Le feste storiche nella Toscana del dopoguerra

Dei legge *Toscana rituale*

Toscana rituale: feste civiche e politica dal secondo dopoguerra, a cura di A. Savelli, Pacini, Pisa 2010, pp. 312.

In Toscana non vi è quasi città e paese che non abbia il suo Palio, la sua rievocazione storica, la festa in costume più o meno medioevale. Si tratta di performance spettacolari spesso di tipo agonistico, che si svolgono per una o più giornate quasi sempre in periodo estivo ed esercitano una grande capacità di attrazione turistica ma soprattutto di partecipazione popolare. In molti casi, la struttura della festa implica forme stabili di organizzazione associativa (ad esempio le contrade o i rioni cittadini che si confrontano nella gara), che funzionano per tutto l'anno e influenzano a fondo la socialità quotidiana. Per quanto spesso sostenuta dalle amministrazioni locali, l'organizzazione delle feste si colloca sul piano della società civile e disegna un tessuto di relazioni diverso da quello della vita politica – con la quale dialoga con gradi diversi di accordo o di tensione. In quasi tutti i casi, le performance si accompagnano a forme discorsive che ne sottolineano il carattere tradizionale, collegandole ad antecedenti storici più o meno documentati, e insistono sui registri della demarcazione identitaria e dell'orgoglio dell'appartenenza locale.

La gran parte di queste feste (con l'eccezione del Palio di Siena, che rappresenta un antecedente e un esplicito modello per molti altri casi) nasce nel corso del Novecento, in almeno tre diverse fasi o contesti. La prima fase è quella degli anni trenta, nel quadro delle politiche culturali fasciste volte alla promozione della cultura popolare come tessuto connettivo tra le masse e il discorso del regi-

me – politiche che conosciamo in particolare dagli studi di Stefano Cavazza (*Piccole Patrie. Feste popolari tra regime e nazione durante il fascismo*, il Mulino, Bologna 1997). Un seconda fase è quella dell'immediato dopoguerra, che nell'impeto della ricostruzione vede l'invenzione di alcune nuove feste e soprattutto la sistematica ripresa di quelle che erano state volute dal fascismo. Infine una terza fase, che riguarda maggiormente i piccoli centri, è quella della trasformazione economica degli anni sessanta e settanta– con lo sviluppo della piccola industria e del turismo e con l'accesso di ampi strati sociali al consumo di massa. Contesti diversissimi, dunque, tra i quali l'esperienza festiva sembra tuttavia trascorrere con una certa continuità. Il modello di performance rituale che si afferma è sostanzialmente lo stesso, caratterizzato da elementi simbolici e da una grammatica rituale molto simili (al di là dei più superficiali rivestimenti ideologici). Che ruolo gioca questo modello nello sviluppo sociale e culturale delle città toscane nel Novecento? Quali dimensioni antropologiche ne risultano coinvolte? E che rapporti vi sono tra la socialità della festa storica e le relazioni economiche e politiche?

Il volume *Toscana rituale* cerca di rispondere a queste domande focalizzando la ricerca su un periodo particolare, quello degli anni immediatamente successivi alla seconda guerra mondiale: anni in cui, nel quadro di una difficile ricostruzione, molte città toscane hanno deciso di «investire» nella ripresa – e talvolta nella fondazione ex-novo – di feste basate su gare e rievocazioni storiche. Il volume scaturisce da un convegno tenuto a Firenze nel 2009, per iniziativa del Centro interuniversitario di ricerca sulla storia delle città toscane, che riuniva storici e antropologi attorno a una rassegna di *case-studies* e ad un cruciale problema interpretativo, quello del «segno politico» della ripresa festiva postbellica. La curatrice, Aurora Savelli, propone di mettere alla prova una tesi espressa negli anni ottanta dall'antropologa americana Sydel Silverman; secondo quest'ultima, nella rifondazione delle feste «notabilati locali profondamente vicini al centro-destra avrebbero giocato un ruolo di primo piano, avvalendosi di un armamentario retorico ben rodato in periodo fascista che contrapponeva il sentimento della civica *religio* alla logica conflittuale degli interessi di classe» (dalla *Introduzione* di A. Savelli, p. 12). Dunque

i tratti comuni delle feste storiche – l'orgoglio cittadino, il radicamento in un passato mitico e la diffusione di sentimenti e passioni interclassiste – sarebbero stati (e sarebbero ancora oggi) gli ingredienti di un populismo conservatore che cerca di farsi egemonico sul terreno dell'attualizzazione di una storia mitica, in aperta contrapposizione con i riti e i simboli della sinistra (ad esempio le Feste dell'Unità) che al contrario trovano il loro orizzonte in un compimento escatologico della giustizia sociale. Si tratta di una interpretazione plausibile?

Il libro presenta dieci casi di studio, riferiti in parte a città capoluogo di provincia (il Palio di Siena, il Calcio storico di Firenze, il Gioco del Ponte di Pisa, la Giostra del Saracino di Arezzo, la Giostra dell'Orso di Pistoia, la festa dell'8 settembre di Prato), in parte a centri minori (il Diotto di Scarperia nel Mugello, il Palio dei somari di Torrita di Siena, il palio di Castel del Piano sull'Amiata, il Bravìo delle Botti di Montepulciano). Le città e i paesi, possiamo dire. I modelli di sviluppo della festa che emergono sono nettamente distinti. Cominciamo col considerare il modello delle città. Si tratta qui di feste nate per lo più nel periodo fascista (con l'eccezione del Palio di Siena, come detto, che al fascismo preesiste ma che trova importanti saldature con le politiche del regime, e della festa civile di Prato, che nasce invece nel 1968 per accompagnare le più antiche celebrazioni religiose legate al culto della reliquia della Sacra Cintola di Maria – o per contrapporsi ad essa, secondo la lettura che ne propone qui Marco Zucchini). Calcio storico, Gioco del Ponte e Giostra del Saracino si istituzionalizzano negli anni trenta. All'indomani della liberazione, in uno scenario di distruzione e di grandi difficoltà economiche, le amministrazioni locali si impegnano per ripristinare le feste, che richiedono notevoli risorse e sforzi organizzativi, con una determinazione per molti versi sorprendente.

A Pistoia è il sindaco comunista a mobilitarsi insieme a un comitato di studenti (presieduto da un ufficiale dell'esercito di orientamento Dc) per la creazione della Giostra dell'Orso, che si celebra per la prima volta nel 1947. A Pisa, tanta è la determinazione di riprendere la «tradizione» del Gioco del Ponte da spingere a celebrarlo – nel 1947 – in una struttura provvisoria allestita allo stadio, visto che il Ponte di Mezzo, abbattuto dai bom-

bardamenti, non è stato ancora ricostruito. Il 1947 è anche l'anno della ripresa del Calcio storico fiorentino, a seguito di una complessa e costosa riorganizzazione iniziata all'indomani della liberazione e sostenuta con forza dai sindaci Pieraccini (Psi) e Fabiani (Pci). In quanto al Palio di Siena, se ne celebra una edizione straordinaria (voluta dalle truppe alleate) per festeggiare la Liberazione, e la sua ripresa postbellica è fuori discussione. Come mostra il saggio su Siena della stessa Aurora Savelli, la classe dirigente comunista uscita dalla Resistenza – che viene dalla provincia più che dalla città – ha qualche difficoltà a integrarsi nello spazio non-politico del Palio. Malgrado qualche tensione, tuttavia, l'appoggio istituzionale non viene mai a mancare.

Protagoniste di questa rinascita sono dunque le amministrazioni comunali – espressione, in tutte queste città, del movimento resistenziale e in particolare della sinistra comunista e socialista. L'organizzazione delle feste è curata da comitati trasversali rispetto alle appartenenze politiche e di ceto; tuttavia da questi studi emerge in modo nettissimo la volontà e il contributo determinante degli amministratori di sinistra. Il che pone un primo grande problema: non sarebbe stato naturale aspettarsi che il nuovo ceto dirigente si sbarazzasse di queste feste urbane, volute dal fascismo, pesantemente compromesse con la sua retorica, sostenute spesso da personaggi (come giornalisti, imprenditori o intellettuali locali) compromessi con il regime? La sinistra non era forse portatrice di simboli affatto diversi, di diversi modi di occupare ritualmente gli spazi pubblici, di un discorso pacifista apparentemente incompatibile con le retoriche guerresche delle rievocazioni agonistiche?

Si possono avanzare diverse spiegazioni di questa convergenza delle amministrazioni di sinistra (e di molti militanti socialisti e comunisti) verso riti, simboli e modelli culturali che si sono intrecciati strettamente con quelli fascisti e sembrano comunque poggiare su una ben diversa base sociale e politica. Per il caso di Firenze, Matteo Mazzoni mostra come tutte le parti sociali e politiche considerassero il Calcio storico un elemento-chiave per la ricostruzione di un'immagine turistica della città e per lo sviluppo della sua capacità di attrazione. Claudio Rosati suggerisce che la fondazione della Giostra dell'Orso a Pi-

stoia rientri nella logica della politica culturale di stampo togliattiano, volta a costruire egemonia attraverso l'occupazione di campi trasversali e «popolari» e attraverso la ricerca di convergenze e di alleanze tra blocchi sociali. Andrea Addobbati va ancora oltre, constatando la presa che il Gioco del Ponte esercita a Pisa non solo sugli amministratori, ma anche sui militanti di base della sinistra; suggerisce così la tesi suggestiva di una convergenza tra quella che potremmo chiamare la poetica del Gioco e una serie di valori largamente diffusi nel movimento operaio – una convergenza, per dirla con una formula, centrata sul culto della forza fisica considerata come strumento di cooperazione (oltre che competitivo) e di conseguimento del bene comune. Ancora, in tutte queste città emerge alla fine della guerra un bisogno di vita sociale, di momenti festivi e vitali, che trova nella pur discutibile tradizione dei giochi storici una più facile e immediata manifestazione.

Ora, questi elementi giocano certamente un ruolo nel fenomeno che stiamo analizzando. Tuttavia, da soli non sembrano spiegarlo del tutto. Perché le convergenze togliattiane, lo sviluppo del turismo, l'espressione di un'etica cooperativa del lavoro manuale, il bisogno di socialità festiva negli spazi pubblici e così via dovrebbero necessariamente focalizzarsi sulle rievocazioni storiche? Non sarebbe stato altrettanto plausibile, per le stesse ragioni e in relazione agli stessi obiettivi, disfarsene, ridicolizzare le loro pretese di continuità e profondità storica e immaginare nuove forme – in anni in cui il peso della tradizione non era poi così severo? La compattezza e per così dire la naturalezza con cui le feste storiche sono rifondate nel dopoguerra lascia pensare ad un loro radicamento più profondo, almeno in due sensi. Intanto, occorre chiedersi su quali basi aveva lavorato l'invenzione della tradizione negli anni trenta. Le politiche fasciste di cultura popolare non si inventano tutto ex-novo: non elaborano forse a modo loro strategie culturali preesistenti e di più lunga durata? Nei saggi di questo volume, concentrati sulla ripresa postbellica, questi aspetti non si lasciano molto vedere. Li si intuisce, però. Luca Berti, nel testo su Arezzo, parla della Giostra del Saracino come sbocco di processi di ridefinizione dell'identità cittadina iniziati già nell'Ottocento (p. 125). E Paolo De Simonis discute i casi di «tradizioni» fiorentine – tra le quali il calcio stori-

co – che circolavano ampiamente anche prima della loro istituzionalizzazione in epoca fascista. Lo stesso autore fa riferimento a una strategia elaborata in modo esplicito negli ultimi decenni dell'Ottocento dalle classi dirigenti toscane: le quali, perdendo centralità politica ed economica nello Stato postunitario, puntano su un'immagine di nobiltà storica e di tradizione, che si esprime nel campo del folklore non meno che in quello dell'alta cultura. Un tema che andrebbe approfondito, e che getta fra l'altro nuova luce sullo sviluppo degli studi di cultura popolare nella regione.

Saremmo dunque di fronte a una «vocazione» toscana, legata al ruolo che la regione assume nello sviluppo dell'Italia postunitaria, nonché a quella che in senso gramsciano potremmo chiamare una storia dei suoi intellettuali. Ma naturalmente, le feste storiche non «funzionerebbero» e non riuscirebbero a radicarsi nel secondo dopoguerra se non rispondessero a più generali requisiti «strutturali» – se non vi fosse cioè verso di esse un interesse, una «propensione» che va ben al di là delle motivazioni utilitaristiche, di tipo sia economico (lo sviluppo turistico) sia politico (la ricerca di convergenze tra blocchi sociali etc.). Dove cercare questi elementi strutturali?

Tornerò su questo punto, non prima di aver brevemente introdotto la seconda tipologia di feste studiate in *Toscana rituale*, quelle dei paesi o dei piccoli centri. Come detto, sono studiati quattro casi, accomunati dal fatto che le feste nascono fra anni sessanta e settanta, nel periodo cruciale della trasformazione socio-economica delle campagne e della provincia toscana. Fra essi, solo il Bravìo delle Botti di Montepulciano sembra rispondere perfettamente alla tesi di Silverman. Come mostra il saggio di Alessia Fiorillo, questa manifestazione nasce in una dinamica di contrapposizione all'amministrazione di sinistra, usando tradizione e rievocazione (quella del Bruscello, oltre che del Bravìo) come cardini «apolitici» di un discorso conservatore e antimodernista. Gli altri casi (la rievocazione storica di Scarperia e i palii di Torrita di Siena e Castel del Piano) sono più complessi. Da un lato, non manifestano espliciti antagonismi politici: sono performance culturali nate in paesi caratterizzati da sviluppo economico e trasformazioni sociali, che si allontanano dal modello del borgo rurale per indirizzarsi verso quello del

centro urbanizzato – sede di attività industriali, commerciali e di una potenzialità turistica. Dall'altro lato, tuttavia, si può leggere in controluce nelle loro vicende il tentativo di aprire spazi alternativi a un'egemonia politico-sociale della sinistra comunista. È quanto suggerisce Fabio Mugnaini per Torrita di Siena; e questo modello potrebbe anche applicarsi al caso di Castel del Piano dove, come fa rimarcare Simonetta Michelotti, il rilancio del Palio negli anni ottanta coincide con l'esclusione del Pci dal governo della cittadina a favore dei partiti dell'area centrista.

Queste feste devono ricavarsi spazio in un calendario di iniziative culturali già affermato (competendo ad esempio con le Feste dell'Unità, che in molte aree toscane rappresentano in quegli anni una delle principali forme di socialità aggregativa e assorbono un'ampia fascia di volontariato culturale, non necessariamente militante in senso stretto). Per quanto imitino i più famosi modelli delle città capoluogo (Scarperia inizia facendosi prestare da Firenze i costumi del calcio storico; per Montepulciano, Castel del Piano e Torrita l'ovvio riferimento è Siena), si tratta di feste dalla natura più varia, dove coesistono elementi talvolta eterogenei. Il nucleo resta quello della rievocazione storica, che però si unisce a tratti da sagra paesana, da festa patronale, da iniziativa Pro-loco; anzi, c'è una tendenza ad aggiungere elementi sempre nuovi – caratteristica della festa più che del rito. Paolo De Simonis conclude ad esempio il suo saggio su Scarperia mostrando la progressiva trasformazione del Dìotto in un contenitore di iniziative ricreative e culturali che si articola in un cartellone mensile, includendo i tratti più vari, dai tornei di carte, ai concerti, alla presentazione di libri.

Tuttavia, anche in queste feste «minori» la partecipazione popolare (non solo turistica) è ampia. Le iniziative sembrano in grado di suscitare passioni e sentimenti; come quelle «maggiori», mettono in scena grumi di appartenenza locale, o se vogliamo forme di intimità culturale trasversali rispetto ai ceti sociali e alle posizioni politiche. Alcuni saggi della raccolta fanno ampio uso di fonti orali e ci fanno ascoltare le voci dei protagonisti, tentando di cogliere la complessa gamma di significati che essi attribuiscono – nella memoria come nel presente – alla loro festa. Significati per nulla univoci ma sicuramente densi; come nel caso delle città maggiori, non riducibili a mo-

tivazioni utilitarie, a questioni di opportunità e interesse economico o politico. Anzi, si capisce che la festa ha proprio questa qualità di trascendere l'economico e il politico – pur intrecciandosi inevitabilmente con essi, cioè con le dimensioni che strutturano il territorio, e fornendone forse una rappresentazione sul piano estetico. Mugnaini può così suggerire che nel Palio dei Somari di Torrita si esprime ironicamente una poetica della campagna urbanizzata. La festa nasce non come espressione di una comunità organica, ma nel momento stesso in cui tale comunità è ormai irreversibilmente perduta. E l'imitazione in parte caricaturale del «nobile» modello senese (con gli asini al posto dei cavalli) è un modo per esprimere il nuovo rapporto che lega lo splendido ma improduttivo capoluogo alla sua produttiva ma «inautentica» provincia. Anche se, una volta consolidato, l'insolente scherzo pretende a sua volta autenticità e si prende sempre più sul serio, finendo per credere davvero nella tradizione e attingendo a tutti i tipici ingredienti dell'immaginario medioevale.

◊

Quale bilancio consente il volume, e quale agenda di ulteriore ricerca può aprire? La curatrice, nelle pagine introduttive, è opportunamente cauta. L'accostamento dei diversi casi, nonché dell'approccio storico a quello antropologico – ella afferma – produce un complesso «mosaico composto da tessere molto diverse». E sottolinea la difficoltà se non l'impossibilità di risposte generalizzanti: «dovremo abbandonare la pretesa di risposte e modelli interpretativi validi una volta per tutte e calare le feste nel vivo della storia delle comunità e degli individui…» (p. 15). È vero: anche per l'antropologia è passato il tempo dei grandi paradigmi teorici che negli anni sessanta e settanta avevano dominato gli studi sulla festa. In particolare, in quella stagione la festa era stata l'oggetto strutturalista per eccellenza: e come spesso succede, al tramonto della teoria è seguita anche una opacizzazione dell'oggetto empirico, messo a fuoco con incertezza e difficoltà negli ultimi vent'anni.

D'altra parte, la lettura di questo libro ci convince che non siamo solo di fronte a una somma di casi isolati, e

neppure a un fenomeno di imitazione prodotto a partire da un unico centro di irradiazione (il Palio di Siena). Piuttosto, si configura un campo culturale ampio, articolato e coerente, pur nella variabilità degli ingredienti locali, che chiama ad altrettanto ampie categorie interpretative. Gli spunti che *Toscana rituale* offre sono originali e importanti. Intanto, come abbiamo visto, il volume mette nettamente in discussione l'ipotesi che le feste storiche siano guidate, nel dopoguerra, da una dissimulata *ratio* politica di segno conservatore. Se questo può accadere in alcuni casi, è invece da escludere nella maggior parte, e comunque non è il calcolo politico né quello economico (l'offerta di attrattive turistiche) a rappresentare l'essenza di queste pratiche culturali. La forza della ripresa postbellica suggerisce invece un radicamento delle feste in una dimensione più ampia e profonda rispetto alla fase della loro istituzionalizzazione nel ventennio fascista. Dovremmo forse leggere la rifondazione fascista come un capitolo – solo un capitolo, per quanto importante – in una vicenda di più lunga durata. Una vicenda legata alle vaste trasformazioni delle città toscane tra Otto e Novecento, alla storia delle loro classi dirigenti e intellettuali ma anche all'affermazione di nuovi modelli del consumo e del *loisir* di massa, e della partecipazione delle masse alla vita pubblica. Se la categoria di festa storica resta di per sé incerta e opaca, si tratta di vedere con quali altri aspetti della vita e delle trasformazioni sociali essa, per così dire, «fa sistema».

L'antropologia può forse contribuire a questa visione «divergente», mettendo in relazione la fenomenologia della festa con più ampi contesti e problematiche. Ad esempio, si può cominciare rimarcando l'ovvio e cruciale ingrediente delle feste storiche: esse consistono in folle che occupano il cuore degli spazi pubblici urbani attraverso forme di socialità «straordinaria». Forme diverse da altri modi del «fare massa» dentro la città (ad esempio le iniziative politiche, i riti religiosi, le commemorazioni istituzionali), con le quali tuttavia sono in qualche modo legate. Potremmo anche pensare che l'oggetto «festa storica» non sia di per sé un'autonoma unità di analisi; e che la nostra attenzione dovrebbe piuttosto rivolgersi alle «piazze» o ai «centri urbani» nel complesso delle loro forme sociali, intese come sistema. Il processo di trasformazione degli usi della «piazza» in età contemporanea, studiato tra gli altri

da Isnenghi (*L'Italia in piazza*, il Mulino, Bologna 2004), potrebbe risultare un contesto importante per comprendere le rievocazioni storiche.

In secondo luogo, un aspetto da approfondire è l'elemento agonistico presente in quasi tutte queste feste: in particolare, la suddivisione e la contrapposizione tra contrade, quartieri, rioni che esse implicano. Tanto che, quando una simile classificazione non esiste, la si costruisce *ad hoc* al momento dell'invenzione o del rilancio della festa. Questo processo è particolarmente evidente per i piccoli centri rurali, nei quali una tradizione di suddivisione e rivalità fra «quartieri» era storicamente assente: ma la conquista di una identità o qualità urbana, di cui la festa è espressione, sembra richiederla a tutti i costi. E le nuove contrade, per inciso, dimostrano spesso un'insospettata capacità di coinvolgimento dal basso, funzionando da centri aggregativi non solo nel periodo della festa ma anche in tempi più «ordinari». Il che conduce a un punto ulteriore su cui indirizzare l'attenzione: le feste storiche e le relative strutture associative fanno emergere un notevole impegno di volontariato. Gruppi consistenti di persone si danno da fare per tutto l'anno per reperire risorse (attraverso dinamiche di «questua» tra privati, imprese e negozi, che sarebbe di per sé interessante studiare), per confezionare costumi e scenografie, per organizzare cene o gite sociali, per addestrarsi come figuranti, tamburini o sbandieratori e così via. La volontà e i finanziamenti delle istituzioni non bastano: le rievocazioni storiche non funzionerebbero senza questo volontariato diffuso – le cui caratteristiche e le cui motivazioni dovremmo conoscere meglio.

Infine, c'è un elemento che si intreccia con tutti questi altri, e rappresenta forse il principale cemento delle feste storiche. È quello che potremmo chiamare l'orgoglio localistico o l'intimità culturale. È un sentimento largamente diffuso a tutti i livelli tra gli attori delle feste. Sentimento non nel senso psicologico, ma nel senso della tradizione durkheimiana: qualcosa di cui sono fatti i legami sociali. Abbiamo qualche difficoltà a caratterizzare concettualmente il localismo. Disponiamo di categorie un po' logore ed ambigue, come «identità culturale», pericolosamente inclini a teorizzazioni essenzialiste e per questo oggetto di forti critiche nel dibattito socio-antropologico

contemporaneo. Ciò non può però impedirci di riconoscere questi sentimenti quando ce li troviamo davanti con tanta evidenza. Le motivazioni dei protagonisti delle feste storiche, dai primi sindaci del dopoguerra ai volontari di base di oggi, fanno perno sull'amore per la propria città e sull'orgoglio dell'appartenenza locale; è questo terreno che spiega la trasversalità politica e generazionale dell'adesione e dell'impegno festivo. Ci potrà apparire un punto di vista ingenuo e imbarazzante: ma è quello che tutte le voci ascoltate in questo volume (nelle fonti orali come nei documenti d'archivio) dicono, e non possiamo svalutare questa auto-rappresentazione degli attori come una forma di falsa coscienza o ideologia. C'è un lavoro empirico e teorico da fare su questo versante, soprattutto in una regione che ha tanto discusso dei «valori civici» che starebbero alla base del suo modello di sviluppo.

Fabio Dei