

FABIO MUGNAINI

AL TEMPO DELLE FESTE

ETNOGRAFIE DEL FESTIVO IN TOSCANA

Percorsi di antropologia e cultura popolare

VENTICINQUE



FABIO MUGNAINI

AL TEMPO DELLE FESTE

ETNOGRAFIE DEL FESTIVO IN TOSCANA

Percorsi di antropologia e cultura popolare

VENTICINQUE



Saggistica

Questo libro è dedicato a Giovanni e Giulia.

Sono debitore con tutte/i coloro che mi hanno dato informazioni, che hanno condiviso con me i propri pensieri, che mi hanno accolto nelle loro case o nelle loro sedi, che hanno accolto nelle loro feste e nei loro paesi uno come me, che il proprio paese l'ha perduto.

Se ringraziare qualcuno non significa scaricare colpe o responsabilità, sento di poter dire che questo libro nasce grazie a Emanuela, Fabio, Dario, Pietro, Marlène, Valdimar e Simo.

© Copyright 2023 Pacini Editore Srl

ISBN 979-12-5486-104-2

ISSN 2785-7824

Il volume nasce con il contributo dell'Università di Siena, in particolare nel quadro delle misure di sostegno alla ricerca del Dipartimento di Scienze Storiche e dei Beni Culturali, 2022, e grazie al programma di finanziamento per pubblicazioni open access dello stesso anno, dell'Area Ricerca, Biblioteche, Internazionalizzazione e Terza missione.

Realizzazione editoriale e progetto grafico



150 anni nell'editoria di qualità

Via A. Gherardesca
56121 Ospedaletto-Pisa
www.pacineditore.it
info@pacineditore.it

Rapporti con l'Università

Lisa Lorusso

Responsabile editoriale

Silvia Frassi

Fotolito e Stampa

IGP Industrie Grafiche Pacini

In copertina

Spettacolo di bandiere, tamburi e chiarine in piazza Matteotti, a Torrita di Siena, 2023. Foto di Marco Mazzolai, per gentile concessione dell'Associazione Sagra San Giuseppe.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

INDICE

Prefazione. Tracce di vita	p.	7
Introduzione. Festa in tempo di peste	»	11
1. FESTE AL TEMPO DEL PATRIMONIO.....	»	21
1.1 Homo celebrans.....	»	21
1.2 Terra di feste, di storia, di feste della storia	»	25
1.3 Emblematicità e tradizione.....	»	30
1.4 Feste e liste	»	34
1.5 Feste in concorso.....	»	44
1.6 Tanto tuonò che piovve	»	46
1.7 La festa domani.....	»	50
2. SAGRE, FIERE, FESTE E TRADIZIONI.....	»	53
2.1 Mappare le feste	»	53
2.2 Storia parziale (e partigiana) degli studi sul festivo.....	»	57
2.3 Feste in Maremma.....	»	64
2.4 Alla luce del convegno.....	»	69
2.5 Come si studiano le feste: le buone pratiche e la cattiva strada..	»	76
3. CARNEVALE SENZA QUARESIMA, TRADIZIONE SENZA PASSATO ..	»	85
3.1 Il Carnevale: un paradigma di comportamenti	»	85
3.2 La giovane età delle tradizioni storiche.....	»	89
3.3 Rievocare, rappresentare, travestirsi.....	»	92
3.4 Il rito, la farsa, la beffa, ovvero festa egemonica e feste subalterne..	»	95
4. IL CORPO DELL'ATLETA TRA GARA E FESTA.....	»	99
4.1 L'apprendistato dell'eroe	»	99
4.2 La festa e lo sport	»	101
4.3 Un corpo per la festa.....	»	105
5. RIEVOCAZIONI	»	113
6. IL RACCONTO DELLE ORIGINI DELLA FESTA SENZA STORIA	»	119

6.1 Le origini a posteriori	» 119
6.2 È Torrita un paese diletto.....	» 125
6.3 La versione di Cacio	» 129
6.4 L'anno dopo	» 135
6.5 Il calendario, la storia e la politica.....	» 138
6.6 Come si costruisce una tradizione.....	» 144
7. FESTE NEO-MEDIEVALI E RIEVOCAZIONI STORICHE	» 151
7.1 La storia nella festa	» 151
7.2 Quattro casi etnografici	» 166
7.3 Perché il medioevo.....	» 172
7.4 Quali storie.....	» 178
7.5 Rievocazioni non festive.....	» 182
8. LA FESTA NECESSARIA: TRA IL DIRE, IL FARE E L'AGIRE PATRIMONIALE»	187
8.1 Dire e fare patrimonio.....	» 187
8.2 Il paese che non sapeva fare le feste	» 190
8.3 Polimeri, ovvero: tentativi di politica del festivo.....	» 194
8.4 Il decalogo della festa emblematica	» 198
8.5 Mostrare ed essere: il paradigma patrimoniale e la nuova subalternità	» 202
9. LIBERTÀ DELLA FESTA TRA STORIA E TEATRO	» 207
9.1 Una lunga storia.....	» 207
9.2 Luogo e scena	» 216
10. FESTA IN TEMPO DI PESTE	» 225
10.1 Il silenzio della tradizione	» 225
10.2 A luce spenta. Etnografia dell'anno senza festa.....	» 229
Epilogo. La festa e la guerra	» 239
Bibliografia.....	» 243

PREFAZIONE

TRACCE DI VITA

Ci fu una volta... Al tempo dei miei primi anni di università, 1980 circa, incontrammo a Siena Carla Bianco, antropologa di cattedra e di fama, invitata a Siena a parlare di festa, dato che era appena uscito per la sua cura un volume che raccoglieva gli atti di un importante convegno sul tema. Carla Bianco portò alcune sue considerazioni attorno alla festa della Madonna di Castrocielo, nel frusinate. Un pellegrinaggio molto partecipato, due Madonne che si incontrano, una inusitata sorellanza tra madonne vicine... ma mi colpì soprattutto la sua dichiarazione iniziale: stava studiando la festa da dieci anni e non se l'era sentita, ancora, di chiudere la riflessione in un saggio.

Anche Dino Palumbo, più recentemente, e Leonardo Piasere, un po' prima, hanno speso parole importanti che legittimano imprese di ricerca di lungo periodo e, allo stesso tempo, aprono spiragli di critica sulle ricerche flash, gli *instant books* che nascono sulla cresta delle notizie e del succedersi degli eventi. Io stesso ne sono un buon / cattivo esempio, senza però nascondere che la relazione con l'oggetto, il fieldwork in sé e per sé, la riflessione e la restituzione hanno bisogno di un tempo che non è più di tanto comprimibile. Che adottiamo l'immagine del "cannocchiale sulle retrovie", o "l'arciere dall'occhio e mezzo", per non scomodare il troppo denso "angelus novus" che Benjamin ha reso il più famoso dipinto di Paul Klee, l'antropologia guarda al presente tenendo conto di un passato prossimo che non è ancora propriamente passato e che, nel caso di quella branca che fa riferimento alla lettera D, di demo-antropologia, è ingrediente attivo del presente, delle progettualità spinte in avanti, in quanto tradizione, sede e deposito di concezioni del mondo oggettivate in parole ed opere, a cui il presente attinge, attribuendo valore e senso. Talvolta il passato

è anche sede e deposito di memoria inquieta, lievito per ripensamenti, stimolo e materia per critiche anche radicali, quando, sempre dal presente, si decide di riconoscerne il senso e l'urgenza.

Quindi il tempo come necessario ingrediente di una ricerca: ciò non giustifica il troppo tempo, tutto quello che la ricerca di cui si offrono qui le fila ha visto scorrere, tra un resoconto e l'altro, crescendo per segmenti e deviazioni, ritorni e ampliamenti. Non conosco le ragioni del tempo lungo della ricerca di Carla Bianco, né voglio in alcun modo ripararmi dietro il suo illustre esempio, ma posso invece – forse devo – esplicitare le ragioni del mio tempo lungo e tuttora interminato.

Il mio percorso di ricerca sulla festa comincia con un progetto di dottorato presso l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, con la tutela di Jean Pierre Albert. Poi la felice opportunità di un concorso, quello riservato ai tecnici laureati, mi vede entrare nel ruolo di ricercatore assumendo così impegni che mi obbligano ad interrompere il progetto. Riprende con una certa forza nei primi anni del nuovo secolo, con l'adozione di altri metodi e di un più ampio orizzonte comparativo, per bloccarsi, improvvisamente, un martedì mattina, primavera 2008. Un iceberg viene a scontrarsi con l'esistenza mia e della mia famiglia, imponendo un diverso e incontrovertibile ordine di necessità, priorità e scala, che perdurerà per anni, risolvendosi poi in modo positivo e definitivo. Ma il mio scafo, emotivo e cognitivo, avrebbe avuto bisogno di un lungo alaggio, e di un accurato intervento riparativo, prima di poter riprendere con sistematicità, la navigazione. Pochi anni fa, grazie anche all'imperioso invito giunto da collega che ringrazio senza nominare, per non gravarla di tale responsabilità, prendo atto della consistenza dei singoli tratti percorsi: segmenti di una ricerca che ha continuità e progressione, che è forse opportuno assemblare in un unico volume. La pandemia imporrà un suo prezzo, rivoluzionando di nuovo tempi, priorità, preoccupazioni. Il volume è fatto ma io incorro nel covid e tutto si ferma, di nuovo; gli ultimi giorni di una degenza piuttosto prolungata, sono occupati dal rovello del libro incompiuto e non appena riesco, oltre a respirare, a permettermi il lusso di parlare, posso dettare al telefono una prima introduzione che fluisce, però, in una direzione mercata

dall'esperienza della malattia: la festa in tempo di peste. É un testo dettato di getto, senza pretese di ricostruzione di panorami né di sintesi, ma è allo stesso tempo un prodotto del tortuoso percorso della mia ricerca e pertanto finirà qui come introduzione. Necessaria: forse no, ma utile a mostrare come non vi sia ricerca separata dal vissuto, quando ciò che si ha come obiettivo non sia la mera enunciazione di fatti o dati, ma la condivisione di livelli di senso, il più possibile mutuati dalla relazione con il mondo esterno a noi, con gli altri, le loro parole, opere e persino le loro omissioni, inevitabilmente filtrati dal nostro apparato percettivo e interpretativo: soggettivo, sì, e legittimato dallo sforzo di oggettivazione.

Ecco la ragione di una prefazione di questo tenore: il tempo richiesto a chi avrà voluto leggerla sarà compensato, nelle mie intenzioni, da una migliore intesa di quanto seguirà e da una maggiore vicinanza con quanto mi è parso di poter condividere, cogliendo i pregi (eventuali) e i limiti (certi) della ricerca di quasi una vita.

INTRODUZIONE

FESTA IN TEMPO DI PESTE

Sempre a Siena, sempre 1980, all'inizio della mia formazione universitaria; il corso di Storia del Teatro tenuto da Franca Angelini coincise con l'offerta di un seminario sperimentalmente aperto alle tematiche fra teatro e festa. Il corso ci avrebbe portato ad incontrare figure, personaggi e tematiche che andavano dall'offerta di Angelo Savelli, compagnia Pupi e Fresedde, impegnata nel recente allestimento di "Festa in tempo di peste"¹, alla lettura degli scritti teatrali di Antonin Artaud, centrati per l'appunto sul teatro come peste (A. Artaud, 1978). Nello stesso anno era ancora in distribuzione, in Italia, *Nosferatu*, di W. Herzog e la nostra professoressa di Storia del Teatro ci guidò nell'esplorare i nessi con le immagini delle scorribande di topi che preludevano all'immane festino della pestilenza.

Riprendere il tema della festa nel 2021, al secondo anno della pandemia, significa non poter evitare di fare i conti con questa doppia coincidenza: festa ed epidemia. Il tempo della festa come il tempo di un contagio. L'espansione, la moltiplicazione delle feste come fenomeno di un contagio di tradizione, un evento che è venuto prendendo forma e costanza col tempo.

Al tempo di allora, gli studi in Italia sul festivo dal punto di vista antropologico erano sostanzialmente fermi al convegno di Montecatini (C. Bianco e M. Del Ninno, 1981), in cui la festa era stata esplorata dal punto di vista semiotico, restando prigionieri di questo approccio. Gli atti del convegno sulla festa sono la perfetta esplorazione di quello che la semiotica può dire, ma non di tutto ciò che può esser detto sulla festa. Avrei scoperto il potenziale

¹ Lo spettacolo allestito da Angelo Savelli, nasce su iniziativa di M. Scaparro, nel quadro del "Carnevale del teatro" e della Biennale di Venezia, febbraio 1980 (cfr. <https://www.angelosavelliregista.it/>).

euristico del tema affrontandone lo studio con maggior metodo, seguito da Jean-Pierre Albert e Marlène Albert Llorca, del polo tolosano dell'Ecole des Hautes Etudes, che erano entrambi allora impegnati nello studio del sistema festivo *Moros y cristianos* nella regione valenziana. Jean-Pierre Albert mi aveva accolto come studente nel programma di DEA, e trovò convincente la mia proposta di lavorare etnograficamente sul tema della invenzione delle feste nella provincia senese. L'approccio di Jean-Pierre Albert era un approccio equilibrato, che riprendeva molto della svolta imposta da Daniel Fabre (D. Fabre e G. Camberoque, 1977) contro gli eccessi iper-interpretativi di Claude Gaignebet (C. Gaignebet e M. Florentin, 1974). L'attenzione alle relazioni tra dinamiche sociali e dinamiche festive, l'attenzione alla relazione tra il portato simbolico degli eventi che caratterizzano la festa e l'identità complessiva di un territorio era diventata una sorta di binario sul quale la ricerca condotta nella regione valenziana aveva prodotto dei piccoli ma illuminanti saggi, in cui gli oggetti, le relazioni, gli atti di teatro, le modalità di portare il corpo, le modalità di esporsi pubblicamente venivano lette in maniera armonica, portando alla luce dinamiche storiche profonde e allo stesso tempo contemporanee.

Credetti allora di poter cominciare questo percorso di ricerca, affrontando la festa che nel territorio in cui vivo e lavoro coincide con l'esempio più lampante: notoriamente, il Palio. Venivo da una scuola che aveva preso accuratamente le distanze: la piccola scuola antropologica senese che si era formata nel 1974 non aveva ancora affrontato di petto il Palio come oggetto in sé e per sé, difeso com'era dalle sue proprie narrazioni, difeso com'era dal fatto di essere già oggetto di ricerca di un antropologo come Alessandro Falassi, accreditato anche sul piano internazionale dalla sua collaborazione con Alan Dundes. Pensai allora che il modo per abordar il tema del festivo fosse quello di prescindere dall'attrazione gravitazionale del grande evento e di muovermi sulle costellazioni minori, di lavorare su quelle feste satellite che si erano venute imponendo nella provincia e che costituivano una sorta di corollario al grande evento, rivendicando la propria autonomia, essendone sostanzialmente disconosciute e neglette, ma determinando un campo di forza in cui le une si tenevano con le altre.

Un aneddoto da non dimenticare è che quando portai in fotocopia il *mémoire* da inviare all'Ecole per l'ottenimento del diploma di DEA, gli altri clienti che erano presenti, commentando il titolo che era "Le Palio dei somari de Torrita di Siena", ebbero a esprimersi in maniera molto eloquente: "non ne voglio veder più". A distanza di oltre trent'anni, questo atteggiamento di disconoscimento pubblico, ufficiale, formale, retorico, è stato clamorosamente invertito. Già allora, nonostante questo difetto di riconoscimento unidirezionale e istituzionale, molti contributi venivano dagli individui che si muovevano tra Siena e la provincia: esperti di cavalli, esperti di bandiere, esperti di tamburi, esperti di costumi portavano i loro suggerimenti, riportavano i loro esempi e quindi diffondevano il loro modello, agendo individualmente, al di fuori di qualunque coinvolgimento istituzionale del grande sistema che presiede e difende la tradizione paliesca senese.

Ho visto maturare con il tempo, invece, il sistema informativo e mass-mediatico che oggi ha abbondantemente preso atto di questo dato di fatto, e nei giornali campeggiano notizie che rimbalzano i successi di questo o di quel fantino in questo o quel paliotto di periferia, o che danno ampio spazio alla cronaca degli eventi festivi, che sono spesso connotati nell'area senese dall'*agon*, dal tratto di una competizione. A questa dinamica – alla diffusione del modello competitivo del festivo – si sarebbe aggiunta però un'ulteriore dinamica interna, apparentemente minore, perlomeno dal punto di vista deviato dalla mia esperienza prevalente, quella di essere un osservatore esterno del fenomeno Palio, in cui, va ricordato una volta per tutte, l'aspetto della competizione è largamente predominante su quello dell'allestimento e della rievocazione. La rievocazione è, se vogliamo, la componente dichiarativa che è stata con il tempo accresciuta, modificata, ma che finisce per esercitare sempre la funzione di preliminare rispetto al grande evento orgasmico della corsa che si consuma in un minuto. All'esterno, invece, laddove le corse non possono contare sullo stesso potenziale di trascinarsi, quello che nel Palio è preliminare è diventato una sorta di struttura difensiva, un prologo che cresce continuamente e che si arricchisce di eventi, sviluppandosi su un'intera settimana in molti casi, quando non addirittura di più,

dando rilievo assoluto e solenne a fenomeni puramente tecnici come il sorteggio di posizioni di partenza o a puri inserti drammaturgici come la lettura pubblica del bando di sfida fra i quartieri in competizione.

Nel corso di questi trent'anni, la maggior parte dei comuni della provincia della zona in cui vivo e agisco professionalmente avrebbe visto nascere e morire proposte di competizioni tra quartieri tra le più bislacche, o tra le più innovative. Comincia così il periodo di un'osservazione che trova i primi punti di riflessione in alcuni convegni, stimolati dalla riflessione sul carnevale, come quelli animati dai fratelli Grimaldi a Rocca Grimalda per l'appunto, e che mi avrebbe portato a concepire una ricerca di carattere comparativo sull'intero territorio provinciale. In seguito all'impasse di cui si è detto in prefazione, per dieci anni non ho più messo mano a questo tema, riprendendolo sulla spinta e sull'invito del Museo di Trento, per portare un contributo ad un convegno sulla storia della festa. In quella circostanza trovai il modo di superare il gap che mi aveva bloccato e ripresi ad occuparmi del festivo. Il tempo però aveva fatto invecchiare di gran lunga il progetto iniziale, la sola evoluzione tecnologica che nel frattempo si era sovrapposta alle normali dinamiche di diffusione e circolazione del festivo, aveva innescato dinamiche evolutive e aveva trasformato il mio oggetto in un campo difficilmente presidabile. Determinai allora di non procedere oltre con il progetto di ricerca, se non andando per segmenti autonomi.

È stato poco tempo fa che rispondendo a qualche preciso invito e ripensando all'intero percorso produttivo, mi è sembrato di leggere una continuità ed una linea evolutiva che poteva essere offerta in maniera diversa dalla semplice sommatoria occasionale o dalla combinatoria delle singole relazioni di ricerca. Ho cercato in questo modo di allineare i contributi mettendoli uno in fila all'altro, seguendo un ordine che è allo stesso tempo temporale e di progressione negli strumenti di analisi. Ciò ha fatto sì che siano emerse progressivamente delle nozioni dall'oscurità delle prime loro formulazioni, come quella di "festa emblematica", che rimane un concetto al quale sono molto legato e che ritengo possa essere di qualche utilità euristica.

Nella formulazione del concetto di festa emblematica dovevo molto ad un originario utilizzo in ambito francofono, dove assolveva ad una funzione prevalentemente descrittiva. Trovai che invece poteva essere esteso fino a coprire le relazioni tra un singolo evento festivo e il panorama dell'offerta festiva complessiva dentro la quale si determina, definito anche dalla stessa geografia delle appartenenze e delle identità. Festa emblematica sarebbe così diventata *quella* festa in particolare, quell'evento che si collega ad un luogo, e che diventa una struttura capace di mettere insieme un tempo ed un luogo, ripetendosi nel futuro, proiettandosi nel passato ed impadronendosi della dimensione temporale della comunità, costituendosi come orizzonte per le generazioni che si susseguono.

Questa relazione di emblematicità che finisce per avvolgere l'identità delle generazioni è in realtà una condizione non acquisita una volta per tutte, ma esposta al conflitto, soggetta alla competizione e alle dinamiche che vengono o che proteggono dal versante del turismo, che provengono dai cambiamenti della composizione demografica del territorio, che provengono dalle mutazioni delle sorti economiche, delle capacità di spesa, ed anche della coerenza politico-sociale dei singoli territori. Ci sono comunità che hanno visto finire le loro feste perché sono diventate povere, ci sono feste che si sono viste sparire perché si sono dissolte le comunità che le promuovevano, così come ci sono feste che si sono viste invece rafforzare cambiando radicalmente natura, pur conservando nominalmente questa funzione e questa categoria, e diventando invece dei grandi eventi teatrali coordinati da equipe di professionisti capaci di attrarre frotte di consumatori di viaggi nel tempo e di esperienze nel tempo, ma del tutto prive di rapporti con il territorio. Feste in franchising, come quelle che avevo esplorato all'inizio del mio progetto di ricerca e che caratterizzavano l'offerta del sistema di feste rinascimentali e medievali insieme: le *renaissance fairs* (*ren-fairs*) o *festivals* (*ren-fest*) negli Stati Uniti, così come in Nuova Zelanda e in Australia.

La mia provincia mi aveva offerto la possibilità di contemplare un processo di cambiamento che partiva dall'essere un territorio in cui la festa sembrava scaturire dalla storia stessa ed essere un

fatto di necessità, e l'aveva vista diventare invece sempre più consapevolmente una risorsa strumentalmente operabile per attrarre i turisti, per fidelizzare i clienti, per promuovere la località nei vari enti e nelle varie aree di promozione turistica. Tutto questo non ha però impedito di cogliere, nelle singole comunità, gli effetti positivi dell'impegno nel festivo. Impegno nel festivo significa sostanzialmente che gruppi di lavoro finiscono per costituirsi attorno ad un ideale che è autotelico, che è autoreferenziale ed autoremunerativo. Chi si impegna nella festa lo fa per la festa stessa, e il fatto di lavorare per la festa determina un infittimento della tessitura sociale. Sono questi quegli elementi che ho ritenuto di identificare come la funzione socio-poietica della festa, identificandovi il valore più importante dal punto di vista della sua funzionalità sociale.

Liberata in questo modo da vincoli di natura filologica, liberata da obblighi di rispetto della tradizione, e soprattutto liberata dalla subalternità rispetto alle autorità, fossero esse antropologiche o teatrali, o spettacolari, o promozionali e turistiche, la festa emblematica è pertanto rimasta come categoria-guida della mia osservazione non tanto per determinare una gradualità di valore tra i singoli eventi o le singole esperienze o le singole emergenze festive, quanto per orientare una possibilità di lettura e per poter dare a coloro che leggono – da spettatori, da consumatori, da osservatori più o meno distanti, più o meno ricorrenti – delle chiavi di interpretazione di ciò che accade sotto i loro occhi, chiavi che possono ricadere, che possono rivelarsi utili, sul piano auto-riflessivo, anche per le stesse comunità che nel festivo si impegnano.

La terza fase, che si è prodotta senza che io vi prestassi particolare attenzione, è quella dell'istituzionalizzazione e della patrimonializzazione del fare festa. "Al tempo delle feste", da questo punto di vista, potrebbe cambiare il proprio significato, e potrebbe significare che siamo passati dal tempo delle feste, in minuscolo, a quello delle Feste, in maiuscolo, ovvero le feste che sono normate da regolamenti regionali, le feste che sono definite dalle pratiche di patrimonializzazione del Ministero della Cultura, e che si trovano pertanto ad essere attratte, se non assorbite, dal paradigma della valorizzazione uneschiana del patrimonio intangibile e quindi aperte a focus gravitazionali di expertise esterne al fatto festivo

stesso, in sé e per sé. La mia posizione rispetto a questo fenomeno è di nuovo quella di un osservatore che tenta di non restare troppo distante, per non perderlo di vista, e magari continuare a pensarlo sotto le pregiudiziali ideologiche o teoriche che ha maturato, né di diventare un utile strumento alla mercé di questo processo di avvitanamento istituzionale patrimonializzante che ho visto operare a livello globale in quell'assoluto paradosso che è la lista del patrimonio intangibile.

Non mi cimenterò, in questo lavoro, in una critica del paradigma dell'intangibile, né in una critica delle pratiche di patrimonializzazione in senso stretto. Forse riuscirò a dedicare a questo un ulteriore momento di riflessione, ma l'esperienza didattica che sto portando avanti da anni mi ha convinto della necessità di tenere, nei confronti del processo di patrimonializzazione, un atteggiamento assolutamente critico, rischiando l'ipercriticismo rispetto alla partecipazione acritica, perché il primo può essere foriero di un allontanamento, di un abbandono del campo, ma il secondo può renderci attori e complici di un processo di espropriazione del fare proprio della festa e del proprio valore, confluendo acriticamente in quella comunità di esperti che si sono esposti, o che si sono imposti, in virtù della propria consonanza con il fare procedurale, istituendo un circuito autoalimentato con l'asserita *self-authority* della comunità patrimoniale. Pertanto, "al tempo delle feste" qui sta per significare una nozione molto semplice: "al tempo" significa anche al ritmo, ovvero riflettere sulle feste assecondando il ritmo della loro produzione, il ritmo della loro evoluzione, tentando di non restarne troppo lontani né troppo travolti. "Al tempo", come al tempo di un valzer: il tempo dell'evoluzione del festivo.

La seconda funzione di questo titolo è quella di indicare invece il tempo storico in cui tutto questo è maturato, un tempo storico che non è semplicemente e aritmeticamente definito dal sessantennio 1960-2020, ma che coincide con una fase storica molto precisa e molto identificabile: quella fase che corrisponde al Secondo dopoguerra, che vede la reazione alla violenta risignificazione imposta durante il ventennio dal regime nei confronti delle pratiche festive, e che vide operare, come ha avuto modo di sintetizzare nel

suo eccellente lavoro Aurora Savelli (2010), una riappropriazione di quanto era stato imposto con la forza o con la prepotenza, se non con la violenza. Molte delle feste reinventate durante il Fascismo morirono con esso, ma alcune di queste sopravvissero; altre tornarono a farsi strada, altre fiorirono ancora in una fase storica in cui il passato recente diventava tradizione: modi di vita ancora attuali finivano per essere allontanati secondo quella tecnica che Barbara Kirshenblatt-Gimblett ha identificato come il motore della modernità (B. Kirshenblatt-Gimblett, 2004), ovvero secondo quella tecnica di definizione del passato, di scotomizzazione rispetto al presente e di presa di distanza che finisce per attivarne una te-saurizzazione. In questa fase, recuperare la festa significava anche recuperare il diritto di ripensare ad un passato diverso dal futuro: c'era un implicito di critica anticapitalista nello sviluppo del festivo che guardava al passato, soprattutto quando quel festivo recuperava delle forme parodistiche, come le corse degli asini. Ma c'era anche una critica implicita a quella sfida che era stata lanciata dalla risposta dell'ideologia comunista, che nel nostro territorio riuscì a competere con la stessa ideologia cattolica per il primato sulle feste tradizionali. Lo scontro fra le due chiese e lo scontro fra i due sistemi religiosi e fra i due sistemi festivi – festa del patrono e Festa dell'Unità – vide crearsi lo spazio per un nuovo soggetto, che fu intercettato in molti casi da figure assolutamente estranee a questo livello di potere, come accade per esempio nel caso di Torrita. In altri casi fu invece abilmente utilizzato da esponenti della Chiesa cattolica, che trovarono in questo una sorta di mossa del cavallo, spiazzando le controtattiche dell'egemonia festiva legata alla partecipazione e all'identità ideologica, così come accade per esempio a Montepulciano. Il tipo di festa che è cresciuto in questi decenni è quello che attinge al sistema delle feste attive, si collega al passato locale e assume la forma della rievocazione storica, prevalentemente medievale, cucendovi insieme altre istanze di promozione locale e anche di segno identitario, se non altro in termini di campanilismo.

Tutta questa dinamica in cui rappresentazioni del mondo divergenti, concezioni del futuro, ideologie, modelli valoriali di relazione sociale si confrontavano, tutto questo sarebbe stato destinato

ad infrangersi in quel periodo terribile che cominciò con gli anni Ottanta, e che si vide poi sfociare nel trionfo di una sorta di individualismo comunitario e individualismo valoriale tutto proiettato verso il consumo e verso l'autocelebrazione, di cui il berlusconismo costituì poi la fase di consolidamento. Le feste subiscono attorno a questo periodo un momento di grande stress, perché debbono tornare a fare i conti con valori antagonisti come quelli della soddisfazione privata e individuale di bisogni indotti dalla crescente pubblicizzazione di modelli e stili di vita da ricchi, per i quali l'impegno collettivo, l'evergesia, la messa a disposizione del proprio tempo, la condivisione del lavoro, la condivisione delle competenze risentono della concorrenza di forme alternative di soddisfazione individuale ed edonistica. Anche questo sarà un periodo in cui molte feste finiranno per scomparire, alcune finiranno per assottigliarsi e diventare delle mere e semplici occasioni di promozione locale, altre saranno invece prese in carico dalle amministrazioni locali e diventeranno strumenti di politica culturale.

Questo periodo confluisce con la fase storica dominata dal paradigma patrimoniale, e se dovessi immaginare un percorso evolutivo direi che potremmo attenderci un qualche colpo di coda legato all'autonomia del fare festivo. Il caso di crescita delle feste a tema rievocativo ha conosciuto il raggiungimento di una fase di *plateau*. Non ne stanno sorgendo così tante come ne sono nate, forse anche perché si è raggiunto un livello di saturazione non ulteriormente incrementabile, ma potrebbe anche darsi che si sia esaurito un paradigma e che questo bisogno di vivere socialmente, questo bisogno di fare, di dare corpo a una dimensione collettiva che superi e che trascenda i limiti del piacere e della soddisfazione individuale, possa trovare davvero prima o poi un'altra strada, una strada autonoma: in fondo si tratta di una forza incoercibile, si tratta di quell'elemento in cui anche gli osservatori più attenti provenienti da tutt'altre prospettive teoriche, come Furio Jesi (F. Jesi, 1977) hanno intravisto degli elementi di non controllabilità, di non determinatezza. Nella nota teoria di Furio Jesi, per il quale il segreto della macchina del festivo non può essere rivelato perché è di fatto un noumeno, ho creduto di trovare nascosto un altro concetto, che ho preso in prestito da una straordinaria teorica del

teatro, Erika Fischer-Lichte, una teorica del teatro performativo, di quel teatro-evento, di quel teatro che accade e che non è schiavo né del testo né del regista, ma che vive grazie alla circolazione di un'energia non diversamente definita tra il pubblico e gli attori, un'energia che nasce dalla condivisione dello spazio-tempo, un'energia che si alimenta col mettere in comune una parte irrisoria, ma assolutamente rilevante, di quel tempo-vita che ci è dato vivere (E. Fischer-Lichte, 2014).

La nozione è quella di a-disponibilità, ovvero del fatto che, così come in ogni evento performativo, ciò che conta è la speranza di poter essere parte di qualcosa che non si è mai determinato, anche se stiamo riproducendo un evento. Tutto questo fa parte di quell'incoercibile che potrebbe prima o poi trovare altri modi di determinare vie del festivo per il futuro che si liberino dalle palandrane medievali, che si liberino dall'obbligo di essere fedeli alle ricostruzioni degli archeologi o degli storici, e che tornino a sperimentare delle forme diverse di condivisione.

Nel momento in cui le relazioni sono sostanzialmente dematerializzate, e mentre ci stiamo lasciando convincere che la rete fondamentale è quella che si costituisce tra i nostri avatar, forse da qualche parte l'urgenza di condivisione del corpo, l'urgenza di condivisione della prossimità e della condivisione del tempo-vita potrà far rinascere un tempo di festa diverso da quello di oggi. E se, come accadde in quel lontano 1980, la circostanza di una peste, la circostanza di una pandemia avrà scosso le difese o le barriere che nel frattempo l'individuo si è costruito, forse allora non tutta quella morte sarà stata inutile, e come sempre può darsi che dalla morte rinasca la festa.

Siena, reparto COVID, 11 novembre 2021

Ore 5:53.

1. FESTE AL TEMPO DEL PATRIMONIO

1.1 *Homo celebrans*

I lavori che seguono sono presentati nell'ordine della loro produzione¹, con la sola eccezione del secondo capitolo, relativo al bilancio sulle feste in Maremma che oltre a dare conto di una iniziativa di ricerca svolgeva una funzione introduttiva che può essere utile anche in questo volume, chiarendo la posizione assunta nel quadro degli studi sul festivo in Italia, soprattutto. Gli altri contributi sono offerti in versioni sostanzialmente corrispondenti alle scritture originarie ma non anastaticamente riprodotti: vi sono attualizzazioni e rimandi che puntano a dare coerenza intertestuale senza mascherare i segni che l'accidentato svilupparsi di questa ricerca ha prodotto sui suoi stessi contenuti.

La scelta di un ordine di presentazione semplicemente cronologico mi consente, però, di dare conto di quanto il tempo agisca su questo specifico oggetto di studio: il tempo interno di ciascun istituto festivo – la propria storia, le fasi di sviluppo; il tempo della ricerca, dove traspare l'intreccio con la biografia di chi fa ricerca; il tempo esterno, che si amplifica da un puro e semplice *mood* dominante alle cornici normative e istituzionali entro le quali si muovono le feste e si incanala l'attenzione che ricevono. Il tempo muta i perimetri della partecipazione e gli orizzonti della ricezione e della condivisione dell'esperienza festiva: la ricerca prende il via quando avere un sito in rete era come aver messo un piede nel futuro, dieci anni prima dell'arrivo di Facebook, quando cioè la socialità in rete non era ancora alternativa o complementare alla

¹ I saggi che seguono, a esclusione del presente capitolo che è interamente inedito, ripropongono con aggiornamenti quanto è stato pubblicato rispettivamente e nell'ordine in Mugnaini F. 2009b, 1997, P. Clemente e F. Mugnaini, 1999, Mugnaini F., 2009a, 2010, 2013, 2015, 2017, 2020a, 2020b.

socialità in compresenza. Parlare di festa in tempi di boom consumistico non ha la stessa valenza che farlo nei tempi di crisi; è stato iperbolicamente mostrato dalla glaciazione del festivo nel periodo pandemico e lo si vede guardando a come si mostrano tutt'oggi le esperienze del disgelo e del ritorno ad un prima, tale solamente in apparenza. Le cornici istituzionali e normative, infine, sono la parte terminale di processi di riflessione sulla valenza sociale, culturale e politica delle feste, raccolgono istanze conoscitive e richieste esplicite di intervento e infine quagliano in precisi adempimenti: il Ministero oggi denominato della Cultura, ha varato un piano di mappatura, catalogazione e tutela delle rievocazioni storiche che è, al momento dell'uscita di questo volume, pienamente attivo, impegnando le sue funzionarie (plurale adeguato alla maggioranza di genere) e la comunità scientifica insieme, in uno sforzo di definizione e di fantasia progettuale finalizzato alla "inventariazione" e alla tutela. Le categorie di rievocazione storica e quella di festa non sono congruenti; la sovrapposizione è parziale e parlare dell'una non comporta automaticamente parlare dell'altra; tuttavia le dinamiche sociali (genesi, motivazioni, riflessi sul vissuto locale, ecc...) sono comuni e sono comuni anche gli effetti di questa fase storica, segnata dall'attenzione dell'istituzione statale e, in trasparenza, dell'istituzione globale dell'Unesco, che chiamiamo l'età della patrimonializzazione.

Ripartiamo dunque dalle specificità della festa, che nelle fattispecie toccate dalla ricerca, si presenta con i tratti ludici dell'*agon* e della *mimicry* (R. Caillois, 1967).

Homo narrans, *homo ludens* e *homo celebrans*²: sul fatto che il racconto e il gioco siano tratti costitutivi della cultura umana non ci sono dubbi e, partendo da Huizinga e Caillois, il gioco è

² La prima definizione (da Kurt Ranke a John D. Niles) sottolinea la specificità umana del narrare, la seconda (J. Huizinga) si concentra sul gioco, la terza vuole individuare l'attitudine a festeggiare che condividiamo, stando alla ricostruzione fattane da Paolo Apolito, (2014) con i nostri più prossimi vicini animali (le scimmie antropomorfe) per cui può dire che "fare festa dunque è una condizione dell'essere umano che precede l'essere umano (ivi; 126). Un consulto con amici latinisti aveva prodotto molte perplessità su questo participio appeso, senza oggetto; le alternative, però, avrebbero comportato una deviazione verso la discussione di opzioni teoriche che non era compatibile con questo mio progetto di scrittura. Mi perdonino per la disobbedienza e abbiano la mia sempiterna gratitudine.

diventato uno dei temi di riflessione da parte di tutte le discipline che si occupano di fatti umani, non senza interessanti sovrapposizioni con chi si occupa, invece, di animali: ludentes, anch'essi, non meno di noi.

L'attitudine a fare festa, invece, non sembra correre questo rischio: non abbiamo notizia di animali che facciano festa, almeno non nel senso che diamo ad un'attività che prevede solitamente un consumo di risorse appositamente accumulate, ma che non si limita a questo – altrimenti una preda abbondante potrebbe innescare qualcosa di analogo un "festino": una famiglia di leoni che consuma una grande preda; un formicaio che si appropria di un grasso lombrico. [...] Ma la festa umana non è solo questo; neppure "le feste" di cui ci onorano i nostri amici animali, coincidono con il nostro fare festa. Condividiamo con gli animali solo la metafora nera, del "fare la festa" a qualcun altro e noi umani, a differenza della gran parte degli animali, a qualcun altro della nostra stessa specie. Festa rimane quindi un modo tutto umano di piegare il vissuto attribuendogli valori diversi dal resto dal fluire quotidiano; la festa si fa in un luogo (rimpiazzato negli ultimi decenni dalla possibilità di frequentare luoghi virtuali) e ritagliando una porzione del tempo – quel tempo vita che è bene limitato per natura- di una pluralità di soggetti: si può fare festa da soli? Certo, ma in tal caso è la solitudine a risaltare come la condizione eccezionale, oggetto possibile di un festeggiamento: meglio soli..., finalmente soli...: è in tale caso la liberazione da un altro non voluto, che fa scattare l'autocelebrazione, ma non appena una persona amica se ne accorge, ecco che scatta la condivisione e la festa rientra nel binario che le è proprio: quello dell'intersoggettività, del collettivo³. Da due all'infinito: le grandi feste hindu, che raccolgono milioni di persone; le celebrazioni delle vittorie sportive, che mobilitano migliaia di sportivi, le centinaia di invitati ai matrimoni, le decine di scolari che festeggiano il carnevale nella

³ Empatia, mimesi e condivisione del ritmo, sono alla base del fare festa collettivo, che comporta la caduta dei confini del "sé" e del corpo individuale per esperire la condivisione di un sentimento comune e fondersi in un "Noi sovrano [che] trascina gli individui sedotti dalla sua potenza festiva (P. Apolito, 2014, pp. 162, 177, 186).

propria classe.. Tutta la scala dei numeri, da due a N, è punteggiata da eventi festivi, di varia natura ovviamente, di varia entità, composizione, finalità. Paolo Apolito, una delle voci che ha più sistematicamente parlato di festa, ricordava la lettera di J. J. Rousseau a D'Alembert, in cui il filosofo immaginava che bastasse piantare un palo coronato di fiori, perché gli si materializzasse intorno un popolo, festante. Rinviamo ad Apolito (P. Apolito, 1993, 1994) per la rassegna delle principali concezioni teoriche del festivo, più o meno orientate secondo la materia "etnografica" che ne sarebbe stata causa o effetto. Atteniamoci alla mera considerazione di una pluralità – le feste- che non può essere né riassunta né costretta entro una definizione teorica – la festa! Anzi: la festa è conoscibile solo attraverso una delle sue innumerevoli declinazioni: feste del ciclo della vita, feste del ciclo dell'anno, feste legate alla religione e feste dettate dai calendari civili, feste che onorano e feste che dileggiano, feste longeve e feste giovani, feste del potere e feste dell'antagonismo... Lo schema binario che gestisce l'enumerazione è a sua volta un modo per semplificare la complessità: così come quando pensiamo al gioco dobbiamo poi tradurlo nelle pratiche ludiche, che si immillano nelle loro infinite possibilità di vita a ridosso del vissuto quotidiano, così quando parliamo di festa dobbiamo con umiltà accettare di cogliere il giusto a proposito di qualche categoria, se non di qualche evento isolatamente assunto e considerato. È per questo che l'etnografia del festivo si qualifica per una pratica di ricerca *time-consuming*, come si dice altrove, e per una possibilità di "dire" che risente delle tante variabili empiriche: due feste patronali, saranno diverse se sono diversi i santi, o se sono diversi i luoghi che si sono trovati a condividere lo stesso santo; due carnevali possono essere realizzazione del medesimo modello ma a Viareggio e a Foiano o a Putignano, fare il carro non ha lo stesso valore.

Occorre quindi operare una scelta tra un percorso che intenda esplorare le valenze teoriche e filosofiche del fare festa e del festivo in generale, da un lato, e un percorso che porti dentro il "discorso" antropologico, una o qualcuna delle tante occorrenze del festivo che sono etnograficamente accessibili. Ovviamente il bivio si ripropone anche laddove si rinunci alla condivisione etnografica

e ci si impegni nello scavo del passato, attingendo a documenti / monumenti che restituiscano il senso di un vissuto festivo più o meno lontano, più o meno influente sulle scelte del presente.

Nel mio caso, la scelta è caduta sul secondo percorso, che mi ha portato a selezionare una fetta di occorrenze festive delimitata da un possibile perimetro di natura teorica, la festa emblematica (di cui si dirà più avanti), e consistente in un genere empiricamente riconoscibile come le feste neo-medievali, o di ispirazione medievale o, ancora, come rievocazioni storiche, concentrate in un contesto geografico e, soprattutto, storico, sociale e culturale di grande compattezza.

1.2 Terra di feste, di storia, di feste della storia

Le feste di cui si parlerà in questo volume, pertanto, sono racchiuse in un perimetro di pochi chilometri, nell'area della provincia di Siena che sta tra la Val di Chiana e la Val d'Orcia, con sporadiche escursioni per finalità comparative.

Le quattro località condividono antichità d'origine e possono vantare documentazione relativa alla storia propria e del territorio che va, nel caso di Sarteano, dal neolitico, passando per una comune eredità etrusco-romana e arrivando ad un medioevo che è leggibile sia nei faldoni d'archivio che nelle loro fisionomie: per essere più precisi, un medioevo che nel caso di Montepulciano è rappresentato nella sua ultima stagione, quella ormai pienamente rinascimentale, e nel caso di Serre di Rapolano, addirittura dalla ripresa ottocentesca dello stile medievale, perfetto esempio della stagione di rimedievalizzazione che ha interessato gran parte dell'Europa, tra otto e novecento. In tre casi si parla di capoluoghi comunali, nel quarto caso – Serre – di una frazione che non ha ancora digerito del tutto il declassamento a frazione, in epoca granducale, da cui il predicato “Serre di Rapolano”.

Tutti e quattro i comuni di riferimento (incluse quindi le altre frazioni satelliti di ciascun capoluogo) hanno conosciuto un lieve andamento positivo dal duemila in avanti per un decennio, poi il senso si inverte e solo il comune di Rapolano Terme chiudeva il 2021 con un saldo ancora positivo, a 5030 abitanti; Sarteano si

ferma a 4476, Torrita di Siena a 7014 e Montepulciano a 13386. Il calo generalizzato è dovuto in parte all'invecchiamento della popolazione residente; calo delle nascite e nuovi residenti in età libera portano i valori della composizione demografica delle quattro località a coincidere – fatte salve le approssimazioni all'unità- nel presentare una piramide d'età sovrapponibile, che si può ulteriormente semplificare tagliando in tre parti la popolazione censita luogo per luogo (e quindi escludendo i valori delle altre frazioni che completano il territorio comunale). Perché tre parti? Perché si può immaginare una classe d'età molto ampia, dai 15 ai 60 anni, che raccoglie il potenziale attuale dell'evento festivo capace di impegnarsi a vari livelli, dalla performance atletica e/o agonistica alla logistica, all'organizzazione e alla gestione della festa. Un'altra classe d'età, che va dai 60 in avanti, dove possiamo immaginare di collocare il segmento di chi ha ceduto la mano ed è spettatore o, magari, attivo come consulente, come autorità morale, come memoria storica. La terza classe è quella che va fino ai 15 anni, ovvero lo stock di popolazione che dovrà garantire la continuità e la vitalità della tradizione festiva che si trova davanti e di cui erediterà la responsabilità. Delle quattro comunità, Montepulciano è quella che registra il maggior dislivello tra la classe degli anziani (36%) e quella dei giovanissimi (10%), poco sotto le tre volte sono anche i dati registrati dalle altre tre comunità, ovvero un problema di tenuta che comincerà a farsi reale e che, nel frattempo, si può cogliere nel generale abbassamento dell'età degli attori che agiscono ruoli e funzioni importanti. Questo rapido e sommario giro nella statistica ci dice, però, di un ulteriore elemento che agisce sulla tenuta delle tradizioni: la composizione demografica e la capacità che un evento mostra di saper gestire la transizione generazionale, il passaggio di consegne, il rispetto delle prassi fondative che potrebbero, alla lunga rivelarsi insostenibili.

La caduta di alcune frontiere di genere, per esempio, che vede donne agire nei ruoli di sbandieratrici, oltre a quelli connotati di dame, può essere ascritta ad un generale e positivo progresso nella ridefinizione degli ambiti di attività pertinenti il genere, ma potrebbe anche essere stata – o diventare- una necessità determinata dall'andamento demografico. Allo stesso modo, e nella medesima

ambiguità, si produce l'apertura dei confini comunitari (e comunali) a chi voglia impegnarsi, rendendosi disponibile per un po': un giorno, un anno, una settimana, indipendentemente dalla residenza. Lo anticipo qui – tornerà più avanti, come dettaglio etnografico relativo al singolo caso – perché ciò mi consente di anticipare uno dei temi portanti della ricerca: la constatazione di quanto movimento e mutamento vi sia sotto l'apparente epidermide della continuità e di come le regole formali, sia quelle autoprodotte dai sistemi festivi, che quelle inferite dagli osservatori esterni, siano da considerarsi quasi sempre come muri di carta, plastiche, adattabili, mutate nella pratica senza neppure aver avuto bisogno di chissà quali meditazioni propedeutiche e teoriche. La stessa plasticità è espressa dall'uso della storia che si è imposto nella realizzazione dei rispettivi eventi festivi e che solo latamente è guidato da un principio di pertinenza.

Quanto al loro ruolo nella Storia, quella grande, le quattro località sono accomunate dalla presenza nelle vicende della repubblica senese fino alla sua caduta, con l'eccezione di Montepulciano che fu invece pungolo dello stato fiorentino, nemico storico.

Con l'unificazione della regione sotto i Medici e poi i Lorena, le storie dei quattro paesi procedono con lo stesso ritmo: Montepulciano conserverà un tratto urbano più marcato, per tutti e quattro forte dipendenza dall'economia rurale, gestita con il sistema a mezzadria, fino alla sua crisi e al coevo sviluppo di nuclei di piccola industria ('50-70), a Serre di Rapolano fondata su una risorsa locale – il travertino – tuttora rilevante (V. Lusini, 2017); poi la trasformazione in area a prevalente vocazione turistica, con Torrita, Montepulciano e Sarteano beneficiarie della fortuna della Val d'Orcia (Pienza e la Valle stessa, patrimonio Unesco nel 1996 e nel 2004), e con Serre, beneficiaria della vicinanza a Siena (patrimonio Unesco 1995, ma già polo attrattivo in sé e tappa consolidata dei *grand tours*).

Occorre ricordare che l'economia rurale si riprenderà dal tracollo della mezzadria, grazie a due diversi processi: uno, demografico, vede l'arrivo di famiglie dalle Marche, dal sud e in particolare dalla Sardegna, dedite alla pastorizia, che sapranno rimettere in produzione terreni abbandonati o destinati a colture di bassissima redditività; l'altro, invece, tra l'innovazione produttiva e la creatività, la creazione del prodotto enologico di grande qualità, con

la nascita del consorzio del vino Nobile di Montepulciano, 1966, (sull'esempio dello sviluppo dato dalla produzione di Brunello al vicino territorio del comune di Montalcino). Torrita di Siena avrebbe, invece, preso la via del distretto mobiliere, valorizzando le competenze espresse in numerose botteghe artigiane insieme a quelle che si erano sviluppate nella condizione contadina, dominata dal principio dell'autosussistenza e dell'autoproduzione. Il metronomo della storia, a lungo fermo sul *grave-lento*, dopo i sussulti della prima metà del novecento, prende a correre, e la seconda metà del secolo vede gli eventi muoversi al tempo di un *presto* – se non *prestissimo*: il secolo attuale si vede consegnare una porzione di territorio punteggiato da nuclei storici, collinari – sempre più spesso riqualificati come borghi- di conclamata, riconosciuta e celebrata bellezza; pochi insediamenti abitativi di mediocre qualità estetica, solitamente cresciuti nel rispetto degli skyline, dei profili e di quel “paesaggio” che diventa risorsa locale. La messa in valore della qualità estetica del panorama si incontra con la valorizzazione estetica delle produzioni locali, che trapassano dalla memoria contadina, ovvero dal menù del regime alimentare di autoproduzione della mezzadria, alla gastronomia di lusso. Nella celebrazione della carne di vitello di razza Chianina, del maiale di razza cinta senese, del pecorino toscano, dell'aglione della val di Chiana, per tacere dell'olio d'oliva e di vari altri prodotti locali magari biologici, si cela una vera e propria rivoluzione dei valori (e dei prezzi) dell'economia rurale. Attorno a tutto questo, cornice influente e determinante, un flusso demografico a più livelli: uno che vede arrivi “dal basso”, manodopera straniera che si impiegherà nell'agricoltura, nei servizi domestici e alla persona, nei residui poli industriali e nelle pieghe occupazionali prodotte dalla gentrificazione (S. Grilli e F. Mugnaini, 2023); l'altro corno del flusso demografico registra arrivi dai paesi ricchi d'Europa e del mondo, presenza di personalità del *jet set* mediatico, politico, dell'*intellighenzia*, che si insediano nei poteri più belli e più isolati. La fioritura degli agriturismi, ormai sempre più derubricati a puri e semplici affittacamere (rigorosamente con piscina), completa il quadro allo stesso tempo economico, e sociale, in cui si sono mosse le vicende che qui vedremo rispecchiate nel prisma delle

pratiche festive emblematiche.

Le quattro feste condividono il tratto dell'ambientazione medievale, accomunate quindi dall'elemento ludico della *mimicry*; solo tre, però, presentano il tratto della competizione (*agon*) (Caillois, 1967), affidato all'interazione uomo-animale in due casi: equini, entrambi, ma potremmo dire di diversa collocazione sulla scala del potenziale atletico e dell'istinto agonistico, trattandosi di cavalli da giostra, in un caso, e di asini, nell'altro. Nel terzo caso, l'agonismo è realizzato invertendo, quasi, il privilegio umano del comando, mettendo il destino nelle gambe e nelle mani di una coppia di atleti che spingeranno in salita, delle pesanti botti da vino. Attorno ad esse, prima e durante, feste religiose, patronali, politiche, civili, carnevali e rievocazioni storiche, fiere agricole, riempiono un calendario che ha registrato la trasformazione dal tradizionale binarismo del tempo rurale e del tempo cittadino in un unico tempo, complesso e polimorfo. Il tempo delle feste è dominato da esigenze di comunicazione (calendari da pubblicare sui siti web, da promuovere sui social, passaggi televisivi da conquistare, e poi immagini, video, comunicati stampa e post a non finire) ma è anche segnato dalla vita interna delle collettività, dalle quali l'istituto festivo deve riuscire a trarre le energie e le risorse necessarie, con le quali dialogare e negoziare fino a riuscire a far nascere quella "comunità" festiva che sarà protagonista della performance festiva e che dovrà, ogni anno come quello precedente, mostrarsi in grado di parlare al mondo di quel suo piccolo pezzo di realtà, volatile ma non effimera, della stessa sostanza di cui si dice essere fatta l'identità. Un discorso al mondo che deve piacere e compiacere coloro che ne sono stati attori, che deve attirare i bambini, i nuovi arrivati, gli immigrati, coloro che tornano a godersi la pensione nel paese natio, ai quali, se vorranno, insieme all'inclusione nella collettività e nella comunità locale fatta dalla festa, si offre anche la possibilità di aggiungere al proprio indirizzo, quel tratto identitario che è nato dall'agire performativo della festa, la cui sostanza sta nel non averne e la cui essenza sta nell'essere a disposizione di chi desidera fregiarsene.

1.3 Emblematicità e tradizione

Eccoci dunque a parlare di festa e di una in particolare, quella di Torrita di Siena, ma limitandoci concretamente alle feste di un certo tipo e che si tengono in un determinato territorio, in maniera da poter indagare lo spessore del fenomeno da una prospettiva ravvicinata. Dal *close up*, se possiamo usare questa metafora, emergono traiettorie interpretative che si allontanano, in direzione di possibili generalizzazioni, da testare altrove, su altri tipi di eventi festivi, con altri metodi.

La categoria di festa emblematica quindi non è correlata a particolari contenuti o linguaggi o generi, ma alla relazione che lega l'evento alla località e quest'ultima ad un soggetto che vi si riconosce, talvolta coinvolto nella sua generalità, talaltra limitato ad un segmento (sociale o generazionale) che si accolla o si riserba il diritto di agire in nome e per conto del resto della collettività, senza tuttavia poter essere identificato in un'entità sociologicamente, politicamente o economicamente diversa da quella della collettività tutta.

In altri termini: se una festa è organizzata dall'assessorato alla cultura, o dalla polisportiva, o da una confraternita, la funzione emblematica scatta quando nel discorso che la festa produce su di sé, non si fa menzione né dell'amministrazione, né della squadra di calcio, né della parrocchia: in quest'ultimo caso, sarà il santo patrono ad assumere tale funzione, includendo ovviamente il ruolo della parrocchia ma allo stesso tempo nascondendolo alla vista e alla considerazione di tutti coloro che prenderanno parte alla festa patronale. La festa emblematica è la festa di un luogo, che conta, solitamente anche sul riconoscimento di una sua tradizionalità, ma Jocelyne Bonnet riflettendo sulle feste nella Catalogna francese (Pirenei orientali), (J. Bonnet Carbonell, 2011) ha ritenuto di considerare diverse e distanti le due categorie della festa come se la modernizzazione trasformasse la festa tradizionale in festa locale, per esempio spostando la data a ridosso dei fine settimana o dei mesi di vacanza e finendo per misurarne il successo con la misura dei visitatori, più che del coinvolgimento dei devoti e della gente di paese, con orchestre di professionisti al posto di musicisti

di paese (ivi, pp. 28-31). Può essere utile provare a cercare nelle feste emblematiche studiate, quei sette tratti che Jocelyne Bonnet aveva identificato come costitutivi della festa di paese tradizionale: 1) connessione con il santo patrono, sia per data che per denominazione, e ovviamente con un coinvolgimento della parrocchia: è un tratto comune, ma non qualificante l'emblematicità delle feste che ho considerato. Tutte hanno un legame con una data e con un santo, ma in nessun caso, sono considerate feste del santo. 2) Programma profano centrato sulle relazioni amicali e familiari, con danze e musiche in funzione pronuba: le relazioni amicali e familiari si intensificano, nel senso che la festa dà occasione per invitare amici e parenti, ma nel palinsesto delle feste non c'è spazio per la celebrazione dei legami familiari; accade, invece, in altre feste locali, dove l'assenza di programmi lascia ampio margine a questa attività di mutuo riconoscimento. Assente l'associazione con le danze, tanto meno con la funzione di favorire un incontro tra generi che si produce, invece, in luoghi e tempi propri della generazione giovanile. 3) Oscuramento delle differenze interne (di ceti, di genere, di età) grazie alla condivisione del cibo e al consumo di alcool. Tratto comune anche alla socialità delle feste emblematiche, dove emergono luoghi e occasioni di commensalità centrate sulle identità di contrada, con finalità propiziatorie e, nel caso, giustificate dal festeggiamento della vittoria. Direi che sono invece assenti il punto 4), il protagonismo di giovani celibi che gestiscono le collette e programmano i balli, il punto 5) una influenza delle contingenze festive sulle scelte matrimoniali, il punto 6) luna park, luminarie e fuochi d'artificio: con l'esclusione dei luna park, che sono più regolarmente associati alle fiere (talvolta in connessione con le feste patronali), una trasformazione dell'abitato in termini di set festivo è certamente presente, così come i fuochi d'artificio, ma inseriti "drammaturgicamente" nei vari segmenti del palinsesto festivo: a Torrita fuochi d'artificio accompagnarono la festa della contrada che vinse il suo primo palio, nel 1992, quest'anno l'offerta dei ceri del Bravio di Montepulciano ha visto concludere la sbandierata con un importante spettacolo pirotecnico costruito a misura dell'edificio comunale, accompagnato da un soundtrack cinematografico di impatto: niente a che vedere con lo spettacolo

“tradizionale” lasciato alla fantasia compositiva del fuochista! L’ultimo, il punto 7) è decisamente comune, dal momento che registra la crescente presenza di comitati formalizzati e istituzionalizzati nei ruoli organizzativi al posto delle classi d’età (ivi, pp. 26-27). A metà tra la formula della festa tradizionale e quella della festa emblematica, la festa locale, secondo Bonnet, sempre strutturata su sette punti: 1) è presente un programma pubblico e pubblicato, che serve da vetrina identitaria, dove si dice con dettaglio cosa sarà offerto ad un pubblico ampio, essendo la festa locale, paradossalmente, una festa di massa; 2) un altro cambiamento di scala riguarda le risorse finanziarie: il finanziamento è garantito da un budget che include contributi pubblici; i contributi dei paesani non sono più decisivi, né i paesani decidono più, sostituiti dai comitati e dai finanziatori; 3) Il comitato organizzativo è spesso responsabile del venir meno dell’aspetto religioso e mortifica il ruolo dei giovani in quanto classe d’età; 4) la festa conserva degli elementi tradizionali (aperitivo in piazza, pranzo comunitario) che attenuano le distanze sociali e restano un segno della *festa major* ma i piatti comprendono anche elementi del fastfood e la commensalità punta al reclutamento di clienti esterni; 5) il programma della festa consiste in un affastellamento di giochi, concorsi, mostre di artigianato e lavori di una volta, e poi spettacoli spesso non gratuiti; 6) scompaiono fiera e luna park, a vantaggio della creazione di “ambienti” accoglienti, giusta base musicale, per chi si ferma alla ricerca di un’atmosfera giusta, per consumare, bere e “spassarsela”; 7) la festa locale, infine, può caricarsi di esplicite e rilevanti rivendicazioni identitarie, sempre di tipo localistico (ivi, pp. 31-32). Locale ed emblematico, quindi si avvicinano e si intersecano più di quanto non accada con la mera “tradizionalità e, comunque, sotto il segno dell’adattamento ai tempi e alle aspettative di un pubblico che cerca un “luogo”, senza essere locale.

Anche Joao Da Silva, occupandosi di festa nella regione portoghese dell’Alto Minho, trova che la dimensione del villaggio conservi una certa importanza, seppure siano presenti significativi segnali di cambiamento quali l’apertura a musiche commerciali, a generi moderni, a folklore d’altrove, una certa indifferenza di genere, subentrata al tradizionale predominio maschile nei ruoli

di vario ordine, sia organizzativi che performativi, un diverso rapporto tra festa e economia locale, che le brochure degli sponsor mostrano essere interessata agli effetti attrattivi e pubblicitari della festa stessa (J. Da Silva Lima, 2011, pp. 40-41).

Dobbiamo riconoscere che in aggiunta ai processi di modernizzazione indotti dalla demografia, dall'economia locale, il mutamento delle feste ha subito un'accelerazione dovuta al diverso paradigma entro cui sono state ri-posizionate proprio le feste emblematiche, in misura maggiore rispetto alle altre scadenze minori o marginali, che pure hanno continuato ad arricchire il vissuto di tutti i paesi e le città che abbiamo toccato con la ricerca. È un mutamento che possiamo mettere a fuoco meglio avvalendoci di una coppia terminologica sghemba, quale festa-festival. Ci serve per intercettare dei contributi che provengono dell'ambito anglofono, dove "festival" resta sommamente ambiguo, ad indicare ciò che noi soliamo intendere con "festa" e ciò che noi invece identifichiamo come "festival", ovvero celebrazione, rassegna, meta-performance culturale. Nel lessico del paese per il quale il Festival è stato per eccellenza e per decenni la rassegna di canzoni di Sanremo, il termine conserva questa accezione distinta da quella dell'evento festivo: tale distorsione semantica ci serve per comprendere come ciò che sta trasformando le feste sia la loro festivalizzazione, ovvero l'effetto che si accompagna all'egemonia del paradigma patrimonialista.

Lo vedremo entrare in azione, nei casi di seguito descritti, a distanza di anni, volta per volta e a proposito di luoghi e azioni particolari; basterà ricordarne adesso la definizione con cui Valdimar Hafstein ha introdotto il termine negli studi sul patrimonio (V. Hafstein, 2018): *festivalization* come messa in scena, come amplificazione degli aspetti estetici e spettacolari, e allo stesso tempo sottrazione di autonomia agli attori e ai diretti destinatari dell'evento festivo; festivalizzare la tradizione, inclusa la festa, è il modo per giungere a governare la tradizione nell'era della sua massima "folklorizzazione", ovvero stando al senso che le dà Valdimar Hafstein,

la diffusione di conoscenze, prospettive, concetti del folklore nella sfera pubblica dove finiscono per dare forma al modo in cui il

pubblico comprende e si reaziona alla cultura espressiva e alle pratiche sociali, finendo per riformulare tali espressioni e tali pratiche come parte della modernizzazione riflessiva della società. Nel contesto del patrimonio immateriale tale riformulazione prende il nome di salvaguardia. Il festival [e in parte anche la festa] un genere finalizzato alla esibizione [display] proprio del patrimonio immateriale, fornisce il palcoscenico su cui inscenare tale modernità riflessiva (V. Hafstein, 2018: 148, trad. mia).

Il paradigma dell'heritage, dominante almeno a partire dal primo decennio del secolo, ci porta a richiamare l'importanza assunta dai programmi di tutela e salvaguardia del patrimonio culturale immateriale (ICH nell'acronimo internazionale) dell'Unesco, varato nella modalità attuale nel 2003 e da allora correntemente emendato, arricchito, criticato quanto difeso e diffuso⁴.

1.4 Feste e liste

Torneremo al dato locale, ma dopo aver esplorato quanto e come il nuovo tempo, inaugurato per gli studi di folklore in genere, dalla svolta Unesco ICH, ha accolto il tema della festa, e secondo quali modalità un fatto festivo può ambire ad entrare nella lista rappresentativa del patrimonio universale e vedremo come, le “procedure” necessarie al lavoro della grande istituzione globale, finiscano per configurare un processo di “proceduralizzazione”

⁴ La bibliografia sul patrimonio ha ormai raggiunto dimensioni tali da costituirsi come un autonomo ambito di riflessione, sia intendendo patrimonio in senso ampio (cfr. Harrison, 2020 recentemente tradotto in italiano, dove G. D'Agostino dà conto, in postfazione, del dibattito che ne ha accompagnato l'esordio) che restringendolo al solo programma ICH; oltre ai contributi di ambito italiano, per esempio C. Bortolotto, 2008, si è sviluppata una produzione marcatamente internazionale, che offre una panoramica ampia, comprensiva anche di molti autori e autrici italiani (Zagato, Broccolini, Ballacchino, De Cesari, tra gli altri). Cfr. L. Smith e N. Akagawa, 2009, R. Bendix, A. Eggert, e A. Peselman, 2013; N. Adell, R. Bendix, C. Bortolotto, M. Tauschek, 2015, oltre alle altre opere via via citate nel corso del testo. Per un approccio dichiaratamente critico ai fondamenti del programma ICH, quali la rimozione del dato politico e l'assunzione come dato naturale di una logica liberista e governamentale, mi limito a segnalare Pablo Alonso Gonzalez (2017) e per una critica fondata sull'analisi delle ricadute locali, mediante l'osservazione etnografica in vari angoli del mondo, M. D. Foster e L. Gilman (2015). Autore per me ispiratore e punto di riferimento per l'equilibrio tra partecipazione critica e critica partecipante, V. Hafstein (2018).

che si afferma insieme e anche malgrado alcuni dei principi esplicitamente assunti e declamati dall'Unesco.

Dei primi 90 elementi identificati come capolavori dell'umanità⁵, solo otto erano esplicitamente feste: tre grandi carnevali, Binche in Belgio, Oruro in Bolivia e Barranquilla, in Colombia; una rappresentazione sacra a Elche, Spagna, i festeggiamenti per il giorno dei morti in Messico, i giganti e i sauri processionali in area franco-vallone, una festa legata allo sciamanesimo coreano e la festa di San Giovanni di Berga, nota come *Patum*.

Le cose sono andate migliorando nel tempo e ad oggi, tutto compreso, la proporzione degli elementi della lista ICH direttamente correlati alla dimensione festiva sono circa 89 su 568 del totale⁶; distribuiti per quasi la metà (49%) in Europa, e per un quarto tra Centro e Sud America (26%) e Asia, Medio Oriente e Africa (25%)⁷.

Restringendo la focale alle feste europee, il numero quindi si dimezza, e vediamo emergere una maggioranza di feste dichiaratamente e principalmente religiose (santi patroni, liturgia pasquale, processioni, sacre rappresentazioni), per 16 casi; carnevali, 8 casi; feste legate al ciclo stagionale, 6 casi: dobbiamo immaginare questa serie più come un continuum che come una classificazione, dal momento che l'una classe sfuma spesso nell'altra e l'attri-

⁵ Il primo tentativo, maldestramente identificato come repertorio dei "capolavori", fu attivato nel 1999 fin al 2002 (N. Aikawa-Faure, 2009; V. Hafstein, 2018); gli elementi accolti furono poi, nel 2008, travasati nella lista rappresentativa che il programma ICH vide cominciare a riempirsi fin dall'anno successivo.

⁶ Il programma conta su altre due liste, quelle che prevedono un urgente intervento di salvaguardia e quelle che invece propongono buone pratiche già attivate. Né la prima lista (76 elementi, da 40 paesi di cui 9 europei) né la seconda (33 elementi, da 31 paesi di cui ben 19 europei) presentano "feste" in sé, e l'unica eccezione, una festa calendariale, proviene dalla Cina (fonte: Unesco- <https://ich.unesco.org/en/lists>).

⁷ Si tratta di una stima che ha tenuto conto della presenza del riferimento a una specifica occasione festiva, di varia natura – religiosa, calendariale, civile – o di un ciclo di feste; un dato analogo offerto dalla home page di Unesco ICH identifica il dominio "social practices, rituals and festive events", uno dei cinque ambiti inclusi nel concetto di patrimonio intangibile, come perno di una rete che coinvolge ben 444 elementi sui 621 complessivamente presenti nelle tre liste ICH, solo che include anche pratiche e competenze che sono risorse per fare festa – strumenti musicali – o forme espressive presenti nella festa – canti, musiche, improvvisazioni poetiche – ma non in sé sufficienti a determinare l'evento festivo né a delinearne il perimetro. Da qui la necessità di ricorrere ad un altro più ristretto, anche se più rischioso, indicatore.

buzione diventa chiaramente arbitraria; le altre occorrenze sono divise tra componenti del fare festivo quali le torri umane, i *castells* di area catalana, le *tamboradas*, accreditati alla Spagna, i giganti professionali che animano varie feste urbane in area franco-belga, la pratica di marce che onorano varie celebrazioni religiose, organizzate da compagnie che rivestono anche costumi del passato, attestata in Vallonia; vi sono poi feste competitive equestri (corse a cavallo) e acrobatiche (giostra sui trampoli), rispettivamente in Croazia e in Belgio, una grande fiera in Belgio e una celebrazione marittima, in Montenegro; due feste singolari che direi autocentrate, ovvero una competizione nella decorazione della propria città, a Campo Mayor, in Portogallo e delle unità residenziali dette *patios*, a Cordova. Chiudono due feste di grande notorietà, quali le *Fallas* valenciane e la *Patum* di Berga, insieme a due eventi, di area belgo-fiamminga: il primo, in cui l'elemento calendariale in questa una fiera, una festa religiosa e una rievocazione storica che va dai druidi al secolo scorso. Il secondo è, invece, la rievocazione dell'accoglienza a Carlo V, nel 1549, celebrata nello scenario della *Grand Place* di Bruxelles. Su quasi tutti i dossier aleggia la caratteristica della "emblematicità", dal momento che ogni candidatura è stata sospinta da un bisogno di riconoscimento universale ed è stata consentita dalla dimostrazione di due requisiti: un consenso prioritario, libero ed informato da parte degli attori e dei destinatari dell'azione festiva candidata, e la sua presenza in un inventario nazionale, ovvero di un precedente riconoscimento all'interno del perimetro statale di appartenenza. L'iscrizione nella lista, quindi, coincide con una sorta di promozione oltreconfine, un primato che sarà difficile da insidiare, da parte di altre eventuali iniziative di festa concorrenti, dato il peso del sigillo Unesco. Quanto al tema soggiacente la mia ricerca, il binomio festa emblematica e rievocazione, stando alle descrizioni disponibili, non sembra aver avuto ancora un successo pari alla sua diffusione: alla festa chiaramente rievocativa di Bruxelles, che viene offerta anche in diretta social, con tanto di invito a esprimere *likes*⁸, possiamo però ag-

⁸ Il regime di visibilità generalizzata ci consente di assistere alla rievocazione e di co-

giungere anche la festa italiana della Perdonanza Celestiniana, che mostra come l'elemento rievocativo (sfilata, bandiere, tamburi) abbia permeato anche un evento che resta ancorato alla dimensione religiosa e civile, al punto di caratterizzare la strategia di presentazione della candidatura, prevalendo sull'elemento religioso stesso. Ne è indizio l'identificazione del "Gruppo storico Città dell'Aquila", del "Gruppo Uomini d'Arme Città dell'Aquila" e degli "Sbandieratori della città dell'Aquila" tra i gruppi che si uniscono al comitato organizzatore insieme al "Movimento Celestiniano" che si occupa del "Cammino del Perdono". Il secondo indizio è dato dall'assenza, nell'intero dossier di candidatura, della parola "religione" o "devozione" né di loro derivati, né della parola "chiesa", mentre abbondano sinonimi quali "spirituale" "rituale", più congrui con la dimensione "culturale" cui si ambisce⁹. Ne è un terzo e più pesante indizio, quanto si legge a proposito del terzo requisito richiesto dal protocollo di candidatura Unesco ICH, ovvero la presenza di iniziative di salvaguardia: solo il comune de L'Aquila è menzionato come "competent body(ies) involved in safeguarding".

Gli interventi di salvaguardia cui si impegna il Comune, a loro volta, provengono dal finanziamento della Regione Abruzzo e prevedono interventi nelle scuole di vario ordine e grado, gite e concorsi di creatività diffondono conoscenza e consapevolezza; si premiano tesi di laurea, si organizzano mostre fotografiche che valorizzano i lavori dei fotografi locali, si promuove l'evento sui media nazionali e sui social e ci si impegna in una ristrutturazione completa della Basilica: tutto ciò all'insegna della sostenibilità, ampiamente intesa, si conclude con l'elaborazione di un codice di condotta per i partecipanti. Il peso dell'educare e l'intervento sulle condotte sembrano dare ragione ad Hafstein, tanto più se alle misure si aggiunge la programmazione annuale, la predisposi-

gliere aspetti marginali di questo tipo; <https://www.youtube.com/watch?v=FrPkp2fAKlw>

⁹ Il corredo fotografico di venti scatti, allegato necessario al dossier di candidatura, ne mostra sedici pertinenti il corteo della Bolla, due relativi agli eventi di intrattenimento collaterali, quattro alla folla che partecipa, incluso l'ingresso alla Basilica di Colle Maggio; nel video, anch'esso allegato necessario, solo qualche frame lascia vedere subito dietro il personaggio chiave della Dama della bolla, la presenza della Chiesa ufficiale, una presenza che lo scorso è stata ribadita nientemeno che dall'intervento del pontefice stesso.

zione di “Info point” e di materiale promozionale coinvolgendo le altre città gemellate, di cui ospitare delegazioni nella circostanza della festa. Sarà un Comitato per la perdonanza, riconosciuto dal Comune a gestire tutta la filiera di soggetti e istituzioni coinvolte, ovviamente in piena trasparenza¹⁰.

Per disambiguare: quell'effetto di disciplinamento, per come l'ha intravisto V. Hafstein (V. Hafstein 2018) e l'identificazione/riscrittura calata da fuori e dall'alto, quella de-familiarizzazione con le proprie pratiche che lamentano le comunità pur celebrate come portatrici di valori culturali immateriali, identificati da vari autori in vari angoli di mondo e raccolti da M. D. Foster e Lisa Gilman (M.D. Foster e L. Gilman, 2015) non nascono da un principio esplicito, da una espressa volontà disciplinante, quanto dalla pratica, dalla traduzione dei principi in procedure affidate alla macchina burocratica o amministrativa, attivando modalità operative apparentemente neutrali: per essere riconosciuto in quanto soggetto affidabile e oggetto meritevole, occorre autopresentarsi nei termini richiesti e prescritti dalla convenzione ICH; gli organismi che si esprimono circa la composizione della lista, sono tenuti a valutare in piena trasparenza ciò che c'è dentro i dossier e a valutare la rispondenza alle linee guida; le linee guida per la composizione del dossier diventano pertanto meccanicamente anche linee guida per la condotta: se non si vuole che la condotta sia chiaramente contraddittoria rispetto alla descrizione che se ne fa. Quanto accade al livello del riconoscimento Unesco, però, si è riprodotto a livelli intermedi entro e infra il livello nazionale (che continua ad essere protagonista delle decisioni in sede collegiale) e nel caso italiano – a parte l'iniziativa ministeriale in corso, cui si è accennato prima – soprattutto a livello regionale, dove si concretizza il potenziale organizzativo dell'Ente.

Il meccanismo Unesco si riproduce verso il basso, con un effetto di *mise an abyme* che possiamo cogliere anche a scala locale esaminando le scelte politiche e le prassi amministrative della Regione Toscana.

¹⁰ Cfr. Nomination file No. 01276 for inscription in 2019 on the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity.

Nel caso toscano si sono susseguiti due diversi interventi legislativi, il primo nel 2012, il secondo attualmente operante ma non del tutto implementato, nel 2021, con la Legge Regionale 27, del 3 agosto 2021, sotto il titolo “Valorizzazione del patrimonio storico – culturale intangibile e della cultura popolare della Toscana. Disciplina delle rievocazioni storiche regionali.”¹¹

Le finalità esplicitate sono l’incentivazione di

iniziative di promozione delle manifestazioni di rievocazione storica, nel quadro degli interventi di valorizzazione della cultura e della conoscenza storica del territorio regionale,

e allo stesso tempo assicurare sostegno alle

forme associative in ambito culturale e sociale che operano per lo sviluppo delle comunità toscane e per la divulgazione delle pratiche legate alla rievocazione storica,

mediante

interventi di natura contributiva e promozionale, alle manifestazioni di rievocazione storica, alle associazioni del Terzo settore impegnate nella realizzazione e promozione delle attività e pratiche legate alla rievocazione storica, allo sviluppo dei progetti e programmi di conoscenza storica del territorio regionale e di forme di turismo sostenibile ad essi connesse (art. 1).

Un volano di promozione della conoscenza storica locale e della consapevolezza culturale per le comunità toscane e, al contempo una misura di promozione del turismo sostenibile: nobili obiettivi, ovviamente, ma normare la realtà finisce per esercitare il potere di crearla (dandole quindi forma e confini) oppure quella di rappresentarla, racchiudendola in una definizione che include

¹¹ Regione Toscana, Bollettino Ufficiale n. 74, parte prima, 11 agosto 2021. La legge regionale interviene correggendo quella precedente e si appoggia alla legge statale di bilancio 2016, che istituiva il “Fondo nazionale per la rievocazione storica, finalizzato alla promozione di eventi, feste e attività nonché alla valorizzazione dei beni culturali attraverso la rievocazione storica”.

ed esclude. La legge toscana non si occupa di feste in sé; quando definisce la rievocazione storica, infatti, non si riferisce alla relazione con il “festivo” quanto al contenuto che deve concernere la:

ricostruzione e messa in scena performativa di episodi, o contesti di vita, del passato, lontano o prossimo, considerato significativo in relazione a un determinato territorio regionale: città, quartiere, paese, località.

Da questo primo tratto, la pertinenza di un presepe vivente, come di una rappresentazione della passione – entrambi presenti nella lista che si sviluppa dall’intervento legislativo – sembrerebbe essere messa in discussione a meno di non pensare che la scena palestinese, ospitando oggetti della tradizione contadina plurisecolare (il telaio, le ceste di vimini, la rocca) e valorizzando angoli pittoreschi (un ponte, una stalla, una grotta) si palesi in quanto eterotopia e allocronia e si rilocalizzi, come pertinente quel luogo, come ogni altro luogo nel mondo in cui si rievocano i due eventi fondativi della storia – pur essendo privi di storicità in sé. In fondo tanti presepi, così come tanti medioevi, non sono altro che una sottile verniciatura del passato contadino. Diverso è invece il caso della passione, che non attinge al patrimonio ereditato dalla vita quotidiana contadina e pastorale locale; la passione di Grassina è a tutti gli effetti una grandiosa rappresentazione teatrale, dove ci si sforza di trovare punti di equilibrio sempre più avanzati tra la verità – pertinente la devozione – e la veridicità, pertinente lo spettacolo.

Un secondo criterio rimanda alla

partecipazione diretta di associazioni di rievocazione, cittadini e altre associazioni locali impegnati nella pratica di rivivere e conoscere contesti storici in modo immersivo e incorporato.

Si accoglie qui un elenco di soggetti che va ben oltre le tradizionali pro loco, o le confraternite, ed apre al mondo delle associazioni di rievocazione, ovvero apre ad un loop o circolo vizioso per il quale chi fa e ciò che fa si definiscono a vicenda: associazioni culturali, accademie, combriccole, circoli di appassionati come

anche compagnie teatrali di livello professionistico, rientrano in parità tra i soggetti che “qualificano” ciò che fanno, senza però fare riferimento alla dimensione comunitaria, ovvero alla loro capacità/volontà di agire entro la collettività di appartenenza, facendone coagulare la comunità di festa, o la comunità di rievocazione in questo caso.

Il terzo criterio nasce in relazione alla dimensione performativa marcata da “uso di abiti storici, particolari discipline del corpo, apparati per la ricostruzione di ambienti e forme di cultura materiale e intangibile del passato”, poi scivola includendo anche la necessaria dimensione organizzativa di “eventi, palii, feste, giostre, tornei, gare, giochi e altre forme di spettacolo, narrazione storica e socialità”.

Ecco dove torna in gioco, forse necessariamente, la categoria della festa che costituisce la prevalente cornice creativa e organizzativa delle esperienze rievocative.

Così definite le rievocazioni, adesso tocca alle loro manifestazioni ad essere prioritariamente definite: l'articolo 2, infatti, introduce i quattro commi che ne riassumono le caratteristiche:

- a) la rappresentazione scenica e performativa di un passato, o di una memoria collettiva, che appaiano significativi per una comunità territoriale e che siano dotati di riferimento a saperi storici acquisiti e ad evidenze documentarie;
- b) il radicamento organizzativo nella comunità territoriale, con l'ampia partecipazione su base volontaria di cittadini, anche riuniti in associazioni;
- c) il carattere aggregativo e inclusivo, il rispetto per le diversità culturali e di genere, per i diritti umani e per la sostenibilità ambientale;
- d) la capacità di collegare le iniziative performative e spettacolari ad attività culturali, di educazione e di formazione.

Significatività, fondatezza documentale, radicamento e coinvolgimento locale, inclusività e rilievo culturale o formativo: non sempre accade che lo spettacolo rievocativo possa garantire tutto questo. A Gavorrano, la spettacolarità della rievocazione imperniata sulla vicenda di Pia de' Tolomei, culmina con lo spettacolo del

suo suicidio – non a caso la festa si intitola ‘Il salto della Contessa’!

Un fantoccio biancovestito prende il posto dell’attrice che interpreta la sventurata Pia, e precipita dal terzo piano di una casa di paese. Ma sono soprattutto i turisti a sobbalzare, coloro che accorrono attratti dalle sirene dello spettacolo più che dalla correttezza filologica o dai saperi storici sedimentati sul luogo.

La Giostra del Saracino, ad Arezzo come a Sarteano, si trova davanti sempre più persone cui spiegare che quel “Saracino” niente ha a che vedere con ciò che i nuovi concittadini o ospiti migrati dal sud del Mediterraneo sono o fanno, adesso, qui, con noi¹². Che eventi pubblici, tanto più se finanziati o supportati dalle istituzioni locali, debbano mirare alla tutela delle diversità culturali, rispettando sensibilità, diritti umani e regole di sostenibilità a partire da quella ambientale, costituisce certo una condizione non discutibile. Ma una rievocazione è storica in quanto riporta alla luce il passato, anche quello imbarazzante, a meno di non cominciare a dire bugie. Forse sarebbe stato pensabile (ma non possibile) prevedere tra i requisiti quello di “evitare le falsificazioni strumentali”. Impossibile da rispettare, comunque, perché le rievocazioni e le feste che vi ricorrono, invece, sembrano attratte da un passato in cui, contrariamente a quanto potrebbe sembrare dalle rappresentazioni che se ne danno, gli altri erano nemici, le donne non avevano ruoli pubblici, gli animali servivano, e non erano pensati come soggetti senzienti. Il passato che forse rispettava solo il parametro della sostenibilità ambientale – non c’erano piatti di plastica quanti invece ne circolano (ormai biodegradabili quasi ovunque) nelle feste, nei banchetti a tema, nei festeggiamenti per le vittorie, ove prevista una gara. La festa eufemizza il passato, fa muovere persone viventi come personaggi dipinti negli affreschi, senza volere – né lo potrebbe – scendere in profondità. Il passato è un ingrediente del festivo, non un impegno conoscitivo, spesso una scorciatoia, una mossa euristica,

¹² La candidatura della Giostra del Saracino di Arezzo, avanzata nel 2010, fu fermata dal Ministero per i beni e le attività culturali (quando si chiamava così), perché il Buratto la raffigurazione del moro contro sui si lanciano i cavalieri della giostra, fu ritenuto “non in linea con il dialogo interculturale” (G. Severini, 2014). Sensibilità animaliste furono accampate per bocciare la candidatura del Palio di Siena sebbene a coprire, in parte strumentalmente, altre motivazioni di ordine politico (A. Broccolini, 2013).

per fare prima, meglio, come gli altri.

Su questa materia fluida, che diviene complessa ove la si voglia accogliere e ricondurre a norma, la legge regionale ha previsto ben due organi: uno di più ampie mansioni, l'Osservatorio¹³ e l'altro, più operativo, il Comitato storico, in composizione paritetica tra potere politico locale (sette sindaci, di cui tre di città capoluogo, Siena, Arezzo, Prato, e quello dell'area metropolitana di Firenze) tre esponenti della Regione, incluso il Presidente del Consiglio regionale) e mondo delle associazioni (altri dieci, uno per provincia). Di questo secondo abbiamo già a disposizione le deliberazioni, derivanti dall'applicazione dei meccanismi di valutazione delle "richieste" di sostegno.

Si è già detto di come sia nella fase applicativa che si manifestano gli effetti di questa svolta nel rapporto tra enti e feste, la svolta che chiamo patrimonializzante, al di là dei principi enunciati; il potere di intervento nel merito del vissuto delle feste prende forma nel sottoporre ai loro organizzatori un formulario cui rispondere, uno schema cui corrispondere, entro una prassi orientata secondo un meccanismo premiale: si vince di più o di meno secondo quanto ciò che è dichiarato risponde a ciò che lo schema premiale prevede. Ed è così, per esempio, che nell'applicazione concreta in ambito toscano, il requisito dell' "ampio coinvolgimento del tessuto sociale nella progettazione, organizzazione e svolgimento delle attività e delle manifestazioni" (ex (Art. 9, c.3, lett. B delle L.R: 27/21) premia le feste che si avvalgono "della collaborazione [... di] attori locali del tessuto sociale (es. Associazioni di rievocazione, altre Associazioni locali, Proloco)" con tutti e 10 i punti previsti se superiori a 5 unità; 2 punti invece se solo una o due. Non si può dire che l'Ente obblighi una festa a strutturarsi su soggetti giuridici formalmente costituiti, ma se la festa lo fa è meglio. Gli altri 15 punti dipendono dal "numero di soci e/o volontari impegnati nella progettazione, organizzazione e svolgimento delle attività e delle manifestazioni" e qui la soglia delle 50 unità è facilmente

¹³ Nel primo operano rappresentanti della Regione, dell' Ufficio scolastico regionale, di tre atenei toscani (Firenze, Pisa, Siena), un esperto di promozione turistica, un rappresentante del terzo settore.

raggiungibile. Subito dopo però, il criterio C (ibidem) riconosce altri preziosi 20 punti alla misura in cui si dichiara essere “ampio” il “concorso delle istituzioni locali nella progettazione, organizzazione e svolgimento delle attività e delle manifestazioni”.

In questo caso, il comitato dei promotori della festa sa che dovrà coinvolgere per quanto possibile le esistenti “istituzioni locali pubbliche (es. Istituzioni Culturali, Musei, Biblioteche, Archivi e Dimore storiche, Scuole)”, perché i 20 preziosi punti vanno a chi può vantare più di 5.

1.5 Feste in concorso

Sono state attivate due linee di finanziamento, una per progetti frutto di coprogettazione tra enti di natura e profilo giuridico diversi, l'altra, con dotazione più sostanziosa, per progetti che non risultano essere “esito di coprogettazione”, per un totale di 431000 euro, destinati a eventi da realizzare nel 2022.

La seconda linea di finanziamento ha distribuito ben 317.000 euro (arrotondiamo per semplificare), ripartiti tra 51 soggetti/eventi, con sostegni che vanno da un massimo di 8000 euro ad un minimo di 1024, distribuiti in modo tale che la media di 6.226 risulta da una prevalenza della quota massima riconosciuta a ben 23 manifestazioni su 51, seguita da un rapido decrescere fino al minimo erogato. Il finanziamento è frutto della disamina delle candidature sulla base di quattro criteri: “a) prolungata vitalità nel tempo delle attività e delle manifestazioni: 45% del punteggio; b) ampio coinvolgimento del tessuto sociale nella progettazione, organizzazione e svolgimento delle attività e delle manifestazioni: 25%; c) ampio concorso delle istituzioni locali nella progettazione, organizzazione e svolgimento delle attività e delle manifestazioni: 20%; d) presenza di elementi che promuovano la rappresentanza del territorio regionale, in Italia e nel mondo, all'interno dei progetti messi a contributo: 10%”. L'attestazione del possesso dei quattro criteri e la loro quantificazione porta ad un punteggio complessivo che va da 42 a 99, con la singolare presenza di un minimo di 20, accolto comunque entro il finanziamento. Le quote intere, di 8000 euro, vanno alle feste più note: la giostra del Saracino di Arezzo,

il gioco del Ponte di Pisa, il palio di Casteldelpiano; altre quote vanno a segmenti di istituzioni festive locali (sbandieratori e musici di Bibbiena, sbandieratori di Firenze, il rione cassero del Palio dei terzi di Castiglion Fiorentino). Tra le rievocazioni storiche spicca anche quella di Grassina, dove si rappresenta la passione di Cristo: sebbene in questo caso, il criterio della pertinenza locale sia molto latamente inteso. In questo caso la linea del tempo rievocato che è premiata si allarga e scivola all'indietro fino alla morte di Cristo, estendosi in avanti fino alle rievocazioni organizzate da Toscana Gotica onlus che si occupa prevalentemente di seconda guerra mondiale. Nel mezzo altri palii, altri carnevali, celebrazioni di personalità locali, partecipazione ad eventi civici.

La prima linea di finanziamento invece, riguarda gli eventi organizzati da enti locali o del terzo settore in regime di co-progettazione tra loro e o con la Regione o con i suoi "enti dipendenti" (ex art. 3 della L.R. 65/2020), ovvero qualificati da una più rigorosa progettazione, da una più severa rendicontazione e valutati secondo una griglia di criteri che da quattro passa a dieci, includendo l'ampiezza della cooperazione, l'adeguatezza delle strutture, la coerenza con i programmi regionali e le linee valoriali che li ispirano (sviluppo locale, inclusione, coesione sociale).

In questo caso gli eventi finanziati sono solo otto, ma con importi più rilevanti, che vanno dai 10.000 ai 15.000 euro ciascuno; sono premiate, tra le altre, le feste emblematiche di Pistoia, di Lucca, di Massa Marittima, nonché la celebrazione a Castelfiorentino (provincia di Firenze) della Pace siglata nel 1260 dopo la battaglia di Monteaperti (combattuta nell'attuale territorio di Castelnuovo Berardenga, provincia di Siena e al centro di tentativi di rievocazione anch'essa).

Quattro province su dieci, Firenze, Arezzo, Pisa, Pistoia racimolano oltre il 76% del finanziamento disponibile; le altre, Siena, Lucca, Grosseto, Massa Carrara, degradano dal 6 al 3,7 %, a chiudere Prato e Livorno, al di sotto del 2% del finanziamento complessivo.

Tornando, però, alle liste, è opportuno richiamarne una terza, diversamente rilevante, tangente rispetto all'elenco delle feste a tema storico, ma in diretto contatto: quella delle associazioni. Per il 2022 se ne contano 119, distribuite per quasi la metà tra Firenze

ed Arezzo, con Pisa e Pistoia per un terzo, e per un sesto, tra le altre provincie. Siena, per esempio, ne conta solo 6, ma quattro sono relative ad una sola festa, quella di Montalcino.

Un' ultima lista, stavolta più ampia, è quella che emerge dalle segnalazioni attive per l'anno 2023, scaglionate nel calendario, e che, distinta per provincia, presenta non poche sorprese: prima fra tutte la presenza del Palio di Siena, alle date previste, che sorprende data la consolidata e generale tendenza a non volersi considerare una festa tra le tante, quanto invece – quale effettivamente è – un fenomeno a parte, per longevità, complessità, radicamento, formula, patrimonio e potenziale espressivo. Qui, nell'elenco, le sue due date tra le altre, due delle otto complessive del calendario senese 2023: anche questo numero non è che una porzione minoritaria dell'offerta effettiva; evidentemente la scelta di governare il mondo fluido delle rievocazioni, che si intreccia con i patrimoni festivi e con le tradizioni locali, ha dato vita ad una stratificazione di elenchi e categorie, una vera e propria iperfetazione metaculturale che forse fa bene a coloro che ricevono supporto, che nasce probabilmente da buone intenzioni e ottimi proponimenti, ma che a distanza dal primo sforzo normativo, non ha ancora trovato il modo di aderire all'offerta reale. Molte feste e molte iniziative non sono censite; in non pochi casi una stessa iniziativa è censita più volte, come evento singolo e come programma che lo include, come palio di contrade e come iniziativa della singola contrada.

1.6 Tanto tuonò che piove

Nessuna delle feste che ho studiato, e solo due (Montalcino, evocata nell'elenco delle associazioni, data la presenza delle sue quattro contrade, e Montepulciano, inserita nel calendario 2023) sono comprese in questi elenchi, pur presentandone una piena ed evidente pertinenza. Ho potuto chiederne conto al Presidente del Comitato Sagra San Giuseppe, di Torrita di Siena, Iuri Cardini, e la motivazione che ne ho ricavato rinvia a ciò che si chiama combinato disposto, ovvero l'interazione tra due diversi provvedimenti di legge.

La riforma del cosiddetto “terzo settore” – l'area ampia del volontariato, per semplificare, maturata nel triennio 2014 -2017, ha

istituito un registro unico nazionale, al quale possono iscriversi i sodalizi e le associazioni che si riconoscono in uno dei 7 tipi previsti dalla legge (organizzazioni di volontariato (Odv); associazioni di promozione sociale (Aps); imprese sociali (incluse le attuali cooperative sociali); enti filantropici; reti associative; società di mutuo soccorso; altri enti), a condizione che possano garantire determinati livelli di formalizzazione amministrativa, fiscale, gestionale. Quando la legge 27/21 della Regione individua i destinatari, articolo 5, fa riferimento al Registro unico¹⁴, restando perciò escluse tutte quelle realtà che per motivi più vari, non erano diventate “enti di terzo settore”. Nel caso della Sagra San Giuseppe, il comitato organizzatore è solo il punto di raccordo delle otto contrade, e non può costituirsi come Ente in sé se le contrade non sono Enti, in primis, e alcune tra loro – come accade anche in molte altre feste – sono troppo piccole per poter vantare la diversificazione di attività richiesta per essere inquadrate in qualcuna delle sette categorie (Aps la più gettonata) e non possono contare su professionisti disposti a fornire in regime di volontariato quelle competenze gestionali e amministrative che il nuovo statuto richiede. Ecco gli effetti del combinato disposto, una figura che prendo in prestito dal linguaggio giuridico per non scomodare quella più in vigore di dispositivo. Per superare questo impasse, una possibilità – sempre paventata dal Presidente Cardini – è quella di procedere con la costituzione di una associazione in sé, composta da un rappresentante per ciascuna contrada, in modo da garantire collegialità e rappresentatività al nuovo organismo che, in tale formulazione, potrà concorrere per i fondi regionali. Ma si tratta anche di accettare che un organismo formalmente indipendente dalle contrade si sovrapponga, in quanto mediatore con gli enti esterni, all’organo che le rappresenta sulla base di un principio elettivo, quindi democratico. Un principio di efficienza

¹⁴ Nell’ultima versione disponibile in rete, aggiornata al dicembre 2020, sono presenti contrade, quartieri e terziari di diverse feste diffuse nell’area toscana, che dichiarano di agire nel settore di intervento “culturale ed educativo e di ricerca etica e spirituale (Registro Regionale delle Associazioni di Promozione Sociale - Legge 383/2000 e Legge Regionale 42/2002), aggiornamento al 16/12/2020), <https://www301.regione.toscana.it/bancadati/atti/DettaglioAttiD.xml?codprat=2020AD00000023965>

burocratica rischia di soppiantare quella democrazia di base che è alla radice di tanto volontariato culturale, assistenziale, tradizionale, tratto qualificante della società civile nel nostro Paese e massimamente nell'area toscana meridionale. Un combinato disposto, quindi, che fa sì che due interventi legislativi, ognuno in sé e per sé giustificato, agiscano creando un terzo effetto, collaterale e sicuramente non preventivato, che ricade però sul tessuto delle feste di tradizione, privandole di un supporto, escludendole da un elenco, a meno che... Ecco che il combinato disposto finisce per diventare "dispositivo", per eterogenesi dei fini, disegnando un orizzonte al quale sarà difficile sottrarsi, per le singole iniziative di festa. È su queste dinamiche che l'Osservatorio previsto dalla legge regionale all'articolo 7, con funzioni di consulenza scientifica e con il compito di promuovere, tra le altre cose, "studi e ricerche mirati su vari aspetti delle manifestazioni di rievocazione storica, sul loro impatto sociale, educativo e culturale, nonché sulle loro ricadute turistiche, anche attraverso l'organizzazione di convegni e la realizzazione di pubblicazioni", potrà esprimersi, essendo un soggetto terzo rispetto ai due mondi dell'ente locale e delle associazioni che convivono, paritariamente, nel comitato storico.

Rileggere le feste alla luce del paradigma e, soprattutto, delle pratiche patrimoniali, consente di andare oltre la consolidata constatazione dello stretto legame tra festa e politica locale, in cui il lavoro per la festa è palestra di civismo e dimostrazione di abilità, oltre che fonte di visibilità, tale da portare più di un presidente di comitato a sedere su poltrone di rilievo in ambito locale (sindacature, assessorati, presidenze di consorzi). Il festivo è, come Fabio Dei ha mostrato per altri campi del vissuto collettivo contemporaneo (F. Dei, 2018) intessuto di legami con l'economia (l'attenzione al turismo e al rispetto dei budgets) con lo Stato tramite le sue istituzioni, ma l'applicazione necessariamente tecnica (e quindi burocratica) dei principi con cui il "Pubblico"- di emanazione istituzionale- si avvicina al "pubblico" - e al festivo in quanto pubblico di emanazione locale e tendenzialmente spontaneo - non può che avere degli effetti di riformulazione, di messa in ordine, di messa in riga. E, ovviamente, di selezione: gli effetti dell'elenco come

strumento metaculturale non conoscono soglia. L'elenco unisce e separa, al di là di ciò che pensano coloro che vi si avvicinano, che ne sono premiati o puniti, e coloro che – come in molti casi – non ne conoscevano neppure l'esistenza.

Come vedremo più avanti, con l'esempio della festa di Torrita di Siena, all'origine c'è una intuizione da parte di un gruppo informale, che provvede a darsi una forma, oltre che una struttura operativa: nome, cariche, incarichi, fioriscono quasi come un gioco in cui si vuol credere (e al quale altri irridono); poi quando la proposta prende corpo e comincia il percorso del consolidamento, la forma organizzativa acquista spessore: il Presidente non è più l'episcopello di un giorno, ma merita il rispetto dovuto a chi ha saputo gestire o fare una cosa buona per la collettività, per il paese, essere chiamati a svolgere un ruolo comincia a diventare un onore, la festa prende corpo e autonomia anche rispetto all'istituzione che può averla suggerita – comune, chiesa, scuola, pro-loco, associazione sportiva, e attinge alle regole coeve per poter essere attrice sul piano economico, per poter ricevere fondi, per acquistare strumenti, allestimenti. Il processo di consolidamento passa per le tappe dell'acquisizione di un codice fiscale, per un'assunzione di responsabilità sul piano della sicurezza, poi per poter incassare biglietti (una tappa non sempre facile) e sponsorizzazioni. In questo processo, la festa si appoggia al "sistema" delle feste, delle altre feste attive, da cui prende esempio e con le quali finisce per fare corpo aderendo a sovraorganismi associativi: federazioni regionali, italiane, europee, di rievocazione, di giochi storici, di feste patronali. Il processo si è poi esteso all'interno delle feste stesse, riguardando i singoli quartieri, o contrade, o rioni e terziari, o gli sbandieratori, i musicisti... La stagione che ha visto crescere le feste emblematiche ha coinciso anche con la fioritura di questa rete tra soggetti formalmente costituiti, che ha svolto funzioni di rappresentanza e di pressione politica – sarebbe necessario indagare sulla genesi delle varie leggi che hanno disciplinato a vari livelli la materia, senza presupporre chissà quale retroscena, ma per avere prova del nesso che qui è solo logicamente ipotizzato. Così, quando da place Fontenoy (la sede parigina dell'Unesco) si è deliberato in merito al patrimonio immateriale, l'arco voltaico

della patrimonializzazione si è prodotto: un panorama festivo di per sé formalizzato e istituzionalizzato, seppure in maniera vernacola e creativa, ha finito per trovarsi senza anticorpi rispetto ad una procedura di eterodefinizione, di accoglienza che rimodula e de-forma, che si fa carico delle finalità della festa ma a prezzo di un ritorno quasi immediato: che può essere, a certi livelli, un ritorno di consenso anche politico, per l'Unesco è esplicitato come uno dei cinque requisiti previsti per poter avanzare la candidatura: quale apporto è dato dal singolo elemento candidato alla visibilità e alla consapevolezza del significato del patrimonio culturale immateriale, incoraggiando il dialogo e riflettendo la diversità culturale del mondo intero a testimonianza della creatività umana; o altrimenti detto, dimostrando in maniera circolare, l'ineluttabilità del programma Unesco.

1.7 La festa domani

Tanto dettaglio per riportare in primo piano la dimensione temporale: basta scivolare indietro di pochi anni e tutto questo impianto normativo non c'era; non è nato come sviluppo di un'intesa tra politica e accademia, tra ricerca e indirizzi di politica culturale. È stato certamente sospinto da una richiesta dal basso, di attenzione e sostegno; ma è diventato realizzabile quando sul mondo del fare festa, del fare comunità, dell'esprimersi creativamente attingendo a linguaggi sedimentati nella tradizione, è calato il paradigma dell'"heritage" e del suo correlato, "safeguarding". È da lì che l'inventario e la produzione di liste prendono corpo e ragione; che i requisiti per essere considerati da altri, altri soggetti esterni, potenzialmente del tutto estranei, ciò che si dice di essere, si sono scissi e moltiplicati in piccoli o grandi elenchi da spuntare. In questo breve lasso di tempo le feste sono cambiate, pur essendo obbligate ad essere il più possibile le stesse, obbligate dalla prassi di governo e spinte, al contempo dal bisogno di conquistare e poi conservare attenzione, pubblico, visibilità.

Il campo è adesso più sgombro di quanto non lo fosse all'inizio del periodo di gemmazione delle feste nuove; i vecchi concorrenti, le feste patronali e le feste politiche hanno ceduto le armi:

le prime hanno trovato parziale compensazione nell'inclusione di celebrazioni religiose e degli spazi sacri – spesso di grande valore estetico – nei palinsesti neomedievali; le seconde invece sono ormai ridotte a poche sparute e scarse testimonianze. Su altre modalità possibili, regolamenti e leggi, quando non addirittura leggi penali come nel caso delle feste rave, sterilizzano il terreno. Adesso la sfida è stare a galla nel mare magnum della rete, della visibilità social, da un lato, conservare e conquistare una fetta di quel turismo che si è consolidato come industria prevalente, capace di mobilitare e remunerare, in parte, ogni aspetto del patrimonio culturale delle aree a più intensa produzione festiva: panorami, sapori e saperi, sono oggi il sostrato necessario affinché l'esperienza del festivo, dal punto di vista dei componenti la "comunità" che si raccoglie attorno alla proposta, resti capace di mobilitare le risorse necessarie.

La concorrenza si è trasferita sul piano delle alternative offerte dal mercato del *loisir*: per coloro che la festa la vivono e la animano, cos'è che si potrebbe fare invece di allenarsi per giocare la bandiera, dove andare invece che alle prove, quale strumento suonare invece delle chitarre. L'area ex mezzadrile non è stata area di emigrazione cosicché l'esperienza del rientro per la festa del paese è meno evidente che in altri territori, ma anche qui, il processo di spopolamento dei paesi di collina li ha lasciati semi-vuoti e in preda ad una crescente airbnbizzazione, chi vuol farli vivere nella festa deve tornare a fare i conti con le salite del centro storico, con i parcheggi che non si trovano, con i bar che non ci sono più e a consolarsi con il gestore dell'unico rimasto aperto. Essere attori della festa è sempre più una scelta e sempre di meno una condizione determinata dalla appartenenza.

Si può dire, senza per questo implicare alcun giudizio di valore che è la festa che abita il luogo, non è l'abitare il luogo che si rispecchia o si sublima nella propria festa, e la festa che riabita il proprio luogo è ormai una festa composita, dove identità formali, reali e metareali si intrecciano, dove ciò che si fa viene immortalato in immagini che volano per il mondo, immortali e effimere, secondo il caso più che la volontà o la loro natura.

Anche per questo, il processo di governo del festivo che abbia-

mo tutti visto allungarsi a fare ombra alle iniziative spontanee, senza che nessuno abbia dichiarato guerra all'autonomia della festa, né inaugurato formalmente stagioni di neonazionalismo, alimenta inquietudini: non più difesa dalla relazione organica, strutturata, con una collettività radicata in un territorio e nella propria storia, la festa al tempo della sua massima fortuna, sembra rischiare di veder disperso il proprio potenziale di creare comunità reali, corporee, concrete, proprio per via di quegli strumenti di governo che la mettono in riga e la incolonnano nelle liste, nei calendari, nelle classifiche dei buoni (finanziabili) e dei cattivi (finanziabili, forse il prossimo anno, e se avranno imparato la lezione).

Nel periodo di due anni che abbiamo trascorso (saggiamente) nel regime di sicurezza dettato dalla pandemia, le feste di ogni ordine e grado sono state sospese; il silenzio si era impadronito del paesaggio sonoro primaverile ed estivo, per poi riesplodere cautamente libero, ma con più misure di sicurezza, con maggiore senso di precarietà, con la voglia di sottrarsi al grande appuntamento con la celebrazione festiva più importante, dati i rischi che comporta, per concedersi alle pratiche di socialità minori, collaterali, rivalutate alla luce del digiuno biennale del grande appuntamento, della festa che non si sarebbe fatta.

Abbiamo visto carnevali spostati in estate, abbiamo visto pubblici seduti, accessi compartimentati: quell'esplosione di irrazionalità che Artaud collegava alla peste ed al teatro, come peste per una società da contaminare, non si è vista nelle feste, quanto nelle manifestazioni quelle sì, irrazionali, di chi negava il contagio, il rischio e rivendicava in tal caso un malfondato diritto ad essere "in piazza".

Anche questo è un tema che parte dalla festa negata e si inoltra in tutt'altre direzioni, da lasciar decantare. Dare tempo al tempo delle feste, per farci vedere cosa sono, cosa sono diventate e cosa possono fare di noi, domani.

2. SAGRE, FIERE, FESTE E TRADIZIONI

2.1 Mappare le feste

La mia ricerca si è sviluppata prevalentemente in solitario, per indole o attitudine e per scelta metodologica, con poche eccezioni dovute alla mia partecipazione ad una rete di ricerca e di promozione di quello che si sarebbe col tempo denominato “patrimonio immateriale”, che ruotava attorno a Pietro Clemente e al gruppo di demoantropologi e demoantropologhe dell’università senese.

La più longeva delle collaborazioni si era consolidata con l’Archivio delle tradizioni popolari della Maremma Grossetana, di cui Pietro Clemente aveva la direzione scientifica, e fu come Comitato scientifico che prendemmo la decisione di organizzare nel 2007 un convegno sulla festa, portando a termine la prima fase di un progetto ambizioso di ricerca a tappeto sul tema (feste di tutti i generi 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, si intendeva aggiornare una campagna di ricerca che, un quarto di secolo prima, era stata impostata e parzialmente condotta da Roberto Ferretti,¹ 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 (P. Nardini, 2006). 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

¹ Sulla produzione scientifica di Roberto Ferretti, oltre a P. Clemente, 1985, si veda il più recente e completo resoconto comprensivo degli articoli destinati alla stampa quotidiana locale in P. Nardini, 2007.

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 biennio 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 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 inoltre bisogno- ed era 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 accollava le attività di ricerca promosse dall'Archivio 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 sensibili al fascino del medioevo (fenomeno che vedremo in dettaglio più avanti), dalle sperimentazioni di formule di festa in franchising – eventi locali che realizzano *format* eteroprodotti e 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 e politica (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 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 attraversava 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 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),² 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

² R. Handler, 1988; M. Herzfeld, 2003 (ed. or. 1997); B. Kirshenblatt-Gimblett, 1998; H. Bausinger, 2005; J. Boissevain, 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 e L.M. Lombardi Satriani, 2001, appaiono molto sporadicamente nelle bibliografie di riferimento dei saggi pubblicati.

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'esperienza 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 (A. Bertocchi, 2005: 97 e segg).

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 (D. Handelman, 1990), o come simulacro di creazione e di rinascita (R. Caillois, 2001) o, ancora, come performance culturale (A. Pomponio Logan, 1978), ovvero 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 *bantise*,³ dal quale non ci si libera più – se un giorno si è 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 catalogafica, perennemente introduttiva

³ «Autrement», *Fête: cette bantise!*, n. 7, 1976.

a maggiori, ma venturi approfondimenti. 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.⁴ 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.

2.2 Storia parziale (e partigiana) degli studi sul festivo

In Italia la ricerca sulla festa è stata particolarmente segnata da una frammentazione di approcci (F. Giacalone, 2017: 204) che più che seguire linee teoriche divergenti o rispecchiare chissà mai quanto diversi approcci metodologici, come peraltro accadeva, rispettava implicite ripartizioni territoriali tra sedi universitarie. Più che grandi monografie esemplari, la ricerca emerge in occasioni di bilancio costituite da volumi collettanei o atti di convegno, espressioni spesso di reti di collaborazione perimetrata per cui ogni ricostruzione è quasi inevitabilmente parziale, per non dire partigiana; rinviando ad altri studi sul festivo che ne hanno promesso una storia più completa, (M. M. Satta, 2007) mi limito a tratteggiarne le vicende principali elencando una serie di eventi e opere a mio

⁴ Gli atti del convegno sono usciti in due volumi: L. Bonato 2005, 2006, con presentazione, in entrambi i volumi, della curatrice.

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 (C. Bianco e M. del Ninno, 1981), malgrado alcuni tentativi quali quello di Alberto 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 (ivi: X-XI) .

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» (ivi: X).

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 demoantropologici (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 (P. De Sanctis Ricciardone, 1982). 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 (ivi: 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* (G. L. Bravo, 1984). 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 ad essere spiazzato al quale si sostituivano 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 quelle che dedicandosi alla ripresa o all'invenzione del festivo locale così da poter opporre al disordine della modernità, l'esperienza di una 'sintonia' ritrovata (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 generali proposte da Cirese (A. M. Cirese, 1973) 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 (P. Clemente, 1981). Di questa pagina nuova, però, non 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), 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 (1988) che aprono a feste di nuova produzione o ai temi dell'invenzione e della rimedievalizzazione, 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 (C. Gallini, 1981).

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 (1992) che raccoglieva nove casi di studio di feste contemporanee, locali, non necessariamente in-

ventate 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 (E. Hobsbawm, T. Ranger, 1983) 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 (P. Apolito, 1992, 1993) 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 e/o attori, collocandosi nelle varie nicchie di intervento e di azione, manifestano pur nella partecipazione 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

si storico-religiosa e quella semiologico-funzionale» (M. M. Satta, 2007: 175) avviando un intenso programma di ricerca di taglio comparativo su base regionale (I. Buttitta, 1999) in stretto rapporto con la religiosità (popolare e/o locale) e con la convinzione di una irriducibile autonomia del simbolo, 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, foucauldiano, 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 discorso nazionalistico (magari declinato regionalisticamente), con argomenta-

zioni 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.

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 ridefnizione 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 (L. S. Fournier, D. Crozat, C. Bernié-Boissard e C. Chastagner, 2009) 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* (D. Crozat e L. S. Fournier, 2005) 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 rilancio 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 Bausinger⁵ il senso o i sensi delle tante e diversificate occasioni di festa.

2.3 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

⁵ 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, 2004: p. 84.

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 (A. Proietti, 2009).

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 (C. Barontini, P. Clemente, I. Corridori, R. Ferretti, D. Gatteschi, F. Pitocco, sd ma anteriore al 1984), 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 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 divelto, 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, assomma 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,⁶ 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 (P. Clemente, 1981; M. Fresta, 1983) quando escono le squadre di maggerini, e c'è attesa alla vigilia della Befana, quando si mettono in giro le squadre di befanotti (N. Grazzini, 1995): 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

⁶ 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.

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 rispetto 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.⁷ 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

⁷ Si rinvia al convincente esempio della legge di Gresham, applicata ai fatti di tradizione popolare, prodotto da H. Bausinger, 2001: pp. 155 e ss.

il ricorso a interventi di sostegno, raramente 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 a una società multiculturale e multietnica, 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 Nevvia 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.

2.4 Alla luce del convegno

Alexia Proietti (A. Proietti, 2009), disegnò allora un quadro molto mobile del patrimonio festivo documentato nell'area dei comuni di Sorano, Manciano e Pitigliano. Nella sua ricerca prendeva corpo un principio metodologico di indubbia importanza, come ricorda anche Laurent Sébastien Fournier (L. S. Fournier, 2005) 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 Proietti

aveva visto e che si era fatta raccontare, sommando ai dati acquisiti quelli che le derivavano dalla sua esperienza di cittadina attiva anche professionalmente da operatrice turistica su quel territorio, raccontano di come i centri storici, oltre che il paesaggio naturale e l'ambientazione rurale costituiscano risorse per la festa (D. Crozat e L. S. Fournier, 2005: 317): 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 nel segno di 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.⁸

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* (ivi: 324).

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 avrebbero portato in contesti diversi da quelli offerti dal territorio maremmano, in un caso abbastanza vi-

⁸ Analogo paradossale esito sarebbe stato colto da Daniele Parbuono, nel suo lavoro sulla stratificazione del festivo nel comune di Castiglion del Lago, approdato alla celebrazione de passato rinascimentale, ma passato attraverso la festa dei tulipani che dovevano contare su petali importati dall'Olanda, non essendo più prodotto locale. Cfr. D. Parbuono, 2013).

cino (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 furono poi proposti ai lettori di *Lares*, nel già richiamato numero LXXV numero 2, presentavano non poche divergenze – volevamo infatti che dessero un'idea della varietà di possibili approcci al tema – ma insistevano 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 (P. Clemente, 1981) che cuce di fatto in una continuità operativa, in un tempo lungo e vincolante, in un assetto sociale generale, l'evento che si presenta, invece, sottolineando i propri tratti di 'performance', di eccezionalità, di rottura dell'ordine quotidiano. Le feste sono lette tutte contro lo sfondo di un contesto storico, sociologico, comunicativo e politico, che ne determina in maniera consistente la possibilità di prodursi, ne delimita l'autonomia discorsiva, orienta 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 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.

Emergevano, e vale la pena di riproporle, delle forti connessioni tra i vari casi affrontati, a partire dalla vallata dei Pirenei francesi, dove Marlène Albert-Llorca (2009) 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 (2009) 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 (2009) 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, (2009) 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 (2009) 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 (2009a, poi ripreso in 2009b), mostra come un'etnografia in profondità – espressione che riprenderò più avanti – consenta di illuminare reciprocamente documenti storici 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 razionalità 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 Pitré e Verga.

La produzione della festa è, quindi, il tratto che accomunava i contributi del convegno grossetano; la festa come processo e non come fatto in sé concluso, come flusso di idee, intenzioni, operazioni, interpretazioni e narrazioni o comunicazioni, strettamente correlato alla vita sociale e agli altri ambiti del vissuto di un soggetto collettivo che la festa stessa sembra riqualificare in senso comunitario. La stessa definizione sembra implicare una scelta di campo piuttosto radicale: oltre a dare conto della macchina organizzativa, di quell'aspetto del 'lavoro per ... che è componente ineliminabile di qualsiasi opera del pensiero umano debba transitare oltre il pensiero stesso e voglia essere condivisa, esperita, riprodotta, era l'attenzione al lato della ideazione e della progett-

tualità che mi pare si ponesse 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 festa. 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 dal 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 (R. Finnegan, 2001), 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 rappresen-

tazioni 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 (W. H. Jansen, 1959) ovvero 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 (E. Goffman, 1969) 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 rispettivi 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 continua-

to 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 (G. Lenclud, 2001) 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 decifreranno 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.

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

Vorrei proporre, ad integrazione della parzialissima rassegna di studi sul festivo due ulteriori esempi che possono apportare altro

materiale di riflessione 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, (D. Noyes, 2003) da un lato, e quello già ricordato di Laurent Sébastien Fournier sulle feste provenzali contemporanee (L. S. Fournier, 2005), 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 a 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, 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 marcano 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 confraternite, 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, e 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 pratichi 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 (B. Palumbo, 2009b: 35; L. Piasere, 2022),⁹ dall'altra la rassegna tipologica o areale, l'opzione comparativa per tratti culturali o per categoria catalografica – fondata su una documentazione trasversale, su un rilevamento forzatamente transitorio e selettivo, predisposto ad una gestione del fatto festivo come bene patrimoniale.¹⁰ 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 lo-

⁹ Un bell'esempio di ricchezza etnografica congiunta al rispetto della valenza simbolica dei tratti culturali del festivo, declinato in quel caso in rituali carnevaleschi, è stato lasciato da F. Cappelletto, nel suo studio sul Carnevale di Bagolino (1995).

¹⁰ Vanno in questa direzione i contributi di S. Massari, 2009 e di E. De Simoni, 2009); ma soprattutto l'inventariazione che ha sussunto il problema della catalogazione e che 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>).

cale 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 consapevole pratica di inseminazione, come ci racconta Pier Carlo Grimaldi che segue alcuni carnevali 'arricchiti' dalla consulenza dell'etnografo (P. C. Grimaldi, 1993, 2009)

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 (D. Crozat e L. S. Fournier, 2005: 312-313). 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 minime ma 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 della propria 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 *passerpartout* 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!

Ninte politica ma solo tanta voja de conòsar, de sostegner e valorixar tuto quello che xe cultura veneta, da le tradisio´n a la muxica, dai mestieri tradisionali a la cuxina e ai prodotti tipisi. Ghemo na identità da riscovèrsare e da difèndare”¹¹.

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:

¹¹ Home page di Raixe Venete, http://www.raixevenete.net/festa_dei_veneti_9_settembre_2007.asp

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. Se ci stanno le tende delle religioni neopagane, quindi, può 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?

3. CARNEVALE SENZA QUARESIMA, TRADIZIONE SENZA PASSATO

3.1 Il Carnevale: un paradigma di comportamenti

Il convegno sul carnevale organizzato da P.C. Grimaldi a Rocca Grimalda (F. Castelli e P. C. Grimaldi, 1996), ospitò una mia proposta che mi dette motivo di riflettere sulla vitalità delle forme carnevalesche nel quadro delle relazioni con altre forme festive, affrontando un percorso comparativo tra svariati tipi e modelli di festa, quali erano riscontrabili nella 'offerta' di eventi festivi in area senese, come si evinceva da una sistematica ricognizione condotta da Pietro Clemente e da Emanuela Rossi (P. Clemente e E. Rossi, 1996), e secondo quanto era venuta rivelando la ricerca etnografica sulle feste urbane di neo-tradizione alla quale mi stavo dedicando da qualche anno.

I Carnevali cui, alla metà degli anni '90, si può assistere in provincia di Siena non presentano tratti arcaici né arcaizzanti: il modello dominante e pressoché unico è quello della sfilata di carri allegorici, ormai da decenni salito agli onori televisivi (il carnevale di Viareggio), che si è diffuso anche tramite la circolazione materiale di componenti di carri carnevaleschi (teste, ali, raffigurazioni satiriche, congegni auto-semoventi) che vengono vendute, a festa conclusa, dai carnevali maggiori e penetrano, via via, anno dopo anno, fino a che l'usura non le condanna al macero, nei carnevali minori.

Quasi ogni comune pubblicizza in rete ed sulle televisioni locali il proprio programma di attività carnevalesche, ma pochi sono quelli che lo assumono come 'festa emblematica', come l'evento festivo che rappresenta ed identifica una determinata comunità nel quadro del suo territorio di riferimento culturale e sociale, come accade con il Carnevale di Foiano della Chiana. Questo ruolo viene

in genere riservato a feste che coincidono con solennità religiose o che hanno carattere meno marcatamente ludico; occorre ricordare che ci si muove in una zona di forte richiamo turistico, ragione per cui quando si tratta di rivitalizzare una festa o promuoverla al rango di festa emblematica della comunità, si finisce di solito per collocarla nel momento di massima visibilità, che pertanto non coincide con il periodo carnevalesco, tardo inverno e alta instabilità meteorologica. La natura calendariale delle feste è confermata anche in questo caso, seppure più che la cattiva stagione, le feste di nuova introduzione fuggono la bassa stagione.

Ingredienti recuperati dalle forme carnevalesche storicamente attestate, magari anche in un passato recente, quali il rogo del fantoccio o la lettura di un testamento, aggiunti alla sfilata dei carri, insieme al teatro di strada ed ai concorsi di maschere (nel duplice senso dell'assembramento e della competizione a premi tra singoli o tra gruppi organizzati) finiscono per esaurire quasi il paradigma attuale del carnevale pubblico, urbano, di paese. Si tratta per lo più di iniziative promosse ed assistite dalle amministrazioni comunali, a continuazione di una politica di intervento nell'effimero che prese le mosse – come molti ricorderanno – nella seconda metà degli anni '70. Nei casi in cui il Carnevale assume un particolare rilievo – come a Foiano della Chiana, per esempio, il coinvolgimento del comune è nutrito anche dalla consapevolezza della rilevanza antropologica e storica del fenomeno, che sfocia a sua volta in iniziative culturali a corollario (mostre, convegni, tavole rotonde, pubblicazioni). Da qualche anno, infatti, al palinsesto consueto, rivolto al divertimento, si è aggiunto un calendario che mira a valorizzare sul piano culturale – della cultura accademica, il profilo del carnevale locale e, in generale, il ruolo del carnevale entro l'universo simbolico contemporaneo. Gli antropologi fanno ormai parte del calendario complessivo dell'evento che essi si accingono – o sono soliti – studiare.

Eppure anche all'interno di questo modello e di questo impianto 'municipalizzato' sono tuttavia reperibili alcune voci costitutive del paradigma carnevalesco, quali la trasgressione, l'inversione, la licenza, il mascheramento, l'eccesso, ecc.: isolabili, nell'analisi, in quanto isolate nella pratica, ovvero non più organicamente con-

nesse a formare – come forse era nel passato, come sicuramente è nel modello pensato, amato e magari sognato dai demologi e dai filosofi – un mondo altro, a ospitare temporaneamente, sulla terra, l'utopia. Il Carnevale che è dato vedere non è un olistico sistema di valori e comportamenti che ribalta l'esistente e che viene (come accadeva nel passato) esaltato nella sua alterità, rispetto a tutti gli altri tempi del calendario, dalla fine repentina, rafforzata dalle interdizioni solenni del Mercoledì delle Ceneri.

Con la chiusura del Carnevale, nella società contadina di area senese – fino ai primi anni Cinquanta – iniziava un periodo di astinenza dal divertimento, dalla frequentazione tra giovani e ragazze. La – breve – stagione dei balli finiva con la mezzanotte del martedì. A Quercegrossa, nei pressi di Siena, un capo-sala usava commentare la trasgressione che si consumava nella sala da ballo da lui diretta con questo distico: “A mezzanotte è sonata la campana/ ma ancora sventola la sottana”.

Il Carnevale attuale è invece uno tra i tanti periodi di festa che scandiscono la vita ed il tempo di una collettività data. La differenza tra il Carnevale e le altre feste (patronali, di partito, dei gruppi sportivi, dette camere di commercio) è ormai di grado, di ampiezza di mobilitazione, non più di qualità. Il Carnevale, da irriverente, irreligioso, blasfemo quale era, senza la Quaresima (trasformata dalla riforma conciliare in un periodo più meditativo che penitenziale) è diventato, paradossalmente, un carnevale laico, fortemente orientato al soddisfacimento di una fascia di popolazione sempre più giovane. La concrezione di comportamenti di spiccata valenza simbolica, ma soprattutto di grande valore sul piano del divertimento, del piacere, della socialità, quale quella che caratterizzava il carnevale nel tempo contadino, come anche nel tempo dei paesi immersi nelle campagne mezzadrili, si disgrega con i cambiamenti degli ultimi decenni, con il mutamento ed il miglioramento delle condizioni di vita di portata storica. L'abbondanza quotidiana di cibo sulle tavole degli ex-mezzadri, ormai inseriti nel tessuto produttivo della piccola impresa, del terziario, fa del giovedì grasso poco più che una giornata tra le altre, di cui solo alcuni – i più vecchi – rammentano quando ‘chi non aveva ciccia ammazzava il gatto’; né la gioventù lo attende con impazienza per

potersi dedicare al corteggiamento implicito nel divertimento del ballo in sala o in piazza.

Le componenti del carnevale ‘tradizionale’ si sono disaggregate, si sono moltiplicate (il terreno di coltura essendo quello della società dei consumi) e si sono disperse in giro per altre date del calendario, tra i diversi strati di popolazione – non proprio socialmente connotabili secondo lo schema gramsciano – pervadendo altri e differenziati ambiti di socialità.

La festa dell’8 marzo, per fare un esempio che ha già attratto l’attenzione degli studiosi (D. Rihtman Augustin, 1988), ha assunto – oltre alle modalità di celebrazione ispirate dalla militanza politica e di genere – espliciti connotati carnevaleschi. In virtù del principio di inversione, le donne sono sollecitate dalla pubblicità a uscire a cena, in gruppo, lasciando gli uomini a casa; stando, poi, a quanto promettono le pubblicità murali, l’inversione si spinge fino a proporsi come “trasgressione” e molti programmi risultano allietati da spogliarelli maschili.

È superfluo ricordare che la licenza, l’eccesso nel consumo alimentare, di bevande, di sostanze eccitanti, non sono ormai più regolamentati secondo criteri calendariali, né secondo collocazioni di classe o di censo: dalle discoteche alle vacanze nei villaggi turistici, ciascuno ha a disposizione ciò che la tradizione festiva consentiva – lecitamente – solo nelle circostanze e nelle forme collettive del carnevale. La differenza corre sul filo della quantità, della frequenza con cui si può permettere la licenza o l’eccesso, ma non discrimina più tra tempi sociali ontologicamente diversi, reciprocamente necessari tanto quanto opposti. Il carnevalesco, per così dire, non è più da leggere come un elemento paradigmatico diverso rispetto al quotidiano, ma come un segmento del sintagma, un refrain che intervalla più o meno regolarmente il fluire dei giorni, interagendo con altre date: per citare quella più evidente, la nuova festività di Halloween con il suo carnevale della morte (F. Mugnaini, 2020c)

Vi sono, però, alcuni elementi propri del paradigma carnevalesco che non possono essere promossi – o declassati – al rango di beni/comportamenti disponibili individualmente, o quanto meno secondo la sola volontà in duale: ad esempio il travestimento in pubblico

non può funzionare su questa base (senza trascendere in altri paradigmi comportamentali); ha bisogno di una convenzione quadro che lo legittimi, dipende dall'adozione del principio "ciò che le persone mostrano di essere è diverso da ciò che sono" (D. Fabre e C. Camberoque, 1977) come codice comunitario di interpretazione.

L'efficacia immediata del travestimento, volta al divertimento, tuttavia, è esaltata dall'ampiezza del numero degli individui che si travestono; condizione questa che non è realizzabile negli spazi chiusi delle sale da ballo e delle discoteche, che pure offrono infinite occasioni di serate in maschera. Il travestimento 'collettivo' ha ancora bisogno di un tessuto di relazioni sociali, a base territoriale, che lo legittimi, e il sistema di feste che si è venuto consolidando ne1 senese ne fornisce molti esempi.

Se assumiamo infatti che il travestimento e l'inversione non siano da intendere limitatamente allo scambio di genere (maschio/femmina) né allo scambio di ruoli sociali (ricco/povero), possiamo anche considerare come 'azioni di travestimento' le rappresentazioni e rievocazioni storiche che realizzano sicuramente un principio di inversione (il passato torna sul presente), ma che si muovono in un terreno di confine tra la festa (ludica o competitiva), il teatro ed il carnevale, appunto.

3.2 La giovane età delle tradizioni storiche

Con l'eccezione del palio di Siena, e di pochi altri casi la cui istituzione risale almeno al secolo scorso, la maggior parte delle feste urbane tradizionali non ha ancora cento anni: la storia delle 'tradizioni storiche' toscane (il gioco del Ponte a Pisa, la giostra dell'Orso a Pistoia, il Calcio fiorentino, la giostra del Saracino di Arezzo, ma l'elenco potrebbe estendersi anche ad aree più ampie) ha un andamento carsico che porta dal presente verso un passato assunto come orizzonte originario, superando e trascurando discontinuità, mutamenti, silenzi di secoli. In alcuni casi il tipo o modello della festa a carattere 'storico' non ha storia alcuna e il passato costituisce semplicemente il luogo di origine di un bagaglio di soluzioni compositive, vive, di linguaggio, a disposizione di chiunque e di qualunque comunità.

Il Palio dei somari di Torrita, per esempio, ha innumerevoli ascendenti storici – tutte le feste che prevedevano carriere asinine – ma nessuno è suo antecedente diretto. Né il comitato degli organizzatori originari – 1967 – intendeva attribuire all'idea di organizzare una giornata di festa e di divertimento nel paese vecchio, alcuna finalità 'rievocativa'.

Oltretutto nell'area che è stata oggetto di osservazione, la parte meridionale della provincia senese, il passato è ancora molto visibile e provvisto di rilevante potere simbolico: la particolare evoluzione della Toscana, come anche di gran parte dell'Italia centrale, ha favorito la conservazione di centri storici, di maggiore o minore rilievo dal punto di vista urbanistico ed architettonico/artistico ma di eguale importanza quanto alla funzione simbolica che si sarebbe rivelata appieno con il progredire del processo di ridefinizione delle identità locali e territoriali, innescato e reso necessario dallo stesso mutamento socioeconomico.

Lo spopolamento delle campagne, in seguito alla dissoluzione dei contratti mezzadrili produce una tendenza alla aggregazione attorno ai centri urbani, la febbre della modernità e della ricostruzione, però, favorisce allo stesso tempo l'esodo dai centri storici. Un flusso demografico in uscita sia dai vicoli bui e stretti dei paesi di collina, che dai poderi isolati, converge nei quartieri di nuova costruzione, almeno nei decenni '50-'70. Quando il flusso si attenua, intorno agli anni '80, cominciano a rendersi visibili le controtendenze: la campagna toscana, già oggetto di attenzioni da parte di aristocratici contadini, intellettuali, stranieri, entra in un processo di vera e propria *gentryfication*, di rivalutazione simbolica ed economici, un processo che nutrito da sguardi sostenuti da ingenti capitali culturali ed economici ad un tempo (P. Bourdieu, 1979) si si estende gradualmente a tutto ciò che viene dal passato, oggetti, arredi, piazzette medievali, mura turrette, cibi, prodotti locali.

Nel caso di Torrita di Siena, la festa nasce proprio quando ormai la maggior parte della popolazione urbana vive nei quartieri nuovi e quando il nucleo di vecchi abitanti del paese è irrimediabilmente disperso e distribuito in un nuovo agglomerato demografico (le aree di sviluppo edilizio) che comprende ex contadini, immigrati dal meridione e dal settentrione, vecchi artigiani scesi

dal borgo medievale, nuovi ricchi e vecchi proprietari terrieri in decadenza. Questo nuovo paese ha bisogno di ridarsi occasioni di 'consonanza', ha bisogno di fare ordine (G. L. Bravo, 1984).

Il principio dell'azione collettiva, dell'agire che funziona da me-
tronomo comunitario, si realizza nella festa di Torrita anche grazie
alla presenza di un passato al quale si può attingere, in maniera se-
lettiva e mirata alla funzione aggregativa. Il massimo comun divisore
possibile tra identità sociali, condizioni di censo e provenienze così
differenziate, la cui convivenza è storicamente inedita, deve anche
evitare di rispecchiare gerarchie o di creare priorità. La sola gerarchia
che viene accolta è quella che rifonda un 'campanile', ovvero ridà il
proprio centro ad un paese che lo aveva smarrito. La festa rimette
in valore, così, il vecchio centro storico, e riannoda il nuovo corpo
sociale del paese al passato medievale, equidistante da qualunque
provenienza e da qualunque tradizione. Quando si tratterà di irro-
bustire l'iniziativa che, nata in maniera estemporanea nel 1967 come
semplice corsa di asini contro un muro di carta, aveva divertito e in-
teressato tutti i torritesi (quelli vecchi e quelli nuovi) – basterà costru-
ire attorno al nucleo della competizione burlesca, satirica, un quadro
di rappresentazione nobilitante e di prestigio per tutti. La tradizione
regionale fornisce già modelli di grande autorevolezza (si pensi al
Palio di Siena, ma anche alla giostra aretina, persino più prossima
in termini di distanza, sebbene meno attrattiva della festa della città
cui Torrita rinvia nel suo stesso nome) così dal secondo anno in poi,
prendono a vivere le contrade e le vie del borgo medievale tornano
a riempirsi dei suoni e dei colori di una festa nuova, inedita, impor-
tante: tamburi, bandiere che sventolano, emblemi di un'araldica nuo-
va e fantasiosa, ecc. Persino i luoghi sacri ed il calendario liturgico si
aprono ad ospitare segmenti di festivo (la benedizione del drappo
che sarà premio per la contrada vincente, una messa solenne alla
presenza dei personaggi del corteo storico).

Ciò che non può essere suggerito dal 'passato' – laddove ines-
istente – può egualmente essere 'preso in prestito', adottato, dal
'passato degli altri' che si considera incorporato nel 'modo di fare'
delle feste altrui, in particolare di quelle prestigiose e di successo. La
tradizione non sembra andare solamente dal presente verso il pas-
sato (G. Lenclud, 1987) ma sembra muoversi in senso orizzontale:

l'attributo di tradizionalità si diffonde forse nello spazio, più che nel tempo? Maurizio Bettini, altrove, conferma (M. Bettini, 2016).

L'iniziativa di far correre degli asini, promossa da un gruppo di artigiani, incontra il consenso del pubblico, e già dall'anno successivo la festa assume i connotati strutturali che la condurranno fino ad oggi: giochi popolari, cene di propiziazione, competizione tra sbandieratori in rappresentanza delle contrade, corteo storico, corsa degli asini, festeggiamenti nel territorio della contrada vincente – ai quali in genere prende parte la comunità per intero. La festa sopravvive al cambiamento generazionale: per i giovani che partecipano oggi alla festa di Torrita, la maggiore o minore anzianità della festa stessa non ha alcun significato: essa appartiene al loro orizzonte da sempre, costituisce uno dei modi nei quali essi hanno appreso a crescere 'abitanti' di quel luogo. Dalla particolare prospettiva del punto di vista soggettivo, che è quello dal quale ogni comportamento 'tradizionale' deve aver senso per potersi riprodurre, la notte dei tempi comincia dal giorno che precede la propria nascita.

Anche nella formula della festa di Torrita si possono però rintracciare gli ingredienti della disgregazione del carnevale: liberati dalle ingombranti funzioni catartiche dell'agire carnealesco, i principi carnealeschi sono andati a rimpolpare da qualche parte, come a Torrita, istituti festivi autenticamente 'nuovi', altrove hanno rivitalizzato tradizioni sopite, altrove ancora hanno aggiunto nuovi orizzonti di significato a feste tradizionali in pieno vigore (J. Boissevain, 1992).

Rileggere le feste urbane contemporanee attraverso il filtro della esplosione del paradigma carnealesco è un'operazione che vale la pena di tentare, anche lasciando da parte Torrita, ove la presenza dell'asino (animale carnealesco per eccellenza) può giocare fin troppo scopertamente a dimostrazione del teorema.

3.3 Rievocare, rappresentare, travestirsi

Possiamo invece fare riferimento ad altre feste improntate ad uno stile serio, persino serio, ove la dimensione ludica è presente solamente nella modalità della competizione, aspra fino alla violenza. Dalla giostra del Saracino di Arezzo, al Bravio delle botti di Montepulciano, al Palio di Casteldel piano, alla giostra di Simone di Montisi.

Tratto comune è la rispondenza a modelli di festa che si richiamano vicendevolmente, ad ulteriore conferma dell'intuizione di Canetti (P. Apolito, 1994) e come risulta già dall'analisi di altri patrimoni festivi (J. P. Albert e M. Albert-Llorca, 1995) sia per quanto riguarda il palinsesto degli eventi, che per atti o azioni cerimoniali che trasmigrano dall'una all'altra festa (dalle cerimonie religiose di contorno, alle formule linguistiche coniate ad hoc, alla melodia dei canti che vengono cantati dai contradaioli o supporter partecipanti a diverse feste).

In ogni caso il tempo culminante della festa coincide con la sospensione dell'ordine 'normale', delle attività quotidiane e della quotidianità domenicale; la città, o il borgo, mutano d'aspetto grazie all'adozione di ornamenti o decori che non rispondono ad una estetica urbana 'contemporanea' né alle esigenze allestitivo di un evento che deve prodursi entro lo spazio urbano e che deve essere visto nel suo accadere; c'è una volontà evidente, invece, di essere coerenti da un lato con il contenuto di 'passato' che è incarnato negli edifici urbani e che è 'raccontato' nei gesti e nelle immagini della festa stessa, e, dall'altro, contemporaneamente, con la gaiezza e il piacere che sono ingredienti necessari per qualunque festa.

Così, per esempio, le edicole sacre in prossimità delle porte medievali vengono riadobbate, come citazione di una ostentata devozione municipale (anche ove era spesso del tutto dissolta), coerente però con la rappresentazione medievale; i commercianti, per conto loro, espongono abbondanza di oggetti in vendita che si richiamano ai contenuti festivi (tamburi, berretti, fazzoletti, adesivi, portachiavi, libri, ecc.).

Tanta cornice infine è necessaria per sostenere il peso di una parata in costume nella quale sono i componenti della comunità ad assumere su di loro l'onere del travestimento e della rappresentazione del passato.

Al di là dei palinsesti e delle formule competitive, infatti, buona parte del tempo festivo è occupata dalla sfilata, corteo storico, o passeggiata che dir si voglia.

Qui la prospettiva della festa si complica ed occorre dichiarare quale punto di vista si assume. Per lo spettatore del tutto estraneo la festa è per intero uno spettacolo, al quale si può assistere in

maniera più o meno informata ma sempre stando al di qua della frontiera che separa il noi, i siamo-venuti-a-vedere, dal loro, cui appartiene la festa. E da questo punto di vista la festa emblematica è apparentabile ad una forma di teatro en plein-air.

La prospettiva invece di chi, partecipa alla festa anche nella sola modalità dello spettatore, appartiene alla stessa collettività degli 'attori' della festa, si sdoppia in un duplice livello di interpretazione: quello proposto dalla festa (con funzione essoterica), alla ricerca della illusione medievale che si vuole ricreare, e quello prodotto dall'appartenenza al network sociale quotidiano, che spinge a cercare entro le fogge medievali sembianze familiari e identità personali più che note. E il tono serio – agelasta – anticarnevalesco del primo si scontra con il contenuto di fatto carnevalesco del secondo. I commenti che si possono cogliere in giro per le piazze o che ci si scambiano nei giorni seguenti testimoniano quanto l'attività di 'riconoscimento' sia praticata e quanto sia diffuso il piacere di cogliere la distanza tra ciò che le persone sono e ciò che la festa vuole che esse rappresentino.

Nel quadro dei cortei e delle parate storiche, gli sbandieratori, i tamburini, hanno dei compiti riconducibili ad abilità, competenze, doti personali da far valutare e misurare, anche dal punto di vista della prospettiva 'interna' (farsi vedere bravi dalla propria gente). I portatori degli emblemi cittadini o degli emblemi delle contrade hanno una funzione dichiarativa necessaria e pertinente con il 'discorso' festivo (R. M. Ferrari, 1981).

Ma le dame, i principi, le damigelle, gli uomini d'arme, gli uomini di legge e poi i dotti, i paggetti? Decine e decine di figuranti che non hanno alcun ruolo attivo se non quello di mostrarsi, affollano cortei storici che si limitano all'ostensione – come la messa in scena di comparse in uno spettacolo teatrale, se la festa fosse limitata alla rappresentazione e non racchiudesse invece un evento che accade realmente; come in una processione religiosa, se non mancasse alla festa il contenuto mistico e la potenza dell'identificazione sul piano del trascendente.

E cosa c'è di diverso dal puro principio carnevalesco del travestimento nel mostrarsi e nel farsi riconoscere attraverso le pompe dell'abito medievale?

Non mancano, del resto, attestazioni di feste carnevalesche direttamente impostate nel senso della ‘presentazione’ di un evento o epoca storica (H. Bausinger, 1961). Se il carnevale può realizzarsi anche attraverso la rievocazione, la rievocazione è implicitamente ascrivibile al paradigma del carnevale. A maggior ragione quando il travestimento non si limita agli ‘individui’, ma si estende ai ‘ruoli sociali’.

Ad Arezzo c’è addirittura un banditore ufficiale che ha il compito di commentare l’ingresso delle comparse in piazza, il quale, nominando via via i vari personaggi, spiega il ruolo che hanno nella festa e scandisce il nome e la qualifica che identificano gli ‘attori’ di tali personaggi nel tempo quotidiano. Il titolo medievale di messer, che precede il nome del sindaco della città, fa pendant con la pesante tunica di velluto rosso che questi indossa mentre traversa, solenne, la piazza.

3.4 Il rito, la farsa, la beffa, ovvero festa egemonica e feste subalterne

A Siena, ove più istituzioni cittadine (Magistrato delle contrade, Consorzio per la tutela del palio) vigilano sul carattere serio e sacralizzato della festa del Palio, la componente della ‘rappresentazione’ che può essere permeabile a inflessioni carnevalesche, è limitata: nessuno scende in piazza ‘travestito’ se non con funzioni performative o dichiarative; nessun ruolo al di fuori di quelli strettamente necessari allo svolgimento della festa (la presentazione delle contrade, la competizione nel gioco di bandiere, la corsa dei cavalli) prevede un abito diverso dal solito. Le autorità cittadine sono presenti – il potere non è mai assente dalle feste emblematiche – ma non ‘travestite’, si mostrano nella loro identità contemporanea. Il sindaco non si veste da podestà medievale: la città ne riderebbe¹². La massima autorità della corsa, il mossiere, gestisce la partenza in abiti

¹² Rilevante eccezione, notata e commentata in ambito cittadino senza particolare acrimonia ma senza prefigurare continuità, è stata quella del rettore dell’Università di Siena, il professore Frati, che in occasione dell’ultimo Palio del suo ultimo anno di rettorato, ha rivestito il ruolo di rettore dello studio senese, sfilando nel corteo storico dell’agosto 2022. Ma nel suo caso – come vedremo più avanti – la carica si sovrapponeva a una appartenenza cittadina e di contrada che avrebbe comunque potuto consentirgli di prendere parte al corteo.

da pomeriggio, non indossa abiti da ‘maestro di campo’; i capitani delle contrade si presentano sul palco dei giudici in abiti da festa, ma secondo le mode correnti non in costume: la non adozione del costume serve a ribadire il carattere di ‘attualità’, di verità immanente dell’evento, scisso da qualunque altro vincolo filologico. La città non si traveste, né i senesi si mascherano – i senesi si vestono, nota Falassi (1987): il passato non viene rappresentato, perché non è la sua rappresentazione l’obiettivo della festa. Oggetto della festa è il confronto tra le identità parziali che compongono la città e la riconferma dell’unità del corpo sociale cittadino tramite l’affermazione di una gerarchia assoluta e irrevocabile, quanto provvisoria – valida solamente fino al Palio successivo. Il passato è presente esclusivamente perché questo ‘motore’ dell’evento festivo si alimenta anche della continuità come valore. Gli effetti di ricomposizione del corpo cittadino, della comunità di contrada, in caso di vittoria, e anche in caso di sconfitta, percorrono i sentimenti dei singoli individui fin dentro le più remote radici familiari. Piangere, godere, o ubriacarsi come è capitato al padre, o alla nonna, ed alla nonna della nonna, ed a suo padre, e così via: ecco – forse – il luogo ove agisce il ‘passato’. La ‘continuità’ storica, la profondità della tradizione dà vita ad una comunità molto più ampia di quella effettivamente esistente, in quanto riesce a ricongiungere in un orizzonte di comune sentire anche generazioni distanti, lontane nel tempo. Si fa festa, emozionalmente, anche con i propri morti.

Io sento anche le voci, il canto e la presenza forte di chi non scende più le scale [del rione di San Marco, contrada della Chiocciola] insieme a me, di tutti quelli che comunque hanno ancora il loro posto da capo a San Marco” (M. A. Peccianti, “Affogasanti”, giornale di contrada, 29.6.1996).

Ad eccezione di questa efficacia tutta interna, l’irruzione del passato nella scena cittadina rimane un effetto secondario, tanto è vero che l’evento festivo centrale – la corsa – a rigore non dipende neppure dalla realizzazione del corteo storico.

Nei decenni ’70-90 le feste a carattere ‘storico’ sono aumentate e ne continuano a nascere, sempre nella formula sfilata storica più la competizione, quale che sia: in una frazione di Montepulciano

la componente 'nobilitante' del travestimento medievale introduce ad una prosaica corsa di carretti; nella frazione di Scrofiano, comune di Sinalunga, la festa di san Biagio è arricchita da un corteo di dame e cavalieri.

Tra le feste nuove ve ne sono anche di quelle che risolutamente si collocano sul piano dell'irrisione ai modelli della tradizione 'seria', egemonica potremmo dire: a Ponte a Tressa, per esempio, una frazione del comune di Siena sottoposta ad un repentino sviluppo edilizio, si fa da pochi anni un palio di asini. L'edizione del 1995 vedeva il Carroccio medievale, simbolo dell'invitto orgoglio senese, trasformato in un calesse sul quale due uomini in abiti femminili distribuivano pesanti apprezzamenti e promesse irripetibili al pubblico presente.

Altrove, invece, Certaldo, San Gimignano, Monteriggioni, Serre di Rapolano, ha prevalso la scelta di mettere a frutto il 'patrimonio urbanistico', di 'mostrarsi' senza alcun evento da far accadere. In questi casi sono paesi interi a trasformarsi in autentici scenari teatrali, rimuovendo e celando il più possibile i segni del tempo presente (pubblicità, cartelli stradali, lampioni) per offrire al visitatore l'illusione di un ritorno indietro nel tempo. Per giorni i borghi storici autentici si travestono ed assumono l'identità di falsi borghi medievali, ove si può assistere agli spettacoli dei mangiatori di fuoco, si possono gustare 'vini concii' e biscotti di farro, pagando in monete di ferro o d'argento coniate per l'occasione, si possono richiedere vaticinii ai maghi e acquistare cosmetici da erboristeria. In tal caso la festa del paese si realizza in una modalità che insegue la formula teatrale, almeno quanto al tipo di consumo che consente e quanto al tipo di illusione che tenta di creare, ma l'allestimento en plein air è sempre fonte di rischi e bastano pochi – ma imprevedibili e quasi inevitabili – dettagli incongruenti per far degradare la magia dell'illusione teatrale in una più 'estraniata' e divertente mascherata carnevalesca.

Nello sforzo di legarsi ad un passato e di costituirsi come 'tradizione', la festa emblematica di recente introduzione finisce per alimentarsi indiscriminatamente delle altre modalità festive: in questo contesto il carnevale, morto come mondo e come utopia possibile, rinasce come ingrediente delle tradizioni in cerca di pas-

sato, si rende disponibile come escamotage per attirare consensi nella fase iniziale – la più difficile di ogni tradizione, rimane presente nello sguardo di chi la festa la fa e la vede, nei modelli della ricezione della festa seria e solenne, anche se in tal caso deve contentarsi di un ruolo subalterno.

A Siena, ove la tradizione ha avuto secoli per distillarsi, il contenuto carnevalesco è stato tenuto fuori dai momenti ufficiali. Il discorso ufficiale sul Palio è sostanzialmente un discorso serio: sia che lo faccia il sindaco, sia che lo facciano gli storici o gli antropologi. Persino il contradaio più semplice, se inchiodato dalle telecamere riesce a trovare le parole adatte alla solennità della festa. E per trovare la vitalità del principio carnevalesco occorre uscire dalla palingenesi della vittoria, lasciar raffreddare il vitalismo collettivo che si impadronisce di tutti i contradaioi vittoriosi, arrivare alla prima domenica utile dopo il Palio con una sfilata di netta caratura carnevalesca che mette alla berlina le contrade avversarie e poi, registrare l'infrazione del normale avvicendamento notte/giorno, lavoro/festa, che dura per intere settimane, dopo la vittoria.

All'interno della tradizione paliesca, gli ingredienti carnevaleschi sono la traccia evidente della stratificazione che si è prodotta: la festa si identifica con una città e con tutti i suoi livelli sociali e di potere; la tradizione seria e solenne racchiude al proprio interno una modalità popolare, irriverente, utilitaristica, godereccia.

Se collochiamo il Palio nella linea ideale che vede all'estremo opposto la sua pura parodia carnevalesca (il palio degli asini di Ponte a Tressa) e inseriamo a metà percorso le feste di Torrita, di Montisi, di Arezzo, luoghi di compromesso tra istanze ufficiali e ingredienti carnevaleschi, sembrerà allora di vedere che le feste della nuova tradizione nascono vicine al carnevale, ma sopravvivono quando ne possono e sanno prendere le distanze. Non ci sono più feste nella società dei divertimenti – era lo slogan di uno spettacolo di Angelo Savelli (Festa in tempo di peste, 1980). Per quanto affascinante, non è del tutto vero: le feste rimangono, plurali, stratificate, complesse: a misura esatta della stratificazione, dell'ambiguità e della complessità della società che ne ha bisogno.

4. IL CORPO DELL'ATLETA TRA GARA E FESTA

4.1 L'apprendistato dell'eroe

Luglio 1996. Siamo in provincia di Siena; tardo pomeriggio; cipressi, olivi, stoppie: il paesaggio e la luce sono quelli ormai classici della Toscana delle pubblicità; la strada bianca sale verso una frazione annidata tra le colline che fiancheggiano la val di Chiana. Suoni e silenzi d'ambiente; poi con un rapido crescendo, si fa distinto un rumore di ghiaia schiacciata, che precede, imprevedibile, l'arrivo di una botte. Una botte da vino, di medie dimensioni, rotola in salita, goffamente ma con sorprendente velocità, sospinta da un uomo giovane, in tenuta da fondista, sudato, concentrato in uno sforzo di cui è difficile prevedere il fine. Lo seguono altri giovani, che lo incitano e gli danno consigli. Ad un certo punto della salita, un'ultima spinta alla botte, un'espirazione di slancio che è quasi un urlo di liberazione e l'atleta si ferma. La botte viene girata di lato – perché non rotoli via –, gli altri lo raggiungono e si siedono. Due commenti, un po' di respirazione guidata per riprendere le forze e poi si ritorna alla botte: dietro front, la botte saltella in discesa e sembra quasi trascinare l'atleta che la trattiene con le dita piegate ad uncino. Una volta in fondo alla collina, un'altra sosta. Un po' di stretching (come si dice), due risate, uno sguardo di sfuggita alle macchine che transitano sul nastro d'asfalto, a poche decine di metri, e via, cronometro azzerato, si riparte.

La scena si ripete da qualche anno, più volte la settimana, in più luoghi dello stesso territorio e su percorsi di varia natura (pianeggianti, asfaltati, lastricati): è quella entro la quale Gianni, trent'anni e qualcosa, gestore di un negozio di generi alimentari di professione ma corridore per passione, si trasforma da campione di corsa in eroe di contrada, allenando e costringendo il suo corpo ad una prestazione inconsueta dal punto di vista della pratica

sportiva quale, appunto, lo spingere in salita una botte di oltre 80 chili. L'obiettivo è mettersi nella condizione fisica di competere nella gara che dà il nome alla festa di Montepulciano, il "Bravio delle Botti" (ultima domenica di agosto) e di portare alla vittoria il rione che lo vestirà con i propri colori.

Durante il resto dell'anno Gianni ama correre da solo; corre essenzialmente per il piacere di farlo; stando ai suoi racconti, l'allenamento quasi quotidiano è per lui l'occasione di mangiarsi, con gli occhi e col fiato, in due ore, sentieri di bosco e di campo che sono i 'suoi' percorsi, di ritrovarsi nel proprio paesaggio, registrare il passare del tempo, delle stagioni, entrare nelle poz-zanghere, cogliere sempre lo stesso squarcio di passaggio tra gli alberi.

Poi ci sono le competizioni: maratone, scarpinate, corse campestri, il vasto e variegato calendario delle corse amatoriali. Lì, invece, sono in tanti a correre, lì il motore che spinge le gambe è l'ansia di togliersi dal gruppo, di misurarsi, lui con gli altri, con ciascuno degli altri, con quelli che gli stanno davanti. Anche questa è in fondo una corsa solitaria. Una concatenazione di eventi casuali, lo ha portato a sperimentare qualche anno prima, l'altro modo di correre: quello per il quale lo abbiamo visto allenarsi.

Un altro atleta, Claudio, poco più avanti negli anni, anch'egli corridore amatoriale con tempi di valore assoluto nella maratona, era già entrato nella storia (per quanto breve) della festa poliziana e lo chiamò a spingere la botte insieme a lui.

Persero il Bravio nel 1996 (arrivarono secondi); l'anno dopo, ingaggiati da un'altra contrada, vinsero di forza. Ad agosto 1998, dati per imbattibili, vengono fermati da una scorrettezza e sono di nuovo secondi – Gianni con un piede fratturato.

Ma la storia continua: gli allenamenti vengono ripresi; si riparte dall'inizio, dalla strada polverosa, aggiornando la data al 1999.

Gianni e Claudio (una delle otto coppie di atleti amatoriali che 'spingono' nella festa di Montepulciano), si trovano in due, dietro ad una botte – loro, abituati a correre da soli —, in rappresentanza di una contrada – loro, che corrono per se stessi —, in una competizione che ha solo due esiti: la vittoria o la sconfitta – loro, educati a saper apprezzare il valore dei tempi, dei piazza-

menti, il trend dei risultati. La festa si appropria dei campioni e punta a farne i 'propri' eroi, anche nel senso mercenario tramite gli ingaggi – loro che tutt'al più con i premi vinti rifornivano la cantina di bottiglie di vino e stipavano la libreria di coppe e di targhe. Gli ingaggi sono quasi segreti, le cifre reali sono molto più basse di quelle su cui la gente ama intrattenersi, ma sono comunque sufficienti a 'comprare' simbolicamente il corpo del campione: il corpo macchina, che deve spingere la botte alla vittoria, ed il corpo immagine cui consegnare il ruolo di protagonista (moltiplicato per ognuna delle otto contrade) nella grande messa in scena finale della festa. Allora, lungo le ripide salite che danno vita allo splendido centro storico poliziano, la folla, che ha già assistito ad un corteo storico dal ritmo rarefatto, ridondante di velluti, di sete, di armature, viene come investita dal coup de théâtre dei corpi in movimento, dalla loro tensione esplosiva, dal suono dei respiri mozzati dallo sforzo e dal sudore che impregna le tenute di gara.

Il corpo del campione è ormai un'altra cosa, è un corpo altro, fuso – come in uno scatto fotografico – con quello del compagno e con la mole rotolante della botte. È un corpo celebrato nella sua specificità di forza e nella sua valenza di simbolo. L'uomo nella sua singolarità individuale è diventato altro, i suoi confini permeabili e trasparenti accolgono adesso una entità molteplice – due corpi ed una botte- ma univoca, portatrice – una volta inserita nell'appropriato contesto- di un'identità collettiva, di contrada.

4.2 La festa e lo sport

Il collage di 'immagini' del Bravio delle Botti di Montepulciano che si è appena proposto è centrato su un caso etnografico di uso e celebrazione festiva del corpo collocabile alla confluenza della tradizione di feste urbane (più o meno antiche o storicamente fondate) con un altro ambito di messa in valore del corpo, lo sport, appunto, costituito anch'esso da un insieme coerente di pratiche condivise e socialmente rilevanti in cui il corpo funge da asse portante nella duplice veste di componente tecnica e di operatore simbolico, generatore di significati e di gerarchie valoriali.

Non si pensi qui a ciò che la frusta formula giornalistica indica come 'il mondo dello sport', e che è in realtà uno spicchio di professionismo, amplificato dai mezzi di comunicazione, né al pubblico che si alimenta del suo consumo mediatico; la sfaccettatura che viene a collimare con l'oggetto 'festa' è piuttosto l'universo sociale dello sport amatoriale e dilettantistico, del quale un'antropologia che si dedichi allo studio delle società complesse e contemporanee dovrebbe occuparsi maggiormente, almeno in proporzione alla sua rilevanza socio culturale ed alla sua capacità di rappresentare le 'essenze' delle costellazioni identitarie in atto (C. Bromberger, 1995).

Il confine tra festa e sport¹ (che coincide peraltro con il punto di cesura tra una tradizione di studi fiorenti e barocca, quella sulla festa, ed una in perenne stato di 'crescita', quella sullo sport, appunto)² ci porta proprio entro questo ambito di pratiche che si sono radicate in maniera capillare e proteiforme nel vissuto dei giorni, delle domeniche, delle vacanze di un'infinità di persone, pressoché ovunque, al termine di un veloce processo di cambiamento nella concezione del 'tempo produttivo', del tempo libero, dell'individuo e delle finalità del suo agire sociale.

Lo sport è oggi una pratica socialmente legittimata, che compete con altri campi di interesse e di valori, per attingere alla disponibilità di tempo, di risorse economiche, di capitali relazionali, di cui possono godere (in maniera differenziata a seconda della loro collocazione sociale) i soggetti sociali, sia in maniera individuale che aggregata.

¹ C'è, occorre dire, un'altra regione di confine tra la festa e lo sport, costituita dai grandi eventi sportivi che si impongono come particolari modalità del festivo (anti-feste, secondo la definizione di Javier Escalera, 1997: 104 e sgg.), trascendendo nella categoria dell'evento spettacolare (F. E. Manning, 1992).

² Nonostante la produzione socio-antropologica sullo sport sia ormai consistente, dai lavori ormai classici di N. Elias e E. Dunning (1989) e A. Guttmann (1978) fino allo studio sistematico del calcio prodotto da C. Bromberger ed all'antropologia della corsa a come pratica di massa di Martine Segalen (1994), lo stesso Bromberger (1995: 11) lamenta ancora la persistenza di una certa negligenza del fenomeno, che impedisce di recuperare il ritardo accumulato dagli studi etnologici. Per gli studi in Italia, oltre a M. Canevacci, V. Padiglione e M. Panunzio, 1984, cfr. F. Dei, 1992 e la discussione attorno al tema del calcio nello stesso numero di «Ossimori», n. 1.

Quanto alle difficoltà o alla distrazione dell'antropologia (e della demologia in particolare) in rapporto a questa ormai consolidata dimensione della vita associata, può valere la pena accennare al fatto che per la tradizione demo-antropologica lo sport amatoriale sembra essere portatore di più peccati originali, rispetto alla tradizione antropologica. In primo luogo la sua filiazione dalla società industriale e post industriale (come, del resto, altre pratiche ormai ampiamente popolarizzate quali la scrittura, per fare solo un esempio) che lo faceva ricadere al di là del *great divide*, nel campo della sociologia e lo allontanava dall'antropologia rivolta alle società semplici o ai ceti subalterni. In secondo luogo la difficoltà a costituirsi ed a riprodursi al suo interno di insiemi sociali comunitari dai connotati antropologici, il che lo condannava ad una collocazione tra i fenomeni di massa. In terzo luogo la sua 'polisemia' ovvero la sua ambiguità ideologica,³ che poteva ospitare – come scrive Martine Segalen – “i valori dell'etica puritana [...] competitività, sforzo di superamento, volontarismo” ma anche nascondere “l'essenza dell'individualismo borghese e della sua egoistica competitività” (M. Segalen, 1998: 411). C'è infine anche la mancanza di spessore storico, la sua 'modernità' che valeva la disattenzione da parte degli storici delle tradizioni popolari.

L'affermazione della pratica sportiva di massa, infatti, si verifica in sintonia con il più esteso processo di liberazione di porzioni crescenti, e qualitativamente distinte, di tempo dalla destinazione lavorativa, per lo meno per grandi masse di lavoratori occidentali, i quali sono passati da regimi produttivi ancorati ai ritmi circadiani ed ai cicli stagionali, a regimi produttivi regolati da partizioni temporali del tutto arbitrarie ed indipendenti dai ritmi naturali.⁴ Il

³ Sulla storia dello sport come pratica sciale e sulla sua permeabilità al potere politico, cfr. S. Pivato, 1991 e 1994, ove riporta il dibattito tra Bonomi e A. Balabanoff a proposito del conflitto tra la diffusione della bicicletta (e dello sport) e la costruzione del socialismo, pp. 282-283.

⁴ Joffre Dumazedier (1978) nella sua analisi del processo di affermazione tempo libero, oltre ai due simultanei movimenti che identifica nel “progresso tecnico-scientifico affiancato dai movimenti sociali [che libera] una parte del tempo precedentemente occupata dal lavoro professionale e dalle attività domestiche” e nel “regresso del controllo sociale esercitato dalle istituzioni di base della società (istituzioni familiari, socio-spirituali e socio-politiche)”, segnala anche l'affermazione di un “nuovo bisogno sociale dell'individuo, di disporre di se

legame con i ritmi naturali tuttavia non scomparirà: essi continueranno a influire nella distinzione lavoro/tempo libero, ma stavolta per esigenze di quest'ultimo: sono le vacanze a dover tener conto delle regolarità e delle caratteristiche meteorologiche e stagionali (Bessaïnet, 1980: 10-11).

Dentro questo segmento di tempo storicamente 'nuovo' nelle sue determinazioni, si sono create le condizioni per un nuovo enorme mercato di pratiche sociali e pertanto un nuovo fronte di conflitti economici e simbolici, che ha coinvolto anche le istituzioni festive della tradizione.

Oggi al serbatoio di risorse che fa capo al cosiddetto tempo libero degli individui attingono molti e diversificati ambiti di azione sociale, che vanno dalla sociabilità informale alle più usuali pratiche di consumo al volontariato, alla cura del sé, alle pratiche sportive, appunto, fino alla rinnovata offerta di feste di cui siamo testimoni (J. Boissevain, 1992).

L'incidenza delle attività dello sport di base nella vita delle comunità riconoscibili entro il nostro attuale tessuto sociale (i quartieri, le contrade, i paesi, le parrocchie, i gruppi occupazionali, ecc.) è rilevante: non c'è calendario di feste e di attività sociali organizzate che non contempli giornate e tornei dedicati a competizioni sportive, i quali, a loro volta, costituiscono la punta emergente di un iceberg di pratiche quotidiane che consistono in allenamenti, incontri, vita di palestra, attività associative, reclutamento e formazione delle nuove generazioni. Per di più i gruppi sportivi finiscono per intrecciarsi ad altre istituzioni diffuse nel territorio, quali le società di volontariato (laiche, confessionali, generiche e specializzate).

L'incontro con la pratica sportiva a questo livello è stato precoce ed inevitabile per la ricerca di cui si dà qui conto, dal momento che le feste assunte ad oggetto di studio sono quelle che maturano in contesti urbani o comunque non più riconducibili ai contesti della tradizione contadina o localistica.

stesso per se stesso" (ivi: 61-G2). "In questo tempo sancito dal nuovo codice sociale, il fine che persegue l'individuo non è l'efficienza tecnica, l'utilità sociale, l'impegno spirituale o politico, bensì la realizzazione e l'espressione di se stesso" (ivi: 63).

4.3 *Un corpo per la festa*

Il materiale etnografico cui si fa qui riferimento è relativo alle feste di nuova tradizione, sebbene di ispirazione storica, che si sono perpetuate e diffuse nell'ultimo trentennio entro e ben oltre i confini nazionali, delle quali si è fatto rilevamento sul campo nell'area del senese e dell'Italia centrale.

Si tratta di feste che si sono affermate come 'feste emblematiche'⁵ ovvero che si sono guadagnate sul campo – fuor di metafora, entro il campo della rappresentatività di una data comunità – il primato rispetto ad altre occasioni di festa, legate a cicli calendariali, a scadenze religiose o a celebrazioni di identità 'settoriali' (per generazione o per ideologia ed appartenenza politica).

Il campo entro il quale si definisce il grado di rappresentatività di una festa rispetto ad una comunità (e nei confronti di altre feste concorrenti) è terreno di conflitti, sul quale oltre alle virtù proprie di ogni singola formula festiva, oltre al potere delle autorità o delle istituzioni implicate direttamente in quanto 'promotrici' di feste, ha finito per contare, negli ultimi anni, l'amplificazione prodotta dai mezzi di comunicazione, per cui la festa più rappresentativa può anche non essere quella che può vantare primati di tipo 'quantitativo' (persone mobilitate) né di tipo 'qualitativo' (legittimazione per tradizione o per importanza dell'istituzione che la promuove), quanto quella che riesce ad affermare con maggior forza ed efficacia comunicativa la propria ambizione alla rappresentatività. Ed in questo finiscono per trovarsi avvantaggiate quelle feste che sposano modelli già altrove vincenti, legittimati oltre che dalle proprie intrinseche ragioni, anche da agenzie di 'informazione' e di 'formazione' di un consenso ampio, infra ed extra comunitario.

Questa dinamica, leggibile in termini di conflitto tra varie pos-

⁵ Il termine viene preso in prestito dal lavoro di Marie-France Gueusquin, (1992) che lo usa in una più stretta relazione con la presenza di simboli (emblematici) cittadini celebrati nelle feste. Nel contesto del presente lavoro l'emblematicità di una festa viene considerata come effetto del raggiungimento della 'rappresentatività' rispetto ad altre feste, come attributo differenziale, non essenziale. Un secondo e più vicino riferimento è all'uso che ne fa per esplorare la funzione rappresentativa degli emblemi carnevaleschi, Suzanne Chappaz-Wirner (1995: 125-128).

sibili modalità di celebrare i sentimenti di comune appartenenza e di soddisfare i bisogni di socialità e di agire politico che si accumulano entro una comunità data, produce un effetto di ‘imitazione’ e di ‘diffusione orizzontale della ‘tradizione’ che vale qui come modello vincente, storicamente, e pertanto legittimante. Tuttavia la diffusione di una tradizione vincente e legittimante – per la quale potremmo usare forse, alla scala appropriata, il termine di “egemonica” – può anche significare sanzione di subalternità della comunità che adotta il modello ‘egemonico’ rispetto alla comunità da cui promana. A questo modello mono-centrico, retto da legami gerarchici e ancorato territorialmente, si può sfuggire mediante un’attenta ed oculata produzione di varianti, che – in analogia con quanto ha sintetizzato recentemente Pouillon (1995) – nel loro insieme finiscono per costituire un sistema privo di centro: un sistema di orbite reciproche, orientato ma non gerarchizzato dai poli di ‘legittimazione’ presenti al proprio interno.

In altri termini: laddove si è voluto dare importanza alla propria festa collegandola ad una festa già importante, al Palio di Siena, per esempio, se ne è adottato il modello (carriera di cavalli con le stesse regole, gli stessi cavalli, gli stessi fantini e talvolta su una pista ricostruita a calco su quella di Piazza del Campo). A Monticiano, per esempio, si è in questo modo riusciti ad entrare nell’orizzonte di visibilità garantito dall’importanza della festa senese in quanto ‘occasione preparatoria’, precorrimo della festa più importante. Il palio dei rioni di questo piccolo comune della provincia senese è stato così risucchiato entro l’area di attenzione che si muove attorno al Palio. Laddove invece c’era la volontà di prendere il buono di quel modello (la competizione, la messa in scena del passato, l’identità comunale come icona dell’identità comunitaria, l’utilizzo del patrimonio storico-urbanistico), senza necessariamente finire con l’inglobamento nella galassia che vi ruota attorno, se ne sono prese le distanze apportando modifiche, e bilanciando la somiglianza con la differenziazione: competizione

⁶ Uno dei campioni del Bravio di Montepulciano è stato tramite di una replica della medesima competizione, al nord, di nuovo in area enologicamente rilevante (da cui il rilievo della botte) e per sua fortuna più pianeggiante.

sì, ma non la corsa, bensì una giostra; oppure: corsa sì, ma non di cavalli, e quindi via alle corse dei somari o al bravio delle botti; oppure, vieppiù distante dal modello originario e più frequente negli ultimi anni, messa in scena del passato sì, ma senza competizione, e via con le feste di Serre di Rapolano, di Monteriggioni, san Gimignano ecc...

La ricorrenza delle formule, ove l'agone e la mimesi, per riprendere la classificazione di Roger Caillous, sono variamente mescolati, l'intreccio di rinvii e citazioni sembra costituire un vero e proprio sistema festivo territoriale⁷ nel cui novero di casi-varianti rientra il caso del "Bravio delle Botti" di Montepulciano.

Nel 1974, nel colmo della seconda grande fioritura – oltre quella del folklorismo fascista (S. Cavazza, 1997) – di feste neo-medievali di tradizione inventata o semplicemente di neo-tradizione, la festa nasce su iniziativa di un gruppo di cittadini poliziani trascinati da un animatore ed organizzatore particolarmente geniale, secondo il ricordo che ne è dato registrare, il sacerdote Marcello Del Balio. L'iniziativa parte nel segno della polisemia, o forse anche dell'ambiguità: l'intento ufficiale era celebrare il passato della cittadina poliziana, oggi si dice che l'obiettivo reale fosse offrire ai giovani un'occasione di socializzazione alternativa alle rischiose abitudini metropolitane che stavano mettendo radici; vi fu adora chi sostenne che il falso palio rappresentava la rivincita di segno piccolo borghese nei confronti dei ceti contadini che avevano consegnato il potere politico locale al P.C.I.

Certo è che la festa fu costruita a tavolino, ripescando in archivio la notizia storica di un Bravio in epoca medievale, e adattandone il modello – una corsa di cavalli lungo le vie cittadine – alle esigenze locali ed alle norme di sicurezza vigenti. Spariscono i cavalli, viene incorporata la botte come richiamo al vino Nobile, si riprendono antiche contrade (con relativi corredi araldici rivisti e molto reinterpremati), e per la competizione ci si affida agli uomini

⁷ La territorialità del sistema festivo non ne limita la capacità di attecchire e di replicarsi altrove: la formula del Palio di Siena è invocata da F. Bettoni, insieme ad altre cause altrettanto de-localizzate, per dar conto della fioritura di rievocazioni storiche nelle Marche (F. Bettoni, 1988).

poliziani, di sana, robusta costituzione oltre che di temperamento agonistico e sportivo.

Questo caso può essere considerato abbastanza rappresentativo di come il fenomeno della fioritura di feste di neo-tradizione è venuto a contatto con la diffusione delle istituzioni sportive di base o amatoriali. Esse sono, infatti, uniformemente distribuite, anche presso tutte le comunità che si sono dotate di 'feste emblematiche', nei cui confronti si trovano spesso in competizione (per i fondi di provenienza pubblica, per esempio, dagli assessorati alla cultura o al turismo dei vari comuni) o in compenetrazione, come nei casi in cui i giovani che giocano nella locale squadra di calcio sono poi anche gli stessi che scendono come sbandieratori in piazza, nei costumi medievali.

Ma fin qui sembrava che i due universi fossero destinati a convivere in virtù della 'frammentazione' e del pendolarismo degli individui tra diversi ambiti di azione sociale, se ci è consentito estendere il prezioso concetto messo a punto da Gian Luigi Bravo (1984) anche alle dinamiche infracomunitarie.

Il cumulo delle cariche, l'avvicinarsi delle passioni e degli impegni, metteva l'individuo tipo, membro di una comunità urbana ma non metropolitana, all'incrocio di una serie di campi di azione che vanno dal volontariato allo sport, alla pratica religiosa alla dedizione alle cause comunitarie.

Gli ambiti della festa e delle pratiche sportive restavano 'separati' collettivamente grazie al fatto che i singoli individui si assumevano l'onere di regolarne le compatibilità.

Ma l'evoluzione di alcune feste ha prodotto invece la fusione, ed in certi casi la con-fusione dei due mondi distanti e distinti.

Le feste nuove hanno tratto dai documenti d'archivio o, quando non ve n'erano, dalla memoria o dalla fantasia, le più insospettabili ragioni per stimolare una competizione che producesse "eccitazione" per entro le comunità rispettive: dalla corsa degli asini, alla corsa di cavalli, alla corrida del maiale.

E nell'organizzare la competizione si è andati da un modello in cui l'agonismo era temperato dall'alea, ad esempio rappresentata dall'animale, il detentore finale, in ultima istanza, del ruolo di testimone del destino per le contrade di Siena (P. G. Solinas, 1987),

fino a modelli di agonismo puro, in cui è l'uomo e solamente l'uomo a tenere in mano le sorti delle competizioni e ad occupare il centro della scena festiva, come nelle varie competizioni tra arcieri.

In un punto intermedio, entro questa linea, si colloca appunto la festa di Montepulciano, che ha adottato il principio agonistico (la corsa) senza ricorrere al cavallo ma che ha scelto di collocare al centro della sua scena non l'uomo e un'arma che ne magnifica le doti, ma due uomini ed un oggetto che ne limita il movimento (quasi una mortificazione di sapore dantesco). In questo caso il sistema di contrade che viene coinvolto nella competizione – in perfetta aderenza al modello dominante nel sistema festivo territoriale di cui fa parte (derivante ma non dipendente dal Palio senese) – non si affida ad un cavallo, lasciando poggiare come succede a Siena tutte le strategie di vittoria – reali o simboliche – sui fragili e imprevedibili garretti dei cavalli né ha selezionato la via della parodia così come hanno fatto le feste degli asini.

A Montepulciano, il palio poliziano lo corrono uomini, costretti ad una corsa particolare, faticosa, inelegante a tratti, drammatica nei punti di maggiore sforzo. In questo caso l'uomo è cavallo, e la botte è fantino, ovvero uomo e botte assolvono rispettivamente al ruolo di agente di movimento e di oggetto del movimento. L'azione al centro del meccanismo festivo, la corsa verso la vittoria, è anche il principale fuoco di visione, al contrario delle altre feste, ove il movimento è generato dalla natura, qui c'è l'uomo, nella sua duplice natura di corpo-macchina e corpo-immagine e di anima, ovvero di identità prestata alla contrada.

La festa mette radici, la competizione funziona e innesca un processo di miglioramento delle prestazioni che rapidamente mette fuori gioco i giovani dilettanti, magari prestati dalle squadre amatoriali di calcio. Per vincere c'è bisogno di investire nella specializzazione degli 'spingitori': la gara richiede un corpo-macchina addestrato in modo particolare, che non si improvvisa. Gli spingitori 'specializzati' garantiscono così maggiore carica agonistica, maggiore spettacolo e maggiore richiamo anche per il popolo deve contrade stesse.

L'eroe che compete per la contrada così non esce più 'natural-

mente' dal suo stesso seno, non è più una variante del folk-hero (L. Di Nucci, 1986) che trasferisce nella 'performance' ludica la prestanza e l'abilità acquisita mediante l'esercizio della propria professione.

L'eroe può anche essere autoctono, ma eroe non si nasce, si diventa. E la contrada – quella che vuole impegnarsi sul serio per vincere la corsa – deve essere sicura che il proprio prescelto avrà tutti i requisiti per vincere⁸.

Ciò implica che la selezione del campione non sarà che il primo passo di un processo di 'costruzione' collettiva dell'eroe, cui la contrada prenderà parte.

Gli 'addetti agli spingitori', una carica ufficiale della contrada che viene condivisa di solito da un intero gruppo di amici e coetanei, vigilano sulle tabelle della preparazione atletica, ma fungono anche da consiglieri e da confidenti e insieme ai campioni stessi costruiscono giorno dopo giorno una tattica sempre più mirata; man mano che la festa si avvicina e gli allenamenti si intensificano, l'incorporazione dell'atleta da parte della contrada aumenta, ed aumenta – simultaneamente – anche l'incorporazione della contrada da parte degli atleti: Gianni e Claudio apprezzano molto che siano le donne della contrada a cucinare per loro (invece che, ad esempio, ristoranti o cuochi professionisti).

Nei giorni delle prove ufficiali, quando ormai gli atleti devono mostrarsi in pubblico, l'incorporazione è compiuta: il corpo dell'atleta è ormai diventato 'corpo' della contrada, chiunque ha il diritto di preoccuparsi della minima contrattura, e l'atleta – o gli addetti – devono rassicurare tutti; i bambini possono vantarsi della prestanza del proprio atleta con quelli delle contrade avversarie. L'efficienza, inseguita, costruita, del corpo macchina si trasforma in parametro estetico, diventa bellezza del corpo immagine. Sarà, poi, per conseguenza, definitivamente, bello il corpo che vince, perché reso bello dalla vittoria (A. Olivetti, 1990).

Dal punto di vista del campione sportivo, tutta questa ingeren-

⁸ Una misura frenante rispetto al rischio di esondare in un mercato di atleti professionisti è stata poi presa, limitando per regolamento ai residenti.

za altrui nelle proprie cose, nei propri segreti, è segno della radicale diversità dell'esperienza festiva rispetto a quella meramente sportiva. E – stando alle confidenze – il campione si lascia sedurre dal piacere sottile dell'esibizione del corpo macchina, si compiace del sentirsi al centro di una rete di sguardi che desiderano non lui, ma 'attraverso' lui. L'effervescenza attorno a sé lo fa transitare dall'emozione razionalizzata ed individuale della corsa amatoriale verso l'assunzione in proprio ed il controllo razionale di un'emozione collettiva che gli viene affidata totalmente.

5. RIEVOCAZIONI

La riproposta del passato alla visione – come spettacolo –, alla fruizione – come museo vivente – o alla esperienza – come festa locale, come cerimonia, come gioco – ha conosciuto negli ultimi decenni del secolo scorso, una crescita esponenziale che la qualifica come fenomeno peculiare della contemporaneità.¹

La fortuna attuale della rievocazione storica va messa in parallelo con la sua riproduzione ipermediale e per via telematica: i due processi – la diffusione della passione per la rievocazione in persone in carne ed ossa da un lato, e la sua riproposizione sulla rete dall'altro – sono coevi ed è probabile che tra i due si sia innescato un effetto di risonanza, per cui il secondo alimenta immaginativamente il primo che, una volta concretizzato in una struttura organizzativa e realizzato come performance o come festa locale, darà alla luce un proprio sito su Internet.

Un veloce giro di consultazione di un qualunque motore di ricerca, con i termini corrispondenti nelle principali lingue occidentali, darà una misura immediata, ma efficace, di un processo largamente auto-definito e auto-interpretato, oltreché della sua estensione e della sua complessità, mostrando come la pratica delle rievocazioni storiche goda – ad oggi – di una distribuzione semiuniversale (V. Agnew, 2004), che va dall'Australia all'intero continente americano (con un presenza particolarmente effervescente negli Stati Uniti) all'intera Europa, a Israele. Si rende così necessario che ogni percorso di indagine sul fenomeno delle rievocazioni storiche sia pensato e praticato nelle modalità della

¹ Se il passato è oggi “un deposito sincronico di scenari culturali, una specie di archivio centrale del tempo cui fare ricorso come meglio si crede, secondo il film che dev'essere girato, la scena da ripetere o gli ostaggi da liberare” (A. Appadurai: 2001: 49); sul bisogno di memoria della contemporaneità, cfr. anche F. Dei 2004.

ricerca multisituata, ad elevata vocazione comparativa, sia areale che tematica e ad alto tasso di interdisciplinarietà.

Ovunque, nelle aree sopra segnalate, il passato storico è oggetto di manipolazione da parte di soggetti collettivi più o meno radicati localmente e più o meno organizzati sul piano istituzionale, economico-produttivo, che ne fanno materia di riproposta “vivente” per finalità che possono andare da quella educativa e culturale (le rievocazioni in prossimità di luoghi storici come case di personaggi famosi, luoghi di battaglie, aree di patrimonio storico-culturale), a quella dichiaratamente ludica e correlata a modi di investire il tempo libero, a quella artistica, inerente il ricorso alla rappresentazione teatrale o alle più moderne categorie della performance e dell’installazione, a quella, infine, prevalente nel nostro paese, che radica la rievocazione della storia entro una “tradizione” di festa e di celebrazione locale, in connessione talvolta estremamente esplicita, con una promozione nel mercato turistico di un territorio specifico.²

Tutti gli ingredienti sopra accennati sono da considerare cumulabili e intrecciabili, fino a confondersi nella varietà delle finalità ufficialmente associate agli eventi che vengono offerti al pubblico come “rievocazione storica” e fino a perdersi nella molteplicità di motivazioni e moventi locali, individuali, generazionali e di genere che dobbiamo supporre attivi nella ideazione, realizzazione, promozione e trasmissione di esperienze di rievocazione che sono ormai entrate a pieno titolo nel panorama delle “tradizioni” del presente.³

² Una sommaria storia del legame con la festa che segna la rievocazione storica nel nostro paese, può partire dalla fortuna del Medioevo nel pensiero romantico, passando per l’insistenza del ventennio fascista sulle pratiche di rievocazione presenti in buona parte delle grandi feste urbane, per poi approdare con gli anni ’60 del Novecento, ad uno scenario di feste locali minori, che si rifanno a tali modelli e che si affermeranno investendo sull’ambientazione storica, in cornici urbanistiche medievali o ri-medievalizzate; la tendenza finirà col finirà per ribaltare le priorità e consolidare un nuovo e diverso filone di feste, quelle che si specializzeranno nell’offerta della “storia” (medievale) da vivere (cfr. G. Musca 1995 e F. Mugnaini 2006b).

³ La continuità e le modalità di trasmissione plurigenerazionale di alcune iniziative si sommano in molti casi alla funzione identitaria assoluta nei confronti di una data collettività locale ed al radicamento delle “messe in scena” della storia tra le pratiche di consumo culturale contemporaneo, che possiamo qualificare come popolare, sia nell’accezione di pratica di massa, che di posizionamento rispetto alla storiografia ufficiale, oltre che per le procedure di appropriazione, di connotazione e di manipolazione che, da Cirese a De Certeau, costituiscono i tratti costitutivi – sebbene oggi non più esclusivi – della popolarità.

Il fenomeno ha alimentato una propria letteratura propositiva e manualistica (si vedano sulla *living history* i lavori di Jay Anderson, 1984 e 1985) ma pur avendo attratto da tempo l'attenzione degli scienziati sociali risulta ancora mancante di una sintesi sistematica (V. Agnew 2004: 329) o di un'etnografia che funga da pietra miliare come possono essere stati relativamente all'antropologia del patrimonio, il lavoro di Handler (1988) o, nel quadro italiano, di Palumbo (2003). Il panorama dei contributi disponibili rispecchia la complessità delle pratiche culturali entro le quali ricorre la rievocazione: è prevalente nelle etnografie europee il nesso con i sistemi festivi (M. Albert-Llorca 2004), l'attenzione alla produzione della località grazie alle potenzialità di narrazione storica (Selberg 2006), la triangolazione storia, dinamiche identitarie locali e vissuti collettivi (A. Broccolini 2006, F. Mugnaini 2006b), mentre è più sbilanciato sul versante dei linguaggi, del nesso con l'industria culturale, con i musei, con il turismo e con la storia nazionale, il quadro dei contributi d'oltreoceano (R. L. Janiskee 1996, S. Gapps 2007, L. Hart 2007).

Da quest'ultimo versante possiamo cercare di trarre alcuni spunti emergenti, a partire dalla riflessione di Barbara Kirshenblatt-Gimblett (1998) che assume la rievocazione come una prassi da collocare nel quadro delle politiche di patrimonializzazione, di grande efficacia autoriflessiva e capace di coinvolgere istituzioni e pubblico in un virtuoso processo di democratizzazione dell'accesso alla storia e di ripensamento critico delle identità culturali consolidate. Barbara Kirshenblatt-Gimblett incontra la rievocazione nel sito allestito nei pressi della rocca di Plymouth, luogo sacralizzato dalla memoria nazionale come approdo dei Padri Pellegrini. Lì, ai visitatori viene offerto un villaggio costruito sulla base delle informazioni archeologiche e storiche, ma teatralmente abitato e vissuto da attori che, sviluppando metonimicamente un racconto olistico e integrale a partire dal balbettio dei frammenti archeologici, si sforzano di agire e interagire con i visitatori come se fossero davvero ancora nel 1627, un anno qualunque a sette anni dallo sbarco. In questa rievocazione permanente l'autrice vede in opera una pedagogia della performance che scommette su una conoscenza declinata in prima persona, tramite l'esperienza, con il surplus offerto dall'interazione con i per-

formers a mantenere costante la tensione tra l'oggettività (il vero archeologico) e la virtualità della ricreazione. Tre diversi "orologi" scandiscono il tempo di questo luogo di interazione con la storia: quello inchiodato all'anno rappresentato, quello dell'istanza rievocativa, che deve essere regolarmente messo indietro (ogni anno le installazioni vengono abbattute, ricostruite e invecchiate fino a mostrare i loro sette anni di vita) e quello dell'oggettivo presente dei visitatori, che scandisce il presente dal quale essi interagiscono con una storia virtuale, "toccando con mano la membrana storica che è accuratamente modellata dalla rievocazione" (Kirshenblatt-Gimblett, 1998:199). Nella sua lettura si annidano molti dei temi che ricorrono nella sparsa e variegata letteratura sulle rievocazioni storiche, quali il rapporto tra passato e presente, tra la conoscenza che si può avere della storia e l'esperienza che se ne può fare, sul nesso tra fedeltà filologica e autenticità dell'evento, sul legame tra la località o gli individui e la storia che decidono di "riportare" in vita.⁴

Vanessa Agnew, introducendo un numero della rivista "Criticism" interamente dedicato alle forme della rievocazione storica (dalla fiction televisiva ai materiali didattici), mette in luce l'apparente paradosso delle rievocazioni del medioevo europeo in terre che non lo conobbero, come l'Australia, per sostenere come proprio in questo risiederebbe la peculiarità della rievocazione storica la cui funzione liberatoria (*emancipatory gesture*) starebbe proprio nella scelta consentita ai partecipanti di un passato di cui appropriarsi in reazione ad un presente conflittuale (V. Agnew, 2004: 328). Sulla funzione liberatoria del rievocare converge anche un'altra analisi svolta dal punto di vista della performance artistica: per Robert Blackson (2007) è centrale la libertà dell'attore (del rievocatore) di attingere alle motivazioni personali sollecitate dal passato che ha scelto di rivivere, fino al punto che risulta preferibile che i performers si lascino guidare "dalla propria interpreta-

⁴ Nel caso italiano, la rievocazione medievale si è molto spesso contentata di riciclare l'eredità del passato locale, contadino o artigianale, secondo uno scambio che faceva del passato medievale una sorta di minimo comune denominatore tra identità contemporanee che si trovano nel post-tradizionale, secondo l'interpretazione che ne ha dato Z. Bauman (2008:136), ovvero di fronte ad un'ampia possibilità di scelta fra tradizioni diverse.

zione personale piuttosto che dalla ricerca di verosimiglianza” (R. Blackson, 2007:30). Ovviamente riconoscere la centralità dell'appropriazione da parte del performer, e accettare un suo potere di intervento nel ruolo che rievoca, comporta che la rievocazione sia pronta a divergere rispetto al percorso segnato dalle verità storiche (*ibidem*).

Questa prerogativa di “riscrittura” viene assunta collettivamente dai partecipanti alla festa medievale di Visby, in Svezia, dove la storia dell'assedio e della conquista ad opera dei danesi, nel 1361, viene riproposta in versioni divergenti, con tante e diverse formule di chiusura, a seconda della collettività che se ne fa carico (la rievocazione ufficiale, quella spontanea e alternativa, quella che si produce quando i turisti se ne sono andati), quasi come se la rievocazione fosse l'occasione per articolare un giudizio morale sugli eventi (L. Gustaffson, 1998). La funzione liberatoria (o libertaria) non è quindi estranea alla dimensione collettiva che è anzi fortemente presente nella descrizione della rievocazione che si tiene nel castello di Puy du Fou, nel Bocage, Vandea, dove dal 1978, si tiene con gran successo uno spettacolo che poggia da un lato su un sentire collettivo coeso e molto radicato localmente e, dall'altro, sulla convinzione che si possa restituire “l'illusione della perfetta continuità di una società oggi scomparsa” alimentando il mito (la Vandea eternamente ribelle) con una illusione di autenticità che non “si fonda sul pur massimo scrupolo nell'esattezza del dettaglio del costume e degli accessori”, quanto sull'effetto, ovvero sulla “certezza” che “il popolo” ritrovi le proprie vere origine, in continuità con quel ‘popolo di giganti’ che fece il 1793” (J. C. Martin e C. Suaud, 1992: 34).

Liberata dal precetto della verità storica, la rievocazione sembra infine sciolta da un vincolo oggettivo con l'altro tema feticcio che agita i dibattiti sulla rete e le discussioni con gli storici professionisti, irritati dalle incoerenze e dagli strafalcioni (R. Iorio, 2002), quello, appunto dell'autenticità.

L'autenticità conserva un proprio valore, quasi feticistico, entro il mondo dei rievocatori che si distinguono anche per il grado di attendibilità filologica (dai *farbs*, i novizi inetti e imprecisi, ai *canvas cowboys*, esposti a errori di poca rilevanza, ai *pards*, perfezionisti e ipercritici verso le approssimazioni degli altri, secondo D. Lowen-

thal, 2015: 483 e segg.) con i rievocatori esperti (gli *hardcore re-enactors*) sempre in grado di certificare l'autenticità o la fedeltà di ogni dettaglio del proprio costume e dei propri accessori (V. Agnew, 2004:331). Ma, malgrado ciò, dal punto di vista degli osservatori, come Mike Crang a proposito di una rievocazione di epoca Tudor, nel sud dell'Inghilterra, l'autenticità è un valore che viene largamente ridimensionato dall'aspetto ludico introdotto dalla partecipazione del pubblico. Rimangono, di autentico, il bisogno di fare ricorso al passato sulla base delle esigenze del presente, e quel principio di *communitas* alimentata dalla condivisione di questo bisogno condiviso con altri, che egualmente inseguivano l'autenticità e insieme sapevano che era impossibile raggiungerla (M. Crang, 1996: 428).

Ribaltata integralmente sul presente, la rievocazione viene così liberata dal confronto sempre perdente con le certezze della storiografia e, in parte anche riscattata dal rischio di svuotare di senso storico il passato che viene "presentato", proprio mercé l'azzeramento della distanza temporale (H. Bausinger, 2004: 176). Se la rievocazione ci parla del presente attraverso la storia, gli usi che ne fa – la destorificazione segnalata da Pietro Clemente (1997) – costituiscono per l'etnografo le spie del suo senso, della sua urgenza e della sua capacità di presa sulle coscienze e di colonizzazione delle pratiche di consumo culturale contemporaneo.⁵ Solo una rievocazione irriverente può riuscire a svolgere una utile funzione di attualizzazione dei valori della storia, offrendosi in tal modo come lo strumento per regolare, con la Storia, i conti con un passato che avrebbe potuto essere diverso, a fondamento di un diverso possibile futuro.

⁵ In Italia, liberata dalla cornice festiva (in cui pure continua a trovare la collocazione prevalente) la voglia di "sentire" e "vivere" la Storia prolifera fuori da confini territoriali e da appartenenze ascritte, alimentando le sue proprie comunità di interessi e di pratiche. Dai siti web per appassionati si può agevolmente capire come sia stato superato il monopolio del binomio festa e medioevo e come le attività di riproposta si rivolgano ad una storia decisamente più lunga: dalla preistoria, al celtismo, alla storia romana, e, oltre il medioevo che conserva in ogni modo una rilevante maggioranza di adepti e di fedeli, ci si spinge fino al Settecento, all'era napoleonica, alla Prima guerra mondiale e, infine, alla Seconda guerra mondiale. Solo un'etnografia puntuale potrà fornire linee di comprensione delle scelte di rappresentare o identificarsi in un periodo rispetto ad un altro.

6. IL RACCONTO DELLE ORIGINI DELLA FESTA SENZA STORIA

6.1 Le origini a posteriori

Le origini di una festa sono come la stanza natale di un grande poeta, o di un grande scienziato: ci si accorge che bisognava tenerle da conto solo quando è troppo tardi e allora bisogna, in genere, ricostruirle quando non inventarle.

Così come ognuno è, alla nascita, una potenzialità indistinguibile dagli altri suoi coetanei, così una festa nasce come tentativo, come proposta: è a posteriori, una volta consolidata e realizzatasi la potenzialità di consenso, che emerge il bisogno di rintracciarne la genesi. Questo, però, a meno che non si tratti di una iniziativa di potere, ovvero promossa da istituzioni e/o personalità, di natura politica o economico/culturale, che intendono da subito lanciarsi in una grande impresa di rinnovamento – o recupero – di tradizione: in tal caso la festa nasce accompagnata da pifferi e grancasse, e quindi da campagne di stampa, filmati, delibere e incarichi. La festa istituzionale nasce con il proprio corredo archivistico già incorporato, dando vita in tal modo ad un interessante paradosso. Così come la festa non istituzionale, da grande, deve reinventarsi un passato – di cui in genere si sono confuse o smarrite le tracce – la festa istituzionale nasce inventandosi un grande futuro, e si prepara mettendo da parte le pezze d'appoggio. Da settembre 2009 alla primavera 2010, una città come Siena, che certamente non difetta di offerta festiva, si propone al mondo con «una serie di eventi [che] porteranno l'attenzione sul medioevo luminoso e illuminato di Siena che torna a risplendere»¹, un festival medievale che, al pari

¹ Comunicato stampa dell'amministrazione comunale del 26.05.09, consultabile su <<http://www.comune.siena.it/news.asp?id=28375>> [12/08].

di altri grandi complessi cerimoniali – le feste Virgiliane di Trento, o le Settimane del Barocco, studiate da Berardino Palumbo² – mobilita l'intero corpus delle istituzioni locali, dalla banca all'ateneo, nel consenso (o almeno con l'assenso implicito nel silenzio) di tutti i soggetti della politica culturale locale.

Quando nacque la festa di Torrita, per restare dentro l'alveo della metafora biografica che permea questo contributo, i suoi creatori non sapevano che sarebbe durata così tanto, né che avrebbe preso la strada su cui poi si è incardinata. Pochi i documenti cartacei dell'epoca conservati; ancora meno i documenti d'archivio; c'è invece, al contrario, una ricca memoria condivisa che viene trasmessa sotto forma di aneddoti, di riferimenti a persone ormai scomparse ma 'note' e, in certa misura, indimenticate per chiunque faccia parte della collettività dei torritesi.

Questo è solo uno dei paradossi dello studio del festivo: mi pare opportuno segnalarne un altro, che poggia sull'esperienza di ricerca – personale, in primo luogo, ma anche di altri e ben più rinomati colleghi antropologi – e che si riassume in una domanda senza risposta: quando è meglio scrivere di una festa che accade ogni anno? Quanto tempo occorre seguire un evento perché la comprensione che si ritiene di acquisirne non risulti superficiale? Anche qui occorre distinguere alcuni piani: c'è un discorso che la festa fa su se stessa e che è, in primo luogo, costituito dal suo calendario e dalla sua formula diciamo, performativa: su questo piano è più semplice reperire sia dei punti d'appoggio per una scansione temporale fondata, che dei plateaux di relativa stabilità formale/organizzativa, dei quali parlare con altrettanta relativa fondatezza. Il programma della festa è, a questo proposito, il dato base: la collocazione calendariale, la scansione delle attività cerimoniali e/o competitive che costituiscono il nucleo della festa, gli eventi cornice, gli spazi della località che vengono utilizzati, i regolamenti e le normative che reggono l'intero impianto della partecipazione e/o della eventuale com-

² Per il principale apporto italiano allo studio del rapporto tra festa, celebrazione pubblica e sistema locale, con una forte sottolineatura del nesso tra festa e politica, si veda B. Palumbo, 2003, 2009.

petizione: sono questi tutti ingredienti di un piano performativo che può trovare una relativa stabilità, al riparo sia dalla balbuzie dei primi tempi (quando gli organizzatori di una festa vanno per tentativi, finché non trovano le formule di loro – e soprattutto di altrui – gradimento) che dalle sollecitazioni al mutamento che sfidano costantemente le formule ereditate e protette dalla ‘tradizionalità’: anche le feste che si fanno ormai da tanto tempo e che si fanno secondo tradizione, sono soggette a mutamenti più o meno percepibili o oggettivi.

È tuttavia possibile, su questo piano, individuare delle regolarità o delle ideal-tipicità, su cui riflettere e acquisire o confrontare interpretazioni con gli attori del festivo, gli interlocutori con cui l’etnografo lavora.

Anzi, potremmo spingerci fino ad accampare le ragioni con cui Richard Swiderski giustifica la propria scelta di lavorare su una sola edizione della festa di San Pietro, celebrata dai pescatori italoamericani di Gloucester, nel Massachusetts: in fondo una festa è un evento reale, che mobilita persone e risorse di un luogo preciso, rilasciando una memoria condivisa, più o meno univoca o conflittuale entro la quale interpretazione (della festa come testo) ed esperienza (festa come gioco partecipato) si bilanciano e si distillano anche negli anni successivi, rendendosi comprensibili anche all’osservatore esterno: ciò gli consente di dire che basta una sola edizione, per ragionare sull’aspetto performativo. Ciò che accade è la misura di se stesso³.

Altro discorso, invece, se l’intenzione va oltre la documentazione della festa iuxta propria principia e se la festa è concepita come un momento di particolare permeabilità conoscitiva di un corpo sociale che si mette in mostra, flette i muscoli o si adorna, proiettando una immagine di sé e dicendo – drammaturgicamente – delle verità rivolte a pubblici che si confondono, ma non si

³ Richard M. Swiderski scrive dell’edizione del 1970, un anno di particolare criticità per la comunità italoamericana, per la pesca industriale ed il suo indotto che ne costituisce l’assetto strutturale portante, facendo di quella cronaca dettagliata, arricchita da un inquadramento storico e dalle riflessioni a posteriori, un bell’esempio di monografia del festivo. Cfr. R.M. Swiderski, 1986. Lo stato di vitalità della festa attuale è ben rappresentato dal suo sito ufficiale: <http://www.stpetersfiesta.org/>.

fondono: al pubblico dei visitatori e dei turisti si dicono delle cose, al pubblico locale, che è metonimicamente connesso agli organizzatori e ai performers, si dicono altre cose.

Nel primo caso la festa offerta ad un consumo da spettatori⁴ va ad arricchire il variegato palinsesto del consumo culturale, sommandosi alle altre feste viste, agli altri spettacoli, interagendo con i gusti e gli stili di vita. Nel secondo caso, invece, oltre a tutto questo, ogni edizione di una festa rimette in gioco gli equilibri locali, si porta dietro eventi macroscopici – le dimissioni di gruppi dirigenti, il riconoscimento di figure emergenti nella dirigenza locale – o microscopici – rivalità, lagnanze, rimostranze e rancori, che vengono amministrati lungo l'intero percorso della quotidianità locale, molto dopo la festa e in molti piani del vissuto diversi: la festa, per il proprio pubblico continua a vivere e a rilasciare possibilità di senso secondo una temporalità che non è più contenuta entro le parentesi del tempo festivo.

Per inseguire questo piano, pertanto, non è il numero delle edizioni che si sono viste, a determinare il raggiungimento di una solida base etnografica per avanzare nella lettura dei significati locali, ma la quantità di tempo⁵ e la differenziazione degli ambiti di interazione sociale che l'etnografo si è premurato di frequentare. Non basta vedersi cinque o dieci edizioni di una festa, se si vede solamente la festa.

La profondità degli effetti che l'edizione di una festa produce entro la collettività che è coinvolta, va misurata prima che si accendano i riflettori sul palcoscenico della festa, e dopo che si sono spenti, e, inoltre, va individuata in un sistema di relazioni e di contrappesi che abbraccia l'intero ambito del sistema sociale ed economico locale: di nuovo l'esempio di Palumbo, che passa dagli archivi alle riunioni di partito, ma anche dalle feste patronali alle celebrazioni pasquali ai festival estivi. Per fare un'antropologia della festa – e non una recensione simbolico-storico-culturale del

⁴ La distinzione tra ruoli e prospettive di partecipazione è centrale nella ricerca che ha rilanciato su basi nuove e tuttora attuali lo studio della festa contemporanea: cfr. G.L. Bravo, 1984. Vedi anche P. Apolito, 1993, e i due volumi curati da L. Bonato, 2005, 2006.

⁵ Si rinvia, per questo, al concetto di perduzione, proposto da L. Piasere, 2002.

suo discorso – occorre occuparsi di altre feste, e di altro dalle feste.

A questo punto la domanda su «quando basta» trova una risposta ancora meno certa: la relazione tra una festa e la propria collettività, la propria località potremmo dire, è pensabile solamente come processo, con cicli e fasi riconoscibili ma dispersi in un fluire che impedisce di acquisirne una comprensione che valga se non per sempre, almeno per un po': e quando si fa etnografia a distanza ravvicinata, come spesso succede alla demoantropologia, la tentazione di aspettare-anche-l'edizione-di-quest'anno-e poi scrivo, diventa un vizio. Io ho cominciato a seguire la festa, apparsa nel 1966 ed affermatasi come la festa emblematica di Torrita di Siena, con l'inizio degli anni '90 e, pur avendone via via tratto dei bilanci, sto invidiando le certezze di coloro che riescono a 'descrivere'la festa che studiano pur sapendo che de-scrivere implica anche de-finire, tracciare una circonferenza oltre la quale l'oggetto non è più il nostro. Una festa esistente e presente si modifica nel tempo, si nutre di riprese dal passato, di ripetizioni e di rinvii, analessi, anafore e catafore, è un oggetto vivente, processuale; anche le opinioni che l'antropologo registra, a suo riguardo, sono mutevoli: se ripenso alle reazioni dei miei 'informatori' ai tempi dell'avvio della ricerca e le raffronto alle chiacchiere che ci scambiamo oggi, mi viene da fare un bilancio che vede in crescita la postura di chi si sente impegnato in una vicenda importante per il paese, distribuita su generazioni che vanno dagli adolescenti – presenti nei ruoli di proscenio, di sbandieratore, di tamburino o di semplice manodopera festiva – alla generazione dei loro genitori, i quaranta/cinquantenni che erano bambini ai tempi dell'inizio e che oggi occupano ruoli direttivi, negli organi della festa o della restante e variegata socialità organizzata del paese (dallo sport al volontariato).

Ci sono, ovviamente, delle voci discordi, quelle di chi non apprezza il genere di festa o di chi accampa delle rimostranze personali; sono invece molto rarefatte le posizioni di condiscendenza con cui non in pochi, all'avvio della mia ricerca, mi parlavano di quella tradizione di vent'anni o poco più (allora), che avevano visto nascere e imporsi nel paese; erano soprattutto gli adulti più avanti negli anni – che oggi sono anziani – a prendere le distanze

insieme dalla frivolezza delle ambizioni da 'grande festa urbana', dalla inconsistenza della competizione affidata ai somari e dalla incongrua serietà con cui altri loro coetanei vi si erano dedicati. Allora, ai primi degli anni '90, quando l'intero contesto politico e culturale del nostro paese era diverso, il giudizio sulla frivolezza della festa trovava sponda nella convinzione che le cose serie fossero altre: a Torrita, paese comunista, dove il Partito amministrava la cosa pubblica e orientava molte scelte private, dove stesse di casa la serietà si sapeva bene; e più che una valutazione nel merito delle singole componenti della festa, ciò che si coglieva – e che non ritrovo più oggi – era un giudizio di merito di tipo politico, che faceva un tutt'uno tra la festa e i suoi organizzatori, tra come era nata la festa e come continuava, che risentiva del difficile rapporto tra la estrema politicizzazione delle istituzioni locali (in linea con la politica nazionale del partito comunista) e l'asserita o sbandierata apoliticità della festa e dei suoi organizzatori.

Eppure la festa è la stessa, e lo stesso il paese: quando la distanza si è dissolta non lo saprei dire; forse con il ritiro dalle scene della vita locale della generazione più anziana, forse per effetto della grande storia, che dopo Berlino ha visto cadere altre mura e confini, forse con il consolidamento di un benessere economico distribuito e diffuso anche in periferia, forse con l'affermarsi di una retorica patrimonialistica che rende il solo fatto di vivere in un paese così bello una ricchezza e una benedizione!

La festa appare oggi certamente più salda di quanto non apparisse nei primi anni '90, ma forse semplicemente perché sono state superate, col tempo ed il mutamento, le difficoltà di allora: la distanza tra comitato/festa e poteri locali ha oggi lasciato il posto ad una compenetrazione che appare persino troppo organica perché la si possa constatare senza trarne delle considerazioni non ottimistiche: se la festa continua a proclamarsi apolitica, vuol dire che la politica si è confusa con la festa e che il governo del consenso su base locale, cui concorrevano – anche nel senso della competizione e del conflitto – i partiti, le associazioni culturali, laiche e/o religiose, le banche e i potentati economici e/o familiari, si produce oggi secondo altre e diverse meccaniche, sotto il segno della confluenza e della valorizzazione dell'esistente. Il governo

locale – e non purtroppo nel solo ambito torritese – non sembra più essere il motore di politiche culturali autonomamente ideate, promosse ed agite in proprio dalle istituzioni, politicamente orientate; se già allora si capiva che chi faceva la festa, poi, aveva delle chances di fare l'assessore, oggi verrebbe da dire che chiunque faccia l'assessore è ben felice di poter contare su qualcuno che fa già la festa e che alimenta, con una capacità di mobilitazione di cittadini ormai inusitata per qualunque altro soggetto di azione politica e/o culturale, un calendario di eventi da cofinanziare e poi esibire, in concorrenza con le comunità contermini, da elencare in una perenne gara alla patrimonializzazione curricolare. Quello che la festa diceva di se stessa e della comunità che l'aveva accolta e adottata, parla oggi sempre più spesso in nome e per conto degli altri soggetti della comunità stessa: questo ci dice qualcosa sulla fortuna della festa – e delle feste in generale, perché molte delle considerazioni che valgono per Torrita sarebbero esportabili in un ben più ampio raggio di territorio – ma allo stesso tempo ci dice molto sulla politica, e sul suo ammutolimento. Sappiamo fare una grande festa: facciamola e facciamo feste; e questo è tutto.

Ma su questo dovrebbe vertere il bilancio di un impegno alla riflessione antropologica che dura ormai da venti anni; proprio quello che non voglio fare e che, per mia fortuna, non sono tenuto a fare qui ed ora. Ora, invece, posso dedicarmi a rispondere alla domanda con cui una storica delle istituzioni, per tramite della politica del rituale e del festivo, come Aurora Savelli, ci ha chiamati a fare un bilancio sulle feste urbane nel dopoguerra: quali sono state le origini delle feste che oggi sono come sono.

6.2 È Torrita un paese diletto

Al censimento generale del 1961 i residenti a Torrita di Siena risultavano distribuiti così: nel centro storico, 1.446 abitanti; 628 erano concentrati nei pressi della stazione ferroviaria, in una frazione denominata Piano, altri 458 abitavano la frazione di Refenero (dal nome di un podere e poi di una frequentatissima Casa del popolo), ulteriori 470 persone erano sparse negli immediati dintorni, in prossimità di alcuni insediamenti produttivi tradizionali (fornaci) e

lungo le direttrici più transitate, come la strada per Montepulciano o Sinalunga, o quella che portava nel cuore della Val di Chiana. Per raggiungere il totale dei cittadini dell'area torritese⁶ (5.272) occorre aggiungere ben 2.270 unità, abitanti nelle case poderali di una mezzadria già in crisi, ma non ancora dileguata.

Nei dieci anni trascorsi dal censimento precedente, quello del 1951, pur registrando un saldo positivo di lieve entità, 103 unità in più, il nucleo di Refenero si è quasi triplicato e le case poderali hanno ceduto cinquecento unità, quasi un quinto della loro popolazione, anche a vantaggio del centro storico e degli altri nuclei che crescono in misura più contenuta. È cominciato quel movimento di popolazione che modificherà rapidamente l'assetto del popolamento locale, sia dei centri storici che delle campagne. Schematicamente si può dire che i contadini toscani in uscita dalla mezzadria, tenderanno a confluire nei quartieri periferici delle aree di attrazione industriale, lasciando i poderi ai topi in molti casi, nei casi migliori ad immigrati dalle Marche, prima, dalla Sardegna poi, ed infine alla riconversione turistico/residenziale; simmetricamente i centri storici registrano l'abbandono di molti dei loro abitanti, che tenderanno ad optare per più salubri quartieri di nuova edificazione, la compensazione, parziale e temporanea, derivante da consistente immigrazione interna, prevalentemente dal sud, ed infine, solo negli ultimissimi anni, una riqualificazione in senso turistico/residenziale.

Dieci anni dopo, nel 1971, delle 2.091 abitazioni in cui alloggiano i 6.653 torritesi, nell'intero territorio comunale, oltre mille sono costruite dopo il 1946, a dimostrazione di una effervescenza che cambia il volto e l'assetto urbanistico del Comune. Giunge a compimento, così, quella corsa alla modernità ed al riscatto da una condizione storica di arretratezza che è misurata da altri indicatori, quali l'assenza di servizi igienici (57 case con bagno su 1.380, nel

⁶ Lasciamo fuori dal conteggio gli abitanti dell'altro nucleo che fa parte dell'unità amministrativa, la frazione di Montefollonico, che nel 1961 contava 1.197 persone, quasi equamente divise tra centro storico (606) e frazioni o case sparse (591). Il totale definitivo ammonta a 6.469 abitanti, in un leggero calo rispetto al censimento di dieci anni prima (6.678), che sarebbe poi rientrato nei decenni successivi, secondo un trend di crescita che ha portato ai 7.090 abitanti del 2001 (fonti: Istat, Censimenti ufficiali della popolazione 1961, 1971, 1981, 1991).

1951), di acqua potabile (solo 466 case, nel 1951), e persino di latrine (esterna all'abitazione in 443 case, e del tutto assente in 165, sempre nel 1951). La gente del paese che dobbiamo immaginare intorno alla festa nata da cinque anni, all'inizio degli anni Settanta, vive in case con gabinetto (ben 1.746 su poco più di 1.800 abitazioni occupate, di cui 1.207 ormai censite come «case con bagno»), tutte o quasi (1.778) fornite di energia elettrica. Il nuovo guscio domestico, urbano – o quantomeno aspirante ad un moderno standard urbano – racchiude una modalità di organizzazione familiare che nel recentissimo passato era minoritaria e – quando non socialmente altolocata – spesso associata a miseria ed abbandono: le mille e trecento famiglie che sommano tutte insieme i seimila seicento e passa abitanti del 1951, salgono a mille e novecentosettantasei, con una popolazione, come abbiamo visto quasi stabile; di queste oltre mille e cinquecento sono quelle che contano da uno a quattro componenti: le dimensioni della famiglia mono-nucleare a misura di appartamento, di automobile, e poi di vacanza a Marina di Grosseto o di roulotte a RivaVerde⁷.

A tali profonde trasformazioni nel tessuto sociale e urbanistico, non potevano non corrispondere cambiamenti nell'assetto economico e produttivo: dei 2.444 occupati in agricoltura del 1951, bilanciati da 698 occupati nel settore manifatturiero, a distanza di dieci anni, un migliaio ha già cambiato occupazione, andando a gonfiare le cifre del settore manifatturiero (948) ma distribuendosi anche in altri settori sollecitati dalla modernizzazione (da 65 a 162 occupati nel settore costruzioni e impianti, per esempio); il 1971 vede i lavoratori agricoli ridursi a 582 unità, più che doppiate dal settore manifatturiero con 1.190 addetti, registrando ancora crescita nel settore delle costruzioni e, in generale, nei rami che costituiranno il cosiddetto terzo settore (trasporti, servizi, credito, ecc.).

Questi rapporti saranno soggetti ad ulteriori modifiche, nei decenni a seguire, fino alla rarefazione del tessuto produttivo indu-

⁷ Sul consolidamento della vacanza come prassi popolarizzata, si veda, oltre a O. Lofgren, 2001, anche il saggio illuminante di P. Champagne, 1975 e le considerazioni riservate al viaggio ed al turismo da H. Bausinger, 2008. Per un inquadramento generale del tema in ottica antropologica cfr. A. Simonicca, 1997.

storiale e la tumultuosa crescita del settore dei servizi, ma questa sarebbe un'altra storia che ci distrarrebbe dal contributo che si è deciso di proporre: per comprendere la genesi della festa occorre mettere a fuoco questi ultimi dati.

Il settore manifatturiero, al 1971, cresce attorno all'iniziativa di 27 imprenditori e 145 lavoratori in proprio; attira 1.178 lavoratori dipendenti, di cui oltre 300 donne, dai quattordici ai cinquant'anni; la popolazione attiva giovanile, restringendo lo sguardo alle prime classi di età, dai 14 ai 29 anni, sceglie di lavorare nell'industria in oltre 600 casi e nei settori emergenti per oltre 120 casi, a fronte di poco più di 50 addetti che rimangono nell'ambito rurale. Comincia anche a consolidarsi la scolarizzazione di massa che porterà, nel 1991, a censire 5.270 abitanti di oltre sei anni, su 6.759, forniti di titolo di studio, quintuplicando i laureati e moltiplicando quasi per otto volte il numero dei diplomati.

È lo scenario della transizione verso la modernità che dobbiamo preconstituire per accogliere i racconti delle origini, con un piccolo ma decisivo sforzo di dettaglio: se passiamo ai dati del censimento delle attività economiche (che registrano unità produttive ed addetti senza tener conto della residenza di questi ultimi), vediamo che il settore manifatturiero passa da 792 addetti, per 95 imprese, del 1961, ai 1.116, per 127 imprese del 1971. Di questi, nel 1961, 252 erano occupati nel settore del mobilio e dell'arredamento e sarebbero più che raddoppiati (510) nei successivi dieci anni, dando vita ad uno dei piccoli distretti industriali segnati da aziende di piccole e medie dimensioni, con forti compenetrazioni con le tradizioni produttive locali, di quelli che hanno fatto la storia dello sviluppo economico diffuso (M. Paci, 1980).

È a questi mobiliari, poco più che artigiani, che si rifanno i racconti della genesi della festa, incentrati su un luogo di incontro (vero baluardo di una socialità di paese che si riprodurrà nella contemporaneità solo a prezzo di significativi mutamenti) nel centro storico e sulla centralità degli artigiani del legno, nel duplice ruolo di animatori e di destinatari, sia nell'immaginare la festa, cogliendo un bisogno latente, che nel darle i tratti principali, quelli che tutt'oggi, malgrado oltre cinquanta edizioni in oltre quarant'anni di esistenza, la segnalano come una proposta originale e di successo.

6.3 *La versione di Cacio*⁸

Torrita è ancora una comunità in cui ci si riconosce (anche) per soprannome⁹: si può anzi pensare che conoscere ed essere conosciuto per soprannome è un indizio certo di appartenenza, di inclusione identitaria e di integrazione nella cerchia di socialità più torritese, quella che assume l'identità locale come bandiera e come finalità. Al pari dei suoi abitanti, il paese ha i suoi toponimi non ufficiali, ovvero non riportati nello stradario o reperibili dall'elenco telefonico, ma tratti dalla frequentazione concreta di determinati luoghi e delle persone che vi si ritrovano. Così un soprannome sta per una bottega, o un'osteria di paese può essere indicata con il soprannome di chi la gestisce: nel nostro caso questa proliferazione di atti di nominazione è elevata alla potenza, perché la storia della festa, nella versione di Cacio, è da ricondurre all'Università del Vino o di Bucefalo, detta, per maggiore rapidità, l'Università, tout court.

Nel 1966 a Torrita, nel centro storico, si poteva andare all'Università a mangiare, a far colazione, a scambiare quattro chiacchiere dopo il lavoro. Era un'osteria, detta anche in altri modi – poi diventerà l'osteria di Caldarella – situata dietro l'ospedale, nei pressi di porta a Sole. Allora il centro storico racchiudeva tutti gli ingredienti della dimensione urbana: la sede parrocchiale principale, il municipio, la banca, l'ufficio postale, gli ambulatori, l'ospedale, le scuole, il convento di suore, e poi i negozi di calzature, di tessuti, di abbigliamento, di generi alimentari, i bar, i ristoranti, il mercato settimanale, le fiere...

⁸ Alfredo Capitani, richiamato qui con il soprannome usato nella cerchia amicale dei suoi coetanei ed in generale, nell'ambito degli attori della festa, è funzionario di banca ed ha ricoperto varie cariche pubbliche, sia nell'amministrazione comunale che negli organi di gestione della festa. Relativamente alle origini il suo contributo è essenzialmente di memoria riferita; per quanto riguarda invece gli sviluppi e lo stato attuale della festa, invece, la sua testimonianza – insieme a quella degli altri suoi coetanei che ho avuto il piacere di intervistare come Moreno Meucci – prova l'intreccio tra biografia e festa in un equilibrio tra storia individuale e appartenenze collettive, non limitate tuttavia, nel suo caso, né alla festa né a Torrita.

⁹ Cfr. M. Angelini, 1997. Per il rilievo di pratiche simboliche quali la denominazione, e di comuni riferimenti culturali, discorsivi e allusivi, nel determinare l'insorgenza di appartenenze e confini comunitari, si veda, oltre ad alcune intuizioni di H. Bausinger, 2004, il sempre attuale A. Cohen (a cura di) 1986.

La vita quotidiana locale attraversava costantemente le strette vie che, concentriche come in una ragnatela, dalla cinta muraria salgono a stringere la piazzetta centrale, ribattezzata nel dopoguerra piazza Matteotti a testimonianza di una scelta di parte che non è mai più stata messa in discussione. Molti fondi sono adibiti a laboratori artigiani, anche se subiscono la concorrenza dei nuovi impianti industriali che si possono costruire nella piana sottostante, dove con cemento e amianto in pochi giorni si tira su un capannone.

Il paese, o più propriamente una piccola hill town, per riprendere la terminologia di Sydel Silverman (S. Silverman 1975), è un concentrato dei principali capitali che costituiscono il patrimonio di una comunità locale: le sedi del potere, politico, economico, religioso e culturale, e i luoghi di scambio: l'Università è uno di questi. Lungi dall'essere (solamente) copertura o eufemismo per un ritrovo di avvinazzati, l'Università assolveva ad una vera e propria funzione di centro rituale, dove si consumava nella formalità ludica e parodistica della cerimonia informale, un vero e proprio rito di passaggio: all'Università del vino, dove si ritrovavano abitualmente alcuni degli abitanti del centro storico, ci si laureava, ovvero si poteva «passar l'esame della boccia». Dimostrando di essere in grado di reggere il vino si era ammessi alla società dei grandi; chi «passava l'esame» – ricorda Cacio – garantiva di riuscire a controllare il vino ed i suoi effetti, magari poteva far ubriacare gli altri: «io ho fatto l'esame, l'ho passato e sono stato ammesso alla società».

Cacio è figlio di uno dei più attivi frequentatori dell'Università, uno di quegli amici che mise a fuoco, in questi anni di grandi cambiamenti in atto, il bisogno di un'iniziativa che recuperasse la coesione di paese, che ricucisse alcuni degli strappi più evidenti prodotti dall'accelerazione del mutamento socio-economico. I partecipanti a questo cenacolo sono elencati da tutti coloro che raccontano degli «esordi della festa», e la gente di Torrita ad ogni nome associa delle connotazioni: uno di loro, il «poro Colombo» è titolare di un vero e proprio ciclo aneddotico (anche autobiografico) di straordinaria comicità amministrato nella sua bottega di falegname, all'osteria e con generosità, nel corso delle feste o delle gite parrocchiali dove il pullman riportava alla luce alcune dina-

niche di veglia. I nomi: adesso sarebbero un inutile dettaglio – anche perché ormai quelli che sanno che Valdimaro Bonomei era il nome anagrafico di Colombo sono decisamente sempre meno. Piuttosto le professioni: erano tutti falegnami, dice Cacio: c'era anche qualche commerciante, esponente del ceto benestante locale che – prima della crescita algoritmica dei redditi nella stagione del boom economico – non era certamente troppo distante dal ceto medio; c'era un sacerdote, il parroco della chiesa madre che condivideva volentieri chiacchiere e compagnia; alcuni di loro erano suonatori nella banda.

Il gruppo di amici mette a fuoco una proposta che sarà sperimentata nel marzo del 1966: per riunificare il paese (che si sta disperdendo nelle frazioni di nuovo insediamento), per celebrare la centralità dell'artigiano del legno, che da figura tradizionale sta diventando il perno anche simbolico di un settore produttivo in rapida e irresistibile ascesa, in concorrenza e sinergia, allo stesso tempo, con altri distretti del mobile (Sinalunga, Asciano, Poggibonsi, i mobilifici di Bovolone e di Cerea, in Veneto) si può fare una festa: ma una di tipo nuovo, che non si confonda con le altre iniziative più o meno tradizionali che stanno facendo fatica a sopravvivere e ad ambientarsi nella modernità.

La proposta assume i toni di un atto retorico classico, quello della *diminutio auctoris*, ovvero di una presentazione del sé in tono minore, volta ad accattivarsi la simpatia e la complicità altrui. Il falegname – che nella casistica di maggior successo pare evolversi nella figura dell'industriale ricco, moderno e dinamico – si autocelebra ricorrendo alla retorica dell'umiltà. San Giuseppe, patrono dei falegnami e per estensione dei lavoratori, ben si presta a questo gioco: la sua festa cade in un periodo di intimità ancora un po' invernale, la sua figura è intrisa di poetica del quotidiano (quindi dell'umiltà) e ben si presta ad una proposta che coniughi l'ambizione simbolica con la sostanza del divertimento, del gioco. Alcune famiglie in paese – ci ricordano i testimoni interrogati a proposito delle origini della festa – possedevano asini, per le esigenze di trasporti di modeste dimensioni ma di elevata frequenza; l'asino è animale già largamente utilizzato altrove – ma anche nelle immediate vicinanze – in contesti festivi per competizioni ludiche.

L'asino è un animale festivo e comico, quindi decisamente isomorfo alle altre icone e alle istanze che le sostengono: il falegname, San Giuseppe, l'asino, costituiscono un sistema simbolico che può essere messo alla prova e parte la prima edizione della festa.

Il meccanismo teorico di una festa è ben chiaro a molti di coloro che la propongono, e anche a coloro che dall'anno successivo si aggiungeranno. Perché un gioco convinca deve avvincere, e niente funziona meglio dell'agonismo. Il paese è internamente e tradizionalmente frazionato; anche il centro storico, malgrado le sue ridotte dimensioni, vede agire un sistema di bande che si fanno la guerra. I ragazzini – maschi prevalentemente, almeno nel ricordo raccontato – si organizzano per appartenenze di vicinato, costituiscono dei punti di appoggio (i fortini) fuori dalle mura, in prossimità degli orti, o delle porte del paese e poi si scontrano. Le viuzze, i chiassi, vengono riassunti nel termine «borgo» e l'intero centro storico è diviso, nella denominazione corrente, in borghi che possiedono una sostanza – le relazioni di vicinato, dagli aiuti, alla frequentazione privilegiata e prevalente, all'intimità solidale – ma non una forma, ovvero non ci sono né confini né frontiere se non il riferimento alle porte di accesso al centro storico che meccanicamente orientano il transito ed il flusso degli abitanti.

L'evidenza della geometria urbanistica, però – un'ellisse traversata da due assi perpendicolari –, la vicinanza con altre feste di grande rinomanza e di rilevante capitale simbolico quale il palio di Siena, suggeriscono di mettere a fuoco quattro sotto-sistemi, quattro contrade, per prendere in prestito un termine già connotato sul piano festivo e per aggiungere un altro piano di allusione parodistica all'idea di festa per gioco. Le quattro contrade saranno denominate con riferimento alle porte della cinta muraria; ciascuna si procurerà un asino e tutte si recheranno in uno spazio appena fuori dalle mura, deputato ad attività sportive un tempo motivo di orgoglio – il gioco del pallone, dove si giocava a tamburello – ed ora (già nel 1961) sotto pressione per la concorrenza dei nuovi sport radio/teletrasmessi¹⁰. Nell'area solitamente occupata dal gio-

¹⁰ Il gioco del tamburello è stato, per Torrita di Siena, motivo di vanto a seguito della

co del tamburello, le quattro contrade si sfideranno ad una corsa, che potrà avere inizio dopo che gli asini saranno stati convinti dai rispettivi fantini – ragazzi reclutati tra gli abitanti dei borghi che sono stati convertiti in contrade – a infrangere un muro di carta (un cartone su cui sono state disegnate delle pietre).

Niente male come contorcimento creativo: l'asino che è già comico per la sua andatura, che si presenta accompagnato da una connotazione carnevalesca, che è associato a un consolidato patrimonio di riferimenti sessuali ed osceni, deve non solamente correre, ma anche vincere la ritrosia a sbattere contro ciò che appare un muro di pietra. E su tutto questo, lo spettacolo degli uomini – i fantini – che saranno costretti ad una performance che oscilla tra l'acrobatico ed il clownesco: lo spettacolo della ragione umana, dell'acume tecnico, della destrezza e del pungolo agonistico di un fantino costretto a fare i conti con l'imprevedibilità di un animale che non è 'antropomorfizzato' come il cavallo, che non è attratto dalla vertigine del galoppo, che risponde – come ricordano tante canzoni in ottava rima¹¹ – a qualunque provocazione istintuale gli proponga il suo olfatto, è di per sé una performance di segno carnevalesco.

D'altro canto siamo – tecnicamente – in mezza quaresima, ovvero quando nei poderi i contadini andavano in giro mascherati a cantare il «sega la vecchia», siamo in prossimità di una finestra sul divertimento riaperta per un brevissimo momento, dopo la chiusura solenne del carnevale con le Ceneri. La gente di Torrita sa che è un momento in cui ci si può concedere una risata collettiva rigenerante; l'asino è figura familiare; San Giuseppe un santo che non incute timore; i falegnami sono parte del 'noi' locale, e poi

vittoria di alcuni campionati nazionali, di seconda e terza serie, ma è scomparso – definitivamente, ad oggi – negli anni '90. La sua rilevanza per la vita del paese è attestata dal toponimo che indica un spazio preciso, sebbene polifunzionale, presente anche in molte altre cittadine di analoga dimensione. Le sue ultime fasi sono narrate in un volume di taglio memorialistico, in cui tornano molti dei nomi di protagonisti della storia della festa di cui mi occupo qui, a dimostrazione di come varie «passioni» trovassero nella militanza «per il paese» un denominatore ed un movente comune. Cfr. M. Giomarelli, 1999.

¹¹ Nella tradizione orale toscana l'asino è protagonista di molte storie a sfondo umoristico o parodico; cfr. ad esempio *La storia di Pipone* in F. Mugnaini, 1999. Per la connotazione carnevalesca dell'asino, cfr. M. Bachtin, 1979.

Colombo, il Capitani, Gnarre, il Betti: una garanzia di attendibilità, oltre che di riconoscimento identitario.

La prima edizione della festa va bene: il gruppo dei promotori riesce a mobilitare attenzione ed aspettative, la partecipazione fu ampia e ampiamente soddisfatte le attese. Ma quello che non funzionò fu il suggerimento di una identificazione metonimica: se ognuno avrebbe potuto e dovuto prendere il partito della propria contrada, gli abitanti di Torrita che si erano trasferiti nei nuovi quartieri avrebbero potuto (e dovuto) patteggiare per la contrada della porta dalla quale transitavano per entrare in paese. Ciò avrebbe ricucito i rapporti tra vecchio e nuovo, ma anche riconsegnato al centro storico una centralità simbolica che le altre frazioni non intendono riconoscere. I nuovi insediamenti costituiscono a loro volta dei vicinati nuovi, stanno sperimentando la sostanza di una cooperazione in contesti urbanistici e domestici diversi da quelli della tradizione (gli scambi di lavoro nella tradizione mezzadriale sono cosa diversa dalla cooperazione nella vigilanza dei figli in età scolastica tra famiglie mononucleari di operai); alcune nuove frazioni si sono date dei centri di iniziativa politica e di socialità che non sono da meno dei luoghi di socialità tradizionale del centro storico: la Casa del Popolo a Refenero ne è un esempio; l'altra frazione cresciuta attorno allo scalo ferroviario ha addirittura una propria chiesa e un proprio santo. Il paese che reagisce alla proposta non è più limitato al centro storico, e dalla periferia si chiede di essere accreditati come parti di una identità collettiva che nel suo insieme è la Torrita di Siena che celebra il falegname con una corsa di asini.

Il gruppo degli animatori, nel frattempo si è costituito come comitato, avvalendosi tra l'altro della disponibilità del giovane vicario dell'arciprete, don Valentino Vannozzi, per le funzioni di segretario ed anche della sua ospitalità nelle stanze della canonica per la sede temporanea. Don Valentino diventerà, una volta assunta la responsabilità della parrocchia, il celebrante delle messe solenni di benedizione del palio e dei figuranti. Al presidente, Terrosi – già sindaco nel dopoguerra – ed agli altri promotori, per le vie informali della conversazione e tramite la retorica dell'alterco amichevole, viene rappresentata questa istanza di partecipazione e di

inclusione di un 'noi tutti' dentro il nuovo gioco che rappresenta il paese. Con il tempo, quando la festa consolidata e istituzionalizzata, assumerà le fattezze di una rievocazione storica, la proprietà distributiva dell'appartenenza si manifesterà nella 'medievalizzazione' a ritroso, a posteriori, di simboli, sedi e identità locali che risalgono ai decenni d'oro dello sviluppo (e dello scempio) edilizio.

Restiamo, però, a questa festa nuova che, già con la prima edizione, si è smarcata dalla concorrenza delle feste estive, con cui i vari vicinati facenti capo alle porte onoravano la Madonna di ferragosto. Porta Gavina con una corsa di carretti (sospesa dopo qualche incidente e per la pressione dei premi assicurativi che si affacciano sulla scena delle competizioni festive), Porta a Pago con l'albero della cuccagna, in piazza con la festa delle «lappole», i frutti di una pianta selvatica dotati di minuscoli uncini che si usava lanciare agli altri partecipanti alla festa, con particolare predilezione per gli abiti e le acconciature delle ragazze. Ma le feste estive sono una miscela di tradizione ruraleggiante e di calendario religioso che risente della concorrenza delle nuove identità emergenti.

Lasciamo che il racconto della competizione con le altre feste ci venga fatto da un altro testimone, uno di coloro che intervengono l'anno successivo e che porta dentro la festa tutta la perizia di animatore sociale del sacerdote.

6.4 L'anno dopo

Don Giovanni è uno dei due sacerdoti che da decenni amministrano la vita religiosa del paese di Torrita, dividendosi nelle due parrocchie rimaste: quella del centro storico, con sedi prestigiose come la bella chiesa romanica di Santa Flora e Lucilla, nella piazza centrale, o, più tarda, la Collegiata, e la parrocchia della Stazione, istituita nell'ultimo dopoguerra, per gestire un 'popolo' che sta crescendo attorno allo scalo ferroviario, interessato da un convergente processo di inurbamento e di sviluppo industriale.

Riconosciuta parrocchia agli effetti civili, oltre che canonici, nel 1948, la sede parrocchiale lascia l'angusta chiesa di San Domenico per trasferirsi in una più capiente chiesa modernista, costruita su iniziativa dello stesso don Giovanni, insieme ad un vasto com-

plesso oratoriale che, includendo un'area attrezzata per sport e intrattenimenti darà ai giovani, soprattutto, torritesi spesso di prima generazione, un nuovo centro di attrazione e di socialità.

Il parroco della sede principale, don Valentino Vannozzi, ha già una parte non secondaria nel comitato della festa di San Giuseppe; il parroco della Stazione non sarà da meno e comprenderà rapidamente il potenziale aggregativo del nuovo gioco, proponendo però un incremento delle aspettative e dell'impegno:

La sagra di marzo, quella nacque... quella sono artefice anch'io lì [...] nel '68 mi pare fecero nel '68 lo fecero il primo palio o nel '67, perché due anni lo fecero per conto loro, le quattro porte, Porta Gavina, Porta a Pago, Porta a Sole, Porta Nova, poi nel '69 chiamarono anche noi... le Fonti eh... e noi, e allora si fece una cosina seria... Cavone, Refenero... e infatti quando interpellarono me io dissi «se si fa una cosa seria... se si deve fa una buffonata, allora!»¹²

Il salto di qualità è esemplarmente rappresentato dall'adozione di un modello:

[...] per fa' i paggetti... ogni cosa... e allora io partii e lì mi seguì Porta a Pago, che c'era il maresciallo Falaschi, che io andai a Montalcino, andai a Siena, dai miei colleghi a sentì se m'aprivano qualche contrada per vedere i costumi e ogni cosa, e infatti nel '69 si corse le otto porte, e di lì si cominciò piano piano a...

Don Giovanni offre un interessante punto di vista sulla festa, comparando lo slancio della festa nuova con le crescenti difficoltà delle tradizioni pre-esistenti che stentano a sopravvivere nella temperie socio-economica, ma anche normativa, di stili di vita e pratiche di consumo, degli anni della crescita economica.

Anche la piccola chiesa di San Domenico vantava una propria festa patronale, il cui programma religioso era arricchito da una festa profana: una corsa ciclistica alla quale presenziavano i migliori nomi del ciclismo nazionale¹³, da Bartali a Maggini. La festa di San

¹² Dall'intervista a don Giovanni Turchi, aprile 1999.

¹³ Sul ciclismo e sulla popolarizzazione della pratica sportiva cfr. S. Pivato, 1991; all'or-

Domenico – che cadeva a dicembre, ma viene spostata alla domenica successiva all'otto di agosto – si aggiunge ad un ferragosto particolarmente intenso per Torrita:

[...] poi c'era questa festa civile, con tutti i giochi popolari che si facevano allora, come si facevano a Torrita il 15 di agosto, per la Madonna del Carmine eccetera, si faceva l'antenna, il tiro della fune, il coso... la pentolaccia, erano tutti questi giochi qui, la padella, staccare i soldi...

D: C'era la festa il 15 di agosto?

R: Porca miseria, un festone, il 15 agosto era un festone, la sera avanti del 15 si facevano i palloni volanti, allora c'era a Torrita c'era famosa la festa del 15 di agosto, c'era la festa del Perdono alle Fonti, la seconda domenica di settembre.

Poi le corse «cominciarono ad essere difficoltose», dice don Giovanni lamentando il sempre più incombente controllo della burocrazia, ma mettendo anche a fuoco il vero e proprio motore del cambiamento nell'orizzonte festivo:

Poi si cambiò, invece della corsa di biciclette s'è fatto la gimcana, siamo ritornati un pochino ai giochi popolari, però è andato sempre più scadendo perché perché i torritesi ci devono aver avuto diversi soldi, ha capito? e si sono fatti tutti la casa al mare, Riva Verde, Montalto di Castro, vicino Principina, Marina di Grosseto, la casettina e l'uikende [la disortografia sta a rappresentare la connotazione di estraneità affidata alla pronuncia]; il sabato la gente partiva e qui un ci s'aveva nessuno.

La vacanza al mare, nuovo modello di massa, entra in questo scenario di competizione tra eventi festivi di un fitto calendario tarato sulle disponibilità, di tempo e denaro, di una popolazione prevalentemente rurale. L'effetto combinato della pressione normativa (regolamenti comunali, norme di ordine pubblico, clausole delle coperture assicurative) e della concorrenza dei nuovi modelli

di uso del tempo libero, obbliga la festa profana a ripensarsi: Don Giovanni troverà per la sua parrocchia una mediazione vincente, che prevede l'abbandono di San Domenico per la festività della Madonna del Rosario («San Domenico un se n'ha a male perché San Domenico è nel quadro della Madonna del Rosario»), la sua collocazione anticipata alla prima domenica di settembre – per evitare l'insuperabile concorrenza di altre feste/fiere settembrine della Val di Chiana –, e infine una gestione affidata congiuntamente al gruppo sportivo che fa capo alla parrocchia ed alla contrada della Stazione. Come a dire che le novità concorrenti (lo sport e la festa arrivata per ultima) finiscono per aiutare la tradizione, o che la tradizione finisce per allearsi con le novità che non riesce a tenere sotto controllo¹⁴.

6.5 Il calendario, la storia e la politica

La collocazione calendariale affidata alla festività di San Giuseppe subisce un primo scossone a dieci anni dall'avvio, quando nel 1977 con decreto del governo le festività minori – secondo un punto di vista molto controverso – vengono declassate, interrompendo così delle prassi anche molto consolidate di pausa festiva: quella di San Giuseppe, il 19 marzo, sarà tra le date che tornano ad essere feriali e, soprattutto, lavorative, senza essere più riscattata (al contrario di quanto accadrà all'Epifania e all'Immacolata Concezione). La festa si adegua prenotando la domenica successiva al 19 marzo e accettando una concorrenza potenziale con le festività pasquali che presentano, però, alcuni vantaggi: da un lato sono feste di natura tanto diversa dal gioco che si è inventato da non entrare neppure in conflitto, dall'altro lato il conflitto è largamente prevedibile in virtù dell'oliato meccanismo di previsione del tempo pasquale, per cui non si può sapere da subito e per tutto il fu-

¹⁴ La simbiosi tra vecchio e nuovo è rappresentata dall'adozione come simbolo della contrada, a cui il parroco ed il suo gruppo di animazione sociale si dedicheranno, di un cane con la torcia in bocca, emblema dell'ordine domenicano, che porterà così, entro la cornice laica e pienamente storica, un riconoscimento silente e – mi pare – ignorato, se non ignoto, a quel San Domenico che si era visto, piano piano, privare di qualunque commemorazione.

turo pensabile, quando Pasqua e festa nuova si sovrapporrono. La sagra dei somari e la data più solenne del calendario cristiano non si sarebbero sovrapposte che dopo trentuno anni, ovvero nel 2008 (e poi non si sovrapporranno più fino al 2035 e per sole quattro altre volte, per i prossimi 180 anni)¹⁵. Quando invece, per i capricci del calendario, la prima domenica dopo San Giuseppe coincide con la domenica delle palme (ed è già successo sei volte, a partire dall'anno successivo al declassamento della festività di San Giuseppe), si sperimenta una perfetta coabitazione: la messa solenne è estesa alla rappresentanza delle contrade, le frittelle ricordano sia San Giuseppe che la tradizionale associazione con il ramo d'uovo benedetto e, di nuovo, le due feste si sostengono a vicenda¹⁶.

La festa nuova, del resto, nasce selezionando il proprio rischio: si assume in toto l'incognita di una stagionalità che, meteorologicamente può essere avversa (si oscilla dalla neve al calore quasi estivo), ma si sottrae alla competizione con le vacanze estive, apre – di fatto – la stagione annuale delle feste all'aperto, dei palii, delle mangiate collettive e per strada, intercettando un pubblico di appassionati che non ha – quasi – alternative concomitanti nel raggio di molti chilometri.

Quando partirono non lo sapevano, certamente, ma il tempo avrebbe dato ragione a chi scelse San Giuseppe per tutt'altri motivi: l'estate si sarebbe, via via, riempita di celebrazioni locali, di paliotti e giostre, e poi di settimane medievali, di rievocazioni

¹⁵ In questo caso la festa, che nel frattempo è cresciuta fino ad occupare quasi due settimane, con manifestazioni minori e collaterali, si fa elastica: è cominciata il sabato 15 marzo, ovvero prima della domenica delle palme, si è interrotta nei giorni più marcati dalla devozione e più impegnati nella ritualità – anche spettacolare – del triduo pasquale, ed è ripresa già dal lunedì 24, in modo da incorporare anche i gitanti di Pasquetta, per poi concludersi tranquillamente il 30 marzo, sovrapponendosi alla ormai poco marcata festività della domenica in Albis.

¹⁶ Non sfugge l'elemento comune alle due diverse feste della centralità dell'asino-cavalcatura del messia nell'occasione dell'ingresso trionfale a Gerusalemme (che è la circostanza celebrata dalla ricorrenza del ciclo pasquale) e cavalcatura di chi riporta la vittoria del palio, né la presenza in entrambe (nel racconto, della prima, e nella pratica, della seconda) dell'inversione carnevalesca del portato simbolico dell'asino: è tuttavia un accostamento meccanico, indotto dalle vicende esterne alla festa dei somari, al quale mi pare non si debba prestare troppa attenzione, pena una pericolosa (ed infondata) sovrainterpretazione delle implicazioni simboliche.

storiche. Lo stesso pubblico di appassionati si sarebbe poi ben delineato come un preciso segmento del mercato turistico, alimentato dal turismo di massa di breve e medio raggio – la gita di un giorno con visita al territorio, il pranzo con prodotti tipici e rientro in serata, in autobus confortevole con wc a bordo – e consolidato, poi, con la nascita del ‘popolo dei camper’ che assume la festa di Torrita come una delle prime uscite.

La concorrenza estiva più pericolosa, a quanto ci è parso di capire, non era al momento – fine anni Sessanta – quella delle feste patronali né dei tradizionali appuntamenti estivi. Alcuni di essi, quali il lancio delle mongolfiere dal punto più elevato della cinta muraria, sovrastante la Val di Chiana, o il palo della cuccagna, sono manifestamente ereditati da un’idea di meraviglia e di svago propria di un passato che si fa velocemente più remoto. C’è un’altra festa, in realtà, che si accaparra buona parte del tempo libero e delle energie da convertire in lavoro per la festa e, soprattutto, che si accolla le aspettative di divertimento, di consumo e di socialità. La festa dell’Unità di Torrita – la grande cerimonia estiva di autofinanziamento del Partito comunista italiano – è una delle più importanti dell’intera provincia, che è a sua volta una delle federazioni più grandi del Partito, per antonomasia¹⁷. La festa dell’Unità si celebra dal 1959 e raccoglie attorno ad un programma misto di eventi politici, di incontri con finalità culturali, di socialità attorno alla musica, al ballo, alla gastronomia, il popolo dei militanti e dei simpatizzanti di un bacino molto più ampio del territorio comunale, ed ovviamente, impegnati in prima persona anche per difendere il buon nome delle locali sezioni del partito, molti dei tanti militanti comunisti torritesi.

Una festa di partito: una festa di parte per definizione, che non perde tuttavia questa sua caratteristica fazionale e ‘partigiana’ neppure nel caso – come Torrita – in cui le adesioni alla parte politica che viene celebrata/promossa e finanziata raggiungono percentuali plebiscitarie: il popolo del partito, a Torrita, sarà per

¹⁷ Si veda, sul PCI e il territorio senese il volume collettivo V. Calonaci, 1990, e per il nesso con la vicenda storica della transizione post-mezzadrile, la raccolta di saggi curata da C. Pazzagli, R. Cianferoni, S. Anselmi, 1986.

molti decenni stimabile dai risultati elettorali intorno ai tre quarti dell'universo demografico in età adulta. La festa dell'Unità che occupa lo spazio del 'gioco del pallone', l'area del centro storico destinata alla socialità profana ed allo sport di tradizione, richiama centinaia di visitatori e militanti, riafferma in piena stagione estiva la primazia della politica, in un intreccio tra orgoglio di partito, orgoglio locale, senso di rivalsa nei confronti delle istituzioni tradizionalmente avverse o lontane, che non avrebbe dato scampo ad un'altra iniziativa festiva e celebrativa di segno diverso o estranea all'orizzonte del dibattito politico.

I comunisti di Torrita hanno la loro festa: che sia la festa di quasi tutti non comporta la perdita della sua funzione di identità di parte, che anzi, proprio nella massa dei partecipanti trova una conferma di una egemonia politica e di governo del territorio che conta ormai – nel 1967 – un ventennio di piena e perfetta continuità. La quantità di persone che si siedono a mangiare i piatti della tradizione contadina locale, preparati da quelle donne che – tutte e ciascuna – sapevano mettere a tavola famiglie numerose o le decine di contadini che si adunavano nelle circostanze dei grandi lavori di raccolta, sotto forma di aiuti reciproci (i cosiddetti «scambi»), testimonia l'avvento di una stagione di progresso che si lascia alle spalle la retorica della miseria e le oggettive ristrettezze del vissuto contadino o operaio; il successo del ballo liscio e dei cantanti che scelgono di esibirsi per una platea così politicamente definita, sta a dire che una nuova era si impone anche nei rapporti tra i sessi, nelle pratiche di consumo che si emancipano dai limiti della 'località' e della cultura subalterna e/o di provincia¹⁸. All'ombra di questa mobilitazione di significati e di investimento politico/economico, nessun'altra festa avrebbe potuto crescere. La collocazione calendariale appare quindi – anche se non ne abbiamo avuto esplicita spiegazione – una oggettiva misura cautelativa, una dichiarazione di non belligeranza tradotta e riaffermata nella

¹⁸ Sulla funzione di emancipazione e di elaborazione di nuove forme di cittadinanza, si veda L. Li Causi, 1993. Per la festa dell'Unità, che rimane ampiamente da studiare, nei suoi aspetti propriamente rituali e celebrativi pur avendo segnato l'intera seconda metà del ventesimo secolo, almeno in Italia centrale; cfr. A. Baravelli, 2005.

professione di 'apoliticità' che, infatti, ricorre spesso sia nei racconti delle origini che nelle valutazioni sul presente o sul passato prossimo.

Quando, nel 1948, l'Italia vota democristiano, a Torrita 3.222 votanti su 4.174 si collocheranno a sinistra: il Fronte popolare con il 75,7% e l'Unità socialista con il 3,2%. La Democrazia cristiana non raggiunge il 20%. A quarant'anni di distanza, nel 1987, le percentuali della sinistra risulteranno invariate (sommando il PCI al 65%, il PSI, con l'11% e anche lo 0,98% di Democrazia proletaria). I rapporti tra la popolazione dei mezzadri e i ceti di paese vengono ridefiniti profondamente dall'esito delle elezioni politiche ed amministrative che, da allora in poi, confermeranno questa schiacciante superiorità numerica destinata a trasmettersi di generazione in generazione fino a conoscere una trasformazione in espressione di identità locale, oltre che di posizionamento ideologico e politico.

Allora, nel 1966-1967, il controllo del Comune – insieme all'intero circondario chianino e, quasi, dell'intera provincia senese – da parte del Partito comunista italiano, esprimeva il consolidamento di rapporti di forza, di cui tenevano conto anche i promotori di modalità dell'agire sociale che non partivano né volevano approdare ad un posizionamento nel campo politico: questo ambito era, infatti, ancora pericolosamente vicino ad esperienze di scontro frontale per poterlo pensare come terreno di celebrazione di identità locale o come contesto di una competizione ludica. I genitori degli adolescenti che vengono chiamati a identificarsi nella contrada e nella festa inneggiante a San Giuseppe e al falegname, via somaro, sono stati attori e testimoni di momenti di uno scontro politico serio che ha conosciuto strascichi legali e, senza dubbio, lacerazioni nel tessuto sociale locale. L'attentato a Togliatti, nel luglio del 1948, per esempio, anche a Torrita aveva innescato delle reazioni di difesa che erano sfociate in blocchi stradali, in qualche episodio di intimidazione di avversari politici e di classe (come certi proprietari terrieri particolarmente reazionari) e un atto di grosso peso simbolico, come la devastazione della sede del movimento scoutistico che, situata nella piazza principale del paese, stava a significare la volontà da parte della chiesa e,

metonimicamente, della reazione, di non abbandonare il campo del reclutamento di militanti tra i giovani. Il processo che segue, ricostruito grazie al lavoro di Ilario Rosati (S. Grilli, I. Rosati, 1988), ridimensiona gli addebiti, alcuni testimoni d'accusa ritrattano, le pene vengono ridimensionate e riassorbite per tutti i casi dalla detenzione in attesa di giudizio. Ma un intero anno di confronto aspro ha scavato dei solchi: i comunisti non passavano davanti alla sede delle Acli senza riceverne qualche provocazione verbale (qualche «parolina»); l'arciprete rinfocola per quanto può, tentando di applicare la scomunica comminata ai comunisti (che a Torrita avrebbe in realtà dovuto svuotare la chiesa)¹⁹. Gli anni Cinquanta, infine, vedono il Partito comunista riuscire nell'impresa di consolidare la propria rappresentanza sia delle masse mezzadrili – che accompagnerà poi in tutta la vicenda delle lotte per la riforma dei patti agrari – che di quelle operaie, a partire dal sostegno alle lotte dei fornai o alla tutela data alle operaie di una fabbrica di feltro di coniglio, detta localmente “pelificio”, così da conservare il proprio ruolo di entità rappresentativa e di emblema identitario di parte, sia per il declinante mondo della campagna che per il crescente ambiente operaio.

Non stupirà, quindi, constatare che il gruppetto che anima la festa è politicamente collocabile a sinistra (socialisti di vecchia tradizione), ma non incompatibile con figure di spicco dei ceti moderati, di paese, dal giovane aiutante dell'arciprete anticomunista, ai nuovi intellettuali che si laureano e si costituiscono come classe dirigente in attesa di affermazione, al di fuori della cerchia degli intellettuali o degli interlocutori del partito.

L'idea della festa nasce in un ceto artigiano, prevalentemente urbano ma non anti-rurale, indipendente dai poteri locali, sia politico che religioso, ma in grado di collaborare con quest'ultimo, come dimostrato dalla presenza di sacerdoti tra il primo e il secondo anno di vita della festa, e di negoziare delle forme di concreta collaborazione con il potere amministrativo (la manodopera offerta dall'amministrazione comunale, per esempio). La possibilità di

¹⁹ *Ibidem.*

dialogare in tutte le direzioni è, però, anche l'indizio certo di una estraneità all'ambito del Partito comunista che non riconoscerà alla neonata iniziativa di paese né il valore di una pratica identitaria da incentivare, né tanto meno il disvalore di una inutile e localistica distrazione di risorse e di passioni. Certo è che il tono autoironico con cui si propone questa celebrazione di un soggetto locale è lontano dalla prosa e dalle produzioni culturali cui il partito attribuiva importanza strategica e valenza progressiva.

La relazione di rispettosa distanza tra le istituzioni politiche e la nuova istanza che nasce 'dal paese', si tradurrà in una storia di collaborazione tra comitato della festa e amministrazione comunale che conoscerà molti alti e bassi fino ad un punto di svolta che è, però, da collocare molto vicino a noi, alla fine degli anni '90, quando i lavori di rifacimento del gioco del pallone, cui il Comune dedica molte risorse e molta attenzione, saranno concordati con le esigenze rappresentate dal comitato Sagra San Giuseppe, che formalizzatosi poco dopo l'inizio della festa, crescerà nell'ambito della vita locale come una istituzione rappresentativa e autorevole.

6.6 Come si costruisce una tradizione

Superato brillantemente il giudizio del paese, affrontate le critiche di coloro che si erano sentiti esclusi, adottate ben volentieri le misure di ampliamento del bacino di utenza e di protagonismo della festa dedicata al San Giuseppe, al falegname e a Torrita, si può dire che ne abbia inizio la storia vera e propria, ovvero la contabilità: il numero di edizioni, l'albo d'oro dei palii vinti da ciascuna contrada; la meccanica: l'organizzazione calendariale, il programma degli eventi, l'uso e la ri-semantizzazione degli spazi; l'economia: la redditività delle varie pratiche, la differenziazione dell'offerta di consumo festivo, le politiche di finanziamento e di sinergia con altri soggetti del volontariato e/o del tempo libero locale; la comunicazione: il rapporto con le televisioni, alleanze e gemellaggi; la fisiologia: crisi di crescita, gemmazione di altre sotto-istituzioni, una complessa vita infra-contrada e inter-contrada. Di tutti questi temi (l'elenco è ancora parziale), per delineare la fase d'avvio mi limiterò a trattarne alcuni più presenti nei racconti che ho avuto modo di raccogliere.

La festa sarà gestita da un paio di presidenti (il primo sarà un ex sindaco dell'immediato dopoguerra, socialista come molti altri del comitato organizzatore), e poi conoscerà un lungo periodo di stabilità, con la presidenza della sagra San Giuseppe affidata ad Altero Rossi, nel 1974, fino al 1998 ininterrottamente. Rossi è già un esponente della generazione di ricambio, che riceve il carico dai fondatori e che solo più tardi sperimenterà, come molti altri nomi di rilievo dell'ambito paliesco e contradaiole, il passaggio dall'amministrazione della festa all'amministrazione pubblica.

Già a partire dal 1967 prende forma il corteo che introduce i somari nella pista, all'inizio solo un portabandiera e due paggetti, vestiti «coi calzettoni», ricorda Altero Rossi, e con tanta fodera colorata, senza certamente lo sfarzo dei costumi attuali, meticolosamente ripresi dall'iconografia dell'abbigliamento signorile del XV secolo. Si aggiunsero poi, alla rappresentanza della contrada nel corteo – detta alla maniera senese «la comparsa» – la dama, una significativa presa di distanza dalla metafora guerresca che invece aleggia nel palio di Siena e anticipatrice di quel taglio rievocativo a tutto tondo che caratterizzerà la gran parte delle manifestazioni neo-medievali dei decenni a venire²⁰. Già nella prima metà degli anni '70 il corteo presenta tutti i personaggi attuali: il principe, i sei paggetti, la coppia di tamburini e di sbandieratori – che impareranno con il tempo le arti della bandiera e del tamburo fino a diventare un corpo autonomo entro il complesso organismo istituzionale della festa, e fino a diventare titolari di una certa 'buona' fama²¹. Per ultimo giunse il «vecchio saggio», ruolo che consentiva al paese di giocare nel corteo personaggi di una certa età, affettuosamente esibiti per certe particolari fisionomie o per certe più sottili implicazioni apprezzabili solo dall'interno della comunità

²⁰ Per una riflessione mirata (ma non limitata) al territorio piemontese, si veda R. Bordine, 2009.

²¹ Nati insieme, o a corredo, di molte manifestazioni folkloriche di impronta medievale, i gruppi di sbandieratori si sono negli ultimi decenni guadagnati una significativa autonomia, fino a divenire essi stessi dei soggetti di offerta spettacolare, alimentando un proprio mercato, come anche un proprio discorso auto-rappresentativo; si rinvia a tale titolo ad alcuni volumi nati su iniziativa locale, quali il volume collettivo, promosso dalla Compagnia sbandieratori e musicisti di Città della Pieve (L. Artusi, V. Dini, G. Nardoni, Autori Vari, 2006, Barbagli, 2008).

torritese, quali il rovesciamento carnevalesco (invisibile agli estranei)²² prodotto con l'affidare il ruolo di saggio accademico a chi è magari notissimo per aver lavorato una vita intera senza prendere in mano un libro. Anche la banda di Torrita, uno degli organismi che svolgono un ruolo centrale nell'economia del festivo locale, fungendo da demarcatore di solennità, sarà coinvolta: in prima battuta proprio come banda, ovvero in uniforme simil-militare, e in seguito, invece, ri-plasmata e ri-vestita per maggiore congruità con il resto del corteo: musicisti in calzamaglia, via i legni, raddoppiati gli ottoni, reclutate donne in vari ruoli ed in particolare nella sezione delle percussioni, ma soprattutto vengono acquisite le «chiarine»: una sezione speciale dei fiati che, come a Siena, riporta alla luce uno strumento arcaico, di particolare rilievo in quanto 'citazione' diretta dalla dimensione musicale del palio di Siena (compresa una decisa somiglianza della marcia che sarà adottata come inno ufficiale della festa con la marcia del palio, che dalla fine del 1800 accompagna la festa senese).

Anche il coinvolgimento dell'amministrazione locale è da leggere come elemento di costruzione della tradizione. Il primo segnale di attenzione sarà la concessione delle scuole medie, dopo la costruzione di un nuovo edificio scolastico fuori, ovviamente, dal centro storico, come sede del comitato (che così si emancipa dall'ospitalità offerta dalla sede Acli). Il comitato col tempo riuscirà a comperare una propria sede, ma questo avverrà più avanti, dopo il 1974, quando il processo di istituzionalizzazione della festa ha già innescato, con decisione, la genesi di personalità giuridiche (il comitato, le contrade, gli sbandieratori) e di piccoli o grandi responsabilità economiche.

Il salto 'formale' verso un'esistenza istituzionale, giuridicamente definita, è un ulteriore elemento del consolidamento della tradizione e, nel caso di Torrita, questo interessa sia la definizione di

²² Questo tipo di fruizione dei dettagli offerti dal palinsesto della festa ha valore esclusivamente all'interno della collettività locale, che ne trae materia di commenti, ricordi e divertimento, in una dimensione che potremmo definire di retroscena (alla Goffman) in un'ottica drammaturgica o performativa, o, in un diverso paradigma più vicino alla costruzione di identità locali, patrimonializzate e/o spontanee, di intimità culturale: cfr. M. Herzfeld, 2003.

uno statuto e di un regolamento del comitato e della vita di contrada, ma anche via via i confini, l'araldica, le norme per il corteo storico, per la gestione della corsa. Ciò che si mette in moto è un vero e proprio disciplinamento progressivo delle modalità pratiche di 'fare' la festa e di 'lavorare' per la festa; ciò risulta particolarmente arduo per quanto riguarda l'atto finale – la corsa – di cui occorre regolamentare tempi, spazi e modi, per garantirne la regolarità e venire incontro ad un crescente bisogno di affidabilità, alimentato dalla serietà dell'agonismo che la corsa suscita e, insieme, dalle aspettative del pubblico esterno cui ci si è rivolti. La festa che era nata come parodia delle feste paliesche finirà per acquisirne modi, somiglianze e assorbirne le poetiche e le retoriche, condannandosi così a dover fare i conti con l'imprevedibilità carnevalesca e vitale dell'asino che tutto regge.

La collaborazione con l'amministrazione si estende ad alcune iniziative promozionali che cominciano a prendere forma e regolarità nella settimana che precede la festa vera e propria; il Comune inoltre collabora mettendo a disposizione manodopera e macchine per l'allestimento del campo di gara e la vigilanza urbana; ma il vero e proprio soggetto che cresce grazie alla festa, e che prima non c'era, sarà la contrada: non tutte, alcune. In particolare, quelle del centro storico che si va via via spopolando saranno perennemente in crisi demografica e, pertanto, anche di risorse, ma le più grandi, la Stazione, Refenero, manifesteranno decise volontà di assumere rilievo identitario, si alimenteranno le rivalità e, in particolare, tra queste due, le più popolose e più aspramente contrapposte, si profileranno recentemente, persino dei rischi per così dire, scismatici, visto che la parrocchia – nonché il suo parroco – ricadono decisamente nel territorio e nella sfera di attrazione della contrada della Stazione. Refenero, che quarant'anni or sono vantava una delle più vivaci Case del popolo, si ritrova oggi attorno ad un luogo di preghiera autogestito, che è cresciuto come un punto di attrazione quasi alternativo alla parrocchia ed alla sua collocazione partigiana.

Tra organismi dirigenziali e personale impegnato in feste organizzate d'estate, attività per i bambini, fiere autunnali, processioni mariane, gite e altre iniziative di socialità organizzata, le contrade

complessivamente mobilitano oltre trecento persone, secondo la stima che faceva il presidente Rossi quindici anni fa: una mobilitazione che incrociandosi con gli altri ambiti di attività pubblica, di volontariato e quanto resta della militanza, lascia intravedere una fitta filigrana di società attiva, plurigenerazionale, che si muove in direzioni diverse e che riesce a coniugare festa locale e terzomondismo, destrezza da alfiere e abilità da centravanti.

I somari, invece, rispetto ai primi anni, sono regrediti verso lo sfondo: se all'inizio ciascuna contrada si cercava il proprio asino, anche a decine di chilometri di distanza, lo coccolava nella vigilia della corsa, lo 'ubriacava' per renderlo più competitivo, dopo pochi anni gli organizzatori si resero conto che così la corsa sarebbe diventata una corsa di (quasi) cavalli, riducendo allo zero il tratto comico/carnevalesco. Quindi niente scelta autonoma, ma asini noleggiati dal comitato e assegnati a sorte prima della corsa; del resto la crescente domanda di feste, anche di corse di somari nell'area tosco-umbra, avrebbe sostenuto la 'professionalizzazione' di asini, allevati apposta per lavorare nelle feste.

Con salti che si intuiscono nei racconti, ma che sono difficili da collocare cronologicamente, la storia della festa si è venuta intesendo tra il vissuto, il quotidiano, il filo delle cose che si fanno e degli eventi che si producono, e il narrato, ovvero i testi prodotti, l'araldica inventata o ricostruita, le pennellate di medioevo, le ricostruzioni cronologiche ufficiali, la convegnoistica, gli statuti e le delibere, e poi, ultimamente, i siti web, i gruppi di contrada su Facebook, l'ingresso nella rete delle reti di appassionati di feste popolari. Dalla sua condizione di festa emblematica, che «porta in alto il nome di Torrita» la sagra primaverile sperimenta delle complementarietà con un caleidoscopio di eventi, macro o micro, e con altre istituzioni nate sul valore dell'identità locale, cumulando un po' di storia con un po' di velleità e molta fantasia rievocativa. Tra un'estate sotto il segno del blues, da un lato, e della festa dell'Unità, dall'altro, entro il fitto panorama di eventi organizzati dalla risorta Accademia degli Oscuri, la sagra primaverile che celebrava un'idea del paese è sopravvissuta a quell'idea stessa, ed è diventata tradizione e istituzione, forse a dispetto delle intenzioni di quella manica di bricconi (affettuosamente detto) che ebbe l'i-

dea di lanciare dei somari contro un muro di carta per celebrare se stessi e, insieme un paese di gente che lavorava come somari²³.

Serendipità, eterogenesi dei fini o raffinata lungimiranza? Difficile da dire, soprattutto se confrontiamo ciò che è successo – storicamente – con ciò che ci viene raccontato dell’inizio, del tipo di motivazioni e del taglio che la festa ebbe, compreso lo slancio che la vide mutare da celebrazione ludica (che è quasi un ossimoro in sé) di un’astratta identità patronale e professionale, a meccanismo cerimoniale capace di costruire orizzonti condivisi per una collettività che lo sviluppo andava smembrando e redistribuendo nelle forme urbanistiche delle periferie diffuse, mettendo a rischio la persistenza del sentimento di appartenenza locale, la praticabilità delle occasioni di incontro e di scambio sociale, il dialogo infragenerazionale e intergenerazionale fondato su un patrimonio simbolico individuante e localmente fondato: tutto ciò che la festa ha garantito, mi pare, fino ad oggi.

²³ Come in altri casi, ognuno con diversa declinazione, (Sarteano, Montalcino, e poi Siena, Foligno, Gubbio), la festa trova spazio nello statuto comunale. Quello di Torrita di Siena riporta, tra le finalità istituzionali, al punto 4 del titolo 1 il riconoscimento delle contrade, identificate con nomi, simboli e colori, come realtà storica, sociale e culturale, espressione della tradizione, gestite in autonomia e con i criteri della partecipazione democratica, riconoscendone espressamente la funzione “sul piano della sussidiarietà orizzontale con valore istituzionale” (ivi). Poi, “a seguito dell’inserimento, risalente al 18 novembre 2017, delle otto Contrade all’interno dello statuto comunale, durante la seduta di questa sera [27 dicembre 2019] il Consiglio Comunale ha approvato all’unanimità l’identificazione dell’Associazione Sagra San Giuseppe come ente preposto al loro coordinamento. Così, da oggi, il Palio dei Somari diviene un evento ufficialmente riconosciuto come patrimonio della comunità torritese”, post dalla pagina ufficiale “paliodeisomari”, Facebook, 27 dicembre 2019.

7. FESTE NEO-MEDIEVALI E RIEVOCAZIONI STORICHE

7.1 *La storia nella festa*

Mettendo a fuoco la categoria delle feste che si ispirano al medioevo, non ci si può esimere dal pensare al rapporto tra la storia, la sua rappresentazione museale e il suo uso nelle pratiche e nelle politiche culturali contemporanee: un convegno sul tema, organizzato da Danele Jalla e Camillo Zadra nel 2007, mi dette modo di presentare un bilancio della mia ricerca sulle rievocazioni storiche, e più in particolare sulle feste neo-medievali, obbligandomi a rileggere il materiale raccolto nel corso di oltre un decennio, alla luce di un parallelismo con le pratiche di produzione e consumo della storia, da un lato, e, dall'altro, con l'ampia gamma di iniziative di riappropriazioni di eredità o continuità storiche (musei compresi) che possiamo ricondurre alle politiche di costituzione e gestione del patrimonio culturale.¹

Rispetto a quell'ormai lontano 2007, la professionalizzazione dei partecipanti alle rievocazioni storiche è decisamente cresciuta; il ricorso al travestimento e alla proposta di un 'salto nel tempo' si è diffuso anche sul versante della divulgazione della ricerca storica e archeologica; sono persino comparsi strumenti legislativi che, come nel caso della legge regionale toscana,² attribuiscono alla rievoca-

¹ Il convegno, su iniziativa di ICOM Italia, era imperniato sul tema I musei di storia in Italia e si tenne nei giorni 22 e 23 giugno 2007, a Rovereto.

² Legge regionale 14 febbraio 2012, n. 5, Valorizzazione delle associazioni e delle manifestazioni di rievocazione e ricostruzione storica della Toscana. La Regione Toscana, giunge, tuttavia ben sesta, al traguardo colto, come si ricorda nel dibattito consiliare, dalle Marche ben dieci anni prima. Colpisce, nello stesso dibattito, (Regione Toscana, Atti Consiliari, IX Legislatura, Resoconti Integrali, seduta n.79/P del 7 febbraio 2012), la nettezza con cui si distinguono dalle rievocazioni/ricostruzioni storiche «le associazioni di rievocazione di tradizioni popolari», la cui enucleazione è giustificata con il fine di evitare «una platea troppo ampia di manifestazioni, che magari hanno dubbia rilevanza storica e possono avere poco

zione storica e/o alla ricostruzione storica, uno spessore che certamente non era nelle previsioni dei suoi primi pionieri. Un primo bilancio intermedio che faceva il punto sulla situazione al 2010, quindi, è stato aggiornato con lievissimi interventi di attualizzazione, producendo alcuni effetti di prolessi ed analessi, di va e vieni lungo l'asse della cronologia degli eventi studiati e dei riferimenti agli studi che vi sono stati dedicati. Senza essere, pertanto, un bilancio 'a oggi', questo lavoro, maturato in casa degli storici, e in dialogo con la produzione museale, può forse essere di qualche utilità anche nel dibattito attuale sul patrimonio culturale centrato sulla storia (che è di tutti) e sulla festa (che è sempre di qualcuno), in un tempo in cui l'industria dell'immaginario svolazza, qua e là, portando le feste medievali sulle *home pages* di siti di promozione turistica, di amministrazioni municipali, di blog di appassionati a vario titolo. Ne è esempio la festa medievale di Montepulciano, che ha raggiunto la globale notorietà, grazie, tra gli altri al film *Under the Tuscan sun* (2003), al secondo titolo (*New moon*) della saga di *Twilight* (2009), alla serie *I Medici*, (2016) ma come Cortona, prima, come Volterra e Firenze, poi; come presente 'vero' in cui si muovono figure leggendarie (i vampiri, attualizzati come eredi degli etruschi) o storiche (gli aristocratici fiorentini) e letterarie (le signore americane in cerca di felicità, tra campi toscani di girasoli, avvelenati dai diserbanti) e che con tale fertili incongruità, continua a essere, quello che i ferventi contradaioli poliziani vogliono che sia, e a sembrare quello che ama chiunque altro dei suoi consumatori.

Pienamente rispondente al paradigma festivo contemporaneo (feste vecchie e nuove, eventi pubblici e celebrazioni, rituali carnevaleschi e sagre promozionali) la categoria delle feste neo-medievali si è profilata ultimamente come uno degli oggetti cui dedicarsi ricorrendo agli aggiornamenti del paradigma teorico-metodologico degli studi sulla tradizione popolare (Cfr. P. Clemente,

valore reale» (ivi, p. 10). Poi il richiamo al coinvolgimento dell'Università (sic) in chiave di garante del rigore scientifico delle manifestazioni (ivi, p. 14) rende chiaro anche il ruolo di soggetto disciplinante che le si attribuisce. La legge è stata poi oggetto di emendamenti nel luglio e nel novembre 2015, nel marzo 2020, per essere poi abrogata e sostituita dalla legge regionale 27/2021 (cfr. supra, pp. 36 e segg.).

2006; F. Dei, 2002; F. Mugnaini, 2006a; B. Palumbo, 2003, 2008) e della crescente rilevanza della categoria di “patrimonio”. Sulla sua versione anglosassone, sebbene diversamente connotata, di *heritage*, Barbara Kirshenblatt-Gimblett ha scritto pagine importanti, smontando le retoriche ‘naturalistiche’ che identificano l'*heritage* (o il patrimonio, nel caso nostro) come qualcosa di proveniente dal passato che sarebbe oggetto di «conservazione, preservazione, restauro, rivendicazione, recupero, ri-creazione, ripresa, rivitalizzazione e rigenerazione», contrapponendovi la concezione del patrimonio o dell'eredità culturale come di un processo al cui termine si genera «qualcosa di nuovo nel presente, che utilizza il passato» (B. Kirshenblatt-Gimblett, 1998, p. 149 e seguenti (trad. mia). L'*heritage* (la concezione e le azioni che danno esistenza al patrimonio) non deve, quindi, essere visto solo come ciò che conserva o restituisce una possibilità di senso a luoghi e modi di vita non più attuali, ma soprattutto come una vera e propria *industry*, che si qualifica per il ‘valore aggiunto’ conferito agli oggetti di sua produzione, attraverso la messa in mostra e l'esibizione, l'ostentazione e la promessa di differenza, l'attivazione di un mercato e di un flusso di consumo, tra il locale e il mondo. Tra le caratteristiche che Barbara Kirshenblatt-Gimblett identifica e nomina, nel dare corpo alla sua teoria dell'*heritage* come modo di produzione culturale, una mi pare quella che ci interessa di più, in questa sede, e che consiste nell'identificare come tratto chiave delle produzioni di patrimonio «la loro virtualità, sia in presenza che in assenza di evidenze o occorrenze reali e concrete» (ivi: 166). L'autrice ci guida, così, in un percorso in cui parchi tematici preparano all'incontro con veri siti archeologici, luoghi veri offerti e gestiti come se fossero ricostruiti, luoghi offerti in funzione di sineddoche per sistemi culturali più ampi (l'*open air museum* di Skansen per l'intera Svezia) o ricostruiti a perenne memoria di ciò che non c'è più (come l'Abbazia di Cluny che, a suo tempo distrutta, rivive nella patrimonializzazione di quanto resta delle mura perimetrali)³.

³ Potremmo aggiungere alla lista la splendida ricostruzione dell'Abbazia di Siponto, per opera dell'artista Edoardo Tresoldi: rendere visibile nella sua irrealtà qualcosa che non c'è più; ottimo tanto quanto inadatto a convivere, invece, con l'esistente (come nel progetto

Nella produzione di patrimonio, quindi, in questo gioco tra vero e falso, non ci sarebbe alcuna autenticità oggettiva cui appellarsi, ovvero nessun alibi per operazioni di costruzione identitaria, riconsegnate così alla responsabilità della politica culturale (e della politica *tout-court*) e di chi ne orienta o definisce le scelte.

Visto da tale prospettiva, anche l'insieme delle feste e delle rievocazioni o celebrazioni del medioevo – oggetti che descriverò brevemente più avanti – rivela delle insospettabili affinità con altre pratiche, incluse quelle che ineriscono la gestione dei musei, l'uso pubblico della storia, le pratiche di consumo e di intrattenimento, visti in un quadro comparativo che va molto al di là della prospettiva locale. Le feste, senza dubbio, accadono in un luogo e contribuiscono alla sua definizione (*hereness*, nel termine che usa Barbara Kirshenblatt-Gimblett) ma si alimentano dei flussi globali che spaziano dalle esperienze dirette, innescate sul vissuto e sulle appartenenze a collettività locali o specifiche, a quelle raggiungibili tramite l'industria dello spettacolo o i canali turistici, a quelle infine che si offrono nell'ambito indefinito della virtualità telematica (A. Appadurai, 2001).

È però il passato nel suo insieme a essere oggetto di un'attenzione costante e un po' smodata (Alban Bensa ha parlato, per la Francia, di *fièvre d'histoire*) (A. Bensa, 2001) in quanto materia disponibile per una messa in scena da consumare come esperienza del presente; questo processo caratterizza una galassia di pratiche culturali di varia natura: dagli eventi promossi da istituzioni sociali e/o politico-amministrative in nome e per conto di collettività locali, alle celebrazioni organizzate da gruppi di appassionati che si ritrovano nell'interesse comune per un particolare momento della storia, locale o universale poco importa, alle iniziative di proposta di arti, sapori, valori culturali o morali, competenze tecniche ed espressive del passato, da parte di soggetti economici che immettono 'il passato' in quanto tale sul mercato del consumo culturale, soddisfacendo e alimentando allo stesso tempo, una domanda di passato da consumare.

carezzato dall'amministrazione comunale di Siena, che nell'estate 2022 cercava fondi per costruire una replica a grandezza naturale del duomo nuovo che non fu mai terminato.

Questo trionfo del passato come oggetto di un consumo presente, condiviso, legittimato e promosso socialmente, avviene a maturazione di un processo che si è sviluppato lungo tutta la storia, in particolare quella degli ultimi due secoli – almeno a partire dalla costituzione dei cosiddetti «orizzonti nazionali» (H. Bausinger, 2005) e che ha trovato evidentemente nelle attuali condizioni di scolarità di massa, di ricettività e bisogno di una divulgazione mediatica e mediatizzata del sapere storico, nelle potenzialità di circolazione culturale, di riproduzione tecnica del reale, di velocità e completezza delle connessioni consentite dagli sviluppi della rete (il cosiddetto web2), l'ecosistema ottimale per una fioritura senza precedenti.

Caratteristica rilevante del fenomeno, così determinatosi, sono infine l'autoreferenzialità e l'autonomia interpretativa e discorsiva (che è cosa diversa dall'autoriflessività) con cui il ricorso al passato si protegge, si spiega e si diffonde in tutte le direzioni che abbiamo sopra accennato. Gli storici fanno – o hanno scritto – la storia, ma è la ricezione che decide quali sono gli usi più consentanei al sentire diffuso e in quanto tale popolare (solo in tal senso e non in quello differenziale di tradizione gramsciano/ciresiana). La ricezione dei racconti storici – grandi o piccoli che siano – è guidata da altri soggetti e secondo altre finalità, autonome – quando non decisamente contrapposte – rispetto a quelle che muovono la ricerca e la produzione della storia. Alban Bensa, alla luce delle creazioni narrative e rituali cui la storia viene piegata nella prospettiva locale, invita ad assumerla non più in quanto *discipline savante*, ma in quanto pratica sociale e culturale (A. Bensa, 2001: 3) di particolare rilievo, proprio per le comunità locali e invita a riflettere su una «storicità strutturale» necessaria, come l'aria, al legame sociale (ibidem). Con maggiore distanza critica rispetto a questa fame di passato, Pietro Clemente aveva parlato di «destorificazione per mezzo della storia» (P. Clemente, 1997), ma già diversi decenni fa (1961-71), con la lungimiranza che lo ha caratterizzato, Hermann Bausinger aveva letto nel ricorso nazionalistico al passato che espandeva l'orizzonte temporale delle forme della cultura popolare (con un'irresistibile attrazione per il passato remoto), una pratica di «depotenziamento» critico e conoscitivo della storia

che, una volta riproposta – presentata, messa in scena, vedeva svanire il proprio potenziale di distanza culturale (H. Bausinger, 2005: 176). Le rievocazioni storiche di cui si riempiono le cronache della Germania post-unitaria erano, «non solo una fuga dal momento storico del presente, bensì, paradossalmente, dalla storia in quanto tale» (ibidem).

Di tale fenomeno la fetta che ho selezionato come oggetto di questo bilancio di ricerca è quella che coincide con le feste neo-medievali, e che ci pone problemi di diversa natura: uno squisitamente storiografico, ovvero quanto dura il medioevo stando all'uso che ne fa la scena festiva o rievocativa contemporanea, come è possibile immaginarlo e riprodurlo e fino a che punto una scena in cui convivono riferimenti diacronicamente molto lontani e distanti tra di loro, dagli spadoni longobardi ai canti e danze rinascimentali alle atmosfere elisabettiane, possa legittimamente richiamarsi ad un periodo che, per quanto lungo e complicato da definire (J. Le Goff, J. M. de Montremy, 2003), non può certamente durare all'infinito. L'altro problema invece, è sollevato dall'eterogeneità delle pratiche e delle istituzioni che dovrebbero trovarsi unificate entro il termine ombrello di neo-medievalismo, e investe lo strumentario concettuale con cui la demologia, l'etnologia ma anche la storia dello spettacolo, hanno delimitato una classe di eventi che vanno dal rito alla festa alla performance teatrale, e che «sono operatori di e su di» un «ordine sociale» che essi possono influenzare e persino produrre (D. Handelman, 1998: 15, trad. mia).

Se prendiamo il Mercato delle Gaite a Bevagna, o la Fiera delle messi a San Gimignano – eventi che consistono nell'offerta di un'esperienza di allocronismo, siamo certi di essere al centro dell'ombrello; ma se pretendessimo di sussumere nella stessa categoria istituzioni culturali come il Palio di Siena, per esempio, ci troveremmo allora in grande difficoltà.

Pur nella propria e indiscussa continuità storica e malgrado gli evidenti riferimenti espressivi e simbolici, per la festa senese il medioevo non è il tema centrale: il riferimento storico è semplicemente una coloritura che rende visibile la profondità diacronica della città e della sua festa, ma non è il medioevo a connotare il

Palio di Siena, non più di quanto non lo faccia il discorso religioso (la dedica alle due Madonne) o artistico (l'accumulo di dappelloni di grande e meno grandi firme di artisti). Nessuno si sognerebbe di rubricare quella festa – icona dell'autenticità per gli ambiti discorsivi che a tale concetto sono ancora legati – come una festa patronale (per quanto, in parte, lo sia effettivamente) o, tanto meno, come la più complessa e macchinosa mostra di pittura che si conosca (visto che in fondo tutto converge su un drappo di seta dipinta). Il Palio di Siena non è quindi una festa neo-medievale: è vero che il contenuto di citazioni e riproduzioni da quel periodo, o perlomeno dal suo ultimo lembo, è venuto crescendo nel tempo fino a potersi dire che la festa senese si è certamente 'rimedievalizzata' (S. Cavazza, 1997), ma la rievocazione non ha mai preso il sopravvento sull'apparato simbolico motore dell'intera macchina culturale e sociale che dà spessore, forza e singolarità alla festa senese. La difficoltà sta quindi nel distinguere – almeno analiticamente – tra due diverse maniere di usare la storia: vi sono feste che la usano come un ingrediente o come un attributo, (e vedremo per quali ragioni) e vi sono feste che usano la storia, invece, come un sostantivo, proprio nell'accezione di sostanza oggettivata e offerta al consumo e all'esperienza di una comunità ideale (il 'noi' che fa ed è definito dal suo unirsi attorno alla festa stessa) e di chi si aggiunge volontariamente nella ricerca di un'esperienza o di uno spettacolo. Nel primo caso il passato medievale è evocato da alcune pratiche cerimoniali ed espressive (sbandieratori, tamburini, musicisti) e può espandersi fino a banchetti e/o intrattenimenti spettacolari e di strada: questo è quanto viene ad arricchire il nucleo agonistico di molte feste neomedievali di tipo competitivo (palii, giostre equestri, gare di abilità con archi e balestre, ecc.); nel secondo caso il passato è riprodotto secondo uno scrupolo filologico che porta in piazza (mette in scena) mestieri, religiosi, dame, streghe, militari e tagliaborse, boia e donzelle, e una infinità di pratiche, saperi e sapori quali quelli di cui si nutre uno spaccato di vita quotidiana, con o senza un evento in particolare da rappresentare: direi che ne è descrizione esemplare quella che del Calendimaggio ad Assisi, ha prodotto il medievista Giosué Musca (G. Musca, 1995).

I due tipi, che immagino e assumo come gli estremi di un continuum, reagiscono diversamente all'imposizione dell'etichetta di neo-medievale, ma mal sopportano anche la restrizione all'ambito del festivo tradizionalmente inteso: vedremo, tra breve, infatti, come si allargherà la ragnatela di connessioni e di parentele con altre pratiche di produzione e consumo culturale caratteristiche del nostro presente.

Un altro elemento che occorre mettere in luce è la modalità dell'uso pubblico del passato e dei rapporti con i professionisti della sua documentazione/interpretazione e divulgazione: a partire dalle feste di cui mi occupo, ma largamente attestato anche in altri sistemi festivi comparabili (M. Albert-Llorca e D. Blanc, 2001; M. Albert-Llorca e J. A. Gonzalez Alcantud, 2003), emerge, come tratto comune, un uso pubblico della storia misto di riverenza e irrisione. Si attinge, selettivamente, ai saperi legittimi talvolta per il bisogno dei saperi stessi (cosa cucinare che si cucinasse allora, cosa indossare, quali armi brandire, quali personaggi portare in scena, quali racconti rappresentare), talaltra per un bisogno di 'citazione', in funzione legittimante, ma si interpreta liberamente e strumentalmente la dialettica tra vero e il verosimile (o il falso), tra corretto o non corretto, come ci ha dimostrato la puntigliosa e densa ricostruzione etnografica di Berardino Palumbo (2003), in autonomia dalle incertezze e dagli scrupoli che attanagliano, invece, il campo dei saperi accademici. Se c'è un luogo in cui la contaminazione tra passato e futuro, tra vero e falso, tra filologicamente corretto e patente anacronismo, è costitutiva e tanto più connaturata quanto più sapientemente dissimulata, – come accade per gli effetti speciali che danno vita ai personaggi del fantasy cinematografico – è proprio quello dell'offerta festiva.

È, però, anche la stessa nozione di festa a risultare inadeguata per coprire una classe di eventi che solo marginalmente è riconducibile ai tratti del 'festivo', anche desumendoli dalla definizione peraltro ampia ed elastica datane da Paolo Apolito (P. Apolito, 1993; 1994): nei casi più modesti la celebrazione del medioevo si limita a un corteo in costume; nei casi più complessi si cercano sinergie con la celebrazione di prodotti della terra o dell'industria locale. Sempre più spesso la festa consiste in un'offerta di 'espe-

rienza' storica e il divario tra chi agisce e chi partecipa in quanto consumatore e spettatore di performances altrui, si allarga fino a sconfinare – senza soluzione di continuità – in veri e propri festival dell'animazione di strada, in cui la località – che dovrebbe essere celebrata o rafforzata in quanto comunità, dall'evento festivo, è semplicemente la sede o *location* di un evento che è ormai, solo un evento spettacolare. Sono i casi in cui la festa riesce solo in quanto si trovi un pubblico esterno rispetto alla collettività che la promuove: un pubblico che non viene invitato a fare un'esperienza della località, quanto del salto nel tempo che la località gli consente. Troppe occorrenze, dentro la categoria della festa, perché vi si possa fare affidamento per affrontare adeguatamente il fenomeno della celebrazione del passato, ma, allo stesso tempo, troppa confluenza di pratiche diverse per natura e finalità, perché si possa sperare nell'efficacia di una griglia categoriale più rigida. Come la storia deve accettare che altri ne facciano uso e magari anche scempio, così la demoantropologia deve prendere atto che i soggetti che animano la vita delle collettività tra le quali si muovono – senza appartenere in modo esclusivo a nessuna (Bravo, 1984) – agiscono liberamente prescindendo dai confini che separano il gioco di ruolo dall'interpretazione teatrale, la performance attoriale dall'azione corale e collettiva.

Tuttavia il compito del demologo guastafeste è pur quello di tentare degli affondi, distinguendo – ove si possa, per unificare in seguito (come suggeriva Cirese), ove vi si riesca.

Mi prendo la libertà, pertanto, di proporre un'ulteriore convenzione terminologica, (più un impegno interpretativo che una promessa di efficacia) per mettere a fuoco meglio una sottoclasse del fenomeno complesso e nebuloso: vorrei poter delineare un tipo di festa neo-medievale identificandola come quella festa che, tramite la citazione o la rievocazione storica, si propone di rappresentare la località/comunità che la produce, entro una serie di orizzonti di appartenenza distinguibili, ma concentrici. Alcune feste si limitano alla più intima dimensione campanilistica – anche se la festa di un posto è spesso, se non sempre, argomento contro qualche altro posto, della frazione contro il capoluogo, del comune contro il comune conterminante, del centro storico contro il nuovo insedia-

mento; altre ambiscono ad affermarsi entro più vasti panorami, quali quelli costituiti dai gemellaggi, dall'adesione a circuiti o federazioni internazionali, dall'organizzazione di rassegne internazionali. Ciò che le accomuna, in ogni caso, è la loro rappresentatività rispetto alla località/comunità che le produce: è spesso – tra le feste che segnano il ciclo dell'anno – quella che ha assunto il ruolo preciso di emblema della comunità, che si è conquistata quel valore riassuntivo e iconico che Marie-France Gueusquin e Suzanne Chappaz-Wirthner avevano identificato in altre tipologie di feste francesi (M. F. Gueusquin, 1993; S. Chappaz-Wirthner, 1995). Chappaz -Wirthner, che ha lavorato sui carnevali nell'Haut Valais svizzero, si riferisce al processo di “emblemizzazione” come quello che parte da

«una tematica originale [nel suo caso prodotta dalle società carnevalesche locali] che conferisce al carnevale [alla festa, diremmo noi] la portata di un particolarismo locale e lo integra in un processo di definizione di identità collettiva» (ivi: 125, trad. mia).

Le figure carnevalesche rientrano ovviamente in un ventaglio di figure solite, condivise con altri carnevali – esattamente come ogni corteo storico rinvia ad un altro più o meno simile e a un'epoca storica comune – ma soprattutto rinviano “alle collettività che le hanno scelte come propri emblemi” (ivi: 126, trad. mia), alle quali garantiscono una immagine di sé, rivendicata come prodotta dall'interno, e che possa fungere da “demarcazione che separi il ‘noi’ da ‘loro’” (idibem), ovvero dagli altri che condividono il ricorso alle stesse risorse espressive (ivi: 126 e segg.).

Indipendentemente dalle relazioni che in quanto evento pubblico la legano alla collettività che la realizza, la ‘festa emblematica’ è quella che si è guadagnata sul campo il diritto di rappresentare la comunità per la quale e dalla quale viene messa in scena.⁴

⁴ L'emblematicità, in tal senso, è una condizione che si produce a valle (o come effetto) delle relazioni identificate da Handelman (op. cit.), tra evento pubblico e collettività (evento che modella e plasma la collettività, evento che la mostra e la presenta, ed evento che la rappresenta performativamente). L'emblematicità si realizza sul piano del riconoscimento che la festa stessa consegue sia al suo interno (imponendosi su altri eventi festivi) che al

Ogni comunità è tenuta ad amministrare le proprie risorse (umane, finanziarie e simboliche) all'interno di un calendario (che diventa, pertanto, locale) comprensivo di varie ricorrenze che sono potenzialmente celebrative della comunità intera, in quanto metonimicamente richiamata da gruppi di persone, da settori sociali, da organismi collettivi spesso istituzionalizzati e formalizzati in soggetti di personalità giuridica (confraternite, associazioni culturali, società filodrammatiche, pro-loco), che in tali ricorrenze si riconoscono e che, di fatto, competono tra di loro per guadagnarsi attenzione e successo. Il gruppo sportivo, la parrocchia, il partito politico, il consorzio dei prodotti locali, la pro-loco, l'accademia degli eruditi locali, la filarmonico-drammatica: sono solo alcuni dei soggetti che possono reclamare, in esclusiva o in solido, il ruolo di attore/promotore di un evento festivo che stia a rappresentare l'intera collettività, sia all'interno che al suo esterno, godendo così di tutte le possibili ricadute, incluse quelle economiche. La qualifica (etica ed emica ad un tempo) di 'emblematica' spetterà così a quella festa che riuscirà a intercettare o mettere sotto controllo la politica dell'identità culturale che si dà nel presente, utilizzando ovviamente spesso il passato – la memoria come la storia – come risorsa retorica ed emozionale; quella festa che troverà un proprio equilibrio con la politica istituzionale, con le amministrazioni locali, con le fondazioni finanziarie, e che saprà imporsi sia nel momento del suo farsi (una festa deve aver successo: non sopravvive a una serie di fallimenti) che nei tempi lunghi dei programmi di finanziamento, della progettazione delle linee di gestione di assessorati alla cultura che,⁵ proprio in questi ultimi decenni,

suo esterno (venendo riconosciuta come emblematica), attivando un meccanismo circolare per il quale la festa emblematica è quella che anche gli altri sono disposti a considerare tale, e non solo quella che gli insiders desidererebbero. In questo rapporto con l'orizzonte di aspettative esteriori rientra, a pieno titolo, l'azione – e la responsabilità – dell'esperto (storico o antropologo che sia) che considera la festa come un laboratorio (P.C. Grimaldi e L. Nattino, 2009).

⁵ Prezioso, qui, il riferimento al rapporto tra prassi rituale e burocrazia, come tematizzato da D. Handelman (1998: XXIX-XLII). La burocrazia, fondamentale ingrediente della vita politica della modernità, plasma e modella i suoi universi sociali tanto quanto «gli eventi-che-modellano fanno (o facevano) nella società tradizionale; la logica burocratica ricerca la visibilità e privilegia, dunque, le forme estetiche che la riflettano: l'evento-che-modella

sembrano pigramente attratti dal potenziale di orientamento del consenso che è amministrato da chi sa fare una grande, bella festa e soprattutto ‘per tutti!’

Le feste emblematiche sono quindi anche sempre delle feste ‘del potere’, nel senso che si costituiscono in presenza di questa miscela di solidarietà tra autorità diverse; la festa emblematica somma all’autorevolezza che si conquista con il gradimento registrato presso le persone che la fanno e che la vivono, gli altri gradi di ‘autorità’ presenti nel territorio o altrimenti raggiungibili e disponibili, dal potere accademico a quello mediatico, a quello religioso e politico. Sindaco, sacerdote, professore di scuola superiore, il professore dell’università, artista, personalità dello spettacolo, giornalista o animatore della televisione locale, sono alcune delle figure che, in quanto forze in campo e risorse, cooperano – e la cooperazione è ovviamente la sintesi di un confronto politico preesistente – nel dare sostanza e forza alla festa emblematica. Talvolta qualcuno di questi poteri si defila, si mette di traverso e si apre così un percorso di travaglio che può esitare nel declino: ciò ci porta a dire che una festa emblematica non è mai tale per sempre, né per semplice decreto o delibera di giunta. Ma quando lo è, è una festa che usa – tendenzialmente – tutte le risorse locali: il successo non nasconde le linee delle conflittualità interne alle collettività, di oggi come di sempre (B. Palumbo, 2009); l’equilibrio che consente l’edizione annuale di una festa può essere duraturo o precario, ma nel momento in cui c’è – e la festa si fa – le altre possibilità di celebrazione tacciono, o si esprimono su un piano di intimità percepibile solamente a chi sia molto addentro alle questioni ‘di paese’, o di ‘governo’. Questa capacità di egemonia e di mobilitazione è esemplificata dal controllo dello spazio, oltre che dall’attenzione e dalle aspettative dei cittadini di ogni genere, ordine e grado. Controllare lo spazio implica l’imposizione di un set di regole di accesso e di uso dello spazio/tempo pubblico

finisce per lasciare il posto all’evento- che-presenta, sempre più spettacolo, sempre meno festa» (ivi: XXXVI) malgrado gli antropologi si sforzino di leggerne la rappresentatività in rapporto all’ordine sociale («senza riconoscere che molta parte di questa rappresentazione sia effetto della logica e dell’estetica burocratica», (ivi: XLII).

a tutta una collettività – ormai decisamente lontana dai modelli ideali della comunità coesa, organica, alla *Gemeinschaft* per intenderci. Significa che i parcheggi ridiventano piazze, che l'accesso ai centri storici viene chiuso e precluso a qualunque fine divergente da quelli previsti dalla festa stessa. Ma significa anche che l'intera economia della zona interessata si deve adeguare: la festa porta turisti, parenti, amici, mobilità ristoranti e negozietti di oggettistica, ha bisogno di cose da mangiare e da bere, deve poter dilatare i tempi della socialità e consentire di suonare tamburi fino a notte inoltrata. E quando la festa è davvero emblematica, chi protesta sa di attirarsi addosso la sanzione morale della comunità da cui si è differenziato.

Sempre più spesso – negli ultimi decenni – le festa con le caratteristiche che ho sopra riassunto, si maschera da festa medievale, allineandosi in un paradigma di uso della storia e del passato con forme e pratiche culturali affini, ma non identiche, complementari ma non surrogabili tra di loro.

La festa neo-medievale di cui si parla qui, pertanto, non è lontana dal festival di musiche medievali, o dall'offerta della gastronomia medievale, cresciuta smisuratamente negli ultimi decenni, come ulteriore declinazione del rapporto fra territorio e passato storico; questa festa ha anche molti punti in comune con la cosiddetta «rievocazione storica che gruppi di appassionati propongono come “esperienza del passato”», o come *living history*, ovvero come percorso di conoscenza, integrativo o alternativo a quello della storia fatta, scritta e narrata e chiusa nello spazio della lettura e dell'interpretazione testuale (J. Anderson, 1984; R. Handler, 1987).

Vediamo, tuttavia cosa possiamo tentare di discernere entro quest'oggetto trinitario, fatto di ethos festivo, di uso del medioevo e di funzione emblematica, e poi cercheremo di collocarlo nella complessità del suo contesto storico-culturale.

Ho cominciato ad occuparmi di feste neomedievali e di rievocazioni storiche in senso lato, nell'ormai lontano 1992:⁶ tanta an-

⁶ La ricerca era destinata al *mémoire* per il conseguimento del D.E.A. in *Anthropologie*

zianità non viene vantata come titolo di merito, mi serve, piuttosto, per delimitare il periodo in cui ho tenuto sotto osservazione un fenomeno che su cui nel frattempo, altri hanno riflettuto e scritto (L. Bonato, 2005, 2006; D. Parbuono, 2013).

Da allora il fenomeno ha fatto registrare un'espansione costante. Io ripropongo quattro casi paradigmatici, che seguono fin dalla prima fase della ricerca, e che cadono tutti in provincia di Siena, in un ambito territoriale sufficientemente omogeneo, sia per tratti socio-culturali di lungo periodo che per quanto concerne i fenomeni di mutamento più recenti. Siamo nella provincia post-mezzadrile, dotata dalla storia di un patrimonio paesaggistico e urbanistico di rilevante valore, allo stesso tempo economico, culturale e simbolico, interessata precocemente dalla messa in valore della dimensione rurale e, per ricaduta, anche dei centri urbani storici. Dissolta la società contadina plasmata dall'istituto della mezzadria, la sua eredità è passata per il meccanismo descritto da Kirshenblatt-Gimblett (2004): ciò che il presente identifica come proprio passato (recidendolo e ripudiandolo in quanto presente), diventa disponibile per operazioni di musealizzazione e, in generale, di patrimonializzazione; possiamo così elencare numerose iniziative museali, e innumerevoli occasioni di celebrazione dell'identità rurale come memoria. In realtà l'eredità mezzadrile, composita e complessa, ha avuto esiti differenziati: quella materiale è stata recuperata e gentrificata sui mercati immobiliari e antiquari – sottratta quindi agli strati sociali in cui si sono distribuiti gli ex-mezzadri; quella di vissuto domestico, parentale e familiare, pur nella plateale scomparsa della famiglia polinucleare, si è attestata su alcune linee di resistenza all'apparenza molto tenaci quali valore della prossimità, forme di co-residenza e di sostegno parentale interfamiliare (P. G. Solinas e S. Grilli, 2002; S. Grilli, 2008), quella invece più classificabile come eredità immateriale – o intangibile – pensiamo alle pratiche della socialità quotidiana, ai saperi artistici ed espressivi, al patrimonio di tradizione orale, si è largamente fatta da parte,

accogliendo nuovi modi, fonti e contesti, tranne i casi in cui è stata patrimonializzata o istituzionalizzata (dalle accademie di ottava rima come da parte dei vari archivi della memoria).

I centri urbani, invece, sono stati interessati da flussi di popolamento che hanno prodotto in genere un veloce avvicendamento tra i residenti nei centri storici (spesso di impianto medievale, quando non addirittura anteriore), la crescita di zone di espansione edilizia segnata dall'edilizia vernacolar-razionalista degli anni Settanta, e poi via, via dalle altre ondate di modelli di edificazione di condomini popolari, o di quartieri residenziali di stampo anglo-nordico con portici e giardinetto. Mentre le nuove frazioni si popolavano di famiglie provenienti dagli insediamenti rurali, alcuni insediamenti industriali, sul modello della piccola media industria, con una significativa presenza di quella imprenditoriale familiare, anch'essa post-mezzadrile attraevano giovani ex-contadini e, via, via, nuovi operai provenienti dalle aree dell'emigrazione meridionale (M. Paci, 1980, S. Grilli, 2007). Il flusso che si attenua intorno agli anni Ottanta riprende con vigore nell'ultimo decennio, stavolta intessuto ai più generali fenomeni di migrazione globale. La fotografia, a oggi, ci consegna quattro cittadine di piccola dimensione, in cui si trovano con la stessa facilità le tracce dell'identità culturale tradizionale, quella appunto largamente patrimonializzata, e tracce del nuovo tessuto sociale, in cui quasi ogni anziano ha la sua badante straniera, ogni impresa agricola ha i suoi lavoratori kossovari o albanesi, ogni fabbrica ha i propri operai marocchini, o indiani.

Niente di straordinariamente conservativo ma neppure niente di anomico o sintomatico di post-moderna sindrome da inautenticità. Tratto comune di estrema rilevanza: paesi rossi, di mattone e di politica, amministrati da maggioranze comuniste ininterrottamente dalla prima elezione democratica in avanti, quando la trasmigrazione contadina nel P.C.I. ('il partito', senza attributi ulteriori) sottrasse con la forza dei numeri, la guida amministrativa alle forze della reazione (come si disse allora, negli anni Cinquanta), o della conservazione moderata e cattolica. A tanto strapotere sul piano politico, però, dobbiamo riconoscere che non ha corrisposto un'equipotente egemonia sul piano culturale, e si è accumulato, con il tempo, una certa

complementarità tra ambiti e forze concorrenti, tra chiesa e partito (o istituzioni), tra ceti acculturati e classe di governo, tra valori della urbanità, gelosamente difesi e inalberati dalle famiglie di tradizione paesana o cittadina, e valori della cultura rurale precocemente derubricati come memoria. Al punto che oggi nel cuore stesso di quelle città, che furono un tempo isole di urbanità (S. Silverman, 1975), assediata dalla cultura rurale in regime di forte antagonismo reciproco, si celebra (nei ristoranti, nei calendari, nei negozi tipici), l'eredità culturale delle campagne circostante, ormai abitate da una popolazione che con la campagna non ha più che un rapporto di consumo estetico e nostalgico (F. Scarpelli, 2007, P. Meloni, 2014).

7.2 *Quattro casi etnografici*

TORRITA

Nella prima di queste quattro cittadine, Torrita di Siena dal 1967 in poi si afferma una festa che non c'era prima. Uno dei tanti palii di cui si sente parlare e che vantano oggi l'attenzione un po' pelosa delle trasmissioni televisive del mattino. La festa competitiva parte con un segno diverso: un nucleo di artigiani di paese, estranei al governo del comune, si inventa un gioco, per celebrare, tramite il patrono San Giuseppe, il falegname (localmente presente in un abbozzato distretto artigianale/industriale del legno) con un gioco che rispetti l'umiltà del blasone professionale (ora che non è più sinonimo di miseria) e che mobiliti un po' di senso ludico condiviso. Il gioco consisterà nel tentare di spingere un asino, cavalcatura quanto mai carnevalesca, a infrangere una parete di carta (che appare, però, vera agli occhi del povero asino!). Già dalla prima edizione si inventano una riorganizzazione della piccola comunità: si divide in quattro quartieri il centro storico, si concorda un minimo apparato di tipo araldico, rifacendosi e reinterpretando quello che arriva dalle due grandi istituzioni paliesche immediatamente circostanti: il Palio di Siena, di cui Torrita può vantare la filiazione nel proprio toponimo, e la giostra del Saracino di Arezzo, più prossima, sia geograficamente che per dinamismo economico. La prima edizione ha grande successo; i nuovi insediamenti esterni al paese murato, protestano contro l'esclusione e

reclamano un coinvolgimento attivo nella festa che, già dall'anno successivo, perderà la connotazione carnevalesca, temperandola in una competizione, che rimane certamente parodistica – è ancora oggi una corsa di asini – ma che verrà costruendosi addosso una struttura cerimoniale sempre più complessa e sempre più impegnata nella ricerca estetica e nella riproposizione di atmosfere medievali. Come accade a quasi tutte le altre feste dei dintorni.

MONTEPULCIANO

Qualche anno dopo sarà Montepulciano, città ben nota e avvezza all'accademia e alla storia per il patrimonio culturale di cui può fregiarsi (un gioiello urbanistico, architetture importanti, fondi archivistici di rilievo, rinomanza letteraria, ecc.). Lì sarà un sacerdote⁷ a cogliere la possibilità e la necessità insieme, di legare una possibile fonte di sviluppo economico a un evento che coinvolgesse l'intera collettività. Si era appena costituito il consorzio per il Vino Nobile di Montepulciano e si scommetteva sul suo successo nel difficile mercato dei vini di qualità. Occorreva collegare la promozione di un prodotto locale, da far radicare in primo luogo nella coscienza identitaria della gente poliziana stessa, alla risposta a una necessità di aggregazione che il solerte sacerdote, attraverso altri tentativi di diverso successo (carnevale, forme di teatro popolare, ecc.) aveva già identificato e intercettato. Parte, dunque, anche qui una festa competitiva che nasce però sotto il segno dell'*agon*. Otto contrade (principio elementare dell'agonismo è la divisione) saranno rappresentate da coppie di atleti che spingeranno delle pesanti botti da vino, per un percorso irto e tortuoso che conduce da una delle porte del centro storico, alla piazza del sagrato, su, su, in alto, fin nel cuore della città in cui potere religioso e potere politico si guardano da sempre, fino a qualche decennio fa un po' in cagnesco. La festa che celebra la città e il suo vino, stavolta, però, può vantare un precedente storico: c'era una festa, solo che era sepolta negli archivi. Poco importa

⁷ Oltre al saggio riprodotto in questo stesso volume (vedi supra pp. 97 e segg.), si veda anche G. A. Fiorillo, 2010.

se non era proprio come quella che si è organizzata: c'è quel che basta per invocare un precedente storico, e la festa che nasce nel 1974, sarà in realtà, raccontata come la ripresa di un tradizione risalente almeno al 1373. Qui la storia gioca la funzione di attributo legittimante e, pian piano, come a Torrita, la festa si arricchirà di cortei, di sbandierate, di costumi da rifare con sempre maggiore accuratezza, di competizione da perfezionare tecnicamente e negli aspetti regolamentari. Contrariamente a Torrita di Siena, che si è trovata la propria festa all'inizio della stagione annuale delle feste *en plein air*, ovvero la prima domenica dopo San Giuseppe, Montepulciano deve un estremo omaggio al proprio santo protettore, che non aveva evidentemente grande autonomia dal punto di vista della festa patronale. La collocazione della festa che celebra città, vino e San Donato, sarà appunto nell'ultima domenica di agosto la data più vicina al giorno delle sue onoranze e, allo stesso tempo, ancorata al mese delle vacanze, delle ferie e dei turisti. Seguire la corsa era praticamente impossibile: chilometri di curve e in salita separano la partenza dall'arrivo e lungo il percorso il passaggio delle coppie di atleti con le loro botti è praticamente fulmineo. Partecipare emotivamente alla corsa è stato quindi di fatto impossibile finché non è arrivata la diretta televisiva (con specializzazione in tal senso di un'emittente locale) e poi i grandi schermi e la trasmissione televisiva *live* che consente oggi l'esperienza dell'essere e del vedersi, dell'essere simultaneamente dentro il mondo reale e nella sua riproduzione mediatica.

Anche Montepulciano ha avuto fortuna, con l'aiuto certamente della splendida cornice urbanistica in cui si è inserita, e la sua fortuna mediatica ha fatto sì che la si veda spuntare, con una certa regolarità, tra le inserzioni pubblicitarie, come set e parte dello spot che magnifica le virtù di un ben noto liquore da meditazione.

SARTEANO

Il terzo caso del nostro paradigma è quello di Sarteano, dove si celebra tutt'oggi una giostra del Saracino, ovvero una variante cavalleresca della competizione equestre, e lo si fa da tempo, da molto prima che a Montepulciano si spingessero le botti, molto prima ancora che si corresse giostra ad Arezzo. Per la felicità del-

lo studioso di tradizioni popolari, a Sarteano la festa si faceva da sempre (finalmente qualcosa che si perde nel passato!) ovvero da quando gli informatori con cui si parla ricordano o possono far riferire ricordi altrui. Anche senza scomodare i *depliants* promozionali, che retrodatano tutto e che, se potessero, farebbero ripartire il racconto dagli antenati degli etruschi, le testimonianze orali parlano davvero di una festa estiva che celebrava delle abilità connesse al controllo del cavallo, affinate nell'ambito dei lavori di fattoria e, in generale, connessi al mondo rurale. C'era una festa – come accade in tante altre aree rurali – che consentiva ai giovani maschi (garzoni, stallieri, vetturini o bifolchi), di dar prova di destrezza con il cavallo – in un tempo in cui i cavalli erano forza lavoro, prima che icone di un idillio rurale o aspiranti campioni di sport equestri; c'era una festa cui si partecipava usando gli animali della fattoria di cui si era contadini o salariati, senza per questo esserne i 'campioni' o i 'rappresentanti'. Questa festa, che si fregiava di una terminologia fantastica, forse orientaleggiante o, perché no, cavalleresca, ma non risultava essere istituzionalizzata, non sfuggì alle attenzioni che il regime fascista in cerca di consenso riserbò alle manifestazioni popolari (S. Cavazza, 1994). La festa locale non era sufficientemente robusta per sottrarsi al periodo di intensa rimedievalizzazione della nostra cultura popolare, che fa capo all'attività dell'Opera Nazionale del Dopolavoro (V. De Grazia, 1981; S. Cavazza, 1992). Gli anni Trenta sono il decennio d'oro della tradizione di Sarteano che entra potremmo dire nella sua fase «folcloristica», secondo la terminologia filtrata e temperata dalla critica di Herman Bausinger, (H. Bausinger, 2001) ovvero diventa citazione di se stessa. È allora che i vertici politici locali istituzionalizzano la festa, dandole un più stabile assetto di competizione tra entità territorialmente distinte; è allora che si ripesca nella toponomastica e nel patrimonio storico del territorio di Sarteano sperimentando varie possibilità di costituzione di un sistema araldico locale. Si intestano le contrade alle parrocchie che si dividono il territorio ma presto si capisce quanto sia pericoloso dare a un qualunque toscano la possibilità di inveire contro un avversario, evocandolo con il nome del santo per il quale milita: la soluzione neoguelfa sembra scontrarsi con la crociata contro la blasfemia, e si ripara ricorren-

do a più neutri toponimi locali. Irrobustita da questa iniezione di medievalismo, ma anche appesantita dal peso di istituzioni, di regole e di retorica, la festa muore nei primissimi anni Sessanta, non sopravvive, cioè, alla modernizzazione del tessuto sociale e dei consumi. Quelli che mi hanno raccontato questo passaggio, dicono che era diventato una sorta di lavoro, una 'faccenda'. Non si faceva per passione, ma perché ci si era trovati questa sorta di eredità pesante da coltivare o da lasciar morire.

Sarteano si adatta a vivere senza la propria festa, fin quando, sotto la spinta della richiesta di 'cultura locale' dei visitatori, sotto il bisogno di un'esperienza di condivisione che ricostituisse un vissuto comunitario, sotto l'esempio delle feste nate o rinate altrove, nei dintorni, negli anni Ottanta la festa viene rilanciata. È un'altra festa, ovviamente, ma si dice che rinasce e viene allineata con il passato in una prospettiva di lunga durata che annulla le soluzioni di continuità e gli scarti tra un modo di essere e l'altro; la festa riprende, stavolta, competitiva com'era prima, ma più medioevale ancora, perché il gruppo che la mette in scena si rifà consapevolmente ai modelli (festivi e spettacolari) e alle risorse storiche ora disponibili, facendo in modo che la festa rientri nell'ottica delle rievocazioni, ovvero riproducendo il passato nel presente. Le contrade riprendono i nomi dei santi protettori, e la passione contraddaiola si rinfocola attorno al gioco d'abilità equestre che, però, non è più il solo baricentro dell'evento festivo: attorno alla giostra si viene consolidando un'offerta di medioevo che finirà per assumer quasi l'andamento di un vero e proprio festival, con grandi coreografie notturne, magnifici costumi di ispirazione *fantasy*, e tante abilità artistiche che si rifanno a quell'epoca d'oro della creatività umana, dall'artigianato del cuoio alle colonne sonore di Vangelis.

SERRE DI RAPOLANO

Infine, quarto caso, quello di Serre di Rapolano.⁸ Siamo in una

⁸ La prima ricerca di tesi sulla medievalizzazione della festa di Serre di Rapolano si deve a L. Ciacci, Attraverso la festa: comunità, spazio urbano e storia nella festa di Ciambragina a Serre di Rapolano, tesi di laurea, relatore P. Clemente, con il tutoraggio di F. Mugnaini, a.a. 1997-98.

frazione questa volta, in cui c'è una festa medioevale che nasce senza ricorrere al modello agonistico (anche se in competizione con il capoluogo) e che semplicemente mette a frutto l'eredità urbanistica: tutto ruota attorno a un edificio di proprietà privata, uno dei tanti che nel territorio senese (e in generale tosco-umbro) era stato rimedievalizzato nella stagione d'oro di fine ottocento che vide nell'architetto Giuseppe Partini il campione locale del neomedievalismo in architettura (M.C. Buscioni, 1981). Questa stagione lascia a Siena degli esempi significativi che vanno dai grandi palazzi che circondano piazza del Campo, al *restyling* medievale di San Gimignano (M. I. Masetti, 1986; F. Giovetti, 2006) e si diffondono fino a questa rimedievalizzazione della villa di una famiglia di proprietari di Serre di Rapolano.

Quella casa, con i suoi merli, che non hanno più di settant'anni, esercita un'irresistibile attrazione. La frazione del comune di Rapolano Terme, ma storicamente antagonista rispetto al proprio capoluogo amministrativo, aveva sperimentato un suo potenziale di offerta festiva. Negli anni Settanta, quando in ogni comune d'Italia, da Roma ('l'estate romana' dell'assessore Nicolini) all'ultimo municipio montano, si organizzano 'estati' locali, i poteri pubblici investono nel consumo culturale di massa; anche a Serre di Rapolano un locale comitato riuscirà a dare vita a proprie ed autonome iniziative. I festeggiamenti estivi, però, col tempo declinano, ma il potenziale organizzativo che si è venuto accumulando come esperienza e come precedente, proverà a sperimentarsi nel nuovo filone, che si è consolidato in altri e più prestigiosi centri della provincia centro-italica storica: penso ad Assisi, con suo Calendimaggio, o a Bevagna, con il suo mercato delle Gaite. La festa di Serre, morta come festival estivo, rinasce come celebrazione medievale. Non c'è niente per cui competere e non si fanno contrade, si vuole solamente ripristinare un meccanismo di attrazione di visitatori, attingendo al bacino territoriale limitrofo, e per farlo si mette a frutto la risorsa urbanistica: ci sono alcuni angoli interessanti e suggestivi; c'è un evento storico, risultante dagli atti della storia locale: c'è un matrimonio. In fondo la tradizione delle grandi feste urbane celebrative del potere marcava le entrate solenni, i matrimoni, le visite reali o granducali; niente osta quindi che a Serre di

Rapolano si celebri un evento, per quanto irrilevante dal punto di vista della grande storia, quale il matrimonio di un serrigiano con una sposa importata da Cambrais.

La bella Ciambragina diventa il personaggio celebrato in una serie di eventi festivi che si attestano agli inizi del mese di maggio, e che per più fine settimana, fanno della gradevole e ben tenuta frazione di Serre, un borgo medievale, un'isola nel tempo, un pezzo di storia da vivere: gli accessi al borgo (in effetti porte nelle mura medievali) ridiventano porte presidiate da armigeri; si cambiano le lire in valuta locale, con cui solamente si possono comperare alimenti e bevande ispirati a ciò che si assume come gastronomia medievale; si possono vedere mendicanti, donne che filano la lana, guerrieri, nobili, giovani donzelle, fanciulli, vecchi saggi che si aggirano meditando imperscrutabili teoremi. Nell'angolo in cui viene riproposto il mercato, poi, si troveranno galline, pecore (sono le discendenti della pecora importata dai pastori sardi, che sono giunti negli anni Sessanta, ma non importa), maiali (questi invece sono filologicamente corretti: sono della razza detta cinta senese, riprodotta nell'affresco del *Buon Governo*, recuperata come razza pregiata, come alternativa di qualità alla norcineria industriale). La festa ha dei nuclei spettacolari: teatro di piazza, acrobati, pirotecnia, ma il suo nucleo è proprio nel contesto: la storia non è più un rafforzamento simbolico di un evento che si produce nel presente, ma la sostanza di ciò che la festa propone come esperienza ovvero l'anacronismo dell'esperienza del passato (V. Agnew, 2004; A. Cook, 2004).

7.3 Perché il medioevo

La casistica presentata richiama alcune considerazioni, sul ruolo della storia nella legittimazione delle tradizioni e, tanto più, nei casi di innovazione culturale quando si punti a una rapida accettazione di massa: Hermann Bausinger (H. Bausinger, 2001, 2005) prima di tutti, poi Edward Shils (E. Shils, 1971) e infine Gerard Lenclud (G. Lenclud, 2001) hanno scritto e convinto ampiamente: tanto più arcaico quanto meglio, tanto più necessitato dal rispetto dei valori del passato, tanto più indiscutibilmente buono e giusto,

e tanto più vago o nebuloso il riferimento al passato, tanto più facile attingerne la legittimazione che se ne vuol trarre per ciò che nasce nel presente. Anche sull'altra domanda, che sorge spontanea, ovvero sul perché il Medioevo tra tanti 'passati' a disposizione, non pretendo di aggiungere niente a quanto Pietro Clemente ha osservato proprio in relazione alla mia stessa area di indagine etnografica, dove il passato recente – la mezzadria – era in realtà ancora troppo prossimo e controverso per poter costituire un elemento di unificazione (P. Clemente e E. Rossi, 1998); mentre il medioevo – e rinvio alle considerazioni di Franco Cardini in proposito (F. Cardini, 1986) – si presenta come un'età aurea, con il mito di una società organica dove i contrari si tengono in equilibrio e da dove tutto ciò che costituisce il nostro apparato culturale sembra poter riattingere nuovo slancio e anche nuove direzioni. Vorrei aggiungere solamente che quel particolare momento storico presenta una certa equidistanza rispetto agli elementi che la storia recente – in particolare toscana – aveva visto in conflitto: il medioevo rende possibile la citazione orgogliosa del mondo contadino e la celebrazione della dimensione urbana; il medioevo consente di mettere in valore l'eredità urbanistica, architettonica e paesaggistica, che può essere spesa come scenografia 'naturale' e 'autentica' – ovvero, portatrice e veicolo di autenticità.

La prima risposta alla domanda «perché il Medioevo», nella Toscana dei piccoli centri – e presumo anche in Umbria, nel Lazio, nelle Marche, in Romagna, dove il fenomeno esplose dagli anni Settanta in avanti – è «perché no?», visto che con quel periodo si sommava la familiarità del vissuto quotidiano – la vita nei centri storici di medievale concezione – con la divulgazione scolastica e mediatica. A differenza del passato etrusco, per esempio, con i suoi troppi misteri, o del passato latino, con la sua eccessiva connotazione erudita, accademica e ufficiale, il medioevo è stato ampiamente popolarizzato e a più riprese: dal medievalismo romantico ottocentesco, che da Ruskin arriva fino alle celebrazioni in ottava rima di Pia de' Tolomei e di Genoveffa di Brabante, passando per il medievalismo eroico e virile del fascismo, e approdando, infine, al grande successo del filone cinematografico che con Lattuada, Monicelli, e Majano, per la televisione, dal 1966 in

poi dette il via a una serie di film di grande successo (R. Bordone, 1993; 2009). Il *Brancaleone* di Vittorio Gassman, l'*Andreuccio da Perugia* di Ninetto Davoli, i partigiani del buon re Riccardo ne *La freccia nera*, per quanto concerne gli sceneggiati televisivi, e, non ultima, la Edwige Fenech di *Quel gran pezzo dell'Ubalda*, icona di una via casereccia all'erotismo in salsa medievale, portarono ovunque negli schermi di tutta Italia un medioevo immaginato che sovrapponeva con la forza dell'immagine ambienti, parlate, costumi, stili di vita e pratiche, veritiere, verosimili, inverosimili e immaginarie, ai ricordi scolastici e a quanto la ricerca storica veniva producendo, divulgando di fatto un passato che è vicino, riproducibile, interpretabile a piacere e senza pagare pegno a troppi e troppo distinti professori (V. Attolini, 1993). Un medioevo già metabolizzato dall'industria culturale diventa così materiale disponibile per fenomeni di diversa ampiezza, profondità e durata.⁹ Da questa pre-digestione da parte della cultura di massa, più che dallo scrupolo filologico di esperti cui alcune feste si affidano, il medioevo da mettere in scena riporterà una traccia genetica, una vocazione alla contaminazione; i giovani che vi si dedicheranno saranno liberi di portarvi dentro le altre loro passioni e gli altri loro linguaggi: il tifo calcistico, la parodia, le fogge delle barbe e delle acconciature, e poi, fino a oggi, i tatuaggi e i piercing; il medioevo è una spugna che assorbe, smussa conflitti, e restituisce al presente tutto ciò che il presente vuol trovarvi. Un passato di tutti e quindi, per assurdo, di nessuno.

Si apre qui, probabilmente, quella divaricazione tra una storia come scienza del vero, fondata su una fattualità che procede da luoghi, tempi, individui precisi e concreti, a una storia come racconto (D. Lowenthal, 1998) come possibilità fantasmatica, proiettiva o reazionaria poco importa; ancorato alle scelte concrete delle singole feste che si vogliono storiche e (neo) medievali, ciò significa il divario tra una genealogia collettiva che viene dal passato (di comunità che però vengono perdendo rapidamente la loro coesione genealogica e culturale) e un'appartenenza attuale che

⁹ Cfr. il prezioso sito curato da Raffaele Licinio: <http://www.cinemedioevo.net>.

nel passato si proietta e si legittima. A una storia 'convincente' e affidabile, si contrappone una storia 'avvincente' e narrabile: a una discendenza come fonte di appartenenza (e quindi di esclusione di tutti i nuovi arrivati, nel corso dei secoli e in misura crescente negli ultimi decenni), si contrappone un'appartenenza che si rafforza con una rivendicazione collettiva di ascendenza (in cui tutti coloro che ci sono, oggi e ora, possono trovare posto). La scelta tra i due tipi di storia, come si vede, ha a che vedere con un preciso indirizzo di politica della comunità che di luogo in luogo, e di volta in volta, è stato assunto, sperimentato e corretto e, ancora, largamente da documentare, etnograficamente, e da comprendere appieno, antropologicamente.

Il rapporto tra patrimoni locali e cultura di massa, nel contesto di un paese che muta radicalmente i propri stili di vita e si apre alle pratiche attuali di consumo culturale, spiega perché il fenomeno non può essere compreso restringendo il campo ai luoghi in cui si è prodotto, prima e con intensità maggiore: occorre invece sforzarsi di inquadrare un nucleo sufficientemente coeso e articolato insieme come quello esaminato da vicino, in un più ampio contesto comparativo, allargato sul piano areale al territorio nazionale ed esteso, cronologicamente, fino ad oggi.

Vorrei produrre dei dati relativi alla diffusione di fenomeni che collimano con il paradigma sopra descritto, anche se una rassegna quantitativa sul festivo neo-medievale sconta alcune difficoltà difficilmente superabili: non esistono censimenti che registrino queste feste e le distinguano allo stesso tempo da altre iniziative maturate nell'economia del tempo libero o dell'offerta culturale. Occorre tentare di leggere quantitativamente delle fonti che sono per loro natura qualitative, con il risultato di avere degli indicatori sotto forma di numeri più che numeri che possiamo adottare come dati. Il primo indicatore lo attingo da una fonte che risale a dieci anni fa e che consiste in una pubblicazione divulgativa, in cui si passano in rassegna mille feste popolari italiane, distinte in feste maggiori (200) e feste minori (800 circa). Il testo è una delle *Grandi guide* di «Bellitalia», pubblicazione dell'Editoriale Giorgio Mondadori, 1998, n. 12, dedicata appunto a «Tradizioni e feste popolari in Italia» e onorata dalla presentazione di Luigi Lombardi

Satriani. Su questa banca dati, ben strutturata e ben presentata, si potevano fare delle operazioni ulteriori, prescindendo dalla distinzione tra feste minori e maggiori. A partire dalle schede descrittive che corredano l'attestazione di una festa, infatti, si poteva inferire la pertinenza della singola occorrenza rispetto a una tipologia intuitiva, in cui si potevano distinguere oltre alle feste medievali ed emblematiche, altri tipi di intrattenimento festivo: quelli legati alle grandi feste patronali o alle principali occorrenze del ciclo religioso annuale, quelli legati al ciclo agrario, quelli specifici dei carnevali, quelli connessi ai pellegrinaggi e via dicendo. Dalla matrice che se ne ricava, per quanto instabile, si può desumere, comunque, che quasi un quinto delle mille feste censite e proposte come attive, al 1998, rientrava nella categoria di cui qui ci occupiamo, subito dopo la classe delle feste patronali e religiose, rappresentazioni pasquali e natalizie, che raggiungono le centocinquanta occorrenze, superiori a loro volta ai carnevali e alle feste legate al ciclo agrario, attestati intorno al centinaio di occorrenze. Dal momento che la pubblicazione offriva una schedatura organizzata su base regionale, collocando da sinistra a destra i dati delle regioni italiane ordinate dal nord al sud, la matrice che ne risulta rende apprezzabile la distribuzione dei due grandi insiemi festivi, quello delle feste neomedievali con valenza emblematica, e quello delle feste connesse all'ambito religioso, che sono rispettivamente prevalenti al centro nord ed al sud.

Ma il dato è ancora ulteriormente scindibile: una distribuzione delle feste neo-medievali per ambito regionale, conferma questa sorta di specializzazione territoriale. Dieci anni dopo, stando all'informazione turistica e, con la tara della ulteriore tipologizzazione fatta a tavolino, le feste neo-medievali erano addensate nelle tre regioni centrali – l'area tosco-umbro-marchigiana, con una netta prevalenza del dato registrato in Toscana.

Cosa è successo da allora? L'impressione che si ha, leggendo con deformazione professionale anche i semplici quotidiani, è che il neo-medievalismo sia una tendenza ancora in atto, a giudicare dalla proliferazione di notizie circa feste medievali nel sud, l'area geografica che dieci anni fa era meno interessata. Ma soprattutto si allarga il ventaglio dei periodi storici che sono soggetti a recu-

pero e riproposta. Non sappiamo quanto continuano a crescere le feste neo-medievali, ma sappiamo per certo che le iniziative di uso della storia, che non confluiscono certamente tutte in feste emblematiche, non si limitano più al solo periodo d'oro del medioevo che va dal ciclo arturiano al Cinquecento. Il ricorso alla storia si è ampliato, sia in avanti che indietro, e le rievocazioni che si possono incontrare o consumare, oggi, nel nostro territorio nazionale, spaziano dall'era etrusca alla Seconda guerra mondiale. È cresciuto il nostro bisogno di passato: come sostiene Barbara Kirshenblatt-Gimblett, e la patrimonializzazione è lì a rendercelo immediatamente disponibile (B. Kirshenblatt-Gimblett, 1998), variamente accessibile e diversamente compatibile o appetibile in rapporto alle condizioni politiche di contesto.

Possiamo cercare di sostenere questa impressione con un dato più fresco che emerge dalle fonti reperibili in rete, che ho cercato di seguire a partire dagli ultimi anni. Anche questa è di per sé una novità che va tematizzata – almeno metodologicamente – e identificata in quanto espansione del fenomeno del neo-medievalismo e dell'uso della storia: l'uso che della storia si fa in circostanze reali, quando cioè persone in carne e ossa, tramite oggetti materiali e concreti e facendo uso di concrete abilità fabbrili, espressive, manipolative, organizzative, in uno spazio/tempo unico e delimitato, è da considerarsi oggi raddoppiato nella dimensione virtuale. Quasi ogni festa ha il suo sito internet; molti appassionati si muovono in un universo di blog, di circuiti tematici, si dotano di abiti, strumenti, fonti iconografiche, per prendere parte attiva a un qualche istituto festivo e poi riversano in rete le loro fotografie e i loro video, che immillano (se mi si passa un medievalismo) i riferimenti e moltiplicano le possibilità di esistenza di conoscenza delle feste effettivamente celebrate. Di questo universo ancora più instabile della matrice costruita sulla guida di «Bellitalia», ho selezionato un sito che fa riferimento a un'impresa editoriale vera e propria: c'è una rivista, dal titolo «Rievocare» (sede a Ferrara, distribuita nel centro-nord), c'è un gruppo redazionale, c'è un'associazione (presieduta e presidiata da Susanna Tartari) ci sono degli affiliati e degli appassionati che alimentano il mercato cui la rivista si rivolge e c'è il sito web, <http://www.rievocare.it>, in cui questo universo di

appassionati della storia da rivivere, trova indicazioni e riferimenti utili. Io ho tentato di leggervi un bilancio aggiornato dell'offerta della rievocazione storica in senso lato nel nostro paese, sebbene il dato sia solo obliquamente comparabile con quello del 1998. Nel maggio 2007 il sito «Rievocare» contava oltre 450 gruppi, che si auto segnalavano e che venivano associati ad una regione di provenienza (oppure come ambito territoriale di azione), al periodo o all'era storica oggetto di rievocazione e di studio e, infine, correlati alle attività per cui ciascun gruppo si proponeva (tra le varie specializzazioni: sbandieratori, balestrieri, musicisti e danzatori, artigiani, giocolieri, ecc.). A tre soli anni di distanza, l'elenco è cresciuto della metà, e raggiunge nell'agosto 2009 la soglia dei 600 soggetti di riproposizione storica.¹⁰

7.4 *Quali storie*

Dai dati di «Rievocare» l'arco padano (Piemonte, Lombardia e Veneto in primissimo luogo), è passato da un terzo del totale (nel 2007) al 45% dei gruppi e/o degli eventi di rievocazione storica censiti; l'asse centrale, Emilia Romagna, Toscana, Umbria, Marche e Lazio, da solo conta per un altro 42% del totale, (mentre nel 2007 contava per un terzo dell'offerta complessiva), e il 13% restante è distribuito tra le regioni meridionali e insulari, con dati relativamente esigui per quanto riguarda regioni di grande vitalità in fatto di tradizione popolare, come Basilicata, Abruzzo, Molise, Calabria, Campania.¹¹ Oltre alla conferma, obliqua, appunto, ma leggibi-

¹⁰ Una verifica al 2014 non fu purtroppo possibile per via di un restyling del sito stesso che aveva sostituito la banca dati con un più ristretto catalogo promozionale dei gruppi di riproposta storica. Consultato oggi (febbraio 2023) il sito elenca solo 81 soggetti (30 specializzati sul medioevo, ma ben 16 sulla storia contemporanea 1835-1950) e 14 sul tempo antico, tra romanità e barbarie. In compenso il sito è cresciuto quanto ad attività riflessiva e di studio, ospitando le videoregistrazioni di varie decine di interviste, conferenze e incontri con esperti, ricercatori, funzionari

¹¹ Un aggiornamento autorevole e recente, al marzo 2021, proviene dal censimento avviato dal Servizio VI del Ministero (ora) della Cultura e dall'Istituto Centrale per il Patrimonio Immaterialmente, con la collaborazione di Simbdea che in un documento di lavoro registrava 1250 "rievocazioni storiche sul territorio nazionale", distribuite pressoché uniformemente tra nord (29%) centro (39%) e sud- isole (32%), ma con una frequenza in rapporto agli abitanti che vede come regione più attiva la Val d'Aosta, seguita dalla Basilicata, dal Molise, e poi dalle

le come tale, della diversa specializzazione delle macro-aree già individuate prima relativamente alla loro offerta festiva, si coglie anche una tendenza positiva all'aumento in assoluto, particolarmente accentuata nell'area centro-settentrionale.¹²

Ci sono però altri dati da estrapolare dalla banca di «Rievocare» e sono quelli relativi alle predilezioni tematiche dei vari gruppi in rapporto ai periodi storici oggetto di rievocazione. Rispetto alle schede descrittive delle feste registrate nel 1998, da cui emergeva che la rievocazione era nettamente orientata all'asse medioevo/rinascimento, nel bilancio che si può trarre dai dati del 2007 e del 2009, in cui si censiscono iniziative che possono anche non avere il carattere di 'emblematico', il ventaglio è molto più articolato e ampio. Non sappiamo quanto resista il binomio 'emblematicità/medioevo', ma certamente crescono le possibilità di selezionare dei segmenti di passato alternativi. I 451 gruppi di rievocazione storica censiti nel 2007 diventano, due anni dopo 601, molti di loro si propongono come multi specializzati, ovvero compagnie di impianto semi-professionistico che possono giocare su diversi periodi storici, al punto che le rievocazioni che vengono dichiarate, distinguendo per periodo storico o era, sono oltre 1000.

I secoli XIII-XIV-XV sono quelli che da soli superano la metà delle attestazioni, a confermare la netta prevalenza dell'interesse per l'asse medioevo/rinascimento; se poi aggiungiamo le ali estreme – alto medioevo, i secoli VI-XII e l'era elisabettiana, il secolo XVI – si arriva ai tre quarti dell'intero panorama di rievocazioni storiche.

Il quarto restante è distribuito tra gruppi che si cimentano con la rievocazione di periodi più lontani, quelli della cultura celtica, in quasi parità con la cultura romana (44 e 47 casi, rispettivamente) con periodi più a noi vicini, 50 casi per il XVII secolo, 30 casi per il settecento, 34 casi per l'epopea napoleonica e risorgimentale (23 casi) e infine con il XX secolo (prima e seconda guerra mondiale) in 32 casi.

Marche e dalla Toscana (che conta da sola 174 attestazioni), ovvero l'area centrale che è stata protagonista del fenomeno. Il problema del censire realtà mutevoli e fluide resta però aperto: me ne ha dato conferma Fabio Dei, per esempio, che ne ha censite oltre 230, di cui 35 nell'area senese, a fronte delle 23 del censimento ministeriale (comunicazione personale di cui ringrazio), nel suo lavoro di scavo e sintesi sul tema (F. Dei, 2023).

¹² Sulla distribuzione regionale dei tipi del festivo cfr. A. Falassi, 1994 e G.L. Bravo, 2001.

Il computo è reso improbo dalle opacità di una banca dati che deve servire come vetrina, e non come base di calcolo; vi sono molti gruppi che si segnalano per varie classi temporali, e vi sono, mescolate ai soggetti di rievocazione storica nettamente legati a un luogo e ad una festa in particolare, delle tipologie di rievocatori incongrue, come quelle che includono soggetti specializzati in danze e musiche, o nella realizzazione di show già pronti all'uso, buoni per qualunque data o periodo storico e pronti a lavorare ovunque. I gruppi che possiamo definire 'eclettici' e che si distribuiscono su più periodi anche molto lontani sono oltre quaranta, di cui alcune unità promettono di poter offrire un'esperienza di passato che va dal secondo secolo avanti Cristo fino all'era napoleonica o alla Seconda guerra mondiale. Tuttavia, pur nella grossolanità del trattamento di questi dati, se incrociamo la distribuzione regionale dei singoli gruppi, con la loro specializzazione tematica, possiamo ancora reperire delle indicazioni interessanti: Piemonte e Lombardia, insieme a Lazio, Emilia Romagna e Umbria presentano la maggiore frequenza di soggetti che offrono danza e musica di taglio storico, non identificate ulteriormente, ma presumibilmente medieval-rinascimentali, il che farebbe supporre l'esistenza di un mercato regionale, sebbene non limitato all'offerta festiva.

Si riconferma la netta predilezione per il periodo latamente medievale dal VI al XVI secolo, nel centro nord, stavolta includendo anche Liguria, Trentino e Friuli e anche nel centro (dalla Toscana al Lazio) ma soprattutto si affacciano con dati sensibili le regioni del sud che quasi non emergevano nel bilancio precedente. La Puglia, in particolare, con 22 attestazioni, e poi la Sardegna, Abruzzo risultano interessate dal fenomeno delle rievocazioni neo-medievali, potendo contare su un numero non esiguo di gruppi e/o occasioni di rievocazione, che scendono sotto la decina per Sicilia, Campania, Calabria, fino alle due attestazioni che risultano per la Basilicata e per il Molise.

Non stupirà forse di trovare concentrati nell'arco padano (Piemonte, Lombardia, Veneto ed Emilia) ben 38 delle 44 offerte di rievocazione dell'era celtica, con due altre attestazioni in Toscana e Lazio e, una per ciascuna, in Abruzzo e Sardegna; è forse più sorprendente scoprire che, invece, ben 21 attestazioni sulle 47 com-

plessive relative alle rievocazioni dell'era romana, si situano a nord del Rubicone (tranne i due casi attestati in Toscana), con la parte del leone, un terzo dell'intera casistica, ben radicata nel Lazio.

Se il conflitto celto/romano rinvia meccanicamente a una contrapposizione politica tra un Nord e una 'Roma ladrona' fin troppo nota – ma non necessariamente troppo indagata e riflettuta –, è la storia più recente, quella che chiama in causa la nostra appartenenza nazionale e la costituzione del nostro stato repubblicano che sembra attrarre diversamente la domanda di consumo, festivo, ludico o spettacolare che sia. Le classi riguardanti le rievocazioni dell'età napoleonica (28 su 34), risorgimentale (16 su 23) sono prevalentemente consolidate al nord, tra Piemonte, Emilia, Lombardia e Veneto, e del ventesimo secolo, così come le rievocazioni del XX secolo che, privilegiano le due guerre mondiali e che scendono sotto la linea gotica in soli 7 casi su 32.

Quanto si è detto sopra per il medioevo, però, non funziona per questi altri periodi storici: o perlomeno, non può essere generalizzato senza verifiche puntuali e accurate, ovvero senza una adeguata prospezione etnografica. Mettere in scena un duello rinascimentale non è la stessa cosa che commemorare/rievocare una battaglia della Prima guerra mondiale, e tantomeno è la stessa cosa che rievocare il transito delle truppe naziste, o l'ingresso degli alleati in un paesino dell'Appennino tosco-emiliano: quell'equidistanza che consente agli utenti/rievocatori del medioevo di selezionare liberamente i propri riferimenti storici senza doversi schierare automaticamente o meccanicamente sul piano delle scelte ideali, ideologiche o politiche presenti, viene a mancare qui in maniera evidente, e nessuna 'emblematicità' sarà possibile se non a prezzo di stabilire chi celebra cosa, con quali presupposti e con quali intenti politici, quando si toccano le corde di una verità storica che è ancora attuale – vivente nelle istituzioni democratiche e statuali, per esempio – rispetto alla quale né sospensioni di giudizio né presunzioni di neutralità possono essere – ancora e, mi auguro, per molto – praticate o proposte senza conflitto.¹³

¹³ Si ricorda, a tale proposito, il dibattito sollevato nel ferrarese, nel febbraio 2009, in

7.5 Rievocazioni non festive

Attorno alle feste neomedievali, quindi, come si vede, molte occasioni di rievocazione storica che non sono festa, e molta storia che non si limita al medioevo. Come commentare dati di questa natura? Con tutte le cautele richieste da una fonte non controllabile, dal ricorso a tipologie empiriche e largamente permeabili, mi sembra che possiamo ritenerne alcuni elementi, da usare almeno come sintesi e come ipotesi per approfondimenti – di natura qualitativa, se possibile.

Intanto una conferma della tendenza a fare ricorso al passato in circostanze che non nascono più sotto il segno della vocazione emblematica (a rappresentare univocamente una collettività/località), ma che sono però accomunate dal tratto della pubblicità e dell'accessibilità ad ampio raggio, quando non decisamente offerte a una partecipazione aperta e non territorialmente delimitata. In secondo luogo emerge una progressiva penetrazione del ricorso alla coloritura storica del festivo anche in ambiti territoriali in cui sembrava più forte la resistenza dei grandi complessi rituali di ambito religioso. In terzo luogo si rende evidente una tendenza alla professionalizzazione delle performances e alla ricerca di autonomia di singole competenze (artistiche, espressive, di abilità e destrezza) rispetto al complesso delle celebrazioni festive entro le quali si sono sviluppate e messe in luce. Oltre alle pagine web di presentazione dei gruppi autocensiti sul sito di «Rievocare», a tale proposito, mi piace rinviare anche a quanto emerso dal campo alle feste di cui ho fatto etnografia, ovvero alle quattro del paradigma neo-medievale toscano. A Sarteano, per esempio, la medievalizzazione ha comportato il ricorso a gruppi specializzati in performance artistiche, che non

occasione di una fiera della rievocazione storica, organizzata da «Rievocare», dalla presenza di rievocatori in divisa nazista. Il dibattito, aperto da alcuni interventi su «La Nuova Ferrara», alimentato da repliche e lettere di lettori, di vario avviso, è in parte ancora leggibile nell'archivio online del giornale, e su <http://www.comandosupremo.com/forums/topic/5243-critiche-fiera-di-ferrara/>. In questo forum, frequentato da appassionati di storia militare, ma in particolare delle forze armate dell'Asse, i commenti si dipanano fino all'ottobre 2011, toccando tutti i punti sensibili del dibattito decisamente più politico che storiografico sul nazifascismo e confondendo, spesso, la 'distanza storica' con la neutralità – che in tal caso, maschera appena la nostalgia, se non anche la voglia di rivincita.

limitano l'azione al perimetro della loro festa, ma agiscono altrove, in regime di scambio o di rete di collaborazione con gruppi ed eventi analoghi. Qualcosa di simile è accaduto con gli sbandieratori e i tamburini che si sono costituiti come gruppo autonomo, rispetto all'istituzione festiva, e che hanno un loro calendario annuale, andando a sbandierare dove una festa medievale manca di personale o di risorse autoctone sufficienti.

Con la rilevante eccezione del Palio di Siena, da cui, per il momento, niente esce per andare a fare spettacolo altrove (sebbene abbia concesso molto all'offensiva dell'industria cinematografica con il James Bond di *Quantum of Solace* (2008), tutto il resto prova che è in atto una disarticolazione del fatto festivo in singole e autonome attività o specializzazioni, che possono prender corpo anche altrove, rispetto al loro luogo di origine, che possono essere convocate per una rassegna letteraria, per una competizione folkloristica internazionale, per accompagnare una delegazione di governo in visita di stato, e via dicendo. La consustanzialità di festa e territorio sembra essere un dato valido nei giorni della festa, per alcune feste e niente di più: tutto l'immaginario storico che è stato evocato e oggettivato, in costumi, tamburi, saperi e istituzioni, per il lancio o il rilancio delle feste locali è oggi quasi interamente disponibile sul mercato dell'intrattenimento e della celebrazione dell'identità culturale di chicchessia, e ovunque.

Lungi dal voler suonare come accusa o come sanzione di inautenticità, questa banale constatazione porta però a un accostamento forse non banale, proprio rispetto alla domanda iniziale circa il senso dell'uso della storia nel contesto festivo. Proverò a rispondere a questa domanda con un'ultima batteria di dati, che desumo anche stavolta da Internet, ma che non avrei potuto ottenere altrimenti, considerando la distanza da cui provengono.

La ricognizione quantitativa fatta su dati di informazione/divulgazione per il territorio italiano può essere estesa a un'area molto più ampia: basta spostarsi in Francia, per trovare lì un fenomeno altrettanto diffuso, e per riconoscere analoghe tentazioni al consumo crescente di passato, sempre meno ristretto al sogno medievale (che resta in crescita) e sempre più professionalizzato (A. Bensa, 2001: 13-14; J.C. Martin e C. Suaud, 1992). In Spagna, poi, un analo-

go processo di 'storicizzazione' e 'mediatizzazione' ha interessato la tradizione della commemorazione della *reconquista* che ha portato città e cittadine della Spagna sud-orientale, a partire dalla provincia di Alicante, a cimentarsi nelle cosiddette feste di *moros y cristianos*;¹⁴ tale continuità si allarga all'intera Europa e ovunque, sebbene senza la possibilità di fare raffronti quantitativi, il passato è oggetto di riprese in forme festive, di interrogazione, quando non addirittura di riscrittura di eventi in totale antinomia con la verità del discorso storico, a seconda del tipo di pubblico che si trova a prendere parte alla commemorazione, come è stato ben evidenziato nello studio sulla festa svedese di Visby (I. Gustafsson, 1998).¹⁵

Dalle repubbliche baltiche al Portogallo, dalla Polonia alla Danimarca: ovunque, un passato condiviso, seppure da fronti e prospettive diverse, emerge come valore, come risorsa spendibile nell'oggi. Le cose non cambiano se ci spostiamo dove gli europei si sono spostati e dove hanno esportato la potente macchina deculturativa dell'occidente, nei termini critici di Serge Latouche, a partire dall'impianto nelle colonie spagnole della celebrazione della superiorità bianca e cristiana, affidata alle *danzas de moros y cristianos*, che, avrebbero continuato a ribadire nel tempo la superiorità cristiana e bianca del medioevo ispanico (S. Gruzinski, 1999; C. Lopez Chavez 2000). Ma non è a questo tipo di continuità che fanno riferimento i promotori del movimento *recreacionista* messicano.¹⁶

Abbiamo visto come nell'articolazione della pratica festiva, il rapporto con la storia e con il patrimonio urbanistico, con la presenza di un passato sentito come fondativo della propria identità locale, si siano venuti allentando e come dalla storia come attributo della festa locale, si sia passati a una festa locale che richiama attenzione aumentando il contenuto di messa in scena della storia:

¹⁴ Impossibile esimersi dal restituire un lungo elenco di lavori prodotti dal gruppo di ricerca che si era consolidato presso l'antenna tolosana dell'E.H.E.S.S., una ricerca ricca quanto varia per metodi e obiettivi, ben rappresentata a mio avviso dagli scritti di J.P. Albert e M. Albert-Llorca, 1995; M. Albert-Llorca e J.A. Gonzalez Alcantud, 2003; M. Albert-Llorca, 2004.

¹⁵ Se aggiungiamo anche la fase della "patrimonializzazione", esemplificata dall'inclusione nella WCH list dell'Unesco, Visby offre anche la possibilità di cogliere gli effetti collaterali, di tali processi: Ronström, O. 2014

¹⁶ Cfr. il programma dell'associazione, insieme agli eventi, i contatti e la documentazione visiva delle rievocazioni, è disponibile sul sito <http://www.hermandadmedieval.com>.

da qui alla festa medievale messicana di Guanajuato, o alle feste medievali negli Stati Uniti il passo è breve ed è proprio il passo che si deve fare, per completare il giro d'orizzonte comparativo.

Dall'altra parte dell'Atlantico troviamo un panorama molto ricco, che va dal freddo nord dell'isola di Newfoundland, in cui si celebrano con performance e rievocazioni improntate alla categoria della *living history*, i resti della prima colonizzazione vichinga, scendendo per il Canada, con molte e significative attestazioni di *medievales*, in Quebec, e di *pagentries* sparse per l'immensa confederazione canadese, e poi confluendo negli Stati Uniti dove il fenomeno assume consistenza numerabile anche da lontano, con gli incerti mezzi della informazione on-line. Da qui, il fenomeno esplose in tutta la sua complessità, rendendo visibili linee di frattura (tra festa pubblica e divertimenti privati, tra economia festiva e economia di mercato, tra virtuale e reale) che riscopriamo attive e operative anche tra le nostre feste e le nostre collettività in apparente e ovvia 'continuità' con il passato medievale in cui si riconoscono. Negli USA il fenomeno assume i connotati dei parchi di divertimento tematici: installazioni temporanee, ma periodiche e regolari come le feste o i nostri luna-park, che offrono weekend medievali a pubblici più o meno desiderosi di filologia e attendibilità, per finalità che possono essere meramente economiche o di pubblico interesse. Dalla California si muove la *Society for Creative Anachronism*, che mette in rete chiunque, nel mondo, voglia misurarsi con modi di vita pre-XVII secolo costituendo un proprio apparato di norme e gerarchie organizzative, e originando una geografia immaginaria in cui il mondo esistente può essere trasfigurato in salsa medievale: e a una analoga disponibilità di capitale culturale e simbolico tale da alimentare una vera e propria economia ludica, mi pare siano da rinviare anche i gruppi che nei nostri boschi o nei pressi dei nostri castelli medievali, danno vita ai così detti 'giochi di ruolo dal vivo'.¹⁷ Sempre negli USA il fenomeno della rievocazione si incunea in progetti di revisione dell'insegnamento della storia, facendo dell'esperienza concreta il volano di una più ampia divulgazione del sapere storico,

¹⁷ Cfr. il sito <http://www.sca.org>.

non alieno dalla ricerca di misteri e di attrazione per il fantastico.¹⁸ Tanto lontani, dalle nostre feste, eppure tanto prossimi al fenomeno che le comprende.

Adesso occorre tirare le fila di una riflessione che è più una apertura di discorso che una sintesi finale, e che non può che appoggiarsi su quanto altri studiosi hanno già messo in chiaro a proposito del corto circuito tra festa e storia.

Posto che chiunque ha il diritto di fare la propria festa, ovunque e nella misura del consenso che riesce a conseguire, a considerarla rappresentativa ed emblematica di un luogo e/o di una collettività ben inserita in una cornice spazio temporale, chi ha il diritto di utilizzare la storia? La storia passa per uno *jus loci* o per uno *jus sanguinis*? Di chi è il medioevo, o se vogliamo, di chi la latinità, o il risorgimento?

Il gruppo che celebra la guerra civile americana, pur avendo la sua base nell'italianissimo Lazio, deve chiedere a qualcuno il permesso di dare vita a personaggi e/o ambientazioni che 'storicamente' si produssero e vissero altrove? Oppure il passato – in quanto risorsa culturale e non sostanza identitaria – è a disposizione delle costruzioni che se ne vogliono fare e che si riescono a produrre?

Se ci fosse un legame tra luogo ed ereditieri, cosa ne sarebbe delle milizie padane che ogni anno, ad agosto, scendono a visitare i parenti nelle regioni meridionali che hanno ceduto forza lavoro e generazioni produttive al grande nord? Non c'è forse bisogno di marcare la differenza tra le pratiche di costruzione della conoscenza storica (su cui vigilano – più e oltre alle istituzioni accademiche – il dibattito e il confronto teorico metodologico), e le pratiche del suo consumo e del suo riuso?

C'è indubbiamente bisogno che la storia come conoscenza del passato non si confonda con il genere fantasy, ma se pensiamo alle ricadute possibili di una storia che si arrogasse il diritto di identificare i depositari del passato, ad una storia-genealogica delle collettività del presente, allora diventa persino auspicabile che il ricorso al passato conservi questo segnale di libera, festosa, anacronistica irriverenza.

¹⁸ Cfr. <http://educators.medievaltimes.com>.

8. LA FESTA NECESSARIA: TRA IL DIRE, IL FARE E L'AGIRE PATRIMONIALE

8.1 *Dire e fare patrimonio*

Il gioco di parole del titolo potrebbe essere interpretato come una parodia del frasario politico attuale: quell'infinito sostantivato che simula o evoca altrettanto indefinite sostanze, e che imperversa nei proclami governativi e nelle direttive ministeriali; nella mia intenzione, invece, c'è un esplicito richiamo ad uno degli ultimi "titoli" della folta bibliografia di Alberto M. Cirese, al binomio "il dire e il fare" che Cirese analizzava (A.M. Cirese, 1994), collocandolo nella sfera dell'agire umano ("nelle opere dell'uomo"). Molto più umilmente, si cercherà, qui, di abordare un binomio analogo ma più delimitato, operante in una cornice molto più ristretta e quasi coincidente con un tempo preciso e definito: il tempo necessario per giungere al presente – e perdurante – successo del paradigma patrimoniale, che l'UNESCO, fin dal 2003 con diverse integrazioni alla convenzione istitutiva, ha applicato a quella porzione di patrimonio culturale dell'umanità definito *intangible cultural heritage*.

La formula inglese è stata tradotta nei siti ufficiali italiani (a partire dalla sua ratifica avvenuta nel 2007, anche se preceduta dall'adesione alla convenzione sulla diversità culturale del 2005) come "patrimonio culturale immateriale", e malgrado alcune obiezioni – lo stesso Cirese discusse con fondatezza la pertinenza della "immaterialità" applicata a ciò che la nuova formula avrebbe designato (A. M. Cirese, 2007) – è invalsa nell'uso corrente

Nel futuro delle tradizioni popolari c'era, quindi, un nuovo contenuto per un vecchio acronimo: il p.c.i.; solo che stavolta invece che ad un'orgogliosa appartenenza "di parte" (peraltro scritta a lettere maiuscole), l'acronimo rimanda ad una ecumenica dimensione di universalità (anche se scritta con lettere minuscole). Con

la promessa di sanzionarne il rilievo universale, l'Unesco ha annesso alla propria sfera di influenza il vasto universo delle pratiche culturali in senso antropologico: tradizioni etniche, modi di vita indigeni, linguaggi e codici espressivi locali, tradizioni popolari, sono stati tutti riassorbiti in un paradigma di grande successo, politico e mediatico, che sembra al momento essere quello destinato ad accompagnare – e forse ad orientare – le pratiche scientifiche e le discipline di studio connesse, a partire proprio dagli studi di folklore. Non è mancato chi vi ha visto un tardivo endorsement del concetto tyloriano di cultura (S. Allovio, 2013; L. Mariotti, 2013): il che potrebbe, però, anche non denotare una conversione antropologica dell'Unesco, piuttosto marcherebbe i connotati evolucionistici (impliciti, e auspicabilmente preterintenzionali se confermati) dell'iniziativa a tutela della diversità culturale come patrimonio.

Il nuovo paradigma, sostenuto da cotanto Ente, ha in breve tempo occupato scena e risorse riservate o destinate al folklore (intendiamolo da ora in poi nel suo senso più corrente, incluse le derive folkloristiche); si sono creati strumenti di dialogo tra studiosi (c'è un *International Journal of Intangible Heritage*, giunto ormai alla sua diciottesima annata); si sono aperti rivoli di professionalità meta-antropologica destinati a rispondere al bisogno di competenze che coprissero l'arco che va dal campo alle aule delle sessioni Unesco, da dove procede la promozione di un fatto culturale a patrimonio dell'umanità. In questo processo, ovviamente, le competenze etnografiche ed antropologiche sono state fuse e confuse con saperi paesaggistici, geografici, geologici, ecologici, architettonici, glottologici: tra gli esperti che hanno guidato – o guidano – le iniziative di patrimonializzazione di beni che sono in primo luogo di pertinenza antropologica, gli antropologi sono probabilmente una minoranza – e questo non solo per una congenita difficoltà dell'antropologia italiana a muoversi per la tutela professionale, quanto proprio perché l'iniziativa Unesco ha reso colonizzabile un terreno che l'antropologia aveva lasciato scoperto, avendone sperimentato i limiti teorici e le pericolose ascendenze autoritarie e coloniali. L'oggettivazione dei tratti culturali e la loro "delimitazione" in forme, pratiche, tempi e spazi precisi,

una nozione della diversità scaricata su un'alterità politicamente lontana e genericamente "comunitaria", un approccio catalografico e inventariale, erano un po' lo spazio intimo sia della demo/ che della etno/antropologia: la semplificazione cui si ricorre per impostare analisi e letture più teoricamente attendibili e più attente alle sensibilità post-coloniali e post-folkloriche. Su questo territorio non sorvegliato, l'iniziativa Unesco ha fondato un nuovo feudo, solidamente controllato – almeno in Italia – da esperti di diversa provenienza (basta guardare alla composizione della Commissione nazionale, dove – gennaio 2015 – troviamo attualmente un solo antropologo, e per di più come membro supplente).

Quali che fossero le resistenze dei demologi e degli antropologi, la fortuna della nozione di "patrimonio", tuttavia, si è consolidata insieme a quella di altre parole chiave entrate nel lessico degli studiosi di fatti umani, in particolare di fatti di rilievo comunicativo, espressivo, creativo ed artistico. Il "fatto culturale", identificato per la sua collocazione sociale e per la connotazione che ne ricava, nel momento in cui viene alla luce, e quindi si mostra, si lascia vedere o sentire, agisce nelle coscienze delle persone che ne fruiscono, ricadendo entro la nozione di "performance", ovvero di ciò che è perché agito e perché mostrato (R. Schechner 2002). Quando le modalità di essere proprie delle classi strumentali e subalterne (anche posto – provvisoriamente – che siano oggi ancora definibili ed identificabili come pareva negli ultimi decenni dello scorso secolo), a partire da un luogo più o meno preciso e delimitato (la dimensione locale), danno vita ad una forma (performance), vengono oggi intercettate dal paradigma che legge, in questa stessa forma, un potenziale componente (un elemento) del patrimonio universale, dell'umanità intera e, in quanto tale, capace di rappresentare all'universo mondo ciò che in quel luogo, quel soggetto collettivo, è stato capace di produrre. Mostrare ciò che si è, da un lato, e essere ciò che si mostra, dall'altro, è il binomio che muta di senso a seconda di dove si scarica – come se fosse un accento tonico – l'elemento del potere: se si è liberi di essere ciò che si vuole, allora essere e mostrare possono anche essere collegati in maniera bidirezionale; se invece ciò che si mostra deve rendere conto ad un

soggetto esterno dotato del potere di legittimazione, più o meno esplicitamente oggettivato – una istituzione, un protocollo, una lista (come vedremo, nel caso Unesco) – allora il mostrare condiziona il modo di essere. Torna, in questo modo, alla luce quella potenza dimidiata, attenuata, di azione nella storia che ha caratterizzato nella tradizione degli studi post-gramsciani, la condizione della subalternità. Dover essere ciò che si mostra, quando ciò che si mostra, a condizione che risponda a requisiti predeterminati, dipende da un giudizio di legittimità, significa imparare ad essere ciò che altri, e altrove, si aspettano: diventare soggetti (essere) entro un protocollo (soggettivazione) e con una missione (mostrarsi). Non manca chi ha letto nell'intero percorso degli studi di folklore questa dinamica, scopertamente debitoria della vulgata foucauldiana (A. Deiana, 2013); a me pare che il rischio di una nuova subalternità di collettività locali e/o di minoranze, implementata dalle procedure di riconoscimento dei valori patrimoniali delle loro manifestazioni culturali ed identitarie (come si dice), sia oggi più palpabile di ieri, proprio per la compresenza sul piano discorsivo – le retoriche politiche, burocratiche e comunicative – della coppia performance/patrimonio. Di ciò si cercherà di esplicitare le ragioni, assumendo come punto di vista quello di una pratica performativa per eccellenza: la festa.

8.2 Il paese che non sapeva fare le feste

C'era un paese che non aveva feste, o meglio: che non sapeva come farle; un paese di cui tacerò il nome, ma che etnograficamente può essere identificato con una certa precisione. Italia centrale, area (ex) mezzadrile, insediamento storico di media importanza, prossimità con città d'arte. Centro storico di mediocre qualità urbanistica, pochi monumenti di rilievo, grande residenza della casata che fu proprietaria dei terreni circostanti il paese (ed oggi estinta) sottratta all'uso pubblico (insieme al suo parco) e non ancora destinata a nessun'altra utilità.

Capoluogo comunale, con frazioni cresciute nel secondo dopoguerra, in crescita costante per tutto l'ultimo scorcio del 1900, edilizia popolare prima, e villette di qualche pretesa poi; urba-

nizzazione decisamente incoerente con la tradizione abitativa e architettonica locale, ma moderna, da manuale di progettazione per geometri, frenata poi bruscamente dalla crisi economica degli ultimi anni (più che da ravvedimenti nelle scelte di politica del territorio).

Popolazione: 2.500 abitanti nel centro storico; altri 7.000 nelle frazioni nuove, qualche centinaio di abitanti rimangono nelle frazioni "storiche", piccoli borghi in posizioni panoramiche di grande fascino, ma dal difficile quotidiano per la mancanza di servizi, botteghe, uffici pubblici, trasporti pubblici.

Nucleo storico popolato prevalentemente da un ceto di estrazione artigiana, con presenza di movimenti socialisti ed anarchici della prima ora, poi fascista – almeno in superficie; poi simpatizzante con la resistenza e infine comunista.

Una fedeltà granitica, tradotta in cifre da plebiscito – oltre il 60% sia alle elezioni locali che alle politiche, e produttrice di una continuità quasi perfetta che dal 1948 giunge fino alle ultime elezioni.

Il vento del nuovo che sarà portato dal secondo dopoguerra rimodella i profili sociali e culturali del territorio: le campagne, orgogliosamente contadine e quasi insensibili al senso di superiorità che animava la gente di paese, si svuotano; le donne ed i giovani rompono la filiera della riproduzione sociale e si inventano professioni sulla base delle competenze che avevano cominciato ad acquisire come parte del bagaglio di saperi tecnici per uso domestico nell'orizzonte del potere (parrucchiere, sarte, cuoche, infermiere, infermieri, operai agricoli, falegnami, muratori). Ma è l'intero impianto dell'economia nazionale a virare verso il settore dei servizi, verso il pubblico impiego. Pubblico significa permeato dai poteri locali: poteri che in quest'area concorrono al governo anche di una grande istituzione finanziaria, che agirà per decenni come una sfera di potere imperscrutabile, aleggiando sul destino delle giovani generazioni come un miraggio, come il definitivo abbandono delle ristrettezze del passato e della condanna atavica alla fatica.

Il flusso di uomini e donne occupati dalla campagna all'industria al terziario è costante per tutti i decenni '70-'90, e finisce

per travolgere anche le relazioni interne al paese. La città vicina, piccola ma potente e illustre, da cui erano sempre venuti piccoli e grandi segnali di riconoscimento – la banda del paese chiamata a suonare per le cerimonie importanti, compagnie di giovani che venivano in paese in cerca di buon vino ed affettati – diventa il polo quotidiano di lavoratori e lavoratrici pendolari, diventa un luogo sempre più familiare ed attrattivo, a discapito del paese, dei suoi negozi mal arredati e mal forniti, dalle sue trattorie che non hanno neppure comperato i tavoli di formica, e dove si cucina ancora sulla cucina economica – decaduto e sorpassato segno di una modernità acquisita troppo tardi. Il paese, orizzonte tradizionalmente condiviso da un'ampia gamma di generazioni e di figure sociali, finisce per perdere questa sua funzione unificante: rimane l'orizzonte di appartenenza delle generazioni troppo avanzate per riciclarsi sulla dimensione urbana, resta lo spazio di azione dei piccoli potentati burocratici municipali, e poi delle generazioni più giovani, che però se ne affrancheranno sempre di più (ormai quasi tutti tentano le scuole superiori in città) e sempre più a lungo (in molti tenteranno l'avventura universitaria, che porta spesso all'abbandono). Un paese come questo occorre averlo, ne scrisse un giovane laureato che fece fortuna altrove, se non altro per il gusto di andarsene.

Il paese che c'è – in apparente continuità con la sua storia – finisce per essere il paese che è rimasto, con un tessuto sociale non riconducibile alle geometrie delle appartenenze precedenti e il segnale più esplicito di questa sopraggiunta incoerenza – nell'accezione fisica del termine – sarà proprio l'estinzione delle sue capacità festive. Agli inizi degli anni '90, in piena controtendenza con l'andamento dell'economia locale, della fortuna turistica e mediatica del territorio, il paese di cui si parla, perde la sua festa. Una festa che si faceva con la stessa formula dagli anni '70 – divisione in contrade e competizione semiseria, con il corredo di sbandierate e stamburate per le strade, senza investire, però, né nella seta delle bandiere né nella preparazione di sbandieratori e tamburini. Quasi una festa che prende in giro le altre, quelle serie ed importanti. Ma con la fine degli anni Ottanta la formula comincia a mostrare la corda, e l'ultima edizione della festa finì anche senza che

si portasse a termine la corsa (o almeno, i testimoni fanno capire che andò così). Questa volta, però, nell'esaurirsi della formula, non si profilano altre possibili trasformazioni: stavolta, la festa che finisce non lascia eredi.

Lascierà, invece, molti orfani e dei rimpianti, come dimostrava una certa presenza, nelle conversazioni estemporanee come anche nei proponimenti elettorali, del "bisogno" e una certa enfasi nel promettere "impegno" per risolvere ciò che è, sotto molti aspetti, un deficit simbolico e prasseologico.

La festa non c'è, e quindi non c'è modo di fare festa come si deve – o come si sapeva che si sarebbe potuto quando la festa c'era.

Nei vent'anni che passano, il paese cercherà la sua festa, e la cercherà sperimentando varie formule – una grande kermesse sportiva: molto popolare, ma il paese si mobilita per ospitare masse di concorrenti, non certamente per esserne protagonista; una rappresentazione teatrale tradizionale (un vero neofolk drama-musical dalle venature campe naif): successo rotondo, anche in questo caso, ma è pur sempre uno spettacolo, e non una festa; feste patronali e feste di partito: troppo connotate, in entrambi i casi, come feste di parte, per poter essere feste di tutti.

Tentativo dopo tentativo, il paese che non sa fare le feste, solo tre anni fa, dopo quasi vent'anni di digiuno, ritrova una formula che pare coinvolgere la cittadinanza e, finalmente, restituire ai suoi abitanti il piacere di agire in sintonia ed in sincronia, sospendendo per la durata del tempo festivo – nella felice formula dell'entropia che Bravo propose agli studiosi delle feste contemporanee (G.L. Bravo, 1984) – la sua complessità e il suo disordine sociale.

Non mi dilungherò sulla festa che ne è venuta fuori: se funziona davvero, tra dieci anni, ne riparlerò come di un felice esperimento di ingegneria della tradizione; vorrei invece soffermarmi su un documento che sintetizzo e riproduco, parzialmente, dal quale si evincono diversi temi di riflessione. È un documento programmatico, redatto da un Comitato Cittadino composto da esponenti delle principali forze politiche (eredi del PCI, eredi del PSI ed eredi della DC), responsabili di associazioni locali di volontariato sociale, sportivo, culturale (pubblica assistenza e misericordia, fi-

larmonica e filodrammatica, polisportiva) e, ovviamente, consiglio parrocchiale. Ciò che ne esce prova l'esistenza di un modello di festa – presente nelle ambizioni e quindi un modello idealtipico – capace di assorbire in sé tutte le istanze di socialità e di autorappresentazione di una collettività contemporanea: un modello in cui tutte le angolature fossero così armonicamente congegnate da costituire, almeno provvisoriamente, una vera e propria comunità. È il modello di quella festa che, altrove e desumendola dall'osservazione di feste effettivamente agite e tramandate, ho definito "emblematica", portatrice di un *ethos* (P. Apolito, 1993) capace di amalgamare le differenze di posizione e di prospettiva, di cui sono fatte le collettività locali, fino a produrne l'identificazione con il luogo stesso.

8.3 Polimeri, ovvero: tentativi di politica del festivo.

Il documento porta una data (15.02.10), ed è frutto del lavoro di un Comitato – ufficialmente costituito dall'Amministrazione comunale – coordinato da un esponente di rilievo della coalizione che governa (dal 1948) che redige il programma presentato alla discussione cittadina, senza far menzione né del proprio ruolo né di quello dell'Amministrazione. Dispiegati i riferimenti burocratici, la cornice della politica locale scompare, per riapparire solo alla fine, insieme ad una esplicita richiesta di sostegno indirizzata al Comune, per le incombenze amministrative, e per il sostegno finanziario, alla grande banca di riferimento territoriale, che è stata, fino ad anni recenti, il motore effettivo sia della politica culturale che della politica tout-court dell'intera provincia (in senso lato).

Il documento di programmazione, enucleate le esigenze burocratiche e quelle finanziarie, procede, quasi giustificandosi, a menzionare una pratica partecipativa che si sarebbe svolta su due piani quello "orizzontale" [sic] delle associazioni – il volontariato sportivo, culturale, assistenziale, ricreativo – e quello dei cosiddetti "rioni storici", per inferenza, di natura verticale. I rioni sono cinque, si dividono un centro storico di limitate dimensioni (molto meno di un terzo delle altre aree residenziali di più recente edificazione), e vengono dichiarati "storici" sulla base del codice

toponomastico tradizionale: nei toponimi in uso si era in effetti sedimentato il passato storico (il luogo della fiere del bestiame, il nucleo fortificato, l'area circostante un pozzo di raccolta, ecc.) che adesso viene chiamato a dare corpo alle entità costituite, invece, non più indietro del 1975, e che grazie a questa sublimazione vengono a godere di una predestinazione patrimoniale: i rioni – appartenenze verticali e quindi identitarie; le associazioni, entità moderne, orizzontali e quindi funzionali, efficienti. Poco importa se alcune delle associazioni sono decisamente più vecchie – oltre un secolo e mezzo di vita per qualcuna; lo statuto dei rioni è decisamente più spendibile per la promozione di una festa come si deve: cioè come si sa che deve essere.

Intanto la festa nasce con due nomi: il comitato promotore la battezza con un nome di servizio – descrittivo: la festa d'inizio estate, e con una denominazione ufficiale, che, quasi a compensare la scarsa dotazione di passato, si impegna per un futuro senza limiti: il nome del paese e poi “per sempre”.

L'impegnativa denominazione viene supportata da una strategica apertura: il paese che si autocelebra non sarà “una cittadella chiusa” ma si preoccupa di integrare i nuovi arrivi – flussi migratori di diversa provenienza – anche quelli di più recente acquisizione (“nell'ultimo decennio”).

Due obiettivi, il primo è “il recupero dell'identità [di paese] per ridare nuovi stimoli alla Comunità con iniziative che si legano alla memoria della festa [...] seppur rivista e alla cultura recente del paese e alle passioni popolari più diffuse”; il secondo, invece, si fa carico di una visione più utilitaristica: “per il futuro, aggiungere allo spirito della festa anche un compito più vasto per la valorizzazione delle risorse ambientali e produttive”, temperata da una incongrua finalità, quella di “mantenere la memoria del nostro passato”. Tutto serve alla celebrazione del passato, e, ovviamente viceversa, tutto è giustificato dall'argomento identitario e patrimoniale.

Poi, finalmente, la declinazione del programma di festa che comincia con la previsione dell'addobbo del paese; il centro storico si dovrà vestire con i colori e gli emblemi dei rioni, già proclamati storici. Ne uscirà una scenografia di taglio francese (le bandier-

ne da paese in festa, come nel film di Jacques Tati), che rivela la geografia delle appartenenze rionali – anche se la distribuzione della popolazione tra centro storico e nuovi quartieri suggerirà di promulgare come regola, l’adesione individuale, senza rispettare jura di sorta, né soli né sanguinis.

La seconda attività sarà “il pranzo del ritorno”, una circostanza – il ritorno dei cittadini emigrati altrove, o dei loro figli – che in realtà si ripete in diverse circostanze, ogni anno, considerato che per lo più gli “emigrati” sono semplicemente trasferiti nei capoluoghi provinciali più prossimi; ma anche in questo caso, è importante che la nuova festa estenda il proprio dominio anche sugli assenti, e sui legami di natura nostalgica.

In terzo luogo, si prevedono celebrazioni nel quadro del gemellaggio: anche molto dopo l’implosione degli orizzonti locali, come scriveva Bausinger (H. Bausinger, 2005), il gemellaggio è garanzia di uno sguardo confirmatorio sull’alterità e proveniente, per reciprocità, dall’alterità, anche se l’alterità si limita ad una cittadina tedesca distante solo un migliaio di chilometri.

Finalmente le due attività “omaggio” alle passioni dominanti, sempre secondo il Comitato. Al punto d) del programma troviamo una manifestazione competitiva destinata a compiacere i “tanti appassionati di bici” – sport popolare in genere, il ciclismo è qui divenuto oggetto di una vera e propria passione, dopo che hanno cominciato a praticarlo alcuni maggiorenni della politica locale. Al punto e) una competizione tra performance teatrali e spettacolari, cui i rioni dovranno dare vita allestendo spettacoli di 20 minuti ciascuno, mobilitando tutte le loro rispettive risorse artistiche e creative. Il programma si sviluppa ancora passando per un concorso fotografico (il paese oggi e il paese ieri), una mostra dell’artigianato tradizionale – pallidamente presente nel blasono collettivo e scomparso quasi del tutto dall’orizzonte locale; una esposizione/degustazione/vendita di prodotti agricoli locali, compresi quella che nel programma sono definite “grandi firme”, ovvero grandi *brand* dell’enologia nazionale e poi, a chiusura, tre diverse attività su cui vale la pena soffermarsi.

Al punto i) ci si propone di inglobare nella festa che deve durare “per sempre” la dimensione religiosa, non solo tramite le

messe delle domeniche che cadranno nel periodo dei festeggiamenti, ma tramite una “manifestazione storico-religiosa”, ovvero la rivitalizzazione di una grande processione campestre: le Rogazioni, un'azione cerimoniale calendariale, tradizionalmente connessa alla festa dell'Ascensione. Non sfugge al Comitato che il periodo non coincide, ma nella stessa proposta è incluso l'auspicio che le autorità possano concedere una deroga, per far sì che la festa che tutto mette in ordine, possa anche mettere in riga, per due, la popolazione intera e gli intervenuti, sotto il segno della devozione.

Infine, al penultimo posto, spunta la gastronomia, non più, stavolta, come mercato, ma come commensalità: una festa di tutti chiede che a tutti sia data la possibilità di mangiare insieme, unificati, dai cibi della tradizione, anche ai turisti che troveranno conferma, nello stereotipo gastronomico, dell'autenticità che la vacanza in Toscana garantisce. In fondo ogni territorio ha il suo pranzo con i pastori (cfr. G. Satta, 2001).

Poi, a conclusione di tutto, un gran finale: cena collettiva, “evento musicale”, fuochi d'artificio, ma si percepisce, anche nel documento programmatico, che la bulimia di festivo ha annebbiato la capacità di progettazione: è questa “la parte meno ragionata dell'intero programma e ci riserviamo di puntualizzarla nell'immediato futuro”.

Come è andata a finire? sul piano storico occorre dire che nell'anno 2011 la festa riparte, con la conferma del ruolo di pianificatore e regista del Comitato, con un calendario di attività non del tutto coincidente con il programma che abbiamo analizzato, ma altrettanto variegato e bulimico. Si aggiungerà anche una celebrazione delle abilità calcistiche, con un torneo di squadre di dilettanti molto partecipato; sarà ripristinata a furor di assemblee la corsa sugli asini, che era, insieme a dei carri allegorici, il nucleo della festa degli anni '70; i rioni si rivitalizzeranno e celebreranno vittorie, alimenteranno polemiche, produrranno video su Youtube, festeggeranno e popoleranno le notti estive del paese con canti e con schiamazzi. Ma i tempi di consolidamento di una tradizione sono lunghi; quattro anni sono pochi per capire che direzione assumerà il processo storico, se di consolidamento, e quindi di penetrazione nel vissuto sociale, o se di disgregazione: certo è che

con l'argomento della propria festa – e tacendo della sua carsica fortuna – il paese si è conquistato un posto nel mondo; è andato persino in televisione, dove il binomio con la sua festa è stato suggellato dalla verità dei “collegamenti in diretta dalla piazza”. Indipendentemente, però, da ciò che accadrà in futuro – e anche da ciò che sta accadendo – l'esempio della festa programmata ci aiuta ad entrare un po' di più nel meccanismo che genera la festa necessaria, la festa emblematica appunto: non perché ci aiuti ad esplorarne il bisogno, ma perché rende visibile la strategia sottesa al processo del suo consolidamento in quanto tale, e ci aiuta, comparativamente, a riconoscerne la presenza.

Il programma della festa emblematica integra tutto: musica, cibo, tradizione religiosa, tradizioni ludiche, competizione tra quartieri, spettacoli teatrali, fuochi d'artificio, competizioni sportive di tipo tradizionale (corsa sugli asini), ad alta tecnologia.

Una festa, insomma, si sarebbe dovuta sviluppare in lungo (nel tempo) in largo (nello spazio urbano) ed in profondità (nella struttura sociale e generazionale del paese) in modo tale da garantirsi la funzione che realizza – o completa – l'unificazione tra festa e luogo, ovvero tra la messa in luce – in chiave performativa – di un modo di essere traslato e transcodificato nell'ethos e nelle pratiche festive, di quella popolazione che dà contenuto umano e spessore antropologico ad un toponimo.

La festa emblematica è il vertice di questa piramide sghemba, irregolare e instabile: tra un modo di essere che si oggettiva in una performance (festiva), un soggetto sociale che viene a coalescenza grazie alla performance e il luogo che viene connotato da questa presenza, in un legame di reciproca appartenenza: la festa di quel luogo, implica che quel luogo esista e sia laddove si fa quella festa.

8.4 Il decalogo della festa emblematica

Per festa emblematica si intende una pratica festiva che si guadagna il ruolo, e se ne assume il compito, di rappresentare la collettività da cui è prodotta, entro il contesto locale e nei confronti della domanda esterna, dell'economia turistica e/o del consumo culturale. Tale posizione è da considerare instabile, ovvero sog-

getta a processi di declino, esposta a rischi di concorrenza interna (un'altra festa che cresce nel proprio paese) o esterna (una festa dello stesso tipo che diventa più importante in un paese vicino e che determina un indebolimento della sua autorevolezza), aperta a pressioni di natura commerciale, mediatica, politica. La soglia della emblematicità è raggiunta quando una collettività partecipa alla festa sia come popolazione che si rende direttamente disponibile (lavorando per la festa) sia sotto forma di una adesione e di una implicazione operativa delle istituzioni formali che la reggono e da cui è rappresentata (il coinvolgimento della municipalità, dell'autorità prefettizia). Ne sono indicatori i riconoscimenti simbolici, quali i patrocini, ma molto più efficaci sono quei segnali a forte e concreto contenuto indessicale, distribuiti in tutto lo spazio che emerge dalla pluridimensionalità di cui parlavo poco sopra. Attingendo alla casistica festiva che ho avuto modo di osservare e descrivere nel corso di un periodo di, ormai, oltre vent'anni, ho ritenuto di poter isolare ed elencare i segnali che, con la loro presenza, ci consentono di poter inferire il raggiungimento di questa soglia/ funzione, e potremmo dire che si ha una festa emblematica quando: a) si produce una occupazione del suolo pubblico per le finalità della festa. Una occupazione che tanto più è prolungata, quanto più estesa e convinta è l'adesione che ne viene implicata, per di più un'adesione al doppio livello delle autorizzazioni politico/istituzionali e a quello del consenso della popolazione locale che si acconcia di buon grado a rinunciare a diritti di transito e di sosta. Oltre alla durata dell'occupazione, un altro indicatore è determinato dalla qualità degli spazi che vengono riservati per la festa: si possono fare feste negli stadi, ai margini dell'abitato, nelle zone industriali, nelle aree commerciali; ma quando le feste si insediano nei salotti buoni dei centri storici, quando occupano i sagrati delle cattedrali, o spalancano i palazzi gentilizi, è dimostrazione che i livelli del potere locale sono disposti a legittimare l'evento pubblico; b) quando la festa comporta la modifica dell'assetto urbano, con decorazioni, allestimenti scenografici, barriere e altri sistemi di delimitazione e ripartizione dello spazio urbano che risulterebbero arbitrari e persino irrazionali, se interpretati o valutati alla luce delle attività di routine; c) quando i calendari cittadini

o paesani fanno posto alle attività della festa, ovvero si adattano ai tempi interni del programma festivo, prevedendo chiusure o aperture prolungate, sia che si tratti di istituzioni pubbliche (la scuola, per esempio) che di esercizi commerciali; in entrambi i casi l'adattamento del calendario è associato anche ad un adattamento delle attività calendarizzate – la proposta di determinati argomenti nelle lezioni, per quanto concerne la scuola, o un'offerta merceologica adatta al festivo; d) quando la popolazione locale partecipa alle attività festive modificando la propria routine, e quando questo succede per tutte le fasce generazionali, anche se con modalità, tempistiche, atteggiamenti e aspettative non perfettamente coincidenti; e) quando la cornice temporale della festa che si fa si dilata oltre i demarcatori temporali di inizio/fine, e persino oltre le fasi di preparazione e di ritorno alla condizione quotidiana, istituendo una sorta di circolarità, da una edizione all'altra, da un anno all'altro, originando attività interpretative o valutative nel *post-festum*, che si convertono, quando sarà giunto il momento appropriato, in attività preparatorie dell'edizione successiva, anche nell'accezione di prefigurare aspettative e speranze di rivalsa; f) quando i segni della festa che è localmente emblematica permangono a lungo nello spazio urbano, nella promozione turistica, nell'offerta merceologica, talché chiunque giunga in una città o in un paese, realizzi quale è "la" festa di quel luogo anche se non ne è il tempo; g) quando si produce una permeazione del discorso quotidiano tale per cui la festa, con il suo gergo, le sue regole, le sue narrative, diventa materiale per la comunicazione quotidiana, si fa metafora per il resto; h) quando la festa, frammentata nei suoi codici simbolici (bandiere, stemmi, colori, oggetti e icone) entra nell'arredo domestico, nelle corrispondenze epistolari private (anche digitali e telematiche), si associa ai riti di passaggio, e in tal modo permea, in maniera continuativa, l'esistenza quotidiana extra-festiva, degli individui e delle reti relazionali primarie; i) quando la festa stabilisce un legame reciproco di promozione e sostegno comunicativo con prodotti locali, con le attrattive naturali o storiche, quando fa sistema con il territorio circostante, ciò che comporta l'effetto di feedback dal territorio stesso, ovvero che risulta vantaggioso associare un prodotto, un servizio, una merce, alla festa stessa,

diffondendone gli elementi in ambiti anche molto distanti tra loro, sia geograficamente che strutturalmente; l) quando una festa viene associata al toponimo, nelle pratiche di autopresentazione o di eterodescrizione, diventando così veicolo di identificazione locale dentro la collettività che le ha dato vita ed essendo da fuori letta come il principale fattore di identità locale o, almeno, quando questo è ciò che i suoi attori suppongono che gli altri pensino, secondo quella che W. H. Jansen ebbe a definire come “funzione essoterica” del folklore (W.H. Jansen, 1959)

L'ultimo comandamento – la festa emblematica dichiarata nella e dalla denominazione – apre un altro versante, diverso da quello in cui la festa viene vista in relazione al luogo in cui si produce; si tratta del versante dell'offerta festiva, o della scena festiva: sulla quale l'associazione festa-luogo assume la valenza di una patrimonializzazione locale: i ceri di Gubbio, la macchina di Santa Rosa a Viterbo, il Palio di Siena,) sono espressioni che rivendicano alla festa “come si fa in quel determinato luogo” un carattere normativo, esemplare e quindi paradigmatico, per tutte le altre feste analoghe o omologhe, che possono prodursi altrove (S. Chappaz- Wirthner, 1993: 126).

Nel raggiungere, perciò, lo status di festa emblematica, una particolare configurazione del festivo si propone sul panorama festivo come una forma matura, che ha raggiunto una sua propria definizione e pertanto agisce alimentando esperienze di emulazione, di prestiti, di citazione. Per tale percorso, potremmo dire che l'emblematicità che la festa del Palio ha raggiunto per la città di Siena è tramidata al suo esterno sotto forma di autorità normativa, di modello, ed ha alimentato una serie di emulazioni che vanno dall'adozione esplicita del modello alla sua evocazione parodistica.

Per il gruppo che agisce in nome e per conto di una comunità marginale come Monticiano (piccolo comune della provincia di Siena), per esempio, adottare il modello del Palio senese ha significato stabilire un'alleanza a prova di sfida, dal momento che se si parla di Palio non si pensa a Monticiano, ma se si parla del palio di Monticiano si pensa implicitamente anche a quello di Siena.

In questo campo di forze che si costituisce tra il luogo e i suoi vari dintorni (spaziale, mediatico, telematico), prevalgono le di-

namiche che si concretizzano nella dimensione locale – ciò che accade, chi lo fa accadere, come e che cosa rimane nel giudizio e nella memoria delle persone, cosa e come alimenta il desiderio di impegnarsi di nuovo, dando continuità all’iniziativa, fino a pensarla come tradizione; occorre però aggiungere un ulteriore vettore, quello che già Palumbo indicava nel lavoro che inaugurava, per molti versi (B. Palumbo, 2003), un discorso antropologico sul patrimonio, in Italia: il vettore della legittimazione *ab extrinseco* e *a longe* che conduce al paradigma Unesco, un processo che ha riaperto tutti i collegamenti profondi e capillari tra l’essere e il possedere, tra il possedere ed il mostrare, e tra il mostrare – nella concretezza della performance festiva, come nel caso di cui si tratta qui, e il dichiarare: il fare festivo, sia nei suoi tentativi progettuali, sia nelle sue più concrete e durevoli realizzazioni, è sempre più permeato da un principio procedurale e burocratico, che va di pari passo con la burocratizzazione dell’ordine sociale (HIBOUB. 2012) ed è sempre più, nel caso delle feste, sottratto ai poteri diffusi ed alla locale negoziazione del valore della festa.

8.5 Mostrare ed essere: il paradigma patrimoniale e la nuova subalternità

Con l’ottobre 2003, l’Unesco annetteva al proprio feudo simbolico e procedurale, l’esteso regno delle pratiche consuetudinarie (“le prassi, le rappresentazioni, le espressioni, le conoscenze, il know-how – come pure gli strumenti, gli oggetti, i manufatti e gli spazi culturali associati agli stessi – che le comunità, i gruppi e in alcuni casi gli individui riconoscono in quanto parte del loro patrimonio culturale” [articolo 2]) dove si oggettivava la “diversità culturale” che veniva assunta come valore primario, prodotto e segno della creatività umana.

Espressamente previsti, nell’elenco delle esemplificazioni, le “consuetudini sociali, gli eventi rituali e festivi” saranno tra i primi “elementi” a confluire nella vetrina del patrimonio dell’umanità: in quanto capolavori, prima e fino al 2007, e poi come items di una lista rappresentativa, che si dava l’obiettivo di incentivare la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale comprendendo con

ciò “l’identificazione, la documentazione, la ricerca, la preservazione, la protezione, la promozione, la valorizzazione, la trasmissione, in particolare attraverso un’educazione formale e informale, come pure il ravvivamento dei vari aspetti di tale patrimonio culturale” [Convenzione Unesco, art. 3].

Il nuovo paradigma ha incontrato da subito pareri molto diversificati (per limitarci al panorama nazionale, C. Bortolotto, 2008, 2011; F. Dei, 2009, 2013; B. Palumbo, 2007, 2009; P. Clemente, 2006,) alimentando un dibattito difficilmente controllabile per ramificazione e per estensione (sono preziosi, per questo i due numeri dedicati al tema, rispettivamente da *Antropologia Museale*, 2011, n. 28/29 e *La Ricerca Folklorica*, 2011, 64); vi è chi ha segnalato da subito alcuni elementi critici di una grande azione metaculturale (B. Kirshenblatt-Gimblett, 2004), che rischiava di accentuare un processo di disciplinamento statuale (V. Hafstein, 2014).

Valdimar Hafstein, in particolare, ha colto i rischi di una profonda ricaduta sulla multivocalità di ciò che si assume come patrimonio immateriale, sul potere di selezionare soggetti (definiti *ex lege* comunità) tra le varie collettività, di imporre limiti e confini a pratiche che per loro natura non ne hanno. Tutti rischi molto concreti che si aggiungono a quelli visti da M. D. Foster (2011), e identificati come “effetto Unesco”. Nel caso da lui studiato, in una remota isola giapponese, il *toshidon*, (entrato nella lista nel 2011), una cerimonia familiare che possiamo immaginare in analogia con la visita della “befana” portatrice di doni ai bambini, della tradizione contadina toscana, l’effetto Unesco comporta la formalizzazione e l’ipostatizzazione di una pratica fluida, tattica, creativa per necessità e ricca di contenuto identitario inespresso, sulla quale la proclamazione agisce erodendone la “familiarità”, e quindi modificando le condizioni della sua trasmissione e della sua efficacia.

Altrove, Laurent Sébastien Fournier (L. S. Fournier, 2005) ha colto l’effetto patrimonio sui sistemi festivi in due diversi piani, entrambi molto pertinenti il nostro discorso. Intanto conferma la vocazione patrimonialista delle feste nuove, per cui si può dire con agio che più una tradizione è nuova e pensata a tavolino, più si preoccupa di raccogliere eredità e di valorizzare nessi, contesti e legami (tra economia, politica e risposte/asserzioni identitarie). In

secondo luogo, al contrario, tanto più le tradizioni sono consolidate, tanto meno si preoccupano di rientrare entro i parametri della patrimonializzabilità, magari continuando ad ospitare – legittimandole in un certo senso *contra legem* – pratiche discutibili: ricorso agli animali, fino alle sevizie, uso ed abuso di alcool, cedimenti alla violenza individuale e/o di gruppo: le tradizioni non sono, ovviamente, immutabili, ma non sono neppure così facilmente sensibili alle acquisizioni del politically correct e/o disposte ad uniformarsi alle sensibilità che i sistemi mediatici promuovono a valori universali. Il modello “normativo” (I. Macchiarella, 2011) che ricade sulle pratiche, non si limita a espungere ciò che è imbarazzante manifestazione di un’eredità non evoluta, come potrebbe essere anche il ricorso all’alcool e alla violenza ritualizzata, intraspecifica o interspecifica – includendo la partnership animale. Stando alle cronache del processo di patrimonializzazione del carnevale belga di Binche, studiate da M. Tauschek, il paradigma patrimoniale avrebbe spinto verso la modifica attiva, con il suggerimento di alcune correzioni da apportare alle descrizioni dell’“elemento”, in modo da attenuare alcune caratteristiche improprie secondo un modello inespresso di simmetria e di universalità di valori, come ad esempio lo squilibrio di genere: c’era poca presenza femminile perché il carnevale potesse aspirare ad essere esempio e modello per il mondo (M. Tauschek, 2011).

In questa contingenza storica e metodologica, quindi, la pianificazione dell’evento festivo, quale quella che abbiamo visto in opera, diventa un passaggio ineludibile, dato che poter fare una festa, o avere una festa da fare, significa in primo luogo scegliere perché e per chi farla; significa decidere quale autorità riconoscere e quale livello di negoziazione predisporre ad accogliere. In fondo all’elenco dei tratti della festa emblematica, che ho selezionato dall’osservazione di feste reali, effettivamente in opera, occorre aggiungere proprio questo tratto ulteriore: una festa emblematica non è necessariamente aliena rispetto al modello patrimonialistico o incompatibile con questo investimento; tuttavia una festa è emblematica quando può esimersi dal dover dare conto della rispondenza a tale modello ed ai suoi criteri di legittimità; quando quindi può decidere di non porsi l’obiettivo di esserne riconosciuta. Solo

in questo modo, la performance festiva può tornare a concentrarsi sull'efficacia che le viene riconosciuta dal tessuto sociale in cui matura, al quale restituisce momenti di riflessività e di divertimento, dal quale viene alimentata, difesa, e magari, anche sospesa o annullata, un giorno o l'altro. Una festa non è mai per sempre: ma se non è il frutto di una imposizione di potere, risponde sempre ad una necessità, e diventa emblematica quando può mostrare di non essere subalterna al nuovo modello del fare festivo, dove oltre all'assunto principale della performance festiva identificato da Barbara Kirshenblatt-Gimblett nel "mostrarsi" (B. Kirshenblatt-Gimblett, 1998), si è insediato l'imperativo burocratico del "dichiararsi" e del rendersi conforme.

9. LIBERTÀ DELLA FESTA TRA STORIA E TEATRO

9.1 *Una lunga storia*

Quando ho iniziato a seguire, dalla fine degli anni Novanta, il progressivo fiorire di feste e rievocazioni ispirate al Medioevo, correlate a luoghi di indiscussa pertinenza come San Gimignano, Monteriggioni, Serre di Rapolano, era forte la tentazione di considerarlo alla luce dei marcati tratti regionali; non regione in senso amministrativo, ma nel senso storico-culturale: la grande regione del Medioevo italico, quella toscano-umbra-romagnola e poi veneta, friulana, lombarda, in cui situare toponimi presenti nel racconto storiografico medievale, impressi nella memoria di ogni scolaro diligente della mia generazione. Ben presto, invece, l'impressione si rivela illusoria e crolla su due diversi fronti: il fronte interno, per dire così, della diffusione del fenomeno, che si riproduce ovunque, anche nelle regioni di cui nei manuali scolastici di storia medievale quasi non si parla; ma soprattutto il fronte esterno, quello che si rivela tale grazie alla proliferazione sulla rete di siti e pagine che decantano le meraviglie di eventi situati ad ogni latitudine e in ogni continente. Il mio progetto di ricerca sulle feste urbane in Toscana, che era nato con un impegno comparativo con il sistema delle feste di *Moros y cristianos*, così come studiato da Jean Pierre Albert, da Marlène Albert-Llorca, da Dominique Blanc (M. Albert-Llorca, 1995; J. P. Albert e M. Llorca, 1995; D. Blanc, 2000), tra gli altri, doveva fare i conti con un'evidenza indiscutibile: il mondo che riflette sugli impliciti antropologici, filosofici, storici e storiografici, di questo fenomeno è infinitamente più vasto del 'nostro' paesaggio medievale, e soprattutto prescinde da quell'apparente legame che lega la 'nostra' terra a quell'era in particolare, consentendoci di pensarla come la 'nostra' storia. La bibliografia internazionale si occupa di rievocazioni storiche ovunque e da tanto tempo. Lavorare sulle feste medievali e sulla rievocazione in chiave festiva, partendo dalla Toscana o dall'Umbria,

comporta l'iscrizione in una lunghissima serie di studi che raccontano quanto è difficile mettere in scena il passato coloniale australiano, che cosa comporti storicizzare la grande casa di una famiglia di proprietari di piantagioni nella Carolina del sud e far collimare la rappresentazione fedele dello schiavismo con la sensibilità contemporanea. La rievocazione del passato si spingeva fino a passati recenti – la Seconda guerra mondiale – ma addirittura fino a ciò che, per la mia generazione, era stato cronaca: gli scontri epici tra i minatori del Galles con la Thatcher (I. Mc Calman, P. A. Pickering, 2010: 39-49). Dagli Stati Uniti, da dove provenivano gli esempi tratteggiati da Barbara Kirshenblatt-Gimblett (B. Kirshenblatt-Gimblett, 1998), emergeva con grande evidenza una letteratura manualistica per rievocatori: riviste specializzate, videocassette, un vero e proprio settore merceologico;¹ dallo stesso angolo di mondo giungevano attestati di profondità storica di questo genere: la *American Pageant Association*, fondata a Boston nel 1913, dava alle stampe, l'anno successivo, un «*Who's Who*» in *Pageantry*» con il fine di «*establish a uniform standard for pageants & pageantry in America*».²

Pochi i nomi elencati, neppure quaranta, ma ricchi e variegati curriculum: il signor Stevens Th. Wood, che insegna Dramatic Arts al Carnegie Institute of Technology di Pittsburgh, Pa., «Pageant-master; writer and director of pageants and masques» che ha diretto, nel 1911, *The Pageant of the Italian Renaissance*; Miss Hazel Mackaye, per esempio, qualificata come «Writer and director of pageants», pare aver operato in vari stati del nord-est e su vari temi: esoterici (*The Pageant of Darkness and Light*, Boston, 1911), mitologici (*Pandora's Box*, Winchester, Mass., 1911), patriottici (*Independence Day celebration*, Washington, D. C., 1913) di militanza sociale (*Uncle Sam's Birthday Party*) e di genere (*The Progress of Woman*, *The Pageant of the Men's League for Woman's Suffrage*, New York City, 1914; *A Dream of Freedom (A Woman Suffrage Pageant)*, Cleveland, O., 1914).

¹ Si vedano le pagine di pubblicità del settore in una delle tante riviste nordamericane specializzate, «*Renaissance Magazine*», III, 4, 12 (1998).

² American Pageant Association (1914), «Who's who» in *Pageantry*: Issued by the American Pageant Association (founded at Boston, 1913), in the Endeavor to Establish a Uniform Standard for Pageants & Pageantry in America [New York?], American Pageant Association.

La sfilata in costume, la rievocazione a tema sulla pubblica piazza, quindi, è anche strumento di lotta sociale e non solo intrattenimento o celebrazione: l'irruzione sulla scena finale di una suffragetta a cavallo e l'ostensione di cartelli per il voto alle donne era proprio ciò che, stando all'autore di un *Handbook of American Pageantry* coevo, era temuto di più dai Masters of Pageant, i direttori delle grandi sfilate e delle complesse coreografie di questi eventi popolari (R. Davol, 1914).

Anche dall'altra parte dell'Atlantico, però, il costume dei *moving shows*, all'aperto, di grande successo popolare (R. Withington, 1918) era osservato con attenzione: un'opera in due volumi, dedicata alle *English pageantries*, ricostruisce la (o una) storia di questa tradizione, identificata come la forma più umile di espressione teatrale («the lowest form of dramatic expression») (ivi: 20) riconducendola alla radice folklorica, non senza un po' di frazerismo diffuso, e cogliendone le difficoltà del momento:

negli ultimi tempi molte di queste tradizioni inglesi sono, purtroppo, scomparse. Ciò è dovuto a molte cause, forse la principale delle quali è l'inurbamento delle popolazioni rurali. Poi la crescente facilità dei viaggi fa sì che *the people* non stia più a casa e non dipenda più dagli intrattenimenti offerti dal proprio ambiente; i villaggi non sono più isolati dal resto del mondo. Cinematografi ambulanti raggiungono i centri rurali in occasione delle fiere e le persone si affidano sempre più a divertimenti già predisposti e sempre meno alle proprie capacità. Nei luoghi in cui sono rimaste vive le vecchie tradizioni, gli ormai onnipresenti veicoli a motore trasportano folle di turisti in veste di spettatori, e la gente di campagna, che non ama essere scrutata, si tiene lontana e diserta le vecchie celebrazioni; quelli che rimangono, invece, crescono in consapevolezza e perdono di spontaneità (ivi: 8-9 (traduzione mia)).

Colpiscono almeno due cose: il richiamo all'antinomia tradizione/modernità, che fa coppia con artificioso/spontaneo, e la datazione: siamo all'indomani della Prima guerra mondiale, il conflitto che ha assorbito tutte le energie del paese ed ha fatto registrare una sospensione delle tradizioni, anche le più inveterate.

La storia che ricostruisce Robert Withington si rianima con il collegamento di questa tradizione espressiva, marginale nella gamma

che si diparte dal *drama*, ovvero dal teatro, alla grande tradizione cerimoniale, alla parata ed al corteo come espressione del potere e della civiltà: i due tomi offrono una panoramica di parate reali, di trionfi, di celebrazioni di successi militari e di fondazioni di città, per poi transitare oltreoceano, e dare conto della fortuna arrisa, negli Stati Uniti, a questa specifica forma di spettacolo per il popolo. Niente può competere con lo sfarzo e la continuità del *London Lord Mayor' Show*, ma, pur districandosi tra diversità religiose e culturali, una storia delle *pageantries* americane emerge fin dalla fine del secolo precedente e si può ben dire che il paese intero sia diventato *pageant-mad* (R. Withington, 1918: 236).

A tanto successo corrispondono tante ramificazioni: per tecnica, genere, argomento; ma proprio questo movimento di rientro dalla grande storia – che è una delle matrici di cui tener conto per l'anamnesi del fenomeno festivo, anche contemporaneo (A. Falassi, 1988) – all'intrattenimento diffuso, al gusto popolare per l'evento che riporta in vita tempi, personaggi, atmosfere, ci aiuta a tornare alla fortuna del binomio festa/rievocazione nel tempo attuale. Lo faremo, tuttavia, prendendo un ultimo spunto da questa letteratura storica: un'altra figura di rilievo dell'*American Pageant Association*, Lynwood Taft, in un testo, di poco più tardo, costruito quasi come un manuale per *Master of Pageant*, si sofferma su una iniziale disquisizione teorica (L. Taft, 1921). Liquidata la questione delle origini (tutto nasce dalla rappresentazione sacra, e si rende complesso con il trapassare nel mondo civile e nel dialogo con la storia e la politica), identificata come una pratica artistica diversa dal teatro ufficiale e accademico, la *pageant* è ricondotta a due diversi tipi: quella di tipo locale o storico, come quando la rievocazione nasce in connessione con la celebrazione di ricorrenze o anniversari, e quella che affronta temi astratti come il *Thanksgiving*, il concetto (o spirito) del ringraziamento, che possono essere divulgati e celebrati anche tramite la personificazione (debitamente spiegata nei testi che si accompagnano alle sfilate o nelle didascalie che scorrono insieme alle persone ed alle rappresentazioni allegoriche).

Parafrasando ancora Taft, anche questo secondo tipo dovrebbe manifestare un forte rigore storico, ma in relazione ad una storia generale più che specifica, alla storia del mondo più che alla storia locale.

Il primo tipo di rievocazione – scrive – sarebbe valorizzato e appropriato solamente nel luogo in particolare in cui viene proposto; può contare su un potenziale di richiamo più sicuro e diretto, ma è limitato dalla sua natura locale e dal suo carattere strettamente storico. «La sua storia deve essere autentica, i fatti che riproduce debbono essere precisi». Nella *pageant* che celebra un eroe o una località, riemergono con prepotenza i nessi con la spontaneità, l'autenticità come valore, il dilettantismo degli attori come condizione necessaria:

attori professionisti garantirebbero un prodotto finale più perfezionato, se dovessimo considerarlo sotto il profilo della esclusiva eccellenza drammatica, ma non è questa a costituire la finalità principale di una rievocazione, e se venisse perseguita lo sarebbe a spese dell'aspetto comunicativo (ivi: 6-7, traduzione mia).

La finalità della rievocazione – se mi si consente il collegamento terminologico – usa l'estetica, ma per un fine diverso:

I rievocatori dovrebbero essere interessati alla rievocazione per il suo significato nella vita della comunità cui appartengono. Per tale motivo i residenti [dai quali non ci si può attendere anche che siano attori provetti], anche se dilettanti, finiscono per produrre effetti più convincenti dei più brillanti e professionali attori non facenti parte della comunità. (ibidem)

È a partire da questa angolatura, fatta di iniziativa locale, di festa costruita con le risorse disponibili (non con tutte quelle ottimali e neppure con tutte quelle necessarie) che anche io mi sono trovato vicino a questo tema: occupandomi di feste – e scegliendo di non partire da ipotesi di derivazione storica (la diffusione per caduta di modelli urbani e di potere) né di tipo arcaico-ritualistico (la genesi nel tempo ciclico e nell'eredità folklorica) –, ho dovuto prendere atto che, nella ricetta delle feste che seguivo, il peso del passato scelto e accuratamente riprodotto o citato diventava sempre più evidente. Le feste neomedievali nascevano tutte sulla scommessa di valorizzare un legame con il territorio, peculiare e particolare, in una fase storica precisa (quella di cui si è detto nel

volume curato da Aurora Savelli) (A. Savelli, 2010) e con la necessità di cogliere un 'minimo comune multiplo' locale che le feste, anche di lunga tradizione (come quelle religiose e patronali) o di grande richiamo ideologico e ideale (le feste politiche), non avevano saputo raggiungere o conservare.

Nella complessità della seconda metà del Novecento, in terra toscana – e ovviamente non solo qui – il bisogno di festa e di festa locale sembra trovare nel passato una via allo stesso tempo di sviluppo creativo e di fuga dalla dialettica del presente.³ Collettività in crisi di crescita: come quelle di cui scriveva Withington, parlando della campagna inglese d'inizio secolo ventesimo; aggregati sociali che forse erano stati comunità in passato, scompaginati dalla modernizzazione e che si trovavano ad essere oggetto di sguardi estranei: curiosi, interessati, magari competenti e persino gratificanti, ma sempre sguardi da fuori.

Anche nella provincia toscana possiamo riconoscere in azione questa miscela tra bisogno endogeno e suggestioni esogene, tra la difficoltà di ridefinire le collettività locali dopo il tramonto dell'ordine mezzadrile e ciò che dicono le fonti della modernità, incluso lo sguardo del turista che sempre di più si avventura negli interstizi della rete delle città. Una tensione dialettica unisce i due termini del binomio: la festa – evento che Gian Luigi Bravo descrisse magistralmente come un riduttore di complessità, ma anche come un fattore incrementale di entropia (G.L. Bravo, 1984) ed il luogo, anzi la località, come la descrive F. Faeta (F. Faeta, 2005): «realità interclassisticamente composita e faziosamente articolata, [...] terminale, più o meno organico (in senso gramsciano) di sistemi più estesi, di tipo comprensoriale, regionale, nazionale, soprannazionale» nonché «campo di interazione formale tra attori sociali coalizzati in gruppi più o meno estesi ed articolati che si candidano, implicitamente o esplicitamente, quali amministratori» (ivi: 27). Nella programmazione e nella realizzazione concreta di una festa (che, in caso di successo, potrà diventare 'la festa'), questi soggetti

³ Una fuga, questa, che si rivela nella scelta del passato con cui identificarsi, tra i tanti disponibili, escludendo il passato recente ancora non del tutto pacificato, o non in linea con la proiezione che si vuole accreditare come 'necessaria', vedi supra 171 e segg.

collettivi locali cercano spazio e possibilità di autorappresentazione, nella stessa impresa di costruzione e creazione (o di recupero e di riproposta), ma vi trovano spazio e possibilità di azione anche altre entità, sottoinsieme della collettività locale riconducibili alla filiera delle famiglie, identificabili come gli intellettuali locali o i leader dell'agire civico: questi soggetti trovavano (allora ed oggi) nell'azione festiva lo spazio per consolidare un certo proprio patrimonio di consenso politico, grande o piccolo che fosse, individuale o di parte. Le feste nascono da agentività plurali che debbono, inevitabilmente, fare i conti con il livello politico e amministrativo (B. Palumbo, 2003, 2009).

Una delle cose che mi sono apparse chiare è che, alla fine, le feste le fanno gli assessori, ma è anche vero che gli assessori sono fatti dalle feste; le biografie dei testimoni che ho intervistato, in questi anni di ricerca estensiva (e non sempre continuativa), suggerirebbero di fare attenzione alla frequenza con cui le vicende politiche delle personalità emergenti, ciascuna nel proprio contesto locale, potrebbero essere ricondotte all'impegno profuso nell'azione festiva, e scoprire o misurare così in quanti casi, alla radice del successo politico di qualcuno, vi sia stata la capacità di mettersi in gioco in questa attività 'per tutti', che nasce con i presupposti della gratuità, della condivisione, del lavorare *pro bono publico*. E proprio questa relazione tra ciò che si fa e si dice nella festa, e quanto, invece, deve agire e comunicare sul piano del presente, può aver indotto in molti casi a riparare in un discorso chiuso, lontano, predefinito e presidiato da altre autorità. È successo così anche dove si poteva contare su un'eredità tradizionale fortemente radicata: la faziosità che Berardino Palumbo ha colto nella sua ricerca a Catalfaro (sic!), ancorata al terreno del sacro, e omologa alla polarizzazione politica che storicamente governava la città, ha finito per cedere all'attrattiva esercitata dal passato, barocco, monumentale, oggettivato, certificato da autorità accademiche competenti, come da celebrità mediatiche (B. Palumbo, 2003). Niente di male che una persona intelligente, capace di lavorare con gli altri, incassi il successo della festa che ha fattivamente contribuito a fare (e non solamente patrocinato) e lo traduca in consenso politico: ce ne siamo accorti anche dalla riprova nega-

tiva, ovvero dal tramonto rapido di personalità che parevano sorgere all'orizzonte della politica locale grazie ad un evento festivo ad esse riconducibile, il cui successo iniziale non si è consolidato quanto dovuto. Ciò significa che dobbiamo avvicinarci alle feste ed al loro rapporto con la storia ed il passato, anche tenendo conto di come si è costruita la rappresentanza politica nelle nostre comunità locali, negli ultimi venti o trent'anni, potremmo dire dalla caduta dei tradizionali sistemi di partito.

Ma questo rapporto stretto tra presente/passato e luogo non esaurisce la tipologia di eventi rievocativi – come ci ricordava già Taft – ed è abbastanza difficile trovarlo in quella letteratura sulla rievocazione storica che si è consolidata, in quella grande parte di mondo che non siamo noi, dove si sono privilegiati altri nessi: ci si è interrogati sulla fortuna mediologica della rievocazione, per esempio, generando accostamenti tra linguaggi e contesti culturali diversi. Abbiamo imparato che si deve ampliare la comparazione anche ai programmi che mandano in scena un'avventura di navigazione, quella epica del capitano Cook alla volta dell'Australia, che dura per settimane – una sorta di reality show che invece di essere ambientato in una casa, è ambientato in un veliero della marina georgiana, seguito in ogni momento dalle telecamere (I. McCalman, 2004). Anche il mondo narrato da Stephen Frears, in *The Truman Show* (1998), si rivela pertinente in quanto è una sorta di rievocazione del contemporaneo; proprio in questo caso, tra l'altro, si mostra come si possa pensare di costruire una rappresentazione totalmente mediatica del presente, assolutamente indistinguibile dalla vita reale e allo stesso tempo finta.

Questo è il versante metodologico con cui dobbiamo fare i conti: e grazie al quale dobbiamo imparare a diffidare della tenuta della dicotomia individuata da Taft. Ciò che è locale non è solo 'concreto', e ciò che è universale non è solamente 'astratto': l'uno può travalicare nell'altro, con la mediazione del nesso esperienziale. Di entrambi, grazie alla pratica ed al linguaggio proprio della festa e della rievocazione storica, si può avere 'esperienza'.

Se i *pageant masters* inglesi e americani promettevano ai loro concittadini di veder passare 'la storia', di apprendere e crescere in cultura e sapienza, grazie all'efficacia del linguaggio para-teatrale

(ciò che più tardi sarebbe stato individuato come il potere comunicativo e generativo di conoscenza proprio della performance) (R. Schechner, 2002), i manifesti pubblicitari odierni – o gli slogan con cui oggi si pubblicizzano le feste di rievocazione – promettono ‘immersioni’ nel passato: rivivremo il passato che ci viene proposto, ne faremo esperienza e questo alimenterà, simultaneamente, il nostro rapporto con il luogo e la nostra competenza in fatto di periodo storico esperito, di sapere generale. Tra le fonti ormai condivise da chi si occupa di questi temi, c’è il lavoro di Vanessa Agnew e di Alexander Cook, (V. Agnew, 2004; A. Cook, 2004) che hanno scritto di quanto rischio si corre – a proposito del senso della storia – identificando la conoscenza del passato con la familiarizzazione che sembra esserci messa a portata di mano dalla fiction dell’esperienza, di quanto si possa ridurre la consapevolezza della storicità di un mondo, o di un evento, o di un personaggio, se costretta a confrontarsi con il bilancio dell’esperienza fattane.

A me piace pensare che il passato sia una dimensione altra da me e che nel passato delle rievocazioni, come in un gioco di matrioske, si nascondano tanti altri passati, che non si vogliono, o non si debbono, vedere. Senza nessun intento denigratorio, vorrei prendere ad esempio la festa medievale che si fa a Monteriggioni⁴. Il passato storico di Monteriggioni – se non lo restringiamo alle vestigia monumentali – va ricondotto alla gente che vi aveva vissuto, fino a raggiungere la gente del Medioevo di Monteriggioni; ma questa ‘gente’ e quel ‘Medioevo’ costituiscono uno tra i tanti nostri ‘altri’, non siamo noi, neppure se fossimo nati e se abitassimo, ora, a Monteriggioni. Il ‘noi’ di oggi non è rappresentato né da coloro che hanno vissuto lì, allora, nel Medioevo, ma neppure da quelle generazioni contadine del passato recente che, apparentemente,

⁴ Monteriggioni è un comune a nord ovest di Siena, di circa 10 abitanti, il cui capoluogo coincide con il castello turrato – icona italia e toscana insieme- celebrato da Dante nel XXXI canto dell’Inferno, un tempo vero e proprio centro abitato, punto di riferimento amministrativo e identitario di una estesa e popolata campagna appoderata. Poi il declino demografico che lo porta fino a scendere a 65 abitanti di cui quasi la metà ultrasessantenni e solo 5 bambini. (fonte: <https://italiaindettaglio.it/ita/toscana/monteriggioni.html>, 2016). Monteriggioni fin dal 1990 rievoca il proprio passato medievale, dedicando le ultime edizioni alla rievocazione del 1213, la nascita del castello, e del 1554, l’assedio finale.

hanno costituito un ponte, una continuità culturale, fatta di sapori, saperi, discorsi, pratiche, mercé la lunga durata dell'ordine e della cultura mezzadrile. Con quelle generazioni contadine sono stati tagliati tutti i ponti ed il Medioevo rievocato sbarca in una Monteriggioni che sta costruendosi un presente, e, simultaneamente, ridefinendo ciò che considera il proprio passato.

9.2 *Luogo e scena*

Lo ha spiegato Barbara Kirshenblatt-Gimblett (B. Kirshenblatt-Gimblett, 1998), quando sottolineava come accade che la modernità avanzi e si generi scavando dei solchi, disconoscendosi nella continuità rispetto a forme culturali e sociali che diventano, proprio per questo ed ipso facto, tradizione. Solo dopo averle sconfessate – queste forme e questi modi di vita – noi non siamo più ‘quelle forme’ o ‘quei modi di vita’; costruendoci un passato, si rimane a galla nella contemporaneità e nella modernità, e talvolta possiamo permetterci il lusso di tornare a riutilizzarle, e persino, paternalisticamente, a valorizzarle e a proporle come un modello di cui avere nostalgia.

Monteriggioni, dove si realizza da anni una delle più suggestive rievocazioni medievali, in un contesto di straordinaria efficacia (per bellezza e compattezza), è ormai quasi solo più un luogo, uno scenario, un teatro *en plein air*. Era stato un luogo di vita sociale, un non comune esempio di paese rurale, di campagna dentro le mura, a dire di una funzione difensiva originaria poi divenuta pura forma monumentale, con le sue porte, da tempo sempre aperte, a dire di un orizzonte storico dileguato e superato: porte che, se chiuse, avrebbero separato solo dei contadini dai propri campi. Porte da cui entravano aristocratici, magari anche a cavallo: certo, in quanto proprietari delle fattorie circostanti, non certamente in quanto feudatari o cavalieri. Nel paese murato di Monteriggioni era entrata la storia recente, si erano avvicendati fascisti e comunisti; vi si erano insediate anche imprese artigiane, con il loro carico di rumore, polvere, e il loro patrimonio di lavoro. Poi col tempo tutto si è rimodellato, adeguandosi ad un modello diventato dominante: sia sul piano della legittimazione culturale (la moda, il modo giusto di essere paese medievale) che su quello

delle risposte economiche (ospitalità turistica, accoglienza ai visitatori, servizi per il turismo di massa, merchandising turistico, dal prodotto di qualità al 'pinocchio made in china', allo spadone medievale di foggia longobarda). Ed in questo guscio, bello quanto svuotato, la rievocazione del Medioevo, della sua vita quotidiana, di duelli, visite di alti prelati, ambascerie, danze, feste nuziali e cene, cene, cene, realizzata con una perizia da professionisti, sembra tanto più vera proprio per il deficit di storia del guscio murato: il passato recente è quasi scomparso; il 'noi' che costruisce la festa – con tanto di direzione artistica, scientifica e con un elevatissimo tasso di professionalità – può difficilmente identificare un 'anche noi' con cui identificarsi; alla festa fatta dalla gente del posto per se stessa, ha finito per sovrapporsi, logicamente, meccanicamente, una festa fatta in quel luogo da altri e per altri: inclusi coloro che si sentono 'del posto' perché tutti gli anni fanno il possibile per non perdersi la festa di Monteriggioni. E poi ripartono.

Monteriggioni rivive, per un paio di settimane l'anno, un'esistenza scritta e programmata, negoziata e diretta, come una *pageant* lo è dal gruppo di creatori e dal suo Master. La rievocazione del passato diventa l'essenza stessa dell'evento vissuto come ethos festivo (P. Apolito, 1993), ma quel passato, riprodotto e assemblato grazie a linguaggi performativi ed espressivi diversi (dallo *storytelling* all'arte marziale alla danza, al teatro), non è di nessuno, e nessuno può sentirvisi a casa propria, o ritenerlo proprio. L'evento proposto insieme come festa e come rievocazione accoglie un pubblico di spettatori e li rende partecipi – ma nell'accezione illusoria in cui B. Brecht usava tale nozione. Come si fa a dire alle persone che ci vanno per fare l'immersione nella storia, per vivere un giorno la storia, che la storia – vera e pregnante – di Monteriggioni è anche proprio quella che lo ha svuotato? Come restituire, senza interferire con i rigori della scelta filologica, quella continuità che dà valore anche all'idea di passato lontano, offerto all'autoevidenza della *full immersion*? Vorrei parafrasare, di nuovo, Brecht, sostituendo 'festa' a 'teatro':

Ci necessita un[*a festa*] che non consenta soltanto le sensazioni, le intuizioni e gli impulsi propri a quel limitato campo storico dei

rapporti umani in cui svolge l'azione, bensì applichi e produca invece quei pensieri e quei sentimenti che nel mutamento di questo campo hanno una funzione loro propria (B. Brecht, 1971: 128).

Ma la provocazione brechtiana continua, senza ulteriore bisogno di parafrasi:

questo campo deve poter essere caratterizzato nella sua relatività storica. Ciò significa rompere coll'abitudine di spogliare della loro diversità le varie strutture sociali delle epoche passate per renderle tutte più o meno simili alle nostra: la quale, grazie a tale operazione, prende l'aspetto di cosa sempre esistita e, pertanto, eterna (ivi: 129).

In questa 'spoliazione' si concretizza il rischio di familiarizzare con il passato perdendone il senso, mentre «noi vogliamo invece mantenere la loro diversità e non perder d'occhio il loro carattere transitorio, così che altrettanto transitoria possa apparire la nostra» (ibidem).

Ci aiuta, in questo sforzo critico di decostruzione del potere illusorio delle festa/rievocazione, poter contare sugli esempi di Springfield, o delle *Ren-fairs* dell'occidente americano. Così come si può riempire di rappresentazione di vita medievale un guscio socialmente vuoto, diventato essenzialmente struttura ricettiva, così si deve accettare che si possa fare in uno stadio, in un parco, e in qualunque altro posto del mondo. Lavorare sulla creazione del contesto adeguato, che consenta di proporre la rievocazione storica come modalità di creazione di una vicinanza con il passato, ci aiuta a mettere in discussione la 'ovvietà', l'autoevidente legittimità delle rievocazioni storiche che si producono da noi. Ci aiuta a comprendere che è quel passato che scegliamo, e che è quella finzione che ci accingiamo a costruire mirando al risultato della massima fedeltà, e della massima immedesimazione.

Nel paese di Serre di Rapolano, uno dei primi paesi esplorati da questo punto di vista, con l'aiuto di due laureande, Laura Giacinti e Laura Ciacci, i visitatori della Festa di Ciambragina (la bella moglie del mercante locale, arrivata per le nozze da Cambrai) venivano colpiti dal fatto che non c'era niente nel piccolo centro storico che ricordasse il presente; ma la gente di Serre aveva passato giorni e nottate intere a coprire uno per uno tutti i segnali stradali,

a mascherare le strisce pedonali; per la gente di Serre di Rapolano, l'esperienza del «*camouflage*»⁵ non può essere distinta, separata e cancellata da quella del consumo dell'effetto finale. Nel costruire la rievocazione, cioè, si crea l'opportunità per qualcun altro, molto spesso esterno al mondo degli attori – attori nel senso di coloro che agiscono –, di godersi uno spettacolo; quelli che lo spettacolo lo fanno, invece, condividono tutta intera l'ambiguità della scena e del retroscena, sanno quando si sono cambiati, sanno dove hanno messo il telefonino che dovranno riprendere una volta dismessi gli abiti, sanno cosa si potrà fare con i soldi che sono stati scambiati con le monete di bronzo, coniate apposta per rendere più verosimile l'esperienza del passato. Questo mondo doppio rimane tutto intero dentro l'esperienza dei rievocatori e allora quando si pensa che una rievocazione sia tanto migliore quanto più filologica e fedele, stiamo evocando un paradigma di verità e di autenticità che può coprire solamente la parte terminale di un processo ben più lungo e complesso; quando si pensa che tanto più una rievocazione sia fedele, tanto più la sua esperienza possa avvicinarci all'esperibilità di questo mondo irrimediabilmente altro da noi che è il passato, cadiamo nel paradosso del teatro naturalistico, che quanto più riusciva a sortire effetti di verità (per meglio dire, di verosimiglianza, pertanto di illusione), tanto più dipendeva da costruzioni ed artifici. Si ricade inoltre nelle ambiguità messe in luce da Richard Handler a proposito delle rievocazioni storiche e delle interpretazioni che ne davano alcuni appassionati analisti.⁶ Forse

⁵ Il termine si affacciò nel 2001, quando per l'incontro diplomatico dei paesi del G8 a Genova, diventato poi tristemente famoso per le violenze inflitte ai manifestanti, furono collocate nel set dell'evento, in pieno centro storico, delle piante di limone alle quali furono aggiunti, manualmente, altri e più colorati frutti perché risultassero più vivaci. Divenne poi di dominio pubblico con l'imminenza dell'inaugurazione dell'Expo di Milano, quando, in pochi giorni, i padiglioni non completati e le strutture non rifinite furono, appunto, camuffati, nascondendo ogni traccia di incompiutezza. Camouflage quindi, un potere, quale che sia, corregge e manipola una scena in cui deve rispecchiarsi.

⁶ Richard Handler recensisce i lavori di J. Anderson, *Time machine. The world of living history* e *The living History Sourcebook* (editi entrambi dalla American Association for State and Local History a Nashville, rispettivamente nel 1984 e nel 1985 enucleandone alcune oscillazioni tra lettura critica e adesione encomiastica, interrogandosi sulla coerenza di un insieme che va dall'archeologia sperimentale ai parchi tematici, riassunto da Anderson nella figura della macchina del tempo. Cfr. R. Handler, 1987.

questa trappola cognitiva, che fu la chiave dell'egemonia di quella forma drammatica nel teatro borghese occidentale,⁷ può essere immaginata anche come il segreto del suo successo: un'esperienza che convince, senza informare di sé, senza condividere i percorsi e senza rivelare la sua natura di costruzione.

Pur se brevemente accennati da Handler, i limiti della presunta superiorità di una conoscenza sensoriale basata sul *feel* e sulle *vibes*, sembrano amplificarsi via via che ci si allontana dalla conoscenza esperienziale di manufatti e oggetti (J. Harris, 2017), avventurandosi nella promessa dell'immersione nel passato, assecondando un bisogno di realtà, oggettivata e certificata, che Handler legge come riflesso del senso di incompiutezza congenito alla «moderna cultura individualistica». L'appassionata adesione alla pratica della living history, scrive Handler, di produce a discapito della comprensione critica dei suoi moventi e dei suoi limiti e contro, persino, la sua missione pedagogica:

come si può esercitare una critica del passato quando si è pervasi dall'ossessione di riprodurlo in ogni suo dettaglio? Questo modo di procedere annulla ogni distanza critica tra l'imitatore e l'imitato, come accadeva nel caso di Funes, narrato da Borges, la cui memoria era così esatta da richiedere un intero giorno per ricordare un giorno intero (R. Handler, 1987: 339)

Nella ricerca che ho condotto fino ad ora, il passato è stato sempre utilizzato come un ingrediente: fondamentale, ma mai esclusivo. Mi mancano, quindi, quelle prospettive angolate proprie dei rievocatori: mi manca il punto di vista di chi, partecipando ad una rievocazione, deve cimentarsi con le inevitabili domande sul 'perché' e su 'fino a che punto' l'identificazione del sé con un 'io' del passato possa spingersi, crescendo in consapevolezza, oltretutto erudizione e perizia tecnico-performativa. Ho incontrato valenti balestrieri che

⁷ Mi riferisco qui alla scena naturalistica, a quella «forma drammatica del teatro» che secondo Brecht, (B. Brecht, 1971) coinvolge lo spettatore in un'azione scenica, stimolando una reazione fatta di sentimenti, di emozioni, di suggestioni, (invece che educarlo all'attività di osservatore, spingerlo verso una visione generale delle cose che gli vengono proposte e arricchirlo di argomenti; ivi: 30) Quel teatro che affida la sua efficacia all'illusione e che ha trasformato «i figli di un'era scientifica, in una massa intimidita, credula e ammalata» (ivi: 126).

consideravano il ‘travestimento’ poco di una insolita e ingombrante divisa sportiva, da indossare necessariamente per partecipare alla competizione in cui eccellevano, e ho conosciuto donne che si sono mostrate intente all’atto di filare, in una pubblica piazzetta (davanti casa propria), abbigliate alla medievale, che salutavano conoscenti e sorridevano, come in un gioco carnevalesco. Ho ripreso con il mio cellulare dei giovani armati che si sfidano per gioco, con le armi – finte, ovviamente, ma verosimili –, prima di prendere posto nel corteo che li porterà a sfilare per tutta la città. Ho visto la basola (la strega che è al centro della leggenda rievocata nel corteo della festa di Gualdo Tadino) comportarsi come una consumata attrice di teatro di strada; non ho dubbio alcuno che la persona che sarà suppliziata, in quanto eretica, a Monteriggioni nell’edizione 2017, dormirà tranquillamente, la notte prima del proprio supplizio; e se non sarà così, sarà semplicemente ansia da prestazione.

So per certo che non è così per i contradaioi che, a Siena, hanno avuto in sorte un cavallo promettente; so che non è così tra coloro che a Torrita di Siena aspettano di vincere un palio da venti anni; l’ansia di prestazione – che possiamo supporre in chi deve prodursi in una performance di tipo rievocativo – è diversa dall’ansia della vittoria: la prima è chiusa nel circuito stretto che lega ciò che si sa di un tempo o di un mondo passato e la sua riproduzione; la seconda è invece aperta ad un futuro che si avvicina fino a diventare attuale, ed alimentata dalle sue incertezze.

Non posso evitare di rinviare ad un racconto cinematografico – il cinema è un campo che ha influenzato la pratica rievocativa senza alcun dubbio –,⁸ quello sul Quebec contemporaneo, fatto da Denys Arcand nel suo *L’Âge des ténèbres* (2007), in cui il protagonista, depresso e mortificato nella vita e nel lavoro, incontra ad un club di *speed date* (appuntamenti al volo) una donna, che gli confessa di essere appassionata di giochi di ruolo. Lei lavora in un ufficio, ma sente di essere – e in effetti realmente, nella sua vita parallela, dà vita al corrispondente personaggio – Beatrice di Savoia.

⁸ Sul medioevo cinematografico si rimanda allo straordinario lavoro dei medievisti di Bari, disponibile in <http://www.cinemedioevo.net>, sviluppo del pionieristico approccio di Vito Attolini; cfr. V. Attolini, 1989).

Il nostro impiegato farà di tutto per conquistarla, fino a rischiare la vita per strapparla ad un pericoloso antagonista, ma quando lei gli dice che potrà concederglisi solamente se vinta in un regolare torneo cavalleresco, il racconto rivela un conflitto insanabile tra rappresentazione come ordine e come metafora. In un altro momento del film, questo conflitto era stato palesato: all'arrivo della coppia, lei abbigliata regalmente, lui con un costume generico, da plebeo, affittabile da chiunque volesse partecipare e non sapesse farlo che come comparsa. Al momento dell'ingresso nello spazio della rievocazione, la gerarchia sociale implicita nei costumi – e propria solo del tempo rievocato, non del momento contemporaneo – emerge come criterio ordinativo: lei passa, lui sarà fatto entrare solo dopo aver ceduto il passo ad altri personaggi più altolocati; lì i due ordini temporali si scontrano; il modo indicativo (il tempo presente) ed il modo congiuntivo (quello della performance, del rito, del desiderio e della possibilità secondo Turner) (V. Turner, 1993) si incrociano senza soluzione: il diritto del presente a non essere ingannato confligge con il diritto del passato a non essere svelato o contraddetto. Il tempo presente, e l'ordine semantico, valoriale, giuridico, che lo regge, può essere sospeso, come consentonodi fare i meccanismi del rito e della performance, ma non alterato nella sua vettorialità: la fedeltà della rievocazione trova in questo limite, insuperabile, una prima radicale differenza dalla libertà costruttiva della festa.

La perfetta aderenza a ciò che è successo, una volta e in un luogo, è per la rievocazione il tetto massimo cui si può aspirare, dovendo però rispettare i limiti posti dall'ordine del presente e tentando di colmare per quanto possibile una distanza. L'uso della rievocazione in chiave festiva, dove il passato è risorsa che aggiunge spessore, colore, efficacia, attrattiva, ad una formula di festa che include, spesso, l'agonismo e la competizione (come anche ad Assisi, o a Gualdo Tadino), è invece tutto collocato sul piano dell'ordine del presente, è aperto e allineato con la stessa vettorialità del tempo biografico, individuale e collettivo.

È vero che anche per le feste si è spesso invocata la nozione di tempo ciclico, di ripetizione, di ritorno, e in questo senso sembrerebbe riaprirsi la questione dell'omologia e della differenza tra rievocazione per sé e festa che fa uso della rievocazione, ma è altrettanto vero che il tempo della festa, pur essendo tempo condiviso

e collettivo, non sfugge alla banale legge della sua irrevocabilità.

Ma si può sviluppare dagli esempi sopra accennati anche un altro piano di contrapposizione: il principio di autorità che regge il senso della partecipazione alle rievocazioni storiche si distacca da quello che sembra reggere la costruzione delle feste.

L'uso che si fa nella festa, delle possibilità di rievocazione del passato, non va confuso con le attività di rievocazioni in sé, perché ciò che accade nelle feste, prevalentemente in quelle che si modellano sul principio dell'agonismo e della competizione, produce un avanzamento, un accumulo nello stesso ordine di tempo su cui si sviluppa la storia, la vita, al modo indicativo, per restare nella metafora turneriana. Ciò che accade dentro la festa è dentro la storia; la festa di ogni anno si aggiunge a quella dell'anno precedente, rispettando certamente dei vincoli di fedeltà e di riconoscibilità, ma con la possibilità di mutare, aggiornare l'equilibrio (*steady state*, lo chiama H. Bausinger) (H. Bausinger, 2005): il Palio di Siena, che è per molti di noi – me compreso – una sorta di modello forte contro il quale leggere queste dinamiche, ce ne dà prove in abbondanza. Anche un'istituzione così longeva e così forte è capace di fare tesoro delle risorse che la storia mette a disposizione (D. Balestracci, 2019); il Palio dei primi del Novecento non aveva la sbandierata della vittoria. Non c'era ancora stata la guerra '15-'18, né, quindi, una vittoria cui sbandierare. Ma perché il Palio la accoglie nella sua liturgia, dopo la vittoria, dopo la riconquista dell'unità territoriale? Perché (ivi: 153) in quel momento tutti rendevano omaggio alla patria recuperata (pagata a caro prezzo di sangue), e così quella che diventa una risorsa è anche una condizione alla quale la festa si piega, conservandosi riconoscibile rispetto a quella di prima, ma cambiando, anno dopo anno, come tutte le feste. Ogni festa costruisce il proprio pezzetto di storia; ogni edizione alimenta la storia della festa, determinando un passato collettivo e condiviso in cui possono riconoscersi tanti passati individuali, magari confondendosi e mescolandosi. L'anno 2016, per uno dei contradaioli della Lupa, colui che in quello stesso anno è stato eletto Rettore dell'Università, resterà marcato anche come l'anno di uno storico e inedito 'cappotto' [doppia vittoria consecutiva] della propria contrada. Due storie diverse, una individuale e una collettiva, reciprocamente permeabili, esposte ad una diversa dinamica cumulativa: l'anno suc-

cessivo, l'estate 2016, il tempo biografico pubblico del contradaiolo Rettore, essendo ormai costui immerso nella routine del suo ruolo, sarà completato dal tempo collettivo della propria contrada, per la quale, invece, tornando la stagione del Palio, si riaprono i giochi e si riapre la storia, altri cavalli, altre corse da affrontare, un'opportunità di futuro da cogliere. Non un passato da riprodurre.

Questa libertà di invenzione e di creazione del tempo, la rievocazione storica non se la può concedere, perché finirebbe per confliggere con il proprio principio fondativo, della ricerca di verità e di fedeltà.

La divaricazione tra i due modi di produrre la rappresentazione del passato si manifesta nel modo in cui tante usano la storia, il passato, la memoria tramandata da generazioni, l'identità locale: dalla rievocazione fedele alla parodia, dalla estrapolazione allo stravolgimento, in maniera quasi irriverente.

Nelle feste dei *Moros y Cristianos* nella regione valenciana, la storia celebrata è quella dei vincitori, in fondo ciò che si mette in scena è la *reconquista*, ma sono le armate more le vere protagoniste (M. Albert-Llorca e J. A. Gonzalez Alcantud, 2003; M. Albert Llorca, 2015); nella festa di Visby la storia vera di un assedio è raccontata con un diverso finale (L. Gustafsson, 1998); la relazione affettiva con la storia – di cui ci parlano Pickering e McKalman (I. McCalman e I. Pickering, 2010), con gli esempi proposti nella loro già citata raccolta di saggi – può anche portare al desiderio di raccontare un evento modificandone l'esito e, nel contesto di una festa, fuori dalla regola della verità, si può anche fare. La festa può anche aver successo, e la 'falsità' storica diventare vera come fantasia, come atto di creatività, come proiezione di un desiderio condiviso localmente e collettivamente. Se siamo disposti a riconoscere anche a questo modo creativo e libero di ri-orientare la storia lo status di una 'rievocazione storica', vuol dire che abbiamo deciso di considerare anche questa componente sia come cifra stilistica che come contenuto (la ricostruzione di ambiente, la riproposizione di un evento), affrancata dal principio di obbedienza alla verità storica, ma ciò è possibile e lecito solo se ciò che si propone non viene offerto come 'esperienza della storia'. Le feste usano il passato liberamente, e a ciò riescono le collettività locali, costruendo attraverso l'agire coordinato e in simultaneità, anno per anno, il proprio pezzetto di storia, accumulando il futuro

10. FESTA IN TEMPO DI PESTE

10.1 Il silenzio della tradizione

Castelnuovo, Aprile 2020.

Con il numero delle vittime dell'epidemia che ancora non diminuisce e con la cifra che è già stata raggiunta, è difficile pensare all'evento che ha marcato questo anno bisesto (anno funesto, secondo quanto ammonivano i proverbi) con la distanza dello sguardo etnografico. Anche le città toscane che, pure, sono state colpite in misura minore rispetto ad altre, hanno accolto salme provenienti dal Nord per la cremazione. I racconti degli infermieri che assistono gli anziani morti nell'isolamento più totale ci dicono quanto il morire possa essere disumanizzato: tanto il morire quanto il piangere; morte di massa e sepoltura seriale. Ogni traccia delle persone defunte deve essere rintracciata nel prima, prima che si ammalassero, prima che venissero prelevate dagli addetti al trasporto in ospedale. I passaggi che consentono culturalmente l'elaborazione del lutto e portano, come scriveva Ernesto de Martino, a superare la morte nel valore (E. de Martino, 1958), sono saltati di punto in bianco. Persino laddove l'elaborazione del lutto aveva assunto i connotati anestetizzati e burocratizzati dell'obitorio (P. Ariés, 1989) è saltato quanto restava della socializzazione del cordoglio – il piangere insieme che unifica i sopravvivenenti, la constatazione visiva, sensoriale della morte (A. Di Nola, 2001). Il passaggio dall'ammalarsi al niente si produce senza tutto questo. È una morte diversa quella che l'epidemia ha comportato per decine di migliaia di persone, mutilando le loro famiglie anche degli strumenti culturali per darsene una ragione (A. Favole, 2015).

La pratica ha raggiunto la metafora: la scomparsa, adesso, è diventata letterale, l'eufemismo registra banalmente ciò che accade. La persona scompare, ne restano come traccia dei documenti (carta e parole scritte) e forse un'urna – un oggetto. Laddove è ri-

masto un feretro, non ci sarà stato funerale: di nuovo un certificato di avvenuta tumulazione sostituirà l'esperienza delle cerimonie e dei gesti che davano senso all'elaborazione collettiva del dolore. La riunificazione della cerchia parentale, degli amici, la sottolineatura delle relazioni più strette –nel privilegio di portare a spalla - e l'esperienza sensoriale che traduce in memoria incorporata la partecipazione ad ogni rito, quelli funebre inclusi, non si sono prodotte. Morte e scomparsa sono diventati sinonimi: ci sono, purtroppo e ovviamente, altri precedenti: sul piano linguistico diventa irresistibile l'attrazione con il fenomeno dei *desaparecidos*, che ha marcato le vicende delle dittature sudamericane, quando un diverso virus, ma altrettanto letale, impose alle generazioni adulte e mature le morti dei loro giovani (L. M. Panizo, 2012; G. Gatti, 2011, 2017; A. Buschmann e L.C. Souto, 2019). Non è un caso che furono le madri a portare a Plaza de Mayo il loro straziante messaggio, la richiesta – consapevolmente retorica- di rivedere in vita chi era semplicemente scomparso. Ma non dobbiamo tornare così indietro. Se è corretta la stima degli oltre trentamila migranti scomparsi nel Mediterraneo nel tentativo di raggiungere le coste italiane, sappiamo che là dove decisero di partire, oggi elaborano una scomparsa senza un corpo da piangere, senza un rito da consumare (R. Altin, 2015; K. Horsti, 2019; G. Mirto, 2019). Negli ultimi due casi, la scomparsa si associa al silenzio, al non sapere, al dover decidere che chi non dà più notizie non ne darà più per sempre. Uccidere in cuor proprio è come associarsi agli aguzzini, diventarne complici o supplenti. Nel caso dei morti per il covid 19, non c'è un calcolo politico come quello che ispirò il piano Condor e che perpetrò, nascose, giustificò, l'omicidio politico di massa, né agisce il cinismo della doppiezza politica sovranista – respingere e negare diritti per reclutare in realtà forza lavoro clandestina- che ha portato alle morti in mare di chi cercava asilo e speranza. C'è tuttavia un calcolo che pesa sulla coscienza collettiva: il calcolo di quanto valga la vita; quale gioco valga la candela (J. Butler, 2013). Il gioco è il nostro diritto a vivere, a schivare il rischio del contagio e a non portarlo in giro; la candela è quanto avevamo accumulato in fatto di risposte culturali al morire, in generale, e, in particolare, quanto avremmo voluto fare o dire perché il commiato da qual-

cuno che ci è caro esitasse in memoria, in patrimonio di affetti. La candela che abbiamo consumato è fatta di quanto restava della socializzazione del cordoglio: l'occidente ha teso a marginalizzare l'evidenza della morte, a trasformarla da fatto umano a pratica burocratica, ma in forme e modi diversi – diversificati per infinite ragioni storiche, per il diverso influsso della dimensione religiosa, per il peso delle tradizioni locali – il lavoro di elaborazione della morte era rimasto un fatto eminentemente sociale. Il gioco, stavolta, ha valso la candela: il diritto di non perdersi, insieme al morto e per la sua stessa malattia; il dovere di non perdere altri; l'imperativo morale di contribuire alla scomparsa del rischio per tutti e per l'umanità intera, ha valso il prezzo culturale del silenzio e del congelamento di quelle risorse necessarie a restituire un senso umano e socialmente condiviso al morire. Non c'è un fascismo né un egoismo sovranista e razzista cui ricondurre le responsabilità; la preclusione dal ricorso alle risorse tradizionali è giustificata e spiegata da ragioni positive: ma i suoi effetti sono, per questo, solo parzialmente attenuati.

Il silenzio della tradizione si rispecchia, inoltre, nel programmato silenziamento delle ritualità previste dal calendario (E. Imbriani, 2020): prescindiamo dalle altre solenni prescrizioni, intervenute sia in campo religioso – la sospensione dei pellegrinaggi alla Mecca – che in quello para-religioso degli sport globali – l'annullamento del torneo di Wimbledon – che delle tradizioni globalmente riconosciute e celebrate – lo spostamento del Palio di Siena.

Il periodo della clausura domestica e la prescrizione del rispetto della distanza – distanziamento sociale- non poteva coincidere con un momento del ciclo calendariale più ricco e impegnativo! La Quaresima, iniziata il 26 febbraio – poco meno di una settimana dalle prime misure restrittive – sarebbe esplosa, a partire dalla Domenica delle Palme, in un fuoco di artificio di eventi, marcati dalla cornice religiosa ma decisamente ipertrofici rispetto ai requisiti, e spesso ai limiti, della liturgia! Dalle Palme in poi il nostro paese per tacere del resto dell'orbe cattolico, ed in particolare dell'Andalusia sprofondata anch'essa nel silenzio- sarebbe stato assorbito da un impegno in arredi urbani, allestimenti teatrali, processioni, performance corali, unificato da due principi di fondo: il massimo

comun divisore dell'elemento religioso e il trionfo della coralità: stretti gli uni agli altri, credenti e non credenti, residenti e turisti, residenti e emigrati rientrati per la circostanza, studenti fuori sede e gli amici che li hanno raggiunti, avremmo visto gli eventi della settimana santa snocciolarsi come tradizione vuole, oggettivando nella dimensione collettiva il "noi" che ogni tradizione sostiene, alimenta e perpetua. Le sacre rappresentazioni, da Venaus a Erto, a Grassina, a Cantiano, a Francavilla di Sicilia; la fumana di violini che a Chiesti fanno risuonare lo struggente miserere di Selecchy, le centinaia di voci che a Campobasso danno vita all'architettura sonora del "Teco vorrei", le processioni che sui ritmi cadenzati delle marce funebri lasciano fiorire le polifonie delle confraternite, come i Battenti a Minori, si sarebbero svolte tutte sotto il segno della condivisione gomito a gomito. Tutti fuori da casa: nei bar, per le strade, ad attendere; nelle sagrestie a vestire i panni penitenziali; in piazza a schierarsi nei ranghi delle bande musicali, tutti i noi che costituiscono la nostra collettività domestica e quotidiana, avrebbero fatto l'esperienza della comunità temporanea, della confusione e della fusione come ricorda R. Schechner rimandando all'esperienza del "flusso" (R. Schechner, 2002); tutti avremmo rivisto crescere, lievitare la comunità ritmica-mimetica e empatica che per P. Apolito (2014) si concretizza nell'agire festivo collettivo. Il canto, il suono, il camminare, collettivamente prodotti- generano questa esperienza del "Noi", sovraordinato, un noi che per molti è il sacro, per qualcuno è il "noi sociale" che il patrimonio rituale e le competenze espressive o artistiche rende esperibile anche a chi al sacro non crede. I Miserere, gli Stabat Mater accompagnano, ogni anno, le Addolorate, le Solitarie, le madonne vestite a lutto che piangono il proprio figlio: anche nelle processioni meno partecipate, quelle delle comunità locali minate dallo spopolamento e dalla dispersione, la dimensione corale resta presente, malgrado l'entità anche minima, della massa che può raccogliersi; anche nelle aree in cui il raffreddamento della pietà popolare ha portato alla sterilizzazione dei linguaggi della tradizione, il tema portante è quello del lutto: le statue, antiche o moderne che siano, raccontano di un evento tanto drammaticamente semplice quanto la morte e la vergine abbrunata che segue il feretro del figlio resta

come emblema di un accompagnamento, di un lutto presente, in un'elaborazione in atto.

L'Addolorata assorbe il bisogno di condivisione del lutto delle comunità che le sfilano dietro, che l'attendono alle finestre, che la guardano passare; funziona non solo perché le note straziate delle trombe, l'andamento calante delle melodie, l'incalzare profondo dei tamburi a bordone ci "dicono" quel suo dolore, ma perché sappiamo che ogni dolore umano è integralmente nostro, che ogni lutto è nostro anche quando non ci tocca da vicino. La lezione implicita nella tradizione della settimana santa, ed in particolare della processione del venerdì, è quella della umana condivisione degli umani limiti, morte compresa. Quest'anno, al silenzio delle morti individuali, alla reclusione dei nuclei familiari-quanto troppo ridotti rispetto al perimetro degli affetti! - si accompagnerà anche il silenzio dell'elaborazione solenne, performativa, sublime di "quella" morte, messa a disposizione come metafora per la morte di tutti.

L'epilogo della settimana santa, poi, con le messe in scena dell'incontro: dalla Madonna che scappa a Sulmona ai riti del Vasa Vasa in Sicilia, ci avrebbe confermato nella certezza del superamento della morte nel valore; ci avrebbe detto che se umano è morire, umano è rivivere, che umana è la speranza.

Come a Venezia sono tornate trasparenti le acque dei canali, così il silenzio della tradizione lascia emergere delle verità dimenticate, sarà nostra responsabilità farne tesoro, e non tornare al prima così come era ma correggendolo nei limiti che, ora, ci appaiono evidenti. Le tradizioni sono a disposizione di chi voglia pensarci, di chi voglia correggere, per poi tornare a far risuonare le trombe e i tamburi, i fuochi e le castagnole, in una nuova e diversa consapevolezza di ciò che ci rende umani.

10.2 A luce spenta. Etnografia dell'anno senza festa

Siena, autunno 2021.

La metafora della luce spenta è molto semplice: la grande festa del Palio emana per la sua complessità, la ricchezza degli elementi che la compongono, l'enfasi della partecipazione che richiama e motiva, un proprio fascio di luce. Come un faro si fa vedere e illumina.

na attorno a sé, rende visibili aspetti particolari della vita di contrada, celebra delle persone, dei ruoli o dei luoghi, mettendone in ombra altri, per tutta la sua durata che, a dire il vero, va ben oltre le novantasei ore per ciascuna edizione. L'albore del Palio comincia molto prima, quando si muovono i cavalli e gli esperti o gli appassionati cominciano ad aggiornare il quadro dei "soggetti" desiderabili.

All'albore del Palio di ogni anno fa da colonna sonora il tamburo che comincia a risuonare da ogni angolo della città: talvolta con i ritmi sghembi dei ragazzi che ne stanno apprendendo la tecnica e scoprendo i segreti. Non è ancora primavera quando un fervore di preparazione mette in subbuglio le stanze degli economati, mobilita alfieri e tamburini che si fanno istruttori e maestri oltre ad allenarsi a fare di se stessi i protagonisti delle occasioni ufficiali e solenni.

Poi l'accelerazione indotta dall'avvicinarsi della lunga ellissi paliesca – ellissi perché si tratta di un tempo unico con due fuochi, un'orbita unica per due occasioni che insieme costituiscono il tempo estivo, solare, della città: un faro che attrae, ormai da tempo, masse di visitatori, osservatori, telespettatori, commentatori, critici o entusiasti.

Nel tempo ellittico dei due palii la vita di contrada diventa frenetica, si manifestano come indispensabili delle competenze iperspecialistiche che per il resto dell'anno torneranno a nascondersi nell'ombra e all'ombra delle routines di gestione, della vita delle società, degli appuntamenti calendariali canonici, di quel vissuto continuo da retroscena che è però struttura portante della contrada.

Quest'anno il vortice non si è prodotto, il faro non si è acceso e l'inverno si è sciolto senza finire: in perfetto controtempo, invece di uscire fuori ci siamo tutti ritrovati chiusi in casa, a elaborare non solo l'ansia del rischio presente e concreto ma anche quella del futuro prossimo. Occorre dire subito che le Contrade hanno fatto emergere il loro più profondo sostrato, quello della matrice solidale, attivando in vari modi canali di comunicazione con le persone sole o isolate nel regime di chiusura, dando vita a catene di servizi e di sostegno a chi nel territorio proprio – e non solo "se" della contrada- versava in condizioni di bisogno.

Le strutture del volontariato che da sempre sono parte rilevante della vita di contrada si sono mosse tempestivamente, con

discrezione ed efficienza: in qualche caso facendosi vedere ma con ironia – è diventato noto il motocarro (*l'Apino*) con cui, nella contrada dell'Aquila, si sono consegnate le derrate alimentari agli anziani chiusi in casa- puntando però a risolvere più che a sbandierare. Poi, progressivamente, le decisioni assunte di concerto con i poteri amministrativi e politici avrebbero reso letterale e non metaforico, l'invito a non sbandierare: messa la sordina ai tamburi, sarebbero restate avvolte le bandiere e appese le monture.

Il paesaggio sonoro dell'anno senza festa, ad averlo potuto registrare, sarebbe stato eloquente: all'assenza dei suoni della Festa, in cui includere anche i rumori veri e propri, si è aggiunto il cambiamento di senso dei suoni che si levavano dai rioni (un coro di notte, un tamburo da solo), carichi di desiderio, di nostalgia, intrisi di silenzio come sotto una nevicata.

Per la gente di contrada, l'esperienza dell'assenza è cominciata ben prima che la "notizia" della sospensione delle feste diventasse certezza. Devo a Giulia, contradaiola dell'Oca, la sottolineatura di quanto abbia colpito il silenzio con cui è passata la festa titolare. La seconda di tutte, quando l'Oca, come tutte le altre consorelle, ha dovuto rendere concreta la misura del silenzio e del divieto di uscita della comparsa. La festa titolare: ecco un altro appuntamento che, a luce spenta, emerge con vigore. Il rione che si ripulisce, si adorna di bandiere e braccialetti (i portalampane di legno appesi lungo tutte le vie del territorio di contrada, che non a caso si chiamano così!), si dispone a ricevere e a essere riverito, ma soprattutto si ritrova, ristabilendo un patto di comune e reciproco riconoscimento tra gente e territorio, tanto più urgente oggi quando molta, troppa, gente di contrada vive fuori dal "proprio" territorio.

Gli appuntamenti di un calendario consolidato cominciano a saltare uno dopo l'altro; quando il regime di prevenzione del contagio si allenta, quelli che restano continueranno ad essere toccati dalle misure di distanziamento e finiranno per dover assolvere ad altri compiti, a supplire a tutto quanto d'altro il calendario estivo non ha reso possibile: ecco la grande cena dell'Aquila che, per mediare tra l'esigenza di ritrovarsi nel più ampio numero possibile e di rispettare allo stesso tempo, la distanza regolamentare interpersonale, esce dal territorio consueto e distribuisce i propri tavoli

lungo l'arteria di via di Città. Tanti sì, ma dis-tanti e la distanza – la parola chiave dell'intero 2020 – appare essere il tratto dominante di ciò che accade e, in sé, un fattore di disorientamento.

Stare insieme ma distanti: è possibile, certamente, ma non ovunque e innaturale: lo ricorda P. Apolito, stante la nostra natura di animali che sentono il ritmo e amano dividerlo fondendosi oltre i confini dei corpi individuali (P. Apolito, 2014). Le grandi feste urbane, e il Palio tra queste, vivono di persone che si affollano, che si ammassano per vedere, per correre, per ballare. Quello che gli antropologi chiamano "ethos" festivo non prevede distanziamento di sorta, implica al contrario quasi l'insorgere di una possibilità di fusione tra corpi che si trovano contigui e che si abbandonano al flusso, alla dimensione della massa. Ma il magnetismo che genera ed è creato dal grande corpo collettivo della festa non scaturisce solo dai momenti culmine: è distribuito in un tempo più lungo dei due appuntamenti con la corsa, si attiva prima, almeno dall'estrazione delle contrade, accoglie la tratta (l'assegnazione per sorteggio dei cavalli), marca i vissuti in contrada nelle giornate e nelle nottate prima della corsa e, dopo, per coloro che hanno vinto, per molte notti ancora.

Il magnetismo della festa scatta, però, anche nella più ridotta dimensione della festa titolare, della partecipazione alle funzioni del Mattutino che apre le celebrazioni di ciascuna contrada, scatta nella celebrazioni delle assemblee generali che debbono prodursi aperte a tutti i tesserati, detti protettori, ma che debbono anche tenersi in una condizione di riservatezza, nella sede propria e appropriata: anche questi momenti, data la vigenza del distanziamento sociale, hanno dovuto sperimentare alternative, uscire all'aperto, in strada o nei giardini.

L'assenza dei due grandi momenti catalizzatori della vita contradaiola ha velocemente generato risposte adattive e creative: l'impossibilità di "trovarsi" ha sturato la via della connessione telematica – *i social media* hanno qui mostrato quanto possono essere preziosi, quando se ne fa un uso intelligente e motivato. La rete su cui sono sbarcate ormai tutte le contrade (T. Boos, 2018) ha davvero funzionato come rete di protezione.

I giornali di contrada hanno preso la via del formato pdf, disponibile online, dove la magia dell'ipertestualità – una foto che

si anima, un titolo che lancia un video o apre un sito web- si è manifestata a fasce di persone che probabilmente non ne avevano avuto occasione e ne avrebbero fatto a meno (date le condizioni, anche volentieri). Ma siamo ormai usi a sentirci dire che le crisi sono occasioni di crescita: la crisi della festa grande ha rivelato la tenacia di un vissuto a maglia stretta, di una intimità di contrada che svanisce se esposta al grande occhio globale che “guarda” il Palio – da lontano o da vicino poco importa. A luce spenta è emerso un perimetro della vita di contrada che non coincide con quello ricalcabile dall’attenzione turistica e mediatica. Il perimetro emerso è centrato sugli spazi di socialità e sugli strumenti che possono surrogarla, sulla loro gestione responsabile e aperta, sulla produzione e condivisione di memoria tramite un lavoro costante che coinvolge vari livelli generazionali e varie competenze, in cui le persone anziane possano sentirsi valorizzate per i ricordi che condividono ma sono i ragazzi e le ragazze a sapere come fare perché questa produzione di memoria circoli, rimanga, cresca e faccia crescere la “competenza” di contrada.

Le giornate clou dell’anno contradaio, messa a tacere la grande macchina festiva, sono state vissute in maniera molto diversa: non saprei dire se da contrada a contrada, ma certamente da persona a persona.

Qualcuno ha partecipato alle cene, o cenini, immergendosi nella visione collettiva delle ultime vittorie, qualcuno ha invece ignorato gli inviti e tralasciato la scadenza, impegnandosi a contenerla al rango di giornata comune – come quando si costringe una molla dentro uno spazio chiuso. Qualcuno ha organizzato micro-eventi, ristretti a poche persone amiche, quasi a celebrare i giorni dell’assenza del Palio in una dimensione intima e privata. Da tutti ho avuto la stessa risposta alla domanda che ponevo, da estraneo quale io sono. Ma non è come quando una contrada salta il turno, per squalifica o per gioco della sorte?¹ No, non era per

¹ Le contrade, in numero di 17, corrono dieci per volta, nelle due date canoniche, ma ciascuna data fa storia con quella degli anni precedente e successivo, per cui prima di ogni palio si estraggono le tre contrade che, aggiunte a quelle che l’anno precedente non avevano corso in quella stessa data, compongono il numero fatale di 10. Il meccanismo,

niente lo stesso. Stare fuori dal gioco quando giocano gli altri è una cosa; stare senza il grande gioco è tutt'altra esperienza.

Anche la sensazione della marginalità quando “non si corre” e quando non ci sono timori legati alle rivalità ad accendere l'agonismo, fa parte della condivisione: il tempo ellittico del palio ha, di volta in volta, contrade che rimangono ai margini ma, come i pianeti lontani, vivono della stessa gravità di quelli vicini. Chi non corre “sente” gli altri, entra in gioco la rete di appartenenze per cui si spera e si soffre in sintonia con le persone care, quelle che hanno la fortuna o il privilegio di essere in corsa. L'assenza di questo tempo capace di generare forza centripeta, invece, lascia le contrade sole, irrelate. E in questo vuoto siderale sono emerse le relazioni personali. Nostalgia? Certamente, nostalgia delle attese, dei timori, delle emozioni, ma anche nostalgia di trovarsi con quelle stesse persone che hanno marcato la propria esistenza in città, con cui si sono fatte sempre le stesse cose in contrada; nostalgia di essere insieme e di farlo senza misura, senza regola di distanza. Può esser così acuto il bisogno di un contatto fisico con gli altri? Gli antropologi, di nuovo, sanno che sì, è così. Il corpo è portatore di un proprio modo di relazionare la persona al mondo, Thomas J. Csordas ha definito “fenomenologia culturale” quella prospettiva che parte dall'essere nel mondo corporeo e collega l'esperienza incorporata ai significati culturali entro cui maturano le esperienze stesse (T. Csordas, 2003). Le persone stanno nelle situazioni in corpo e anima, direbbero alcuni; noi tutti viviamo le situazioni in presenza e il tocco, l'abbraccio, lo spintone, il fischio, lo schiaffo, la pedata, un'occhiata, un sorriso, sono segmenti della nostra frase, in aggiunta eventualmente alle parole, nostra, complessa e significativa, con cui scriviamo il discorso condiviso con gli altri.

Il rispetto della distanza è piombato su questa routine tanto incorporata da diventare ovvia e scomparire nell' inconsapevo-

quindi, prevede che ad ogni palio vi siano almeno sette contrade non impegnate nella corsa; la matematica, infine, garantisce che ogni contrada corra almeno un palio l'anno, che può essere però anche l'esito statistico di un anno con due impegni e dell'anno successivo completamente a riposo. Entro l'amplessissima bibliografia sul Palio di Siena due classici: A. Dundes e A. Falassi, 1975 – ma si suggerisce l'edizione rivista da Alessandro Falassi, (Siena, Betti Editore 2014), D. Balestracci, 2019.

lezza, facendone risentire l'importanza. Non abbiamo ancora avuto il tempo di elaborare un linguaggio alternativo, che compensi l'impossibilità di "dirci" con la nostra presenza e con la nostra prossimità-intimità con gli altri, con i nostri altri significativi. Le interazioni "a distanza" sono ancora dei balbettii di buone intenzioni e – parlo da insegnante- mi auguro di non dover essere costretti ad adottarle ad oltranza, mi auguro che si possa, tra breve, tornare a vivere nel regime di vicinanza che ci caratterizza come gente mediterranea, come area culturale della relazione tramite contatto (T. Hall, 1968). Ma intanto abbiamo capito cosa ci sta mancando; gli amici e le amiche contradaiole che mi hanno regalato le loro confidenze me l'hanno confermato, attingendo alla loro peculiare ed emblematica esperienza dello stare insieme. Andare a cena: certo, mi dice Gianna, ma stare lontani... Che cena era? Che stare insieme era? La visione di un palio vinto può ricreare delle emozioni che innescano vibrazioni condivise; ma se la condivisione non si estrinseca nello stringersi, se il contatto è inibito dalle regole – e prima ancora dal rischio oggettivo che le ha rese necessarie- l'emozione si disperde. In uno dei tanti documentari girati sulla Festa, un francese, Pierre Lamesi, commentava le immagini del Palio del luglio 1979, quello che riportò Cecco Angiolieri a casa propria. Le immagini della contrada che rientra in sede, dopo la prova, ricompattandosi a fare scorta al cavallo, erano spiegate con la formula "l'affettivo che entra nel sociale". Affettivo e sociale: due termini che la condizione pandemica ha distanziato. Eppure..

Ognuno – ogni persona ragionevole- ha accolto il principio di stare a distanza, ma ognuno -ogni persona affettivamente connessa ad altri- ha anche declinato il rispetto della distanza identificando un nucleo minimo, con cui conservare un regime di intimità: quasi a conservare accesa la fiammella in cui la nostra empatia si manifesta tramite la vicinanza fisica, l'intimità appunto. Due coniugi, o due partner, persone di generazioni diverse in condizione di dipendenza: genitori e figli piccoli; figli e genitori anziani; amici, conviventi, "congiunti" per usare un termine che fu bistrattato per la sua vaghezza... Un nucleo di "*significant other*" è sopravvissuto in ciascun focolare domestico, dove la socialità era pur ridotta al minimo essenziale, ma era vissuta in sintonia con l'investimen-

to affettivo. La contrada è per definizione pura socialità che si estrinseca in una dimensione sociale allargata – ne sanno qualcosa alcune contrade in particolare e ne sanno un po' tutte quando si avvicinano i quattro giorni con i quattroggiornisti al seguito².

Vista da fuori, la contrada è società e lo è rimasta anche nell'anno dell'assenza, ad esclusione dei mesi di reclusione stretta, quando dall'inizio dell'estate in poi, la contrada ha potuto tornare a vivere la propria socialità, eppure – come mi si diceva- questo non bastava. Vista da dentro la contrada emerge come una cornice che delimita una sfera di affettività, magari piccole sfere mirate -non un luogo idilliaco dove tutti amano tutti, ma dove tutti hanno almeno qualcun altro da vedere volentieri, da abbracciare, con cui riannodare confidenze e chiacchiere e segreti. La contrada non è un ambito sociale pieno solo delle "attività" che vi si compiono; è uno spazio sociale connotato da un *modus relazionale*, è uno spazio allargato di affettività elementare che non può essere neutralizzata senza generare una mancanza, senza attivare il senso di privazione e di perdita. Affetto implica contatto, intimità, vicinanza.

È esperienza comune e banale quella della socialità retta dalle norme, igieniche, di cortesia, gerarchiche, funzionali: non parlare al conducente; dare del lei al professore, astenersi dal giudizio sull'operato del funzionario che sbriga una pratica, non impegnare le persone con cui civilmente si fa la fila ad un ristorante in interlocuzioni non richieste. Era esperienza diffusa la riunione di partito, lo è tuttora la riunione di lavoro, l'assemblea, la cooperazione ad un'attività che richiede saperi diversi... Sono tutti esempi di una dimensione sociale che non richiede l'attivazione del livello affettivo e che è comune anche al vissuto di contrada, la cui socialità deve fare i conti con un'articolazione interna di ruoli, generazioni, provenienze, competenze, per tacere delle variabili più individuali di carattere, attitudine, stati d'animo: la contrada e in particolare quelle numerose, sembrerebbe

² Sono "quattroggiornisti" coloro che si ripresentano nei luoghi della contrada senza aver preso parte alle attività annuali e senza viverne con regolarità gli spazi. È una modalità derogatoria, che cresce anche in seguito alla gentrificazione del centro storico da un lato, alla visibilità mediatica della festa, dall'altro, e fa parte del processo di mutamento da cui la feste senese è interessata.

più vicina a questa “macchina sociale” che ai contesti affettivi e familiari ma questa è la distorsione interpretativa di chi non la vive.

Se l'impossibilità di avvicinarsi a chi condivide con te una cena, un'assemblea, a chi assiste con te ad una messa o con te attende fuori che finisca, è stata registrata come una delle pene più sottili ma persistenti in questo lungo anno di assenze, vuole dire che quei contesti sociali implicano anche un piano di inclusione diverso dalla semplice, meccanica, compresenza. Se è l'intimità del nucleo affettivo che si è fatta sentire perché assente, inibita, proibita, allora vuole dire che la rappresentazione della contrada come famiglia non è solo una bella immagine, una risorsa retorica. La metafora contiene un elemento comune ai due termini, che trasferisce dall'uno all'altro. Sia chiaro: non penso alla famiglia come luogo di armonia, né come condizione naturale, né tantomeno come luogo ideale e idillico; intendo famiglia come luogo di lealtà elementari e persistenti, come spazio di confidenze, area di negoziazioni continue, dove prestati senza interesse si alternano a dazioni senza ritorno, dove c'è lavoro volontario e cura, attenzione data e richiesta senza remore. Famiglia come luogo in cui si cementano affetti direzionati, anche esclusivi ed escludenti, ma dentro la cornice di un'appartenenza che resta fuori discussione, a disegnare un orizzonte identitario in cui ciascuno può confondersi. Tutto questo è ciò che, nei vissuti di famiglia, non passa attraverso la *parole* ma costituisce la *langue*, la struttura delle relazioni che vi si producono sotto il segno dell'intimità affettiva e che è proprietà condivisa dall'altro termine della metafora, è tratto costitutivo dell'appartenenza di contrada.

A luce spenta, ed in assenza delle celebrazioni che coinvolgono “tutti” anche gli estranei, quello che è emerso è che la costellazione Palio – contrada remunera chi vi si identifica con la possibilità di essere se stessi in quanto parte di un sé più ampio, duraturo e localizzato, un sé concreto e ideale allo stesso tempo; all'appartenenza è connessa, però, anche a certezza che ci sarà sempre un luogo in cui non essere soli.

Questo almeno è quanto mi è parso di leggere nelle immagini che ho visto, in quello che mi è stato raccontato. Ed è ciò che mi pare essere il privilegio connesso all'eredità che la città deve saper difendere, anche dalle lusinghe dei riflettori del palcoscenico globale.

EPILOGO

LA FESTA E LA GUERRA

La peste è passata, le feste sono tornate, il teatro non è poi così crudele come Artaud voleva. La peste non ha sconvolto l'ordine sociale, l'effervescenza delle feste attuali non ambisce alla palingesnesi né al ritorno all'origine e il nesso teatro-feste e peste, nei toni artaudiani è rimasto solo una suggestione: tutto sembrava riprendere; certo: alcune feste hanno cambiato stagione, affacciandosi alle finestre lasciate libere dalle misure antipandemiche, è successo ad alcuni carnevali e alla stessa festa di Torrita; altre hanno accettato di farsi in presenza di un pubblico dimezzato, seduto e distanziato; ovunque si raccomandava di contenere gli entusiasmi e festeggiare con moderazione. Il sindaco di Arezzo, commentando l'edizione della Giostra del Saracino ripresa già nel settembre del 2021, constatava come tutti si fossero adattati al "si può fare tutto a patto che"¹ ma dopo la peste è arrivata la guerra ha generato un clima che non era né il prima pandemico né quel dopo che ci si attendeva; guerre ce ne sono sempre state, vicine o lontane, ma quella che è esplosa in Europa ha ripreso il lavoro della peste, generando un rumore di fondo che ha assorbito in parte il clamore della ripresa delle feste. La guerra è entrata in scena mostrandosi così come ebbe a scrivere Roger Caillois, coevo di Artaud e negli stessi anni, come l'unico fenomeno che riveli importanza, intensità, bagliore comparabili e dello stesso ordine di grandezza della festa.

La festa cui pensava Roger Caillois (R. Caillois, 2001) è una festa "primitiva" e "parossistica", ideata più che vista, ideale più che reale, marcata dallo spreco e dall'eccesso, dalla necessità di morire

¹ https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=380976090103753, minuto 1:41:07.

per rinascere, dalla sovversione dei ruoli per ripristinarli, una festa

che [...] strappava [l'individuo] al mondo personale o familiare, per lanciarlo in un vortice in cui una moltitudine frenetica si affermava chiassosamente e indivisibile, esaurendo di colpo le sue ricchezze e le sue forze (ivi: 158).

Ci appare lontana dalle feste nostre, così come la pandemia è rimasta lontana dagli eccessi di Artaud, mentre la guerra è “parossismo delle società moderne”, ed è proprio come Caillois la descrive: ci appare lontana solo perché possiamo vederla da lontano e, cambiando canale, chiudendo un giornale, passando su un altro sito, dimenticarci che ha preso il posto della peste (aggiungendosi a tutte le altre guerre che c'erano da prima e alla guerra mai dichiarata contro il nostro stesso pianeta).

La somiglianza della guerra reale con la festa ideale è assoluta. Entrambe vedono permessi quegli atti che altrimenti sono da tutti ritenuti sacrileghi e criminali. Non è solo l'uccisione del nemico che la guerra onora, ma tutto l'insieme di attitudini e azioni ripudiati dalla morale civile e che sono proibite, dai genitori ai propri figli, dall'opinione pubblica e dalle leggi agli adulti.

Violenza, saccheggio, disprezzo per la vita, fanno della guerra la “festa nera” e mentre il parossismo della festa era da collocarsi in una dimensione di società arcaica, primeva, quello della guerra è proprio delle nazioni moderne contraddistinte, come ricorda Caillois, dal prepotere degli stati sugli individui, dall'efficacia dei mezzi di controllo delle masse, dalla prevalenza del secolarismo sulla spiritualità, del lucro sulle attività disinteressate: è nella società evolute e moderne che si trema d'orrore e d'estasi di fronte alla guerra. I vantaggi della civiltà impallidiscono di fronte al riscatto che la guerra ne reclama, esaltando dal canto suo energie pure, arcaiche, elementari ma proprio quelle che la civiltà avrebbe dovuto vincere, una volta per sempre.

Il salto tecnologico, infine, che rende possibile la guerra totale, nucleare – quando scriveva Caillois allora da poco entrata nella storia – sembra alimentare, insieme al rischio di estinzione della specie, anche la prospettiva di una festa apocalittica, una festa to-

tale e definitiva, tanto da far crollare la realtà sulla favola e portare nella storia il mito del crepuscolo degli dei.

Licenziando questo lavoro, scampato il pericolo della peste, a guerre in corso e a rischio nucleare riattivato, non trovo migliori parole di quelle che ci ha lasciato Roger Caillois, testimone sopravvissuto alla peste del nazismo per ritrovarsi nell'era nucleare.

La festa tuttavia era la messa in scena di una fantasia. Era simulacro, danza e gioco. Consumare tutto, portare ognuno allo stremo e lasciarlo quasi esanime, era segno di vigore, pegno di abbondanza e longevità. Non sarebbe più così il giorno in cui l'energia liberata in un parossismo sinistro, di una vastità e di una potenza sproporzionate alla fragilità della vita, dovesse rompere definitivamente l'equilibrio a favore della distruzione. Questo eccesso di gravità della festa la renderebbe letale non soltanto agli uomini, ma forse persino a se stessa. Eppure in fondo segnerebbe solo l'ultimo termine dell'evoluzione che, da quell'esplosione di vita [che era stata la festa] ha creato la guerra (ivi:174).

BIBLIOGRAFIA

«Autrement», *Fête: cette bantise!*, n. 7, 1976.

Adell N., Bendix R., Bortolotto C., Tauschek M. (a cura di), 2015, *Between Imagined Communities of Practice Participation, Territory and the Making of Heritage*, Gottinga, Göttingen University Press.

Agnew V., 2004, *Introduction. What is Reenactment?*, «Criticism», n. 46, pp. 327-339.

Aikawa-Faure N., 2009, *From the proclamation of Masterpieces to the Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage*, in L. Smith e N. Akagawa, 2009, pp. 13-44.

Albahari M., 2015, *Mediterranean Migrations at the World's Deadliest Border*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Albert J. P. e Albert-Llorca M., 1995, *Mahomet, la Vierge et la frontière*, «Annales. Histoire, Sciences Sociales», n. 4, pp. 855-886.

Albert Llorca M., 2004, *Une histoire à (re) jouer: les fêtes valenciennes de Moros y Cristianos*, in J. L. Bonniol e M. Crivello, *Façonner le passé. Représentations et cultures de l'histoire, XVIe-XXe siècle*, Aix en P.ce, Université de Provence, pp. 37-52.

Albert-Llorca M. e Blanc D., 2001, *Faut-il brûler Anachronisme? Souci historien et déni de l'Histoire dans les rites festifs*, in A. Bensa e D. Fabre 2001, pp. 87-102.

Albert-Llorca M. e González Alcantud J. A. (a cura di), 2003, *Moros y Cristianos. Representaciones del otro en las fiestas del Mediterraneo Occidental*, Toulouse-Granada, Presses Universitaires du Mirail.

Albert-Llorca M., 1995, *Maures et chrétiens à Villajoyosa: une ville, sa fête, son saint*, «Archives des sciences sociales des religions», 40, 1995, pp. 5-19.

Albert-Llorca M., 2009, *Turismo e tradizione nelle feste della valle d'Ossau (Béarn)*, «Lares», LXXV n.2, pp. 261-270.

Albert-Llorca M., 2015, *L'image du Maure dans les fêtes de Moros y cristianos, Pays Valencien, Espagne*, in C. Richarté et al. (a cura di) *Héritages arabo-islamiques dans l'Europe méditerranéenne*, Paris, La Découverte, pp. 449-59.

Allovio S., 2011, *Etnografie e patrimoni che scombinano*, «La Ricerca Folklorica», 64, pp. 27-36.

- Altin R., 2015, *Morti migranti. Spazi liminali tra vita e morte di africani in Italia*, in Adriano Favole, (a cura di) *La famiglia di fronte alla morte. Etnografie, narrazioni, trasformazioni*, Fondazione Ariodante Fabretti ONLUS, Torino, pp. 103-132.
- Anderson J., 1895, *The Living History Sourcebook*, Nashville, American Association for State and Local History.
- Anderson J., 1984, *Time Machine: The World of Living History*, Nashville, American Association for State and Local History.
- Angelini M., 1997, *Soprannomi di famiglia e segmenti di parentela, secoli XVI-XX*, «Rivista italiana di onomastica», III, n. 2, pp. 371-396.
- Apolito P., 1993, *Il tramonto dei totem. Osservazioni per una etnografia delle feste*. Milano, Angeli.
- Apolito P., 1994, *Festa*, in *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, pp. 63-69.
- Apolito P., 2014, *Ritmi di festa*, Bologna, Il Mulino.
- Appadurai, A., 2001, *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*, Roma, Meltemi; ed. or. 1996.
- Ariés P., 1989, *Storia della morte in Occidente: dal Medioevo ai nostri giorni*, Milano, Rizzoli.
- Ariño A. e Lombardi Satriani L., 1997, (a cura di), *L'utopia di Dioniso. Festa fra tradizione e modernità*, Roma, Meltemi.
- Artaud A., *Il teatro e il suo doppio*, Torino, Einaudi (ed. or. 1938).
- Attolini V., 1989, *Immagini del Medioevo nel cinema*, in *Il medioevo: specchio ed alibi, Atti del Convegno di studi di Ascoli Piceno, 13-14 maggio 1988*, Spoleto, Centro di Alti studi sull'Alto Medioevo, pp. 105-22.
- Attolini V., 1993, *Immagini del Medioevo nel cinema*, Bari, Dedalo.
- Augé M., 1992, *Non lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Ed. du Seuil, Paris.
- Bachtin M., 1979, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Torino, Einaudi.
- Balestracci D., 2019, *Il Palio di Siena. Una festa italiana*, Bari, Laterza.
- Baravelli A., 2005, *Fare festa: Bologna e la Festa dell'Unità, 1945-2005*, Bologna, Manifesta press.
- Barbagli C., 2008, *Gli sbandieratori della Giostra di Arezzo*, Arezzo, Zona ed., 2008.
- Barontini C., Clemente P., Corridori I., Ferretti R., Gatteschi D. e Pitocco F., s.d., *La Focarazza di Santa Caterina. Indagine su un rito del fuoco nell'entroterra grossetano*, Grosseto, Archivio delle Tradizioni Popolari della Maremma Grossetana, s.d.

- Bauman R., 1992, (a cura di), *Folklore, cultural performance and Popular Entertainments*, Oxford, Oxford University Press.
- Bauman Z., 2008, *La solitudine del cittadino globale*, Milano, Feltrinelli; ed. or. 1999.
- Bausinger H., 2001, *Per una critica alle critiche del folklorismo* [1966], in *Oltre il folklore*. Clemente P. e Mugnaini F., (a cura di), Carocci, Roma, 145-159
- Bausinger H., 2004, *Cultura popolare e mondo tecnologico*, Napoli, Guida; ed. or. 1961; trad. inglese 1990.
- Bausinger H., 2008, *La vicinanza estranea. La cultura popolare fra globalizzazione e patria*, Pisa, Pacini.
- Bausinger H., 2008, *La cultura dello sport*, Roma, Armando.
- Bendix R., 1997, *In search of authenticity. The formation of folklore studies*. The University of Wisconsin Press, Madison & London.
- Bendix R., Eggert A e Peselman (a cura di), 2013, *Heritage Regimes and the State*, Gottinga, Universitaetsverlag Goettingen.
- Bensa A., 2001, *Fièvres d'histoire dans la France contemporaine*, in A. Bensa e D. Fabre, 2001, pp. 1-12.
- Bensa A. e Fabre D. (a cura di), 2001, *Une histoire à soi. Figurations du passé et localités*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Bertocchi A., 2005, *Etnostoria della merla: un approccio innovativo ad una festa popolare della tradizione rurale padana*, in L. Bonato, 2005, pp. 97-108.
- Bessainget P., 1980, *Rythme du travail, société des loisirs et calendrier des fêtes en Provence*, «Cahiers de Sociologie Economique», n.s., 3, pp. 7-20.
- Bettoni F., 1988, *Tradizioni e rievocazioni. Marche*, in A. Falassi, 1988, pp. 128-157.
- Bianco C. e Del Ninno M. (a cura di), 1981, *Festa: antropologia e semiotica*, Firenze, Nuova Guaraldi Editrice.
- Blackson R., 2007, *Once more with feeling: Reenactment in Contemporary Art and Culture*, «Art Journal», n. 66/1, pp. 28-40.
- Boissevain J. (a cura di), 1992, *Revitalizing European Rituals*, London, Rutledge and Kegan.
- Bonato L., (a cura di), 2005, *Festa viva. Continuità, mutamento, innovazione*, Torino, Omega edizioni.
- Bonato L., (a cura di), 2006, *Festa viva. Tradizione, territorio, turismo*, Torino, Omega Edizioni.
- Bonnet Carbonell J., 2011, *Ethnobiographie de la fête du village an Catalogne française*, in L.S. Fournier, a cura di, 2011, pp. 17-34.

- Boos T., 2017, *Inhabiting Cyberspace and Emerging Cyberplaces. The Case of Siena, Italy*, Londra, Palgrave McMillan.
- Bordone R., 1993, *Lo specchio di Shalott. L'invenzione del Medioevo nella cultura dell'Ottocento*, Napoli, Liguori.
- Bordone R., 2009, *La medievalizzazione del tempo festivo*, in P. C. Grimaldi e L. Nattino, (a cura di) *Il Teatro della Vita. Le feste tradizionali in Piemonte*, Torino, Omega Edizioni, pp. 97-106.
- Bortolotto C., (a cura di) 2008, *Il patrimonio immateriale secondo l'UNESCO: analisi e prospettive*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma.
- Bortolotto C., 2011, *Patrimonio immateriale e autenticità: una relazione indissolubile*, «La Ricerca Folklorica», 64, pp. 7-18.
- Bravo G. L., 1984, *Festa contadina e società complessa*, Milano, Angeli.
- Bravo G. L., 2001, *Italiani. Racconto etnografico*, Roma, Meltemi.
- Brecht B., 1971, *Scritti teatrali*, Torino, Einaudi.
- Brera G. L., (a cura di) 1990, *La dimensione sportiva*, Siena, Alsaba.
- Broccolini A., 2006, *Le feste neomedievali in Italia tra invenzione e conflitti locali*, in L. Bonato, pp. 261-275.
- Broccolini A., 2013, *Intangible Cultural heritage Scenarios within the Bureaucratic Italian State*, in Bendix R., Eggert A e Peselman A, 2013, pp. 283-302
- Bromberger C., 1995, *De quoi parlent les sports?*, «Terrain», 225, pp. 5-12.
- Bromberger C., 1998, a cura, *Passions ordinaires. Du match de football au concours de dictée*, Paris, Bayard.
- Bromberger C., Hayot A. e Mariottini, J. M., 1995, *Le match de football. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples, Turin, Paris*, Éditions Maison des Sciences de l'Homme.
- Bronzini G. B., 1988, *Mo a`mma canta`a san Michele. Puglia*, in A. Falassi, 1988, pp. 166-177.
- Buschmann A. e Souto L. C., (a cura di) 2019, *Decir desaparecido(s) . Formas e ideologías de la narración de la ausencia forzada*, Berlino, LIT Verlag.
- Buscioni M. C. (a cura di), 1981, *Giuseppe Partini, 1842-1895 : architetto del Purismo senese*, Firenze, Electa.
- Butler J., 2013, *Vite precarie. I poteri del lutto e della violenza*, Milano, Postmedia Books.
- Buttitta I. E., 1999, *Le fiamme dei santi. Usi rituali del fuoco in Sicilia*, Roma, Meltemi.
- Caillois R., 1967, *Les jeux et les hommes. La masque et la vertige*, Parigi, Gallimard (ed. or. 1958; trad. it. 1981).

- Caillois R., 2001, *L'uomo e il sacro*, Milano, Bollati Boringhieri (ed. or. 1939, con appendici 1949).
- Calonaci V. (a cura di), 1991, *Alle origini di una provincia rossa: Siena tra Ottocento e Novecento*. Meiattini, Monteriggioni.
- Canevacci M., Padiglione V. e Panunzio M. (a cura di), 1984, *Lo sport tra natura e cultura, La costruzione sociale dell'aggressività della competizione e della solidarietà nello sport*, Napoli, Guida.
- Cappelletto F., 1995, *Il Carnevale. Organizzazione sociale e pratiche cerimoniali a Bagolino*, Brescia, Grafo.
- Cardini F., 1986, *Medievisti "di professione" e revival neomedievale*, «Quaderni medievali», 21, pp. 33-52.
- Castelli F. e P. C. Grimaldi (a cura di), 1996, *Maschere e corpi. Percorsi e ricerche sul Carnevale Atti del I Convegno Internazionale (Rocca Grimalda, 12-13 ottobre 1996)*, Alessandria, Edizione Dell'Orso.
- Cavazza S., 1992, *Feste popolari durante il fascismo*, in F. Tarozzi, A. Varni, *Tempo libero nell'Italia unita*, «Quaderni del Dipartimento di Storia dell'Università di Bologna», n. III, Bologna, CLUEB, 1992, pp. 99-119.
- Cavazza S., 1994, *Il Palio e le tradizioni popolari senesi durante il fascismo*, in *Fascismo e Anti-fascismo nel senese*, Firenze, Regione Toscana, pp. 265-284.
- Cavazza S., 1997, *Piccole patrie. Feste popolari tra regione e nazione durante il fascismo*, Bologna, Il Mulino.
- Champagne P., 1975, *Les paysans à la plage*, «Actes de la recherche en sciences sociales», n. 2, pp. 21-24.
- Champagne P., 1977, *La fête au village*, «Actes de la Recherche en Sciences Sociales» 17/18, pp. 73-84.
- Chappaz-Wirthner S., 1995, *Le Turc, le Fol et le Dragon. Figures du Carnaval haut-valaisan*, Neuchâtel-Paris, Editions de l'Institut d'ethnologie/Editions de la Maison des sciences de l'homme, pp. 125-128.
- Cirese A. M., 1973 *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna di studi sul mondo popolare tradizionale*, Palumbo, Palermo.
- Cirese A. M., 1998, *Il dire e il fare nelle opere dell'uomo*, Bibliotheca, Gaeta.
- Cirese A. M., 2007, *Beni volatili, stili, musei. Diciotto altri scritti su oggetti e segni*, Gli Ori, Prato.
- Clemente P. (a cura di), 1987, *Il mondo a metà. Sondaggi antropologici sulla mezzadria classica*. Annali Istituto Fratelli Cervi, 9, Il mulino, Bologna.
- Clemente P. e Mugnaini F. (a cura di) 2001, *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Roma, Carocci.

- Clemente P. e Rossi, E., 1996, *Tradizioni antiche e nuove in terra di Siena*, Siena, A.P.T. di Siena, di Chianciano, dell'Amiata.
- Clemente P. e Rossi, E., 1998, *Le feste in terra di Siena. Strani racconti. Bizzarri rendiconti*, in M. Boldrini (a cura di), *Le terre di Siena: la storia, l'arte e la cultura di una provincia unica*, Siena, Protagon editori toscani, pp. 315-335.
- Clemente P., 1981, *Maggiolata e Segala-vecchia nel senese e nel grossetano. Note sulla festa*, in C. Bianco e M. Del Ninno, 1981, pp. 46-57.
- Clemente P., 1985, *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 Burrelli.
- Clemente P., 1995, *Il punto sul folklore*, in Clemente, F. e Mugnaini, F., (a cura di), *Il punto sul folklore*, materiali didattici per il corso di Storia delle Tradizioni Popolari, Università di Siena, poi in P. Clemente e F. Mugnaini, 2001.
- Clemente P., 1997, *Destoricizzare per mezzo della storia: riti, documenti, prove, fondazioni nell'immaginazione antropologica corrente*, in G. Marrocu, (a cura di), *Le Carte d'Arborea. Falsi e falsari nella Sardegna del XIX secolo*, Cagliari, AM&D, pp. 443- 467.
- Clemente P., 2006, *Antropologi tra musei e patrimonio*, «Antropologia», VI, vol. VII, 2006, pp. 155-173.
- Cohen A., (a cura di), 1986, *Symbolising Boundaries. Identity and Diversity in British Cultures*, Manchester, Manchester University Press.
- Cook A., 2004, *The use and Abuse of Historical Reenactment: Thoughts on recent Trends in Public History*, «Criticism», n. 46, pp. 487-496.
- Crozat D. e Fournier L. S., 2005, *De la fête aux loisirs: évènements, marchandisation et invention des lieux*, in «Annales de Géographie», n. 643, pp. 307-328.
- Csordas T. J., 2003, *Incorporazione e fenomenologia culturale*, «Antropologia» n. 3, pp. 19-42 (ed. or. 1999)
- Cutolo A., Grilli S. e Viti F. (a cura di), 2015, *Tempo, persona e valore. Saggi in omaggio a Pier Giorgio Solinas*, Lecce, Argo.
- Da Silva Lima J., 2011, *La fête du village et les sens: le cas du Alto Minbo (Portugal)*, in L. S. Fournier (a cura di), pp. 35-52.
- Davol R., 1914, *A Handbook of American Pageantry*, Taunton, Mass, Davol Publishing Company.
- de Grazia V., 1981, *Consenso e cultura di massa nell'Italia fascista. L'organizzazione del dopo- lavoro*, Bari, Laterza.
- de Martino E., 1958, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Milano, Boringhieri.

- De Sanctis Ricciardone P., 1982, *La Madonna e l'aratro. Aspetti rituali ed ergologici nella festa della Madonna del Monte a Marta*, Roma, Officina Edizioni.
- De Simoni E., (a cura di), 2009, *Conoscenze: patrimonio immateriale del Molise*, Viterbo, BetaGamma.
- Dei F., 1992, *Il calcio: una prospettiva antropologica*, «Ossimori», 1, pp. 7-15 e 27-31.
- Dei F., 2002, *Beethoven e le mondine. Ripensare la cultura popolare*, Roma, Meltemi, 2002.
- Dei F., 2004, *Antropologia e memoria*, «Questioni di metodo», n. 10, pp. 27-46.
- Dei F., 2009, *Realdo Tonti e il 'popolare underground': per salvare l'ottava rima dall'Unesco*, in Clemente P. e Fanelli A., (a cura di) *L'albicocca e la rigaglia. Un ritratto del poeta Realdo Tonti*, Gorée, Siena, pp. 241-254.
- Dei F., 2013, *Da Gramsci all'Unesco. Antropologia, culture popolari e beni intangibili*, «Parolechiave», 49, pp. 131-146 .
- Dei F., 2018, *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all'Unesco*, Bologna, Il Mulino.
- Dei F., 2023, *Feste urbane e reenactment: prolegomeni allo studio antropologico delle rievocazioni storiche in Toscana*, in corso di stampa
- Dei F. e Di Pasquale C. (a cura di), 2017, *Rievocare il passato. Memoria culturale e identità territoriali*, Pisa, Pisa University Press.
- Deiana A., 2013, *Folklore: genealogia ed egemonia. Appunti e materiali per una ricerca possibile*, «Lares», 2-3, pp. 199-224
- Detti T., 1991, *Ipotesi sull'origine di una provincia rossa: Siena tra ottocento e novecento*, «Ventunesimo secolo», 1, pp. 49-61.
- Di Nola A. M., 2001, *La nera signora: antropologia della morte e del lutto*, Roma, Newton Compton.
- Di Nucci L., 1986, *L'eroe atletico nell'epoca delle musse. Note sulla cultura del tempo libero nella città moderna*, «Società e Storia», IX n. 34, pp. 867-902.
- Dumazedier J., 1978, *Sociologia del tempo libero*, Milano, Angeli.
- Dundes A. e Falassi A., 1975, *La terra in piazza: an interpretation of the Palio of Siena*. University of California Press, Berkeley.
- Elias N. e Dunning E., 1989, *Sport e aggressività. La ricerca di eccitamento nel "loisir"*, Bologna, Il Mulino.
- Escalera J., 1997, *Siviglia in festa, feste a Siviglia. Festa e anti-festa nella "Ciudad de la Gracia"*, in Ariño A. e Lombardi Satriani, L., 1997, pp. 100-122.
- Fabre D. e Camberoque C., 1977, *La fête en Languedoc*, Toulouse, Editions Privat.
- Faeta F., 2005, *La festa religiosa nell'Europa meridionale contemporanea. Qualche riflessione per la definizione del suo statuto teorico*, in L. Bonato, 2005, pp. 23-36.

- Falassi A., (a cura di), 1987, *Time out of time. Essays on the festivals*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- Falassi A., 1988, (a cura di), *La festa*, Milano, Electa.
- Falassi A., 1988, *Feste, teste, tempeste*, in A. Falassi 1988, pp. 9-29.
- Favole A. (a cura di), 2015, *La famiglia di fronte alla morte. Etnografie, narrazioni, trasformazioni*, Torino, Fondazione Ariodante Fabretti ONLUS.
- Ferrari R., 1981, *Struttura dei codici organizzativi della sfilata*, in Bianco C. e Del Ninno M., *Festa*, 1981, pp. 100-103.
- Fikfak J., 2009, *Pratiche rituali del Carnevale in Slovenia: l'interazione tra ricercatore e testimoni della tradizione*, «Lares», LXXV n. 2, pp. 287-308.
- Finnegan R., 2001, *Tradizioni orali e arte verbale: il caso speciale del "testo"*, in P. Clemente e F. Mugnaini, 2001, pp. 89-98.
- Fiorillo G. A., 2010, *Il Bravio delle Botti a Montepulciano tra il 1974 e il 2008. Chiesa e poteri locali della costruzione dell'"evento"*, in A. Savelli 2010, pp. 271-299.
- Fischer-Lichte E., 2014, *Eстетica del performativo. Una teoria del teatro e dell'arte*, Roma, Carocci (ed. or. 2004).
- Foster M. D., 2011, *The UNESCO effect: Confidence, Defamiliarization, and a New Element in the Discourse on a Japanese Island*, «Journal of Folklore Research», 48, [1], pp. 63-107.
- Foster M. D. e Gilman L., 2015, *UNESCO on the Ground: Local Perspectives on Intangible Cultural Heritage*, Bloomington, Indiana University Press.
- Fournier L. S., 2005, *La fête en héritage. Enjeux patrimoniaux de la sociabilité provençale*, Publications de l'Université de Provence, Aix en Provence.
- Fournier L. S., Crozat D., C. Bernié-Boissard e Chastagner C. (a cura di), 2009, *La fête au présent. Mutations des fêtes au sein des loisirs*, Paris, L'Harmattan.
- Fournier L. S. (a cura di), 2011, *Le fête du village. Continuités et reconstructions en Europe contemporaine*, Parigi, L'Harmattan.
- Fournier L. S. (a cura di), 2017, *L'inventaire des fêtes en Europe*, Paris, L'harmattan.
- Fresta M. (a cura di), 1983, *Vecchie segate ed alberi di maggio. Percorsi nel teatro popolare toscano*, Montepulciano, Editori del Grifo/Archivio delle Tradizioni Popolari della Maremma Grossetana.
- Gaignebet C. e Florentin M. C., 1974, *Le carnaval. Essais de mythologie populaire*, Parigi, Payot.
- Gallini C., 1981, *Le feste nuove*, in C. Bianco e M. Del Ninno, (a cura di), pp. 104-116.
- Gapps S., 2003, *Performing the Past: A Cultural History of Historical Reenactment*. PhD. dissertation, University of Technology, Sydney.

- Gapps S., 2007, *Adventures in the Colony: the Big Brother meets Survivor in Period Costume*, "Film & History", n. 37/1, pp. 67-72.
- Gatti G., (a cura di) 2017, *Desapariciones. Usos locales, circulaciones globales*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores/ Universidad de los Andes.
- Gatti G., 2011, *De un continente al otro: el desaparecido transnacional, la cultura humanitaria y las víctimas totales en tiempos de guerra global*, «Política y Sociedad», 48, n. 3, pp. 519-536.
- Giacalone F., 2017, *À qui appartient la fête ? Le Palio de San Michele à Bastia, Ombrie*, in L. S. Fournier, 2017, pp. 203-228.
- Giomarelli M., 1999, *Torrta e il tamburello. La sua storia*, Torrta di Siena, B&B Editrice.
- Giovetti F., 2006, *La costruzione del volto medievale di San Gimignano dal 1864 al 1940*, Poggibonsi, Lalli Editore.
- Goffman E., 1969, *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna, Il Mulino, ed. or. 1959.
- Gonzalez P. A., 2017, *El antipatrimonio. Fetichismo y dominación en Maragatería*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Grazzini N., 1995, *Cbe stasera e` Befania*, Grosseto, I portici.
- Grilli S. e Rosati I., 1988, *Le giornate di Torrta di Siena e di Montefollonico. Luglio 48: attentato a Togliatti*, Montepulciano, Editori del Grifo.
- Grilli S., 2007, *Gente del posto, toscani d'altrove". Tre studi di caso su famiglia, reticoli migratori e matrimonio*, Milano, Il Segnalibro.
- Grilli S., 2008, *Un nuovo spirito di famiglia? Casa, famiglia e parentela nella Toscana meridionale*, in A. Rosina e P. P. Viazzo, a cura di, *Oltre le mura domestiche. Famiglia e legami intergenerazionali dall'Unità d'Italia ad oggi*, Udine, SIDES/Forum, pp. 143-169.
- Grilli S. e F. Mugnaini, 2023, *Domesticità, rapporti di lavoro nella "campagna globale" tra ripopolamento locale e nuove gerarchie*, in L. Mocarelli e G. Ongaro (a cura di), *Condizioni di vita e disuguaglianze: una prospettiva storico-demografica*, Udine, Forum, pp. 423-434.
- Grimaldi P. C. (a cura di), 1997, *Maschere e corpi. Tempi e luoghi del Carnevale*, Roma, Meltemi.
- Grimaldi P. C. (a cura di), 1999, *Il corpo e la festa. Universi simbolici e pratiche della sessualità popolare*, Roma, Meltemi.
- Grimaldi P. C. e Nattino L. (a cura di), 2009 *Il teatro della vita. Le feste tradizionali in Piemonte*, Torino, Omega, pp. 7-15.

Grimaldi P. C., 1993, *Il calendario rituale contadino. Il tempo della festa e del lavoro fra tradizione e complessità sociale*, Milano, Franco Angeli.

Grimaldi P. C., 2009, *Introduzione. Il teatro della Vita. Le rappresentazioni dell'etnodiversità*, in P.C. Grimaldi e L. Nattino, 2009, pp. 7-15.

Gruzinski S., 1999, *La pensée métisse*, Paris, Fayard.

Gueusquin M. F., 1992, *Introduction*, in M. F. Gueusquin (a cura di) *Cités en fêtes*, Paris, Réunion des Musées Nationaux; pp. 12-34.

Gustafsson L., 1998, *The Play about the Plot. History on Stage and at Stake during the Medieval Week in Visby*, «Ethnologia Europea», n. 28, pp. 17-26.

Guttman A., 1978, *From ritual to record. The nature of Modern Sports*, New York, Columbia Univ. Press.

Hafstein V., 2014, *Protection as dispossession: Government in the Vernacular*, in Kapchan D., (a cura di) *Cultural heritage in Transit. Intangible rights as human rights*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, pp. 25-57.

Hafstein V., 2018, *Making Intangible Heritage. El Condor pasa and Other Stories from Unesco*, Bloomington, Indiana University Press.

Hall T., 1968, *La dimensione nascosta*, Milano, Bompiani (ed. or. 1966).

Handelmann D., 1990, *Models and mirrors. Towards an anthropology of public events*. Cambridge University Press, Cambridge, (rist. New York/Oxford, Berghan, 1998).

Handler R., 1987 *Review: Overpowered by Realism: Living History and the Simulation of the Past*, «The Journal of American folklore», CC, n. 397, pp. 337-341.

Handler R., 1988, *Nationalism and the Politics of culture in Quebec*, Madison, The University of Wisconsin Press.

Harrison R., 2020, *Il patrimonio culturale. Un approccio critico*, Torino, Pearson-MyLab.

Hart L., 2007, *Authentic recreation: living history and Leisure*, «Museum and Society», 572, pp. 103-124.

Herzfeld M., 2003, *Intimità culturale. Antropologia e nazionalismo*, Napoli, L'Anora del Mediterraneo, ed. or. 1997.

Hibou B., 2012, *La bureaucratisation du monde à l'ère néolibérale*, La Découverte, Paris.

Hidalgo, C., (a cura di) 2010, *Etnografías de la muerte. Rituales, desapariciones, VIH/SIDA y resignificación de la vida*, Buenos aires, CICCUS- CLACSO.

Hobsbawm E. e Ranger T., 1987 [1983], *L'invenzione della tradizione*. Einaudi, Torino.

Horsti K., 2019, *Digital materialities in the diasporic mourning of migrant death*, «European Journal of Communication», vol. 34, n. 6, pp. 671-681.

<http://www.atlantefestepiemonte.it/index.html>

<http://www.basilicatanet.com/ita/web/index.asp?nav=tradizioni>

<http://www.demologia.it/msg/premesse/cicloanno.htm>

Iesi F., 1977, *La festa. Antropologia, etnologia, folklore*, Firenze, Rosenberg & Sellier

Imbriani E., 2020, *Storie virali. Un'epidemia quaresimale*, Atlante, Treccani, 21 marzo 2020, http://www.treccani.it/magazine/atlante/cultura/Storie_virali_Un_epidemia_quaresimale.html.

Ororio R., 2002, *Medioevo turistico*, «Quaderni medievali», n. 53, pp. 157-166.

Janiskee R.L., 1996, *Historic Houses and Special Events*, «Annals of Tourism Research», n. 23/2, pp. 398-414.

Jansen W. H., 1959, *The Esoteric-Exoteric Factor in Folklore*, «Fabula. Journal of folklore studies», 2, pp. 205-211 (rist. In A. Dundes, a cura di, *The Study of Folklore*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1965, pp. 43-51).

Kertzer D., 1981, *Comunisti e cattolici. La lotta religiosa e politica nell'Italia comunista*. Angeli, Milano.

Kirshenblatt-Gimblett B., 1998, *Destination Culture. Tourism, Museums and Heritage*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.

Kirshenblatt-Gimblett B., 2004, *Intangible Heritage as Metacultural Production*, «Museum International», 56, n. 221-222, pp. 52-65.

L. Artusi, V. Dini, G. Nardoni e Autori Vari, 2006, *La tradizione degli sbandieratori nella storia, in Italia e a Città della Pieve*, Città della Pieve, Compagnia Sbandieratori e Musicisti Città della Pieve.

Le Goff J. e de Montremy J.-M., 2003, *Alla ricerca del medioevo*, Roma/Bari, Laterza.

Lenclud G., 1987, *La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur la notion de 'tradition' et de 'société traditionnelle' en ethnologie*, «Terrain», n. 9, pp. 110-127 (trad. It. In P. Clemente e F. Mugnaini, 2001, pp. 123-133).

Li Causi L., 1993 *Il Partito a noi ci ha dato! Antropologia politica di una sezione comunista senese nel dopoguerra*, Siena, Laboratorio Etnoantropologico.

Löfgren O., 2001, *Storia delle vacanze*, Milano, Bruno Mondadori.

Lopez-Chavez C., 2000, *Un milagro de la historia: fiestas populares en Nuevo Mexico*, «Tiempos de America. Revista de Historia, Cultura y Territorio», VII, pp.11-26.

Lowenthal D., 1998, *The Heritage Crusade and the Spoils of History*, Cambridge, Cambridge University Press.

Lowenthal D., 2015, *The past is a foreign country*, Cambridge, Cambridge

University Press (ed. or. 1985).

Lusini V., 2017, *Comunità di mestiere: percorso etnografico sulle cave di travertino di Rapolano Terme*, «Palaver», 6, 1, pp. 75-126

Macchiarella I., 2011, *Dove il tocco di re Mida non arriva. A proposito di proclamazioni Unesco e musica*, «La Ricerca Folklorica», 64, pp. 71-80.

Manning F.E., 1992, *Spectacle*, in Bauman R., 1992, pp. 291-299.

Mariotti L., 2011, *Patrimonio culturale immateriale: un prodotto metaculturale*, «La Ricerca Folklorica», 64, pp. 19-26.

Martin J.C. e Suaud C., 1992, *Le Puy du Fou. L'interminable reinvention du paysan vendéen*, «Actes de la Recherche en Sciences Sociales», n. 93, pp. 21-37.

Masetti M.I., 1986 *Fedelmente infedele: San Gimignano*, «Quaderni medievali», XXI, pp. 161-185

Massari S., (a cura di) 2009, *Feste e Riti d'Italia. Sud 1*, Roma, De Luca Editori d'Arte.

McCalman I e Pickering P.A., 2010, *Historical Reenactment. From Realism to the Affective Turn*, London, Palgrave MacMillan, pp. 39-49.

McCalman I., 2004, *The little ship of horrors: reenacting extreme history*, in «Criticism», XLVI, 3,, pp. 477-86.

Meloni P., 2014, *Il tempo rievocato. Antropologia del patrimonio e cultura di massa in Toscana*, Milano, Mimesi.

Mengozzi D., 1994, a cura, *Gli uomini rossi di Romagna. Gli anni della fondazione del PSI, 1892*, Roma-Manduria, Lacaita Editore.

Mirizzi F., 2009, *Sostrato mitico, scritture della festa e costruzione della tradizione*, «Lares», LXXV n. 2, pp. 271-286.

Mirto G., 2019, *La sepoltura delle vittime delle frontiere in Italia*, «Lares», LXXXV, pp. 149-84.

Mugnaini F. e Clemente P., 1999, *‘Il corpo dell’atleta tra gara e festa’ in Il corpo e la festa. Universi simbolici e pratiche della sessualità popolare*, Grimaldi P. (a cura di), Meltemi, Roma, 173-190.

Mugnaini F., 1995, *Le Palio dei Somari de Torrita di Siena: fête, tradition et identité dans une communauté urbaine en Toscane*, memoria di ricerca per il DEA in Anthropologie Sociale et Historique de l'Europe, diretta da Jean-Pierre Albert, presso l'EHESS di Toulouse.

Mugnaini F., 1997, *Carnevale senza Quaresima, tradizione senza passato. Il carnevale e le altre feste nella provincia di Siena*, in F. Castelli e P.C. Grimaldi, (a cura di) *Maschere e corpi. Tempi e luoghi del carnevale*, Roma, Meltemi, pp. 79-94.

Mugnaini F., 1999, *Mazzasprunigliola. Tradizione del racconto nel Chianti senese*, Torino, L'Harmattan Italia.

Mugnaini F., 2006a, *L'arciere dall'occhio e mezzo. La demo-antropologia italiana tra folklore studies ed etnologia europea*, in M. Santova, M. Pavanello, a cura di, *Bulgaria-Italia. Dibattiti, culture locali, tradizioni*, Sofia, Accademia delle Scienze, pp. 167-178.

Mugnaini F., 2006b, *Medieval ever since, medieval forever: a survey on the return of the past in the present day urban festivals in Italy, and elsewhere*, in Mugnaini F., O'Heal P., e Thompson T., (a cura di) *The past in the present: a multidisciplinary approach*, Ed. it., Catania, pp. 267-290.

Mugnaini F., 2009a, *Rievocazioni*, «AM», 8, n. 22, pp. 105-107.

Mugnaini F., 2009b, *Introduzione. Sagre, fiere, feste e tradizioni in Maremma (e altrove)*, «Lares», LXXV/2, pp. 233-248.

Mugnaini F., 2010, *Torrita di Siena, 1966: il racconto delle origini della festa senza storia*, in Savelli A., 2011, pp. 187-216.

Mugnaini F., 2013, *Le feste neomedievali e le rievocazioni storiche contemporanee tra storia, tradizione e patrimonio*, «Lares», 2-3, pp. 131-158.

Mugnaini F., 2015, *La festa necessaria: tra il dire, il fare e l'agire patrimoniale*, in A. Cutolo, S. Grilli e F. Viti, 2015, pp. 273-292.

Mugnaini F., 2017, *La libertà della festa tra storia e teatro. Rievocazione storica e pratiche festive*, in F. Dei e C. Di Pasquale, pp. 77-94.

Mugnaini F., 2020a, *Il silenzio della tradizione*, «Il folklore d'Italia», 2, pp. 12-15.

Mugnaini F., 2020b, *A luce spenta. Etnografia dell'anno senza festa*, in *La sospensione di un attimo. Scatti in campo 2020*, Siena, Betti editore, pp. 37-42.

Mugnaini F., 2020c, *Hallowitaly. Aggiornamento della tradizione italiana: dal culto dei morti alla celebrazione carnevalesca della morte*, in L. Bonato (a cura di), 2020, pp. 71-96 (ed. or. 2001)

Musca G., 1995, *Profumo di Medioevo. Il Calendimaggio ad Assisi*, «Quaderni medievali», XL, pp. 133-152.

Nardini P., 2006, *L'Archivio delle Tradizioni Popolari della Maremma Grossetana*, in «Lares», LXXII, n. 2, pp. 451-481.

Nardini P., 2007, *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, pp. 91-142.

Noyes D., 2003, *Fire in the Plaça. Catalan Festival Politics After Franco*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Olivetti A., 1990, *Gara e bellezza*, in G. Brera, 1990, pp. 63-80.

Paci M., (a cura di), 1980, *Famiglia e mercato del lavoro in un'economia periferica*, Milano, Angeli.

- Palumbo B., 2003, *L'Unesco e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*, Roma Meltemi.
- Palumbo B., 2007, *Località, 'identità', patrimonio*, «Melissi», 14/15, pp. 40-51.
- Palumbo B., 2009a, «Guerra di Santi» «Lares», LXXV n. 2, pp. 339-381.
- Palumbo B., 2009b, *Politiche dell'inquietudine. Passioni, feste e poteri in Sicilia*, Firenze, Le Lettere, 2009.
- Palumbo B., 2009c, *Patrimonializzare*, «AM», 8/ 22 pp. XXXVIII-XL.
- Panizo L. M., 2012, *Ausencia y desaparición: el caso de los desaparecidos de la última dictadura militar en Argentina*, «Argos», 29, n.57, pp.94-125.
- Parbuono D., 2013, *Folclorismi medievali, rinascimentali e barocchi. Riflessioni antropologiche sulla contemporaneità "storica*, Perugia, Morlacchi.
- Pazzagli C., Cianferoni R. e Anselmi S., (a cura di) 1986. *I mezzadri e la democrazia in Italia*, «Annali dell'Istituto "A. Cervi"», n. 8.
- Piasere L., 2002, *L'etnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*, Bari, Laterza.
- Pivato S., 1991, *Lo sport nella società di massa*, in G. Rumi, (a cura di), *Trasformazioni economiche, mutamenti sociali e nuovi miti collettivi, 1920-1960*, Milano, Electa, pp. 90-105.
- Pivato S., 1994, *L'associazionismo del tempo libero nella cultura socialista: i ciclisti rossi*, in Mengozzi, D., 1994, pp. 281-293.
- Pomponio Logan, A., 1978, *The Padio of Siena: performance and Process*, «Urban anthropology» 7/1, pp. 45-65.
- Pouillon J., 1993, *Le cru et le su*, Paris, Editions du Seuil.
- Proietti A., 2009, *Feste in Maremma. Risultati parziali di un'indagine in corso*, «Lares», LXXV/2 pp. 249-260.
- Putti R., 2009, *Gli sguardi incrociati, cronaca di una festa*, «Lares», LXXV n. 2, pp. 325-337.
- Rihtman Augustin D., 1990, *The metamorphosis of festivals in a Socialist Country*, «Ethnologia Europaea», XX, n. 2, pp. 97-106.
- Robben A.C.G.M., 2006, *El asalto a la confianza básica: desaparición, protesta y re-entierros en Argentina*, «Cuadernos de Antropología Social», n.24, jul./dic. 2006, versione online.
- Ronström O. 2014 *Consequences of World Heritage production: the heritage town*, in H. Hølleland and S.Solheim, a cura di, *Between dream and reality: Debating the impact of World Heritage Listing*, Primitive tider, special edition 2014, p. 7-17. Representralen, Oslo.
- Rumi G., 1991, a cura, *Trasformazioni economiche, mutamenti sociali e nuovi miti collettivi, 1920-1960*, Milano, Electa.

- Satta G., 2001, *Turisti a Orgosolo. La Sardegna pastorale come attrazione turistica*, Liguori, Napoli.
- Satta M.M., 2007, *Le Feste. Teorie e interpretazioni*, Roma, Carocci.
- Savelli A., (a cura di), 2010, *Toscana rituale. Feste civiche e politica dal secondo dopoguerra*, Pisa, Pacini.
- Scarpelli F., 2007, *La memoria del territorio. Patrimonio culturale e nostalgia a Pienza*, Pisa, Pacini.
- Schechner R., 2002, *Performance Studies. An Introduction*, Routledge, New York/Londra, (trad. It. a cura di D. Tomasello, 2018).
- Segalen M., 1994, *Les enfants d'Achille et de Nike. Une ethnologie de la course à pied ordinaire*, Paris, Métailié.
- Segalen M., 1998, *Courses-passions: de l'ascétisme à la fête*, in Bromberger, C., 1998, pp. 407-428.
- Selberg T., 2006, *Festivals as Celebrations of Place in Modern Society: Two examples from Norway*, «Folklore», pp. 297-312.
- Selberg T., 2009, *Celebrazioni della località. Feste nella Norvegia di oggi*, «Lares», LXXV n. 2, pp. 309-324.
- Severini G., 2014, *Immaterialità dei beni culturali? «Aedon. Rivista di Arti e Diritto online»*, <http://www.aedon.mulino.it/archivio/2014/1/severini.htm>.
- Shils E., 1971, *Tradition*, «Comparative Studies in Society and History», XIII, n. 2, pp. 122-159.
- Silverman S., 1975, *Three bells of civilization. The life of an Italian hill-town*. Columbia Univ. Press, New York/London.
- Silverman S., 1985, *Towards a Political Economy of Italian Competitive Festivals*, «Ethnologia Europaea», XV, pp. 95-103.
- Simonica A., 1997, *Antropologia del turismo. Strategie di ricerca e contesti etnografici*, Roma, Carocci-Nuova Italia Scientifica.
- Smith L., Akagawa N. (a cura di) 2009, *Intangible Heritage*, Londra, Routledge.
- Solinas P.G., 1987, *Le sort, le hasard, la lutte. Le Palio de Sienne*, «Ethnologie Française», XVI, 2/3, pp. 171-177.
- Solinas P.G. e S. Grilli, 2002, *Spazi di alleanza. Aree di matrimonialità nella Toscana meridionale*, Roma, Cisu.
- Swiderski R.M., 1986, *Voices. An Anthropologist's Dialogue with an Italian-American Festival*, Bowling Green, Ohio, Bowling Green University Popular Press.
- Taft L., 1921, *The Technique of Pageantry*, New York, A.S. Barnes & Company, 1921.
- Tarì M. (a cura di), 2003, *La memoria in gioco. Rassegna di giochi storici toscani*,

Quaderni di CulturÆ, Centro Stampa Giunta Regione Toscana, Firenze.

Tauschek M., 2011, *Beni culturali e demologia: alcune osservazioni su un rapporto complicato*, «La Ricerca Folklorica», 64, pp. 37-43.

Tisseron S., 2005, *La réalité de l'expérience de fiction*, «L'Homme», 175-176, pp. 131-146.

Turner V., 1986, *Dal rito al teatro*, Bologna, Il Mulino (ed. or. 1982)

Turner V., 1993, *Antropologia della performance*, Bologna, il Mulino (ed. or. 1986).

Withington R., 1918, *English Pageantry. An Historical Outline*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Publicato nel mese di aprile 2023
presso le Industrie Grafiche della Pacini Editore Srl
Via A. Gherardesca • 56121 Ospedaletto • Pisa
Tel. 050 313011 • Fax 050 3130300
www.pacinieditore.it



Percorsi di Antropologia e Cultura Popolare

COLLANA DIRETTA DA PIETRO CLEMENTE

Il volume raccoglie gli esiti di una riflessione pluridecennale sulla 'festa', tema classico della demoantropologia, declinato nelle forme attestate in area toscana e in particolare nella provincia di Siena, dove spiccano le ambientazioni medievali, integrando il più delle volte rievocazione spettacolare del passato, agonismo, gioco e celebrazione della località. Consolidato il proprio ruolo di 'festa emblematica', l'evento festivo, indipendentemente dalla propria antichità e dalle modalità di origine, si dimostra in grado di assolvere ad una funzione sociopoietica, retta dalla sua propria capacità di produrre comunità di senso, di linguaggi, di riferimento e di porsi in relazione dialettica con le pratiche e le retoriche del patrimonio culturale.

Fabio Mugnaini è professore associato afferente al Dipartimento di Scienze Storiche e dei Beni Culturali dell'Università di Siena, dove insegna Storia delle tradizioni popolari, Antropologia della Performance e Anthropology of Cultural Heritage. Curatore, con Pietro Clemente, della fortunata antologia *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea* (Carocci, 2001), ha integrato alla sua ricerca su vari aspetti della tradizione popolare (tradizione orale, feste, rituali, pratiche del patrimonio) le esperienze fatte in qualità di delegato per la didattica in carcere (2006-2022) e di ispiratore e coordinatore di *Unisi.cares*: gruppo di sostegno a richiedenti asilo; ai temi dell'accoglienza e della detenzione sono dedicati i lavori più recenti, pur restando la tradizione orale e le pratiche rituali e festive gli ambiti di interesse prevalenti

Ultimi volumi pubblicati:

12. *Migrare, fuggire. Ricostruire. Poteri e stranieri negli spazi sociali europei*, a cura di Luciano Li Causi
13. Pietro Clemente, *Le parole degli altri. Gli antropologi e le storie della vita*
14. *Grammatiche della violenza. Esplorazioni etnografiche tra guerra e pace*, a cura di Fabio Dei, Caterina Di Pasquale
15. *La densità delle cose. Oggetti ambasciatori fra Oceania e Europa*, a cura di Anna Painsi, Matteo Aria
16. Maria Elena Giusti, *Teatro popolare: arte, tradizione, patrimonio*
17. *A&A. Sconfinamenti tra antropologia e arte contemporanea*, a cura di Maria Novella Carniani, Riccardo Putti
18. *Essere madri oggi tra biologia e cultura. Etnografie della maternità nell'Italia contemporanea*, a cura di Martina Giuffrè
19. *Cultura, scuola, educazione: la prospettiva antropologica*, a cura di Fabio Dei
20. Caterina Cingolani, *Antropologia dei quartieri di Roma. Saggi sulla gentrification, l'immigrazione, i negozi "storici"*, a cura di Federico Scarpelli
21. Federico Scarpelli, *La memoria del territorio. Patrimonio culturale e nostalgia a Pienza*
22. Giulio Bardi, *Oltre l'ambiente. Etnografia intorno al Parco Regionale della Maremma, fra tutela e patrimonio*
23. Denise Pettinato, *Etnografia al bancone. Spazi, corpi, oggetti nelle pratiche del bar*
24. Hermann Bausinger, *La società dei risultati. Sfaccettature della cultura del quotidiano*
25. Fabio Mugnaini, *Al tempo delle feste. Etnografie del festivo in Toscana*