

LA FESTA DEI GIGLI del dopo terremoto

ATTI DEL CONVEGNO

L'area dei gigli e la festa: forme, processi, dinamiche culturali

Napoli Barra 7-8 novembre 1981

Pubblicati nel settembre 2025

sul sito **www.lacasadifrancesca.net**

a cura

dell'Associazione di Promozione Sociale "Bene comune"

Biblioteca Sociale "La casa di Francesca"

Via Bernardo Quaranta, 132 D-E – Napoli-Barra

Tel. 081 05 73 48 Cell. 388 117 8063

apsbenecomune@libero.it

apsbenecomune@pec.it

www.lacasadifrancesca.net

info@lacasadifrancesca.net

In copertina, manifesto di Angela Genovese per la Festa dei Gigli del 1981, tratto da *Barra 1981 Festa dei Gigli*, Edizioni La Scena Territoriale, Napoli settembre 1981, pubblicato a cura del Comitato ARCI-FESTA DEI GIGLI.



Indice

5 - Presentazione

9 - *Piedigrotta '81 - Ballano i gigli* di Matteo Speraddio

14 - *Barra 1981 Festa dei Gigli* di Raffaele Langella

ATTI DEL CONVEGNO

20 - Invito

24 - Relazione introduttiva di Natale Chieppa

32 - Relazione di Franco Manganelli

40 - Relazione di Matteo D'Ambrosio

49 - Relazione di Pasquale Scialò

57 - Relazione di Lello Mazzacane

62 - Intervento di Arcangelo Izzo

69 - Intervento di Natale Chieppa

71 - Intervento del Sindaco di Nola

74 - Intervento di Salvatore la Marca, Assessore al turismo della Provincia di Napoli

76 - Relazione di Amalia Signorelli

85 - Intervento di Giovanni Bisogni, Assessore del Comune di Napoli

87 - Relazione di Domenico De Masi

99 - Intervento di Maria Melani, Assessore alla cultura del Comune di Sesto Fiorentino

102 - Intervento di Raffaele Langella, Consigliere al Comune di Napoli

109 - Replica di Matteo D'Ambrosio

111 - Relazione di Paolo Apolito

121 - Relazione di Mario Costa

Dibattito finale - Interventi

129 - Matteo D'Ambrosio

130 - Mario Costa

131 - Matteo D'Ambrosio

132 - Natale Chieppa

133 - Franco Manganelli

134 - Pasquale Avvisato del Circolo ARCI di Barra

136 - Franco La Ragione

137 - Alfonso Zufacchi

138 - Luigi Cagnazzo

140 - Domenico Giorgio

141 - Matteo D'Ambrosio

142 - Natale Chieppa

Presentazione

Il 23 novembre 1980 la terra tremò in tutto il Meridione d'Italia, colpendo soprattutto l'Irpinia, ma seminando morti e provocando danni nel resto della Campania, in Basilicata e nelle prime propaggini della Daunia.

Anche a Napoli e nei comuni limitrofi palazzi puntellati e baracani di rinforzo diventarono un elemento ricorrente del paesaggio urbano. Uno degli effetti nel nostro quartiere fu quello di rendere incerto lo svolgimento della tradizionale Festa dei gigli nell'ultima domenica di settembre del 1981. La presenza di impalcature e di baracani restringeva infatti gli spazi già angusti di Corso Sirena, rendendo impossibile il passaggio dei gigli.

Anche dai pochi che la festa non l'amavano, l'eventualità fu vissuta come una grave perdita, come se così rischiasse di venir meno uno degli elementi fondanti dell'identità del quartiere, dimostrando che apprezziamo di più le nostre radici culturali quando rischiamo di perderle.

Era necessario fare qualcosa, ma che cosa?

A prendere l'iniziativa fu il circolo ARCI-Olimpia '71, che propose di superare la frantumazione e l'individualismo dei singoli comitati, costruendo un organismo unitario, di cui facessero parte tutti i comitati e l'ARCI. Una specie di super comitato in grado di trattare con il Comune di Napoli e di convincerlo a intervenire per

ripristinare e mettere in sicurezza il tradizionale percorso della Festa dei gigli di Barra. Questa fase fu promossa e gestita soprattutto da Giuseppe (Peppe) Caiazza, presidente dell'ARCI, e Raffaele Langella, all'epoca consigliere comunale eletto nelle liste del Partito Comunista Italiano.

Con la nascita del Comitato ARCI-Festa dei Gigli e l'avvio delle trattative con il Comune di Napoli, il tema della "salvezza" della festa di Barra trovò ampio spazio nella cronaca cittadina. Così la festa di Barra, fino ad allora sostanzialmente ignorata a livello cittadino, sia dalla stampa che dalle istituzioni, si trovò a godere di un inatteso momento di notorietà.

L'amministrazione comunale assunse da subito un atteggiamento di disponibilità nei confronti delle richieste del "supercomitato". Non solo garantì la tempestiva messa in sicurezza del percorso dei gigli, ma stanziò anche un contributo finanziario per sopperire alle difficoltà dei comitati, che non avevano potuto organizzare, come al solito, la raccolta fondi tra i cittadini. Per la prima volta, la festa dei gigli di Barra fu patrocinata da Consiglio di Circoscrizione, Comune, Provincia e Regione.

Non solo: l'amministrazione comunale propose al Comitato ARCI-Festa dei Gigli di far ballare i "gigli di Barra" nella festa di Piedigrotta del 1981.

La proposta fu accettata con entusiasmo e, l'otto e nove settembre, due gigli ballarono con grande successo di pubblico sul lungomare, nell'ambito della festa di Piedigrotta.

Ma... Tutta la kermesse cittadina fu pubblicizzata con lo slogan “i gigli di Barra a Piedigrotta”, suscitando le proteste, anche a livello istituzionale, dei nolani, che contestavano che si potesse parlare di “gigli di Barra”, ma solo di “gigli di Nola”.

Lo scontro polemico rischiava di far naufragare, prima ancora di prendere il largo, un'altra iniziativa a cui stavano lavorando alacramente gli operatori culturali dell'ARCI-Olimpia '71: l'organizzazione di un convegno sulla festa dei gigli.

Nel fervore del rinnovato interesse culturale per la festa dei gigli, in vista del convegno, i soci dell'ARCI avevano organizzato nel quartiere un lavoro capillare per raccogliere materiali (canzoni, manifesti, diplomi, foto, gigli in miniatura) e testimonianze (registrazioni di interviste a caporali, parolieri, compositori, orchestrali). Il tutto sarebbe confluito in una mostra multimediale da allestire in occasione del convegno. Ora tutto questo lavoro rischiava di andare perduto.

Anche per sedare la polemica e indurre i nolani a partecipare al convegno, gli organizzatori cercarono di correggere il tiro ponendo l'enfasi non sulla festa dei gigli di Barra, ma sull'*area* della festa: «L'area dei gigli e la festa: forme, processi, dinamiche culturali».

Senza la conoscenza di questi fatti pregressi, risulterebbero incomprensibili i numerosi cenni polemici presenti negli interventi e gli altrettanto numerosi inviti a chiudere la polemica. Per questo, prima degli atti del convegno, riportiamo il contenuto di un opuscolo pubblicato, a cura del Consiglio circoscrizionale di Barra, in occasione della partecipazione dei gigli alla Piedigrotta con il titolo *Piedigrotta '81. Ballano i gigli* e un intervento di Raffaele Langella, che spiega le

motivazioni politiche e culturali che avevano portato alla costituzione del Comitato ARCI-Festa dei Gigli e risponde alle polemiche dei nolani.

Il convegno era stato impostato come un confronto politico-culturale, per dare risposte alle esigenze immediate e per riflettere sulla festa come prodotto culturale da conservare, certo, ma anche da innovare e arricchire.

Era stato pensato come un appuntamento gioioso, puntando soprattutto su due prodotti di qualità: il film *La festa felice* di Gabriele Palmieri e la proiezione della *Multivision sulla Festa dei gigli* a cura del “Nuovo Politecnico”, che all’epoca stava facendo il giro del mondo (se ne parla diffusamente nell’intervento di Cesare Accetta).

Purtroppo, per motivi indipendenti dalla volontà degli organizzatori, nessuno dei due prodotti fu messo a disposizione del convegno, che diventò una sequela di interventi spesso monotoni e non sempre centrati sulla lettura e sull’analisi della festa. Antropologi e sociologi, salvo poche eccezioni, confessarono di non conoscere la festa di Barra e si salvarono in calcio d’angolo parlando della festa in generale e di problemi metodologici.

Insomma, il convegno, nonostante il lungo ed entusiasta lavoro preparatorio, non fu un successo e si afflosciò su sé stesso, spegnendo l’interesse degli intervenuti.

Il convegno voleva essere l’inizio di un percorso, che doveva vedere l’ARCI in prima fila per la valorizzazione culturale della festa di Barra, invece restò un episodio, il primo capitolo di un libro che non fu più scritto.

Non ebbe seguito neppure l'idea di pubblicare gli atti del convegno, nonostante che le relazioni e gli interventi fossero stati prontamente sbobinati e trascritti.

Sono passati ormai più di quarant'anni da quel lontano 1981 e molta acqua è passata sotto i ponti – la Festa dei gigli di Nola è stata inserita dall'UNESCO nell'elenco dei patrimoni immateriali dell'umanità, quella di Barra è stata inserita nell'elenco dei patrimoni immateriali della Regione Campania, il Comune di Napoli ha dato vita a una fondazione per la valorizzazione della Festa dei gigli di Barra – ma, proprio per questo, è forse utile che quel materiale dattiloscritto in poche copie venga messo a disposizione di tutti, studiosi e cittadini, per riflettere e discutere sulla festa.

Per questo pubblichiamo gli atti sul sito della Biblioteca sociale “La casa di Francesca” (www.lacasadifrancesca.net), facendoli diventare patrimonio di tutti.

I testi trascritti dalla registrazione su nastro NON sono stati rivisti dagli autori – molti sono frattanto scomparsi – e potrebbero, quindi, contenere imprecisioni tipiche dell'esposizione orale (la maggior parte degli intervenuti ha parlato a braccio).

L'OCR del testo dattiloscritto è stato prodotto da Luigi Cagnazzo e i testi digitalizzati sono stati revisionati da Matteo Speraddio.

In uno degli interventi si fa riferimento ad alcune tesi di laurea sulla Festa dei gigli, che il prof. Domenico De Masi aveva promesso di rendere disponibili per un eventuale archivio, che non ha mai visto la luce. Agli autori di queste tesi di laurea vogliamo avanzare una proposta: se vogliono possono rendere disponibili i lavori sul nostro

sito e nella nostra biblioteca, contribuendo così al clima di rinnovato interesse culturale e istituzionale per la festa di Barra.

Barra, settembre 2025

Matteo Speraddio

PIEDIGROTTA '81 “Ballano i gigli”

di Matteo Speraddio

A distanza di cinquant'anni i gigli di Barra tornano a danzare a Napoli, a via Caracciolo. L'evento si ripete in una città profondamente mutata, segnata da una crisi ormai secolare, «scossa» nei suoi precari equilibri sociali dal terremoto. L'evento si ripete tuttavia con una valenza politico-culturale rovesciata: allora (Piedigrotta 1931) il tentativo da parte della metropoli, all'indomani dell'annessione prevista dal RD del 15 novembre 1925, di inglobare le differenze e di imporre i propri schemi culturali; oggi, all'indomani del nuovo decentramento amministrativo, la partecipazione alla Piedigrotta 1981 come contributo del quartiere Barra alla manifestazione cittadina. Si fa strada, nel rapporto città-periferia, l'ipotesi di una nuova dialettica politico-culturale fondata sullo scambio e sul rispetto delle autonomie e delle differenze. Non più il movimento unidirezionale città-periferia, ma lo scambio circolare. Simbolicamente, davanti alla grotta, già luogo di riti misterici e orgiastici e ora sede di un traffico spesso impazzito, la presenza dei gigli di Barra ripropone alla città l'eccesso liberante della festa, la festa come follia.

La «cullata» dei gigli a via Caracciolo rischia, tuttavia, di rendere difficile o addirittura impedire la comprensione di un fenomeno complesso quale la festa dei gigli di Barra, quasi fosse possibile ricreare atemporalmente e spazialmente, cioè sempre e dovunque –

secondo uno schema usuale ai mass-media e all'industria del tempo libero – le condizioni di fruizione autentica, cioè coinvolgente, della festa. La presenza dei gigli, avulsa da quell'humus culturale fatto di ricordi, di attesa dell'evento che si ripete annualmente, di atteggiamenti e comportamenti usuali ma sempre rinnovati, sostenuti da una tradizione non antica ma radicata, rischia di porre al centro dell'attenzione il «giglio» come fulcro della festa favorendo una lettura distorta del tipo: dove c'è il giglio si ricrea la festa. Il giglio come oggetto di consumo culturale.

È il rischio sotteso all'allargamento dell'area della festa dei gigli. Non più solo a Nola, a Barra, a Brusciano, ma a Ponticelli, San Giovanni, Arzano... Un rischio che può essere giocato con un esito culturale positivo forse proprio ripensando l'esperienza barrese come proposta di modello culturale.

A Barra il giglio, importato da Nola, si è sposato felicemente con il quartiere stimolando le potenzialità creative di musicisti, parolieri e «fantasisti» di quella particolare tecnica del trasporto che è «la balata» o «la cullata» del giglio. Con la festa di Barra si è creata una dialettica culturale profonda con l'hinterland nolano: un rapporto culturale di scambio fatto di accoglimenti e di proposte, di differenze e affinità, di tenaci antagonismi e cavallereschi riconoscimenti. Al di là di una polemica non sempre sotterranea su una primogenitura, d'altronde non contestata, della festa di Nola rispetto a quella di Barra, l'instaurazione di un rapporto culturale di scambio reale tra area cittadina e agro nolano ha portato a un arricchimento, a una «ricreazione» della festa nolana che risulterebbe anch'essa

impoverita se visse solo in uno splendido isolamento. A Barra i gigli, rimosso il riferimento religioso ormai così tenue da sembrare assente e posto in secondo piano l'elemento arcaico del simbolo fallico legato a persistenze di espressioni religiose precristiane, ballano splendidamente con il popolo di Barra che ha espresso una «capacità di fare festa» originale e vitale, aperta agli accoglimenti ma reinterpretandoli e coniugandoli con la propria struttura sociale. A Barra il fulcro della festa non è il giglio, ma il giglio che balla, è il giglio nella sua ultima evoluzione di macchina meravigliosa capace di ballare insieme alle masse. Il centro della festa è la comunità festante, che gioca con i gigli, si mette in gioco ed è giocata dalla festa. Alla festa dei gigli come fenomeno culturale appartiene ormai legittimamente così la magia nolana come la follia barrese.

C'è un eccesso nella festa di Barra che si manifesta anche nei ricordi. La tendenza ad esagerare quando si parla della festa rende difficile l'uso della ricca tradizione orale per dare una risposta su quando è nata la festa, sul perché è nata e perfino su come si è sviluppata. Certo ha una storia ed è affollata di ricordi. Una storia secolare? Quasi secolare? Sicuramente una storia che ci permette di collocare la genesi della festa dei gigli in una Barra con un volto profondamente diverso da quello attuale. Una città, un municipio, prevalentemente agricola con una struttura urbanistica disegnata sui casali, legata alla metropoli da una contiguità fisica ma anche attraverso le ville dei signori che amavano svernare in questa contrada amenissima (Tresana), con i primi insediamenti industriali, con fasce di sottoproletariato, i Lazzari, che fuggivano dalla metropoli che,

decaduta da capitale, non poteva più sostenere con mance e assistenza i propri Lumpen. Barra era, insomma, abbastanza sostanzziata di cultura contadina per non sentire vicina la sensibilità pagana che si esprimeva nell'orgiastica festa di Nola; abbastanza vicina alla città per non riconoscere nel giglio, non più ornato di fiori e foglie ma «vestito» di cartapesta, la tipica, familiare struttura dell'obelisco barocco napoletano (Piazza del Gesù, piazza San Gaetano); abbastanza toccata dalla cultura della fabbrica per non essere affascinata dalle potenzialità dinamiche della «macchina» giglio.

È possibile rintracciare nella storia di Barra e nella sua struttura sociale i motivi profondi che rendevano possibile l'accoglimento di un prodotto culturale nato e sviluppatosi in un contesto contadino e, insieme, le ragioni che ne rendevano possibile e inevitabile una «esecuzione» diversa. L'organizzazione della festa, che si svolge nell'arco di un anno, non è incentrata come a Nola sull'immobilità delle corporazioni, ma sul tessuto mobile e variegato degli insediamenti rionali. La coesione dei comitati non gioca intorno ai mestieri, ma intorno ai rioni, fondandosi sull'uguaglianza minima, basale, quella di cittadini. La festa di Barra non gioca ritualmente con l'incontro-scontro di corporazioni chiuse, ma con l'elemento municipale che si diverte a scomporre e ricomporre ludicamente. I Barresi mettono in gioco la disomogeneità sociale, le differenze, la diversità esprimendosi con l'eccesso, con la rivalità dei rioni, con l'agonismo di paranze, parolieri e musicanti, con la follia collettiva. Una follia collettiva basata su una partecipazione viscerale e smodata alla festa, ma anche su motivi economico-culturali.

I gigli a Barra sono di tutti perché non si fondano sulle contribuzioni di ricchi cittadini o dei signori delle corporazioni, ma sulle contribuzioni minime, spesso rateali, dei cittadini. La festa non viene «donata» al popolo, ma è costruita dal popolo. Ciò ha creato una particolare struttura economica della festa: una sorta di mercato del lavoro, un'economia circolare senza sprechi, in cui le contribuzioni individuali si redistribuiscono all'interno del quartiere: ai giglianti, ai capiparanza, ai caporali, ai parolieri, ai musicanti, agli esercenti del commercio.

Questa aderenza della festa di Barra alla struttura economica e sociale del quartiere si ritrova anche nella produttività e creatività che si esprime intorno alla festa.

A Barra non si è mai posto il problema della produzione dei gigli; ciò che ha stimolato invece la creatività dei barresi è stata la tecnica di trasporto dei gigli e la produzione musicale, rilevante sia sotto il profilo quantitativo che qualitativo. A Barra troviamo veri e propri «fantasisti» della tecnica dell'alzata del giglio che danno interpretazioni originali, vere esecuzioni individualizzate, della gestualità tipica del comando dei gigli e che si esaltano, insieme con le paranze, nella ricerca di momenti di drammatizzazione, come nella «penetrazione» dello strettissimo vico di S. Lucia.

Agonismo ed eccesso che si esprimono anche in una produzione musicale caratterizzata da una sonorità eccessiva e smodata, da ritmi travolgenti e coinvolgenti e da testi che, senza restare estranei alla piena dei sentimenti della canzone napoletana tradizionale, trovano la loro peculiarità nella botta e risposta, nella presa in giro, nella

sottolineatura dei tic della comunità. Questo spirito caustico, spesso corrosivo, non di rado intriso di una volgarità furbesca e ammiccante, investe i temi più svariati fino a diventare una delle modalità espressive generali della canzone dei gigli. Famoso a questo riguardo è il trittico di canzoni «Barra maggiore», «I punti cardinali», «Comm'è maggiore», tipico esempio di scherzosa polemica rionale intorno a cui ha ruotato la festa nel triennio 1919-1921 per stabilire quale parte di Barra fosse «maggiore».

È questa vitalità, questa ricerca fantasiosa di nuovi modi espressivi che fa della festa di Barra un originale fenomeno culturale: una festa «aperta», ricca più di attenzione al nuovo che di fedeltà alla tradizione, sospesa nel rischio continuo di una degenerazione o di una rigenerazione. Per questo il ritorno, dopo cinquant'anni, dei gigli di Barra nella festa cittadina di Piedigrotta diventa anche un atto «politico» nella misura in cui esprime un progetto di cammino verso la «polis», cioè verso la città, luogo della cultura ulteriore, luogo delle differenze. Al di là dello status-symbol del giglio, che è nato a Nola e appartiene a tutta la Campania, la festa ripresenta nella via maestra e principesca di Napoli il suo aspetto più popolare, acquisito nel quartiere di Barra.

L'invito dell'Amministrazione Comunale di Napoli rivela che, forse inconsciamente, di fronte al pericolo dell'industrializzazione della festa e della perdita di identità, la «città» ha compreso che in tutti i casi, se proprio si vuole parlare di tradizione popolare, questa concerne il popolo unicamente per la sua trasmissione e non certo per la sua origine, il popolo come soggetto attuale di creazione

culturale e non passivo custode di tradizioni diventate spettacolo. Barra, già posta tra città e campagna, privata della municipalità, esposta all'influsso omogeneizzante della metropoli, si è trovata di fronte al pericolo della perdita della propria identità culturale.

Si è fatta allora spettacolo a sé stessa «ricreando» una festa in cui non c'è quasi soluzione di continuità tra spettatori e attori ricreando ludicamente le condizioni di esistenza della comunità, della società. La festa dei gigli fornisce come spettacolo gli stessi spettatori, fa diventare attori loro stessi. La festa come specchio della società in cui ciascuno vede negli altri sé stesso ritrovando i motivi della propria socialità: in questo Rousseau vedeva l'essenza della festa come base del contratto sociale.

(Tratto dall'opuscolo "Piedigrotta '81 Ballano i gigli" pubblicato a cura del Consiglio Circoscrizionale di Barra in occasione della Piedigrotta 1981.)

BARRA 1981 FESTA DEI GIGLI

di Raffaele Langella

Nonostante il terremoto, la Festa dei Gigli a Barra, il tradizionale appuntamento di fine settembre, non si interromperà. La tradizione continua, ma non senza novità.

Per la prima volta nella sua storia, la Festa è stata organizzata dal Comitato ARCI-Festa dei Gigli, una struttura organizzativa unitaria e agile, articolata sull'autonomia dei singoli comitati di rione.

Per la prima volta nella sua storia la festa si svolge con il patrocinio del Comune, della Provincia e della Regione, con il contributo del Consiglio di Circoscrizione.

Per la prima volta, dopo molti anni, ogni rione organizza il suo giglio nella tradizionale data dell'ultima domenica di settembre, senza disperdersi in uno stillicidio di feste minori.

La festa del terremoto ha già in sé sufficienti novità perché la si possa ricordare, ma essa ha soprattutto un significato nuovo: dentro di essa, dentro lo sforzo organizzativo che la produce, vi sono gli elementi della continuità di una vita unitaria del quartiere, della sua volontà di affrontare le difficoltà nuove che il terremoto ha prodotto.

Ripetere e rinnovare questa festa è un segnale importante, è la garanzia che la ricostruzione materiale e civile della città è possibile, soprattutto se si rafforza la coscienza delle difficoltà, la consapevolezza della necessità di uno sforzo unitario.

Appartiene a questa consapevolezza anche il contributo che il Comitato ARCI-Festa dei Gigli ha dato alla città con la sua presenza alla festa di Piedigrotta.

Dopo cinquant'anni i gigli di Barra hanno di nuovo ballato a Via Caracciolo, creando attorno a sé uno dei momenti di più viva e intensa partecipazione popolare tra le tante iniziative realizzate per l'occasione.

Alla verifica dei fatti, la periferia ha mostrato la sua capacità aggregante, la sua potenzialità di realizzare intensi momenti di vita unitaria.

Un organo periferico si è fatto cuore di una festa della città, ossificata ed emarginata dai processi della società di massa e della civiltà dei consumi.

Questa vitalità della periferia napoletana, che non è solo di Barra, ha mostrato, seppure occasionalmente, le possibilità attuali di costruire una città non monocentrica, ed insieme le potenzialità di un progetto politico e culturale capace di articolare in modo diverso sul territorio il ruolo e le funzioni della città, quale si è storicamente costruita.

Non vi è dubbio che a questo progetto di città policentrica, proiettata e collegata ad una prospettiva di sviluppo regionale, è necessario dare vita oggi, se si vogliono impiegare nella ricostruzione del post-terremoto le energie che non si rassegnano ad un destino di degrado e marginalizzazione, energie assai presenti ed operanti anche nelle periferie della città, che traggono forza dagli antichi ruoli storici che

queste stesse hanno svolto e che oggi intendono difendere e rinnovare dentro una trasformazione profonda di Napoli.

Si capisce, in questo contesto, perché la vampata polemica del Sindaco di Nola, ma non del solo Sindaco, e le rivendicazioni sulla paternità della festa non hanno provocato a Barra le “irritazioni” che la stampa pure ha cercato di innescare in occasione della Piedigrotta.

È una polemica che non ci riguarda. Essa è in parte uno strumento di antica contrapposizione superata da tempo.

Non interessa una facile schermaglia sul giglio a denominazione di origine controllata, né vi è spazio per interessi di campanile da difendere o contrapporre.

Prima di tutto perché nella realtà delle cose nessuno ha messo in discussione la storia e la vicenda dei gigli di Nola, ma anche perché nelle relazioni che le reciproche feste di Nola e di Barra, ma anche degli altri comuni dell’area della Festa dei Gigli, hanno costruito in molti decenni vi è un interscambio profondo di forza e di idee, che ha finito con arricchirle e migliorarle.

D’altro canto, che sia nata a Nola o in qualche altra parte della Campania, la Festa dei Gigli ci interessa per quello che è: un momento di intensa vita unitaria del quartiere, una sua peculiare forma di organizzarsi e vivere la festa, uno dei segni della sua identità storica che l’aggregazione alla metropoli non ha potuto cancellare.

Barra conserva intera questa sua identità.

Nel bene e nel male essa conserva le sue peculiarità, il suo rimanere “Comune”. E questa sua peculiarità la rende meno periferia e

meno metropoli, la fa sede di una sua cultura, di una storia e di una tradizione che, pur dentro la città, non si confondono con essa.

Se di ciò vi sia o meno diffusa consapevolezza, se poco o niente si è scritto, ciò è colpa essenzialmente dei suoi “intellettuali”, poco interessati a questa vicenda, ma assai più interessati a farsi attrarre e sedurre dalle occasioni della grande metropoli, a ritagliarsi dentro di questa un proprio spazio, più che ad allargare, a qualificare il ruolo che pure il quartiere ha svolto, soprattutto in questi trent’anni di vita democratica.

Nella coscienza storica di Barra rimane profonda la memoria di un ruolo “produttivo” agricolo.

Il suo essere insieme uno dei luoghi di produzione per la città e di collegamento di questa con l’entroterra, si è riprodotto nella fase dello sviluppo industriale che, per quanto precario e aleatorio, rappresenta ancora oggi una caratteristica fondamentale che segna la qualità dei suoi abitanti, il ruolo fondamentale che essa svolge nella vicenda della città.

Si tratta di una continuità non priva di contraddizioni che si riflette per intera nella storia della festa dei gigli.

Il legame con l’antico, e soprattutto con l’antica struttura del territorio, l’attenzione al nuovo, hanno dato connotati nuovi all’eccesso e alla follia della festa che si fa portatrice anche di valenze e significati legati alla qualità della vita moderna.

Come ieri l’eccesso e la follia tradiscono la funzione liberatoria della festa.

È tuttavia facile comprendere come questa funzione liberatoria non si colleghi più solamente alla miseria antica e nuova, ma ancor più alla necessità di sfuggire all'alienante ripetitività, alle ossessive mostruosità della civiltà di massa, soprattutto come esse si vivono a Napoli.

Una volta ogni anno, ma almeno una volta, è dato a tutti, davanti al giglio, di dimenticare e liberarsi.

Anche se resta la figura del caporale, il giglio rimane di tutti e tutti insieme ne vivono le fasi della sua danza, ognuno a suo modo, ma tutti dando sfogo a un'ansia di liberazione che assume certo gli aspetti dell'eccesso e della follia, ma vi è di tutto, erotismo, esibizionismo, voglia di gridare, danzare, di mescolarsi, stare insieme ed ognuno per suo conto, partecipare, vivere.

Per questo, forse, piace, anche se molti, difficilmente, lo dichiarano, anche se rimangono ogni anno puntuali e presenti all'appuntamento.

Ma è anche per questo che bisogna difendere questa festa, fare ogni sforzo per contribuire a migliorarla senza distruggerne le caratteristiche fondamentali.

Per questo obiettivo l'ARCI continuerà a lavorare nei prossimi anni.

Per questo, a chi da Nola ha fomentato una inutile protesta campanilistica, ma anche a tutti i nolani che su questo problema hanno intenzione di lavorare serenamente e seriamente, non inviamo una inutile risposta polemica, ma una indicazione positiva, un invito a lavorare insieme per costruire una proposta culturale per l'area della

fešta, insieme a tutti i comuni della Campania dove questa tradizione si ripete e si rinnova ogni anno, per richiamare quelle istituzioni, in particolare la Provincia e la Regione, che hanno titolo e responsabilità, a fare ogni sforzo per conservare e sviluppare, ma anche per diffondere una più adeguata conoscenza delle tradizioni della nostra terra.

Si tratta di studiare e proporre le iniziative opportune perché le tradizioni popolari della Campania divengano anche esse uno strumento della ricostruzione, come ad esse possano collegarsi nuove e più articolate iniziative turistiche interne e internazionali, come si possa incentivare e organizzare la crescita di istituzioni culturali legate al territorio dell'area del giglio, e si possa andare, perché no, a una legge regionale di tutela e finanziamento della stessa.

L'ARCI-BARRA organizzerà nel prossimo ottobre un convegno su questi problemi. Esso vuole essere un primo contributo, l'occasione per una proposta che ci auguriamo possa trovare nuovi arricchimenti, ma soprattutto una rapida e operosa concretezza da parte di quanti hanno su queste questioni antiche insensibilità ma anche responsabilità istituzionali cui, oggi, non possono più sottrarsi.

(Tratto da *Barra 1981 Festa dei Gigli*, Edizioni La Scena Territoriale, Napoli settembre 1981, pubblicato a cura del Comitato ARCI-FESTA DEI GIGLI.)

In un'edizione molto elegante, arricchita dai disegni di G. Cilento, nel volume sono raccolte tutte le canzoni dell'edizione della festa del

1981. Interessante la presentazione della raccolta, perché richiama la necessità di pensare a un archivio delle canzoni del giglio.

Quella che segue è la raccolta completa delle canzoni dei gigli 1981. Ogni Comitato presenta due canzoni e la varietà dei temi è abbastanza rappresentativa delle modalità musicali e poetiche della canzone dei gigli intesa come genere.

Alcuni comitati ripresentano testi che hanno avuto particolare fortuna in edizioni precedenti della festa, anche molto lontane. È il segno di una tradizione viva che riesce a riattualizzarsi nella festa.

La raccolta completa delle canzoni di quest'anno intende rispondere anche a una necessità pratica di conservazione del patrimonio musicale della festa che, benché ricco e variegato, si presenta per gli anni precedenti di difficile reperimento.

Un piccolo contributo per passare da un "archivio diffuso", disperso nella memoria e in carte ingiallite di barresi ricchi di coscienza storica, a un "archivio istituzionale" che permetta di avviare una riflessione storica che vada al di là dei confini del quartiere e si apra al confronto con gli altri.

Atti del Convegno

*L'area dei gigli e la festa:
forme, processi, dinamiche culturali*

Napoli-Barra, 7 e 8 novembre 1981

A cura dell'ARCI-Olimpia '71 di Barra



Nelle quattro pagine successive l'invito al Convegno. Anche il manifesto e l'invito del Convegno vennero criticati perché il giglio collocato sulla cartina insiste verso l'area vesuviana piuttosto che sull'agro nolano.

La festa dei gigli è una delle più antiche feste tradizionali campane che, a partire dall'agro nolano, conosce ormai da molti anni una larga diffusione in tutta l'area vesuviana.

Alla festa dei gigli, tipica festa popolare per struttura organizzativa e modalità espressive, è legata un'originale produzione artigianale, una ininterrotta anche se poco conosciuta produttività poetico-musicale, una peculiare espressività linguistico-gestuale che nel contesto della festa accomuna fruitori e attori in un'"esecuzione" corale.

La festa presenta delle interessanti varianti che -se si considerano i due poli di più antica produzione della festa, Nola e il quartiere napoletano ed ex comune aggregato di Barra- diventano differenze significative che possono essere assunte come traccia per individuare il senso di una dinamica culturale di scambio intercorsa tra cultura tradizionale e cultura urbana, tra entroterra e metropoli napoletana.

Il convegno, oltre che richiamare l'attenzione critica su un fenomeno culturale complesso come la formazione dell'"area del giglio" tematizzato non solo come problema di trasmissione culturale ma come luogo di differenze e sincretismi, intende riproporre il tema del rapporto città-periferia e cultura tradizionale-cultura urbana anche come problema di politica culturale per un discorso sulla festa popolare e sull'"altra" festa, quella incentrata sull'"effimero urbano", al centro del dibattito culturale e politico degli ultimi tempi.

Anteprima nazionale del film
"La festa felice"
di Gabriele Palmieri,
per gentile concessione della 2° rete TV

Multivision sulla festa dei gigli di Barra
a cura del "Nuovo Politecnico".

Mostra di materiali e documenti e proiezioni di audiovisivi
sulla festa dei gigli

LA S.V. È INVITATA

PROGRAMMA DEI LAVORI

SABATO 7 NOVEMBRE

ore 10,00 - ARCI di Barra sala "1° maggio"

"Le proposte del quartiere per il futuro della festa"

Incontro dei protagonisti della festa con gli amministratori locali e la segreteria del convegno.

ore 16,00 - Auditorium Scuola Media "R. Testa"

Relazione introduttiva

Relazioni di: Matteo D'Ambrosio, Franco Manganelli,
Lello Mazzacane, Pasquale Scialò.

Interventi e dibattito.

DOMENICA 8 NOVEMBRE

ore 9,00 - Relazioni di: Paolo Apolito, Mario Costa,

Domenico De Masi, Amalia Signorelli.

Interventi e dibattito

ore 17,00 - Tavola rotonda

"Politica culturale degli enti locali e feste tradizionali"

Confronto tra studiosi e amministratori locali.

Coordinerà Domenico De Masi.

Nella “Mostra di materiali e documenti” vennero esposti gli originali messi a disposizione degli organizzatori da molti collezionisti barresi di canzoni, documenti e fotografie sulla Festa dei gigli. I materiali furono immediatamente restituiti subito dopo la conclusione del Convegno. Solo una parte fu fotocopiata o riprodotta fotograficamente e conservata successivamente presso la redazione del mensile TERMINAL, pubblicato nel biennio 1984-1986. Purtroppo, con la chiusura del periodico, la maggior parte della documentazione è andata dispersa.

Relazione introduttiva di Natale Chieppa

Questa vuol essere solo un'illustrazione dei temi e delle finalità del Convegno. Mi preme innanzitutto indicare alcune delle valenze di quest'operazione, nel senso che vorremmo che questo convegno, questo momento di riflessione, rappresentasse un punto di partenza ma anche, contemporaneamente, un momento di coagulo e di unificazione di alcune istanze su cui nel quartiere si dibatte da alcuni mesi.

Per esempio, ci siamo posti il problema di un confronto con i protagonisti della festa per un "intervento" di riagggregazione e una sezione del Convegno, che è stata già esaurita in parte stamattina, si è occupata di questo problema. Un'altra parte è quella dedicata alla riflessione che la specificità della festa di Barra e di tutta l'area del giglio poteva imporre anche a livello di riflessione teorica e di studio su alcuni fenomeni. Un terzo livello è quello della produzione culturale collegata all'ipotesi stessa di questo convegno, un'ipotesi centrata intorno a uno sforzo di proiezione e di conoscenza all'esterno della tradizione culturale di tutta l'area della festa dei gigli.

Incomincerò quindi a illustrare brevemente, per maggiore informazione, quelli che sono stati i temi dibattuti stamane nell'incontro con i protagonisti della festa. Premetto che siamo arrivati a questo convegno dopo una serie di interviste, di riunioni, di incontri con i

comitati della festa dei gigli, con i parolieri, con i musicisti, in pratica con tutti coloro che contribuiscono, ai vari livelli e per i vari linguaggi, alla costruzione della festa.

Innanzitutto, perché parlare di “intervento” nella festa? In fondo, potrebbe essere abbastanza riprovevole parlare in questi termini, se si pensasse a un intervento che, dal di fuori o dal di sopra, cercasse di modificare certe dinamiche culturali che si esprimono liberamente e con pienezza. L'intervento, invece, cui pensiamo è innanzitutto un intervento che mira ad attivare una riflessione sulla festa e a suscitare delle analisi della festa, anche da parte di operatori culturali esterni al quartiere e alla stessa area del giglio. L'urgenza di questa attenzione critica sulla festa è posta dai fatti stessi: forme ed esperienze consolidate della festa sono venute a isterilirsi e vanno perdendo la loro caratteristica fondamentale, di coinvolgimento cioè di tutta la popolazione, di tutti i cittadini, intorno alla festa. Questo è un elemento di fondo, un elemento comune della riflessione di stamattina.

C'è il problema, diciamo, dell'isterilimento o addirittura della scomparsa di alcune forme di espressione quali, per esempio, la cacciata del giglio o la festa del lunedì, cose che sembrerebbero anche abbastanza banali per chi non conoscesse a fondo la festa, ma che sono legate a dei problemi molto seri. In pratica, la festa di Barra va perdendo la componente ironica intorno alla quale aveva ruotato negli ultimi decenni. Viene meno quello che i protagonisti della festa definiscono lo “sfottò” fra i vari comitati e, contemporaneamente,

si va perdendo sempre più la caratteristica di identificazione del comitato intorno a un rione o a una contrada.

Inoltre, si registra, elemento che è sempre legato allo stesso filo, l'allontanamento, l'estraniamento o la separazione, volontaria o no, dalla festa di alcuni ceti o strati sociali: gli intellettuali, i professionisti, i commercianti e, sicuramente dal punto di vista almeno culturale, della stessa classe operaia, che, al tempo in cui il caporale del giglio era anche il caporale della fabbrica, era stata un elemento portante della festa.

Parlare solo di defezione di strati sociali dalla festa significa fare però un discorso parziale. La festa è stata, sia pure riproducendo la gerarchia sociale nella festa, fin dall'inizio espressione di tutta la socialità del quartiere. Oggi è questa caratteristica che sta scomparendo. La festa non riesce più a essere momento di espressione popolare e di confronto di tutte le componenti sociali della comunità; nella festa si sta registrando l'egemonia di alcuni strati, strati che peraltro nella società ufficiale non appaiono egemoni allo stesso modo. La funzione di specchio sociale della festa sembra stravolta, perché la festa non riesce più a specchiare, a darci un'immagine della società. Comunque, questo è uno dei temi, degli interrogativi legati alla struttura interna della festa che ha bisogno di una lettura e di una risposta. La festa di Barra rispetto, ad esempio, all'ordinamento e alla sacralità della festa di Nola è stata sempre caratterizzata da una certa anarchia dell'espressione e dell'organizzazione. Ciò ha permesso che la festa di Barra, esposta per sua natura al libero gioco della dinamica sociale e aperta alla contaminazione culturale, fosse

uno specchio fedele dell'organizzazione e delle contraddizioni reali della comunità di Barra.

Possiamo dedurre questo anche guardando solamente la propaganda e la pubblicistica che accompagnano le canzoni del giglio. Cinquant'anni fa la festa si legava a dei "patrocinatori", gli industriali alimentaristi, allora egemoni a Barra come in tutta la zona. Via via la festa si legava poi ad altri tipi di aggregazioni sociali, fino ad arrivare oggi alla predominanza dell'espressione di un'egemonia sociale nella festa di quella che io definirei una "borghesia sottoproletaria".

La festa, dunque, come specchio della società.

Se ciò è vero, non si deve aver timore, fatte le debite precisazioni, di parlare di un intervento, perché, se la festa è la scena delle contraddizioni sociali, essa è teatro continuo di "interventi" e di confronto sociale. Questa festa non è un universo asettico da mantenere sotto una campana di vetro poiché pare a noi che sia lo strumento che la comunità si è dato per mimare e, forse prima, ricomporre le proprie contraddizioni in maniera incruenta. È per questo che è preoccupante, per gli stessi protagonisti della festa, il fatto che sparisca lo scherzo, che sparisca il "rione" o che certi ceti vengano emarginati o si allontanino dalla festa. La potenza economica di questi ceti, che potremmo definire "emergenti", rispetto alla reale situazione della periferia napoletana – ma forse anche di tutta la città – la potenza economica di questa borghesia sottoproletaria che, con il suo potere d'acquisto, cerca di comprarsi il consenso o il comando all'interno della festa, capovolge la dinamica del comando della festa, che proveniva più dal prestigio che il personaggio "caporale" aveva o si

conquistava nella festa piuttosto che nella società. Questo è uno dei motivi che porta molti a parlare della possibilità, anzi della necessità, di un intervento sulla festa. Si tratta di avanzare una serie di proposte, di creare una serie di stimoli collaterali e indiretti, che permettano che la festa sia di nuovo pienamente espressione di questa corallità di popolo.

Per quanto riguarda quella che può essere la necessità di una riflessione teorica sulla festa e su ciò che esprime e rappresenta, si può dire che la necessità di questa riflessione nasce soprattutto dalla considerazione che a Barra, nel quadro della disgregazione che caratterizza la periferia delle grandi metropoli del Mezzogiorno, per certi aspetti la festa ha rappresentato l'unico e iterativo elemento di aggregazione culturale, di riconoscibilità culturale per tutti gli strati sociali di cui la comunità si compone. Non a caso nella proposta di archivio storico della festa c'è un po' la stessa proposta di archivio storico di tutta la zona orientale di Napoli, di cui Barra fa parte.

Si deve parlare, secondo noi, però di riconoscibilità nella festa non di identità come, per esempio, è stato scritto a riguardo della polemica, forse anche troppo montata, tra Nola e Barra, che ha subito riscosso l'interesse della stampa a differenza di quanto è accaduto con questa iniziativa del convegno. Tutti si sono affannati a dire, soprattutto la stampa di sinistra, che, essendoci una perdita di identità generale, queste due comunità si facevano la guerra ritrovandosi intorno al giglio come prima intorno al campanile. Credo che questo sia fondamentalmente errato perché la riconoscibilità anche di strati sociali differenti in un momento di aggregazione culturale è una

cosa diversa dal concetto di identità sociale che, secondo me, va riferito al livello della struttura della società. La festa quindi come specchio dei rapporti sociali nella comunità e come momento di possibile incontro o scontro o confronto fra gruppi sociali che nella festa, sia pure storicamente alternandosi nei ruoli, entrano in rapporto. “Alternandosi nei ruoli” vuol dire che, appunto, noi ipotizziamo che la stessa egemonia che ha caratterizzato alcune categorie sociali rispetto alla festa sia la stessa egemonia che poi ha caratterizzato questi stessi gruppi nella società. Infatti, basta che guardiamo le firme sui diplomi dati ai caporali di cinquant’anni fa – sono esposti nella mostra – e ritroviamo tutte le firme degli industriali alimentari della zona, che allora era basata fondamentalmente su questa presenza molto grossa dell’industria alimentare (Vela, Cirio ecc.). Poi questo tipo di egemonia si ribalta e si alterna via via con altri gruppi sociali, da quello dei commercianti a quello degli stessi politici in cerca di consenso, come, per esempio, il Grappone, che otto anni fa sponsorizzò un giglio con la Lloyd Centauro e poi fece la campagna elettorale con il manifesto in cui era fotografato con il giglio alle spalle. È quindi evidente che questa funzione portatrice di consenso della festa dei gigli viene via via utilizzata da ceti sociali diversi. E, dicevo, questo ha portato ai nostri giorni all’oscura egemonia nella festa di quella che ho definito una borghesia sottoproletaria, perché si procura appunto un reddito attraverso azioni devianti dalla norma giuridica. Questo è anche un meccanismo abbastanza tipico, all’interno di questi strati superiori del sottoproletariato, perché è proprio nel sottoproletariato o nella sua borghesia – il termine forse è improprio

– che il consenso sociale diventa un fattore economico, diventa un’economia di scala, crea cioè un ambiente favorevole al protarsi di queste attività devianti. Ecco, quindi, la necessità della riflessione teorica di ciò che rappresenta la festa.

Poi c’è la riflessione su ciò che è la festa, alla quale sarà dedicato anche l’incontro di stasera, e questo ci rimanda immediatamente alla produzione culturale legata alla festa. Da quella meno codificata, come la gestualità, che meglio può essere analizzata con le immagini stesse della mostra e speriamo in un prossimo futuro anche con le immagini della multivisione di Lello Mazzacane, a quella più canonicizzata come la produzione musicale e poetica, tanto copiosa (almeno venti canzoni all’anno per cinquant’anni) quanto misconosciuta e poco valorizzata. E di questo appunto si occuperà anche Pasquale Scialò nel suo intervento.

Ci troviamo in un momento in cui l’industria culturale si affanna a creare e inventare prodotti sempre più, in modo mistificatorio, “popolari”, mentre in una città come Napoli, che è luogo certamente deputato a sede unica di queste operazioni dell’industria culturale, troviamo la presenza di una produzione artistica popolare che, pur essendo certamente contaminata nella sua forma espressiva, assolve pienamente ancora le funzioni di un’arte popolare, cioè di un’arte che non è ancora “prodotto di consumo”, pur essendo riproducibile, perché nasce, con funzioni specifiche e diverse dall’ottica di mercato, da stimoli interni alla storia di una comunità. Per questo basta vedere che, mentre i contenuti sono vari ma sempre “interni” alla storia della comunità – le canzoni ironiche, gli sfottò, le tragedie sociali, la

guerra, il terremoto – la funzione che la musica e la poesia assumono nella festa non è di puro “commento”, ma è una funzione “portante”, quella di guida del giglio e della “messa in gioco” della contraddizione in seno alla comunità. Per questo siamo andati all’organizzazione della mostra e successivamente alla proposta di un archivio storico sulla tradizione popolare legata alla festa, e quindi, di rimando, alla proposizione della diffusione di queste espressioni culturali.

Altri problemi sorgono nel considerare la possibilità di confronto di questa cultura con l’esterno e impongono un’altra serie di riflessioni. Infatti, abbiamo visto come, negli ultimi anni, proprio a Barra si sia sviluppata una dinamica di proiezione della cultura della festa verso l’esterno nella forma dell’esportazione della festa, cosa che ha suscitato delle polemiche nell’area del giglio, non ultima quella in occasione della Piedigrotta, da parte dell’Amministrazione e degli stessi cittadini di Nola; questo è da considerare un dato interessante, al di là della polemica, che può anche non avere motivo di essere, dato che non credo si possa parlare di “proprietà” della festa da parte di qualcuno, essendo, credo, il giglio un simbolo, un linguaggio, che può assolvere funzioni diverse e originali in diversi contesti sociali. Questo però rimanda a un interrogativo: in un momento di isterilimento della tradizione popolare – ricordo una battuta di un professore che diceva che fra poco gli antropologi non avranno più lavoro e perciò scendono sempre più a Sud perché ormai le tradizioni stanno morendo tutte – in un panorama di crisi delle feste tradizionali abbiamo una festa, quella dei gigli, che ha delle radici profonde

nella storia di queste zone, che si moltiplica invece di perire e, addirittura, compie il percorso inverso dalla campagna, dalla periferia, alla città. Questo è stato, anche simbolicamente, rappresentato dall'intervento dei gigli alla Piedigrotta napoletana. Questo può essere motivo di confusione: De Simone diceva che bisogna stare attenti perché la città ha sempre mangiato la campagna e la periferia con le loro tradizioni e la loro cultura. Noi, invece, ci chiedevamo se questo non fosse il processo inverso, certo non nel senso che la campagna "fagocita" la città, ma nell'affermazione veramente più vasta della specificità e vitalità di una cultura che è quella portata dalla festa dei gigli, la tradizione di una cultura viva possibile punto d'incrocio fra cultura popolare e cultura di massa. E quindi questo ci porta all'interrogativo del rapporto tra la tradizione che viene connotata sempre geograficamente nel contesto rurale o periferico e la città luogo di questa "fagocitosi", per dirla con De Simone. Quindi il rapporto, che sarà analizzato anche nella giornata di domani, con la città; la tradizione e la città; e, soprattutto, un elemento che negli ultimi anni viene sempre più al centro del dibattito, il rapporto di questa festa con la nuova festa urbana.

Percy Allum, nell'incontrarci mentre preparavamo questo Convegno, diceva che in Italia i comunisti e la chiesa si sono divisi i vari ambiti di espressione della quotidianità degli individui, gli uni concentrando il proprio sforzo sulla dimensione del collettivo, gli altri sulla dimensione privata. Da questo punto di vista negli ultimi tempi le amministrazioni comunali, spesso di sinistra, sono state caratterizzate per uno sforzo sui temi della qualità della vita nelle metropoli,

operando uno sforzo in direzione della ricreazione della festa o nella proposizione dell'effimero. Qual è il rapporto fra questa "nuova" festa o effimero e la festa tradizionale e che segno ha la politica culturale dei Comuni rispetto al patrimonio culturale tradizionale? Questo dovrebbe essere uno degli argomenti della discussione di domani.

C'è infine la parte propositiva del convegno che è legata al tema della produzione culturale e a quello della proiezione esterna della festa. Si è pensato cioè di proporre un'iniziativa a livello provinciale e regionale di tutela e di diffusione della conoscenza di questa tradizione in termini di "area culturale": non più ognuno isolatamente con la sua festa, con la sua espressività, ma cercare di collegare tutta l'area del giglio nelle sue varie feste e nei suoi vari momenti. Esiste infatti una caratterizzazione diversa nelle varie feste: è evidente che a Nola l'aspetto della costruzione del giglio sia prevalente – tutti gli altri centri della festa dipendono da Nola per quanto riguarda la costruzione del giglio – quindi l'importanza dell'artigianato è qui preponderante rispetto agli altri centri. A Barra possiamo parlare di una preponderanza, anche se poco conosciuta all'esterno, della produzione musicale e poetica che è stata anche di servizio rispetto agli altri centri della festa dei gigli: le musiche di Barra e i musicisti o i parolieri hanno punteggiato la festa in tutta l'area dei gigli. E, infine, Brusciano – tra i paesi di più antica tradizione della festa – è il momento di esaltazione della gestualità, con la nota gara delle paranze.

Raccogliendo queste varie espressioni e le proposte degli intellettuali dell'area – ascolteremo fra poco l'intervento di Manganelli – si

è pensato di portare all'attenzione degli amministratori regionali una proposta di tutela regionale della festa e di intervento collaterale per sviluppare le varie caratteristiche che sono proprie di queste feste.

Anche questo sarà oggetto del dibattito di domani a cui interverranno politici e amministratori, locali che sono chiamati a rispondere a dei quesiti molto precisi e non solo a marcare una presenza generica.

Credo di aver concluso l'illustrazione delle finalità che ci proponiamo con questo convegno. La parola ora ai relatori e agli intervenuti per un dibattito che ci auguriamo proficuo.

(Trascrizione da registrazione non rivista dall'autore.)

Relazione

di Franco Manganelli

Io, prima di tutto, vorrei ringraziare gli amici di avermi invitato, non tanto per l'invito rivoltami, ma proprio perché per questo io sono stato reinserito, reimmerso nella festa, nel clima della festa. Indubbiamente non è una situazione molto piacevole da un certo punto di vista, perché, per chi vuole studiare il fenomeno della festa, è difficile non restarne influenzato e quindi ancora più difficile essere obiettivo, per quanto sappiamo che in queste discipline rappresenta sempre un arduo compito conservare una certa freddezza, cioè prendere le distanze dal fatto stesso.

Io sono stato interessato molto proprio dal tema del convegno "L'area dei gigli e la festa: forme, processi, dinamiche culturali". In questi giorni ho potuto prendere qualche appunto e ho visto che veramente sulla festa non si finisce mai di lavorare: c'è sempre qualche cosa che emerge, tanto che sorge il dubbio se quello che emerge esista davvero nella festa o è la festa che ti sensibilizza al punto tale da farti creare qualcosa di nuovo, c'è sempre questo dubbio e allora il colloquio, la discussione, il dibattito potranno meglio verificare certe ipotesi di lavoro, certe osservazioni che vengono fuori. Ora la prima osservazione che mi veniva da fare è che parlare di "area dei gigli" e rappresentarla in quel modo, secondo me, è un po' limitativo, non come fatto geografico, ma perché si fa riferimento

soprattutto a una dimensione spaziale. In realtà, se noi vogliamo capire bene queste forme, questi processi, queste dinamiche culturali, è indispensabile considerare anche la dimensione temporale. Basta che noi prendiamo un documento del 1750 di uno storico, Remondini, che nel descrivere queste macchine che venivano portate a spalla, dice – ed è un dato interessante – che volgarmente erano detti “mai” o “gigli” e, quindi, inserisce il termine “maio” che, come voi sapete, non è altro che un tronco d’albero che viene portato in processione come simbolo della vegetazione. “Giglio”, d’altra parte, non è che una italianizzazione del termine “ciclio”, ossia cereo, e, quindi, non ha niente a che vedere con il fiore omonimo. Una volta, è vero, il giglio era rivestito di fiori ma si trattava di garofani che si mettevano sui gigli, sulle macchine, sugli obelischi. Qui noi vediamo che questa macchina veniva chiamata “maio” o “cereo” o “giglio”. Allora questo ci autorizza, come vi dicevo, ad estendere un poco quest’area e ad arrivare, caso strano, fino ai confini della provincia di Napoli, a Baiano, cioè in un paese che si trova nella provincia di Avellino. Baiano, Quadrelle, Sirignano, hanno questa tradizione del maio. Allora, se noi ci mettiamo in viaggio dalla periferia napoletana, dove la festa diventa veramente sempre più esaltante, se ci incamminiamo per la via nazionale delle Puglie, strada che io ho percorso venendo qui, che cosa troviamo? Se noi ci incamminiamo per la via nazionale delle Puglie, arriviamo a Brusciano, poi arriviamo a Nola, c’è Cimitile, c’è infine Avella e, ancora, Baiano e Mugnano del Cardinale.

Questo percorso è di un estremo interesse. Io stesso solo poco fa, nonostante mi stia interessando da tempo di questi fenomeni un po' così... da dilettante, ho potuto notare che ci permette di compiere un viaggio nel tempo, a ritroso nel tempo. Infatti, man mano che noi procediamo, ci troviamo a osservare le forme sempre più arcaiche di questa festa. Noi partiamo dalla festa di Barra – come centro principale, ma chiaramente potremmo far riferimento a Casavatore o ad altri centri, Barra però è un momento molto importante – e vediamo che questa festa, come pure è stato detto, è veramente una prova di forza, un gioco di equilibrio veramente straordinario, questo al di là dei comitati: è proprio l'esplosione di un'esultanza straordinaria. Arriviamo a Nola e qui troviamo che questa festa è inserita in una religiosità tradizionale di un certo tipo. Ma, se retrocediamo ancora, arriviamo a Baiano dove troviamo che c'è ancora un rito agrario ben conservato. E, allora, se noi volessimo rappresentare per un attimo sulla lavagna questo percorso, troviamo Baiano, Cimitile, Nola, Brusciano... (registrazione disturbata) e, infine, arriviamo nei pressi della periferia napoletana dove si trovano questi altri centri della festa: Casavatore, Villaricca, Barra.

Questo schema mi ha suggerito un'immagine: questo non è altro che il maio. È un'immagine suggestiva, un'immagine che adombra una corposa realtà storica. Noi vediamo che la festa si è spostata dall'estrema periferia della provincia di Napoli fino ad arrivare al primo centro, un centro relativo, che è Nola, e si è avuto una sorta di aggregazione attorno a questo centro relativo che è Nola; poi, continuando, si è avuta una riapertura. Potremmo parlare perfino di

radici. Sono radici perché è là che è nata la festa, in ambiente agrario che ancora attualmente è tale. Poi a Nola si è verificato un intervento della città: sono intervenute altre categorie sociali, è intervenuta l'autorità ecclesiastica (è centro di diocesi), e quindi la festa ha assunto tutto un altro aspetto. Poi si è andato avanti, si è arrivati ad oggi. L'oggi ha portato i suoi frutti, cioè i frutti nella periferia napoletana. Ci avviciniamo al centro assoluto della zona che è Napoli, restando però sempre in periferia. Con questo schema ci riuscirà forse più facile seguire queste fasi di evoluzione, questi processi e quindi le varie forme che ha assunto la festa. E perché.

Partiamo dal rito agrario. Forse è opportuna una breve descrizione di questo rito. A Baiano, il 26 dicembre, per S. Stefano, si fa questa festa del maio. Già nella mattinata del Natale, il giorno di Natale, si va in montagna e si taglia l'albero più alto, lo si porta al centro della città in uno spiazzale antistante la chiesa, lo si colloca qui e poi, durante tutta la giornata, si spara all'impazzata con carabine e fuochi artificiali, trasportando della legna che viene collocata a una certa distanza dal maio e poi si dà fuoco.

Il maio viene poi venduto dal parroco alla comunità, a chi offre di più. Viene fatta quasi una vendita all'asta e tutta la comunità si ritrova intorno a questo maio. D'altra parte, perché si è conservata ancora oggi questa tradizione? Si potrebbero tentare varie spiegazioni. Il fatto che noi ci troviamo in una cittadina, in un paese che è prevalentemente agricolo, che si trova a una certa distanza sia da Nola che da Avellino. La distanza da grossi centri, il carattere agricolo del paese, ha permesso la conservazione, il mantenimento, la

permanenza di questa tradizione. Però, quando noi ci spostiamo a Nola, noi il maio lo troviamo ancora, per esempio nel 1500. I mai però allora erano dei fiori fatti ad arte che venivano offerti al vescovo, il quale a sua volta li offriva alle distinte signore della città. Si manifesta l'inserimento della chiesa, per manovrare, per dominare, per controllare questa tradizione. Una volta, invece, il maio veniva offerto dai fidanzati alle loro ragazze. Ancora oggi traspare questa consuetudine, ma è il vescovo che ha preso in mano la situazione. D'altra parte, sappiamo che la Chiesa di fronte a queste feste del maio ha sempre avuto un atteggiamento di rifiuto: poi si è arrivati a un compromesso, nel senso che il popolo ha dedicato il maio a un santo e poi ha cominciato ad adornarlo. Questo è un fenomeno che si è verificato in città perché in città non ci sono solo i contadini ma anche altre categorie sociali. E allora vediamo che a Nola questo maio ha aggregato intorno a sé altri elementi culturali, ad esempio una leggenda, la leggenda del vescovo S. Paolino. Personaggio storico: si parla di un viaggio che egli avrebbe fatto in Africa per poi ritornare ecc. Questa è una leggenda che chiaramente viene portata avanti nell'ottica ecclesiastica. Quindi il clero trova un suo motivo di intervento nella festa; poi si ricorre alle costruzioni in cartapesta e quindi anche pittori e scultori si sentono coinvolti; ci sono musiche e canzoni, quindi anche poeti e musicisti possono intervenire nella festa; ancora, questo maio viene collocato su un candeliere – perché in fondo tutta quella costruzione ricorda molto una base sulla quale i nolani portavano un grosso cereo – e, quindi, poiché il cereo è un simbolo prevalentemente del ceto artigianale, anche gli artigiani si

sentono coinvolti. Ecco, quindi, che si verifica questa situazione nuova nella città: quello che era un simbolo nudo, spoglio, a Nola si arricchisce. Naturalmente si pone il problema se è un arricchimento o un occultamento. Cioè, in altri termini, poiché è sempre un simbolo di fecondità, un simbolo della fertilità equivalente al sesso, all'organo genitale maschile, questo per alcune categorie di persone potrebbe essere un fatto fondamentale e quindi lo si vuole adornare, lo si vuole arricchire. Mi diceva una signorina che a lei, nolana, non interessa tanto il rivestimento ma quanto vedere questa struttura nel momento in cui viene costruita: si sente scuotere qualcosa nel profondo. Altri, i cosiddetti benpensanti, i perbenisti, potrebbero accettare culturalmente questo simbolo proprio perché viene occultato. Poco fa io osservavo, nella mostra allestita qui a fianco, le fotografie di Guido Ambrosino ed è chiarissimo, evidente, l'importanza che si dà alla fase della collocazione di questo palo centrale che ricorda molto il maio di Baiano. Però a Nola si è avuta un'evoluzione tale per cui oggi è difficile dire se è l'esterno funzionale dell'interno oppure l'interno funzionale dell'esterno. È un fatto difficile a dirsi. Solo un'analisi psicologica ci potrebbe permettere di far emergere ancora l'elemento fondamentale, quello centrale.

Ma, si potrebbe dire, che cos'è che ha potuto determinare quest'aggregazione, questo ricorso a una tradizione agraria e poi all'inserimento di altri elementi culturali? Evidentemente, trovandoci in ambiente cittadino, solo fino ad un certo punto il simbolo agrario può permanere. Ebbene, se noi osserviamo il periodo che va dal Cinquecento al Settecento, il periodo storico in cui questa festa

nolana si è andata costituendo, siamo colpiti dal continuo verificarsi di grosse calamità nell'agro nolano: peste, malaria, devastazioni delle campagne, danni provocati dall'eruzione del Vesuvio, la Guerra dei trent'anni che dissanguava le popolazioni e così via. Quindi niente di strano che questa popolazione cittadina avvertisse l'esigenza di unificare tutto ciò che costituiva il proprio patrimonio culturale per farne una sola festa. Una festa che ha una sua unità, una sua originalità, una festa, badate bene, che prende il maio che è fermo e lo porta in processione. Quindi comincia un movimento, un movimento, potremmo dire, centripeto, che aggrega attorno a sé tutti questi elementi culturali.

Ora il punto è questo: che cosa succede poi a Barra? A Barra il movimento resta, anzi si accentua. Si accentua e diventa veramente, come dicevo prima, un'esplosione di gioia, un'eccezionale gara di rivalità fra le paranze. Questo vuol dire che quello che già a Nola si era iniziato, a Barra viene portato a un grado di evoluzione ancora più avanzato. Cioè, in altri termini, noi potremmo individuare proprio in uno schema le varie differenze tra queste tre feste, quindi tra queste tre tappe evolutive, e indicare i caratteri specifici di ognuna. Precisamente – ecco io ne ho segnate alcune – a Baiano il maio è un prodotto della natura, quindi è naturalmente cresciuto; a Nola è un manufatto; a Barra è importato. A Baiano è un maio nudo; a Nola invece è un maio adornato o occultato, che però diventa sempre più un elemento funzionale della struttura esterna; a Barra oramai è diventato solamente un elemento nella struttura e basta. Lo leggevo proprio in quel lavoro che loro hanno pubblicato e che mi conferma

un po' in questa visione. A Baiano si fa un maio per tutta la collettività, quindi, tutti si ritrovano intorno a quest'albero; a Nola, invece, ne abbiamo uno per ciascuna delle otto corporazioni, un numero fisso; a Barra c'è un giglio per ciascun comitato che di anno in anno si costituiscono secondo il momento e quindi con un numero variabile. Ancora, il maio fa sì che tutta la comunità si aggregi intorno all'albero, intorno a questo simbolo, quindi la comunità si ritrova. A Nola c'è questo elemento di coesione nell'ambito della processione, però tendenzialmente emerge sempre di più la rivalità fra i comitati, forse anche per l'influenza delle paranze barresi. A Barra esplode la rivalità. Ancora, a Baiano abbiamo il maio ritto, fermo; a Nola i gigli in processione, processione che diventa sempre più una ballata; a Barra è una ballata.

Se queste sono le fasi, io ho l'impressione che noi potremmo allora parlare non tanto di tre feste, ma di una sola grande festa che parte dai monti avellani, attraversa la pianura e arriva al mare. E questa festa stranamente, curiosamente, lungo questo percorso, si svolge secondo un ordine temporale. Precisamente a Baiano si svolge il 25-26 dicembre; a Cimitile (io non mi sono soffermato, ma a Cimitile esistono i cosiddetti trac, sempre dei pali intersecati da barre, coperti però con fuochi d'artificio ai quali si dà fuoco e si fanno scoppiare al passaggio del santo patrono, S. Felice; anche qui già si vede l'occultamento, perché Cimitile si trova ad appena un chilometro da Nola, centro della diocesi), a Cimitile – scusate la lunga parentesi – il 14 gennaio; a Nola nel mese di giugno; a Brusciano nel mese di agosto; a Barra in settembre. Quindi stranamente, sarà solo un caso,

ma noi vediamo che, se partissimo da Baiano, noi veramente potremmo assistere a questa grossa processione che, ripeto, parte dall'estrema periferia, si avvicina al centro relativo che è Nola e poi continua per il centro assoluto che è Napoli, restando però in periferia.

Ora il punto è questo – e qui mi lascio un poco prendere dall'atmosfera della festa. C'è da domandarsi: qual è la meta di questa processione? È il mare. Ma il mare è sempre il luogo da cui arriva qualcuno. Quindi chi può arrivare dal mare? Ora, le feste hanno di solito il proprio eroe salvatore e, quindi, niente di strano che in una società come quella attuale – chiaramente dire crisi è dire poco, forse – niente di strano veramente che questa esplosione della festa nella zona periferica di Napoli stia a indicare proprio questa attesa di un eroe salvatore. Un eroe che viene da lontano, perché in fondo a Baiano l'eroe, S. Stefano, viene dalla Palestina; a Nola è arrivato da Bordeaux (S. Paolino era di Bordeaux).

Da dove arriverà questo nuovo eroe? Ecco, quindi, questa attesa lungo i lidi napoletani. Da dove dovrà arrivare? Si potrebbe anche citare il caso di altri "eroi": Borboni, spagnoli, marines americani. Sempre da fuori. Mi sono ricordato di aver letto una volta un passo di Boehme che diceva: «Che fanno quelli del Mezzogiorno?». Ed egli stesso rispondeva: «Si sono addormentati nel calore, ma si ridesterranno nella tempesta e si spaventeranno a morte», e la tempesta chiaramente sta arrivando. Ed è una tempesta che veramente fa paura.

Allora forse, piuttosto che continuare in questa attesa di un eroe salvatore che viene da lontano, forse è opportuno guardarci un poco

dentro, e questo voleva essere anche l'altro argomento che io volevo trattare. Guardare cioè dentro la festa, per usare quell'espressione classica di Alfonso M. Di Nola, per vedere veramente qual è il nucleo vivo, per usare un termine gramsciano, di questa festa. Se si vuole intervenire sulla festa lo si faccia pure, ma se non si passa attraverso questo nucleo vivo, se non si riesce a cogliere quello che veramente c'è di profondo nella festa, è difficile diventare, operatori culturali genuini e soprattutto originali e locali. Il punto è questo: se non si vuole più attendere l'arrivo dell'eroe da fuori, è indispensabile che ognuno che si colloca nella posizione di operatore – e potrei mettere me stesso in questa situazione – abbia questa esperienza intima, interiore di quello che veramente è, di ciò che sta a fondo di questa festa che coinvolge un po' tutta la nostra area. E io proporrei di allargare un po' quell'area perché ho notato che – non per fare polemica – mancano proprio Nola, Brusciano, Baiano. E vorrei che fosse allargata più per Baiano che per Nola proprio per cogliere il senso complessivo di questo processo.

Dicevo di quest'esperienza particolare che, in poche parole, potrebbe essere definita come il salto dalla natura alla cultura. Perché, in fondo, che cosa succede a Baiano? Un prodotto della natura viene inserito in una dimensione culturale e questa è l'esperienza primordiale che ha sempre fatto l'uomo: il salto dalla natura alla cultura. Allora si dovrebbe riuscire a liberarsi da ogni modello culturale assimilato, ritornare sulla soglia che separa natura e cultura, che poi è una soglia vuota, perché questa è la cosa che più mi ha colpito in questi pochi giorni in cui ho potuto riflettere da un altro angolo di

visuale su questa festa. Forse questo nucleo vivo non è niente di materiale, niente di concreto: è proprio un vuoto, cioè quel vuoto che prova l'uomo in quei momenti in cui abbandona la cultura e si trova di fronte alla natura e avverte l'esigenza di ritornare nella cultura, ma una cultura diversa. Una cultura che – perdonate una frase abusata – permetta la costruzione di una società più a misura dell'uomo.

Proprio partendo da un'esperienza particolare, quasi personale, individuale ma anche collettiva, volevo concludere con questa osservazione: questo percorso lungo la via Nazionale delle Puglie ci dovrebbe proprio permettere di ritornare sulla soglia che separa natura e cultura per poi veramente dare nuovi prodotti culturali, per poi portare frutto. Ma devono essere dei frutti genuini, locali, forse acerbi ma sempre migliori di quelli maturi, troppo maturi, che ci vengono da fuori, insieme alla tempesta.

(Trascrizione da registrazione non rivista dall'autore.)

Relazione

di Matteo D'Ambrosio

L'argomento del quale ho il piacere di parlarvi è la semiotica della festa. Inutile dirvi che si tratta di un settore in cui molte sono le divergenze, le diversità di punti di vista, le difficoltà di analisi.

La semiotica è una disciplina che ormai da alcuni anni è entrata, a ragione, nel panorama delle scienze umane. È una disciplina non più tanto giovane, una disciplina neanche più tanto di moda, diversamente da quanto succedeva, per fortuna, alcuni anni fa. È una disciplina impegnata in questo momento in una serie molto diversificata di ricerche, soprattutto di laboratorio. Si occupa – è questo in effetti il compito della semiotica dentro il panorama delle scienze umane – dei sistemi di comunicazione in generale, della produzione di senso e anche dell'assetto della creatività. Vorrei innanzitutto dirvi qualcosa, per introdurre il discorso, sul rapporto tra la semiotica e altre due discipline: l'etnologia e l'antropologia. Sottolineo, innanzitutto, che lo sviluppo straordinario della semiotica è stato favorito, in alcuni periodi, proprio dalle ricerche portate avanti in queste due discipline. Oggi possiamo dire che è possibile individuare un campo specifico di ricerche che possono essere inserite all'interno della definizione di etnosemiotica. Quali possono essere però le distinzioni già necessarie all'interno di questa disciplina, di questo campo operativo di ricerca? La prima è costituita dalla etnolinguistica e la

seconda dalla etnosemiotica letteraria che si occupa soprattutto di fenomeni di verbalizzazione creativa.

L'etnolinguistica ha utilizzato soprattutto le proposte dell'antropologia nel momento in cui l'antropologia era particolarmente interessata alla descrizione e all'analisi di vere e proprie totalità, nel momento in cui l'attenzione degli antropologi era rivolta soprattutto a comprendere e a investigare degli insiemi significanti complessi. In questo senso l'etnosemiotica ha, al suo interno, una serie di ricerche che sono soprattutto di tipo descrittivo, tendono cioè a descrivere delle tassonomie; ad esempio, la terminologia della parentela oppure i tentativi di individuare e circoscrivere i campi di connotazione come quelli che presiedono ai criteri di ordinamento dei dati che fanno parte di un insieme culturale in senso gerarchico. In questo senso, all'interno dell'etnolinguistica, abbiamo da una parte delle descrizioni di tipo paradigmatico e, dall'altra, delle analisi di tipo sintagmatico. Le analisi di tipo sintagmatico sono proprie del versante letterario dell'etnosemiotica. I settori di cui possiamo riferire la delimitazione sono, ad esempio, i racconti folklorici, quelli per intenderci di cui si è occupato Propp, o i racconti mitici. Naturalmente si tratta, come vedete, di insiemi fortemente caratterizzati dal punto di vista letterario e che però non appartengono alle scritture cosiddette colte.

Possiamo dire che proprio da questo versante dell'etnosemiotica sono venuti i contributi più importanti allo sviluppo di quelle che sono le scienze della letteratura. Infatti, da qualche decennio a questa parte, in diversi paesi del mondo, stanno avendo molto successo le

ricerche che si occupano di letteratura popolare, di poesia orale e di tutti i tipi di espressione della creatività che sono vicine a questa definizione di massima – nel momento in cui la definizione della semiotica è, in generale, quella che vi ho proposto. È chiaro però che anche l'etnosemiotica non è interessata esclusivamente alla scrittura, cioè alle tecniche di creatività che hanno un aspetto verbale. Uno dei principali compiti della semiotica è, infatti, proprio quello di distinguere i diversi sistemi linguistici. È chiaro che uno di questi sistemi è quello, appunto, della verbalità, dei codici linguistici.

La semiotica si occupa però anche di altri codici della comunicazione e dell'espressione. In questa prospettiva, la etnosemiotica si occupa anche del linguaggio gestuale e dei linguaggi dello sfruttamento dello spazio in chiave creativa.

È chiaro a questo punto che l'etnosemiotica, una volta che non si è accontentata di lavorare su materiali scritti, nel caso di difficile reperibilità dei testi può cominciare a occuparsi anche, ad esempio, dei rituali e dei cerimoniali. L'etnosemiotica – secondo una definizione corrente – dovrebbe diventare il luogo privilegiato della costruzione di modelli generali dei comportamenti significanti. Dentro questa definizione dovrebbero poi rientrare tutta una serie di determinazioni che anche altre discipline concorrono a sviluppare in rapporto a diversi settori della comunicazione, dell'espressione e della creatività.

Devo sottolineare che la semiotica si è dato anche un compito molto ingrato, quello di occuparsi di oggetti culturali complessi, ed è questa una delle sfide che la semiotica ha portato all'assetto stesso

delle scienze umane. Un oggetto culturale multiplo, complesso, plurilinguistico, nel quale intervengono tutta una serie di linguaggi concomitanti e in relazione tra di loro, è appunto quello della festa.

Era naturale che l'aspetto simbolico, che è proprio della festa, venisse preso in grande considerazione dall'etnosemiotica. Questo però non ha impedito che si sia tentato di riconoscere, di chiamare, di appellare, di rilevare e di isolare, come elementi da studiare dal punto di vista descrittivo e analitico, anche altre dimensioni che sono proprie e sempre ricorrenti in questo soggetto complesso. In questo senso ci sono state svariate proposte di ordinamento di questi dati e di questi materiali.

Se è vero che una disciplina riesce ad esprimere al massimo le sue possibilità analitiche quando è capace di proporre delle generalizzazioni, la semiotica è una disciplina che tenta proprio di conoscere gli elementi semplici, l'assetto parcellizzato di tutti i sistemi complessi e tenta poi, partendo da questo, di riconoscere anche le ricorrenze, le frequenze, gli ordini, le logiche che caratterizzano poi il dispositivo, il congegno, la macchina che muove questi oggetti.

Una delle proposte di sistemazione dell'oggetto festa della quale vi riferirò tenta di ordinare la produzione di senso, l'insieme di messaggi che è possibile riscontrare nell'oggetto festa in diverse parti o settori. Questa differenziazione tiene conto soprattutto della festa come introduzione simbolica. Queste indicazioni si riferiscono: la prima alla significazione di tipo latente che è possibile rilevare in maniera più o meno diretta nell'oggetto festa; la seconda al contenuto vero e proprio, al senso complessivo dell'operazione ed è

caratterizzata dalla concettualizzazione, cioè da aspetti particolari che nell'oggetto festa concorrono a costruire il senso complesso dell'oggetto; la terza, infine, al significato pragmatico della festa.

Per quanto riguarda i significati latenti, la considerazione di fondo che li differenzia è costituita dal fatto che la produzione simbolica nella festa non si manifesta come un processo continuo, ma come esplosioni separate da periodi più o meno lunghi. Naturalmente questo rimanda a tentativi già noti di differenziare le feste che sono caratterizzate da occorrenze particolari, come la liturgia cristiana, i momenti di iniziazione, veri e propri cicli temporali riferiti alle stagioni e via dicendo. Quando l'attività cerimoniale è periodica, c'è la tendenza a concentrare le maggiori risorse simboliche in vaste e complesse produzioni che vengono presentate a intervalli regolari. Questa periodicità è stato uno dei problemi con il quale l'etnosemiotica ha dovuto fare i conti. Da parte di alcuni studiosi si ritiene che quasi sempre la periodicità abbia delle basi biologiche, nel senso che le risorse materiali e simboliche che sono necessarie a mettere insieme il congegno della festa diventano disponibili per la comunità solo periodicamente. Questo naturalmente non impedisce che l'accumulo di queste risorse da parte della comunità sia continua. Il momento del consumo di queste risorse è affidato invece a dei momenti particolari, a dei momenti critici della vita della comunità. Da questo punto di vista, per restringere l'analisi della significazione, bisogna sottolineare che in questa macchina della festa sono sempre presenti delle limitazioni. Questo è molto importante perché è difficile, data la complessità di questa macchina, stabilire fino a che punto la

programmazione, dentro una cultura naturalmente e non dentro lo specifico di un evento, sia determinante e fino a che punto invece ci sia uno spazio già disponibile per la comunità dal punto di vista della creatività diffusa, per capire poi in che modo questo spazio, nel caso in cui sia presente, viene utilizzata dalla comunità stessa. Da questo punto di vista un momento restrittivo è costituito dal fatto che dentro la macchina della festa è possibile rinvenire dei veri e propri momenti di ripetizione differenziati però tra di loro. Ad esempio, ci sono molti fenomeni di ripetizione da una festa all'altra e ci sono anche molti momenti di ripetizione nella logica di costituzione e di funzionamento della macchina-festa. Questo in parte però contraddice alcuni studi che hanno preso in considerazione soprattutto delle feste che lasciano grande spazio al momento della creatività: la comunità più che occuparsi di riferimenti esterni, che sono magari anche dentro le occasioni della festa stessa, si occupa proprio della festa, cioè dell'idea e dell'esistenza della festa come un evento caratteristico della specificità della sua cultura, nella mistura in cui la festa è un momento, più o meno, decisivo che riesce, più o meno, a segnare un ciclo, un aspetto della vita della comunità oppure a definire l'intreccio tra i diversi assetti della vita comunitaria: quello economico, quello sociale, quello politico e anche quello dell'espressione della collettività.

Le limitazioni di cui vi ho parlato si riferiscono naturalmente ai modi come la festa si svolge, al tipo di partecipazione prevista e anche all'ambiente che questa festa si garantisce. Da questo punto di vista, nelle feste non tradizionali e nelle feste che continuano, partendo

magari da una tradizione che risale ad alcuni secoli, è molto interessante rilevare l'importanza del pubblico. Si può trattare di un pubblico che fa parte della comunità, ma che non ha la gestione del discorso della festa, nel senso che non è chiamato a utilizzare i linguaggi della comunità e a significare quello che la festa vuol dire per la comunità stessa e, quindi, il rapporto tra gli elementi della comunità che sono appunto i gestori, diciamo, dell'azione e quelli che sono gli spettatori passivi, esterni. Tutti questi tentativi di puntualizzazione conoscono nella letteratura critica molte posizioni oscillanti che sono dovute non soltanto alla difficoltà, diciamo, di fermare questi aspetti della festa, ma anche al fatto che, di solito, le discipline descrittive e analitiche si occupano di oggetti che, dal loro interno, permettono con più facilità di realizzare dei risultati ad alto livello. Questo che cosa vuol dire? Vuol dire che, ad esempio, un metodo che ha raggiunto una certa disponibilità di capacità descrittive, analitiche e interpretative fa riferimento a oggetti linguistici abbastanza complessi ma anche materialmente grandi. L'antropologia, ad esempio, lavora soprattutto sui discorsi, l'etnosemiotica tenta di entrare dentro questi discorsi per rilevare non solo gli elementi presenti, ma anche quelli che sono i rapporti tra questi elementi e poi le leggi, gli ordini che caratterizzano questi rapporti.

Un altro aspetto che è poi linguistico, nel senso che rimanda all'etnolinguistica, è quello del rilevamento della sintassi presente nella festa che è poi naturalmente un ordine, una gestione delle regole presenti dentro l'oggetto. A questa sintassi si oppone però tutta una serie di manifestazioni non programmate, non necessitate che nella

comunità vengono fuori e si manifestano in occasione della festa. Questo che cosa vuol dire? Probabilmente vuol dire che potrebbe essere un errore voler vedere tutto il funzionamento di tutti gli elementi interni alla macchina della festa come un momento della significazione complessiva. Probabilmente ci sono almeno due momenti in cui questa significazione complessiva viene trasgredita. Il primo momento è quello in cui si riflette sulla festa stessa oppure si esprime l'idea di festa al di là di quello che è il progetto, il discorso che fa gestire la macchina della festa. Il secondo momento è costituito proprio dal momento della creatività, dal momento della produzione estetica che fa parte di momenti di concettualizzazione che sono tipici della festa.

Da questo punto di vista io ho un elenco, diciamo, di queste mediazioni linguistiche. Ce ne sono di tipo ambientale; non so, l'intervento sul territorio. Io ricordo di aver visto in Svizzera, in occasione di una festa della vendemmia, tutte le vigne venir ricoperte da cose particolari, da nastri colorati ecc. Cioè la festa era anche l'occasione per riprogettare l'assetto del territorio anche in maniera fantasiosa, comunque in maniera creativa al di là di quelle che sono le necessità dal punto di vista economico. Ci sono poi delle mediazioni linguistiche di tipo architettonico. Per esempio, la costruzione del giglio, la "cacciata" del giglio potrebbe forse, anzi fa certamente parte di questo tipo di concettualizzazione del discorso della festa. Altre mediazioni sono di tipo plastico: copricapi, vestiti, decorazioni del corpo, tatuaggi, segni personali, l'imitazione degli animali, l'utilizzazione di altre voci.

Un altro tipo di mediazione è costituita dalla produzione letteraria: il fatto che in occasione della festa, ad esempio, la comunità torni a riflettere e ripristinare i propri riti, naturalmente con tutti i problemi di ripetizione e di trasformazione che sono del caso, il ritorno dei canti, le urla, l'uso di dialoghi drammatizzati, di giochi particolari, di tenzoni linguistiche e cose di questo genere.

Ci sono poi le mediazioni musicali: canti, suoni di tamburi, di strumenti sacri, di strumenti antichi, ecc.

Per quanto riguarda la festa di Barra è, invece, molto interessante il momento della creatività popolare di tipo poetico, che evidentemente non solo è di tipo orale, nel senso che ha una sua sedimentazione che appunto costituisce un'energia della creatività che si raccoglie nel lungo periodo, ma che si esprime, invece e si condensa, secondo il modello di cui parlavo prima, nel momento della festa.

Ho trovato in un volume, *Vita di antiche tradizioni campane*, alcune canzoni dei gigli. Non so se chiamarle poesie perché questo costituisce un problema particolare di cui si potrebbe anche parlare e che inviterebbe ad altre riflessioni sul metodo, sulla terminologia e sulle abitudini di organizzazione di questi testi, di classificazione e anche di rilevamento delle loro caratteristiche formali, stilistiche, ideologiche e di contenuto. Alla fine del volume ci sono sei canzoni che risalgono al periodo 1971-72. Senza entrare nello specifico e nell'analisi puntuale, si può subito notare che la prima è un canto di separazione di innamorati; la seconda esprime un'opposizione tra comunità mediata attraverso il simbolo del Vesuvio da una parte e la

città di Napoli dall'altra; la terza canzone è invece una canzone di abbandono di innamorati.

La quarta mi ha interessato particolarmente soprattutto perché ho constatato che vi sono degli aspetti ideologici molto particolari, per esempio una sorta di rimozione del conflitto sociale:

Ogn'anno ricchi e poveri
uniti in società
spendono pe sta festa
milioni in quantità
ognuno guarda e dice:
«Che grande umanità
sta Barra milionaria
che te sape combinà».

(*Vuè, vuè, vuè* di V. D'Acunzo)

È chiaro che nell'assetto della festa ci sono sempre dei momenti in cui vengono esorcizzate le condizioni delle relazioni sociali o in cui magari l'antagonismo viene riscritto. Ma sul problema dell'antagonismo vorrei dire alcune cose successivamente. Nella stessa canzone ci sono poi altri due elementi caratterizzanti, quelli del ballare e del cantare, e c'è poi una vera e propria definizione della festa, della festa come teatro totale. Un altro testo invece è un discorso sull'adolescenza e sulla felicità dell'errore. L'ultima poi è molto particolare. Il titolo "Madrilena" si riferisce a una turista, probabilmente arrivata qui per assistere alla festa: il testo è in centrato sull'amore scatenato in un indigeno e ne documenta la passione in maniera molto diversificata.

Tra l'altro ho notato che alcuni testi sono scritti in dialetto, un dialetto molto trasformato, altri sono proprio in lingua, altri hanno una composizione mista che oscilla appunto tra il testo dialettale in qualche strofa e il testo in lingua in altre. È molto interessante vedere in questi spostamenti quali sono i contenuti della verbalizzazione in una fase e nell'altra. Cioè, voglio dire, di che cosa l'autore ha parlato quando si è espresso in dialetto e di che cosa ha parlato quando si è espresso in lingua.

Un aspetto fondamentale, caratteristico della festa e molto stimolante dal punto di vista dell'analisi, è quello della conflittualità e dell'antagonismo, nel senso che proprio nell'aspetto pragmatico della festa si è visto come questo sia il luogo vero e proprio del conflitto, come, in effetti, dentro la macchina della festa sia simulata e sia mediata la conflittualità che da dentro la comunità si rivolge verso l'esterno, verso il nemico assente. Delle proposizioni molto generali che non appartengono senz'altro al punto di vista semiotico hanno visto proprio nell'esplicitazione e nello scaricamento dell'antagonismo uno degli aspetti tipici della festa.

L'altro aspetto caratterizzante, per chiudere questa differenziazione, potrebbe essere quello dello scrivere delle false piste per il fruitore, per lo spettatore. Capita cioè che molto spesso la festa venga letta – non soltanto dal punto di vista analitico ma proprio dal punto di vista della partecipazione indiretta – e venga considerata, in tutti i suoi passaggi, come un'espressione necessitata dai rapporti tra l'evento e le circostanze, tra l'evento e dei cicli, tra l'evento e i sistemi rituali a disposizione della comunità. Ma, mentre sembra che in tutta

la macchina della festa sia possibile individuare questa componente, molto spesso si è costretti a concludere che dentro questa macchina ci sono dei veri e propri spostamenti di senso, cioè delle vere e proprie trasgressioni che non rispondono assolutamente alle logiche e agli ordini che poi il congegno complessivamente mostra e ostenta e che dovrebbe anche essere, diciamo così, la sua giustificazione. Questo insieme eterodosso dentro l'apparato di significazione, cioè questo flusso di associazioni liberate, di non-sense, di utilizzazione di linguaggi non direttamente significanti, è stato preso in grande considerazione proprio dalla semiotica che, più che occuparsi della descrizione e dell'analisi dettagliata dell'oggetto culturale, tenta soprattutto di riconoscerne le coordinate generali soprattutto nella dimensione delle vere e proprie culture. Questo risente tra l'altro di un'inversione di un rapporto che è alla base degli studi di questo tipo, che è il rapporto tra il linguaggio e la cultura. Cioè da una parte ci sono delle scuole, degli studiosi, che mettono in evidenza soprattutto la produzione linguistica dentro la comunicazione comunitaria, altre scuole, invece, sostengono altri punti di vista che ribaltano proprio questa preferenza data al linguaggio e che tentano soprattutto di riscrivere le coordinate di una cultura per vedere poi al suo interno la diversificazione linguistica come la traccia più complessa delle sue specificazioni. È chiaro che da questo punto di vista non si fa riferimento alla verbalità e alla verbalizzazione, ma a tutti i codici linguistici di cui una comunità può fare verbalmente uso e, soprattutto, al rapporto tra questi linguaggi, perché il rapporto complesso che si

instaura tra tutte queste esperienze di espressione e di comunicazione informa poi la macchina, il dispositivo della festa stessa.

Un'altra uscita per la tangente degli studi semiotici per quanto riguarda la festa è costituita – e questo mi sembra molto interessante – dai tentativi di analisi comparata tra quelli che sono i contenuti della festa stessa e le manifestazioni comunitarie assolutamente moderne. Il riferimento è, per esempio allo sport, alle manifestazioni sportive, ad altre manifestazioni di tipo celebrativo (cerimoniali, parate militari, primo maggio, feste di partito ecc.) e al turismo che da una parte può essere un elemento che propone alla comunità di modificare i modelli culturali gestiti e dall'altra può poi divenire una vera e propria realtà del tempo libero e quindi della festa intesa in un'accezione molto ampia come interruzione del tempo secolare, che poi è una definizione anche molto secolare della festa. Cioè la festa sarebbe l'interruzione parziale del tempo secolare, il momento in cui si coagulano i miti, i sistemi rituali e anche le tecniche di espressione della comunità che non sono gestite, appunto, dentro il tempo secolare che è quello dell'economia del lavoro e di altri tipi di sapere.

(Trascrizione da registrazione non rivista dell'autore.)

Relazione di Pasquale Scialò

Vorrei ringraziare gli organizzatori per avermi invitato. Non è un ringraziamento formale, come si è soliti fare, perché penso che sia uno dei pochi casi in cui si fa un convegno dove realmente ci si rapporta a delle cose che già esistono e non un convegno-trampolino per sondare opinioni di persone illustri, di tecnici, di potenti per mettere su una situazione. Invece, mi sembra che questo convegno abbia un senso proprio perché si parla proprio di qualcosa che già esiste. Lo scopo di un convegno del genere dovrebbe essere quindi quello di tentare delle analisi e di proporre delle trasformazioni dell'esistente là dove ciò sia possibile.

Io mi interesso di didattica della musica e faccio un lavoro di diffusione della competenza musicale comune. La cosa auspicabile in questa occasione sarebbe stata quella di avere un tipo di pubblico più omogeneo con la presenza di molti musicisti di bande del posto. Il discorso è infatti sostanzialmente diretto a questi.

Vedo che sono presenti due maestri di Barra, il maestro Di Nunzio e il maestro Velotti, e mi farebbe molto piacere se venissero avanti perché il primo intervento vuol esplorare un campo attualmente abbastanza complesso e vorrei partire da una serie di domande da porre ai musicisti... Ringrazio il maestro Di Nunzio e il maestro Velotti per la loro disponibilità.

La cosa che mi interessa un attimo puntualizzare è che, operando una sorta di parzializzazione della festa dei gigli, ne analizzerò solo due aspetti. Il primo aspetto è l'aspetto della canzone. Diciamo che faccio un passo molto arbitrario e considero la canzone come uno dei momenti determinanti per quel che riguarda il giglio dal punto di vista musicale e mi interessa anzitutto capire una cosa, cioè che tipo di rapporto c'è tra la canzone napoletana – Napoli è la città più vicina che sicuramente Barra e Nola hanno come riferimento culturale – e le canzoni che vengono suonate sul giglio. Devo dire che, in prima istanza, si nota subito una forte omologazione tra la canzone dei gigli e la canzone napoletana legata alla Piedigrotta. Mi interessa capire, da un punto di vista musicale, qual è la differenza tra le canzoni che voi componete ed eseguite per la festa dei gigli e la canzone napoletana.

Maestro Velotti: A me sembra che la canzone del giglio, la musica del giglio, abbia una caratteristica a sé, perché per tradizione è legata al disegno di marcetta. La canzone napoletana è tutto un altro discorso. Le canzoni barresi si differenziano anche nell'area del giglio perché hanno la caratteristica di marcette molto strette, con molta verve. Quindi, secondo me, c'è differenza tra la canzone napoletana e la canzone barese. Sono due discorsi diversi.

P. Scialò: Quindi, se ho capito bene, qualsiasi canzone napoletana, arrangiata a marcetta, potrebbe andare bene per il giglio.

Maestro Di Nunzio: Non potrebbe mai andare bene perché la canzone del giglio è una canzone che è legata al modo di sentire di noi

barresi. Secondo me, non è possibile adattare alla festa dei gigli qualsiasi canzone napoletana. Non si potrebbe mai portare il giglio, l'*alzata* non riuscirebbe, anche se ci sono canzoni abbastanza sostenute tra le vecchie canzoni napoletane. Penso che la canzone dei gigli debba essere barrese, la deve scrivere un barrese. Sono decenni che la scrivono i barresi, ha una struttura peculiare che ha acquistato qui a Barra. Ci sono le canzoni dei gigli di Nola che hanno una struttura diversa e che non hanno niente a che vedere con la nostra canzone. La nostra canzone è proprio una marcetta adatta alla festa dei gigli.

Scialò: Quindi mi pare di capire che ci sono delle peculiarità musicali tipiche della canzone del giglio. Per esempio, voi dicevate dell'*alzata*. Di cosa c'è bisogno quando si alza il giglio? Di un ritmo particolare, di una scansione che dia il ritmo ai portatori per l'*alzata* del giglio?

Velotti: Ha un finale che è finalizzato all'*alzata* del giglio.

Scialò: Ci sono quindi delle peculiarità tipiche?

Velotti: Sì, c'è un accordo finale particolare.

Scialò: Ma questo accordo finale non lo possiamo avere anche in un'altra canzone che non sia scritta specificamente per il giglio di Barra?

Velotti: Non si adatta...

Scialò: Per esempio, se noi prendiamo una canzone qualsiasi, prendiamo "Palummella zomba e vola", e ci mettiamo la scansione per l'*alzata*...

Di Nunzio: Potrebbe andare bene per la ballata del giglio, ma non par l'alzata. Non ha la spinta necessaria per portare il giglio in alto.

Scialò: Mi pare di capire che ci sono due livelli. Su un primo livello, possiamo dire che la canzone del giglio deve essere scritta per forza per il giglio perché deve avere delle caratteristiche funzionali all'*alzata* e alla *posata* del giglio. Invece, per quel che riguarda il trasporto del giglio, va bene qualsiasi altra musica, l'importante è che sia una canzone ben ritmata...

Di Nunzio: Basta che sia una marcetta.

Scialò: Questo mi sembra abbastanza chiaro. I due musicisti sostengono che la canzone del giglio ha certe caratteristiche precise, delle tonalità precise, e non è quindi possibile prendere qualsiasi altro pezzo dall'esterno e metterlo al suo posto. Invece, per quanto riguarda il trasporto del giglio, basta qualsiasi altra musica purché abbia carattere ballabile.

C'è un caso però che sembra contraddire questa impostazione del discorso. Il maestro De Micco – adesso ascolteremo una registrazione di una sua performarce dimostrativa – ricicla la canzone del giglio, cioè scrive la canzone per la festa dei gigli e poi, mediante un'elaborazione particolare, questa canzone diventa una canzone che va bene anche al di fuori del contesto della festa del giglio. Ascoltiamo la registrazione, (segue registrazione). Ecco, dà due versioni della stessa canzone: una versione originale, scritta per il giglio, e un'altra versione, in questo caso drammatica, della stessa canzone. Mi sembra che la musica del giglio, nonostante abbia una serie di peculiarità

autonome in quanto funzionalizzata alla festa, si rifà in modo abbastanza evidente a quella che è la tradizione della canzone napoletana in un'accezione molto generale che va dalla canzone drammatica alla canzone comica, coprendo uno spettro molto ampio. È chiaro che, all'interno della cultura barrese, con la sensibilità locale, la tradizione napoletana è interpretata diversamente.

Passiamo a un altro problema. Volevo chiedervi che tipo di formazione musicale suona sul giglio, cioè qual è la formazione tipica del giglio e quali sono le formazioni attuali.

Di Nunzio: Le formazioni musicali una volta erano formate principalmente da baritono, tromba e clarinetto. Adesso bastano un paio di sassofoni, una piccola banda e qualche tromba che fa l'appello. Questo è un notevole cambiamento, in negativo. Lo dimostrano anche le foto che stanno nella mostra. Oggi si porta il giglio così, con quattro persone sopra che non riescono ad ottenere buoni risultati perché non si può sentire niente. La minestra, quanto più si mette dentro della roba, tanto più viene buona. Di buono attualmente non si sente niente sul giglio. Si sente semplicemente un sassofono che fa la melodia e un cantante, bravo o meno bravo, che canticchia e si porta il giglio avanti. Una volta la fanfara sul giglio era formata da trombe e baritono, cose che adesso non esistono più.

Scialò: Quindi, mi pare di capire che, da un punto di vista musicale, c'è stata una trasformazione. Prima l'orchestra che suonava sul giglio era una piccola *fanfara*, con tutte le famiglie tipiche della banda, mentre adesso si è avuto una trasformazione, una riduzione. Mi pare che

ultimamente si siano usati strumenti tipo il basso elettrico, l'organo e altri strumenti.

Di Nunzio: Una trasformazione in male non in bene.

Scialò: Il maestro dice che si è trattata di una trasformazione in male. Questo ci porta a un secondo stadio del problema, al legame che esiste tra la festa dei gigli e la presenza musicale locale, cioè la mancanza di una scuola organizzata rispetto agli strumenti, la mancanza di una scuola municipale di musica in questo senso.

Di Nunzio: Mancanza di elementi e mancanza di capacità dei comitati stessi dei gigli che non sono capaci di formarsi. Incapacità di capire che si spendono male dei soldi. Forse sono andato un po' al di là, ma...

Scialò: Diciamo che la mancanza reale di musicisti e anche di famiglie di strumenti è il frutto della mancanza di una scuola che istruisca queste persone. Diciamo che il problema di fondo rispetto alla festa dei gigli di Barra è quello della costruzione di una banda più grossa che veda ancora presenti tutte quelle famiglie di strumenti adesso trascurati. È la mancanza di una scuola musicale che possa formare delle persone che porta a un discorso musicale riduttivo. Questo mi sembra un discorso abbastanza centrale. Un altro aspetto abbastanza importante è che c'è una sorta di conflittualità tra l'esistenza stessa dei gigli – parlo dal punto di vista musicale ovviamente – e la mancanza di una struttura musicale che sia costante, continuativa, stabile.

La stessa presenza dei gigli porta i giovani che iniziano a studiare uno strumento musicale a finalizzare troppo il discorso rispetto al giglio, anche per un discorso di facile guadagno o di gratificazione immediata. Lo sbocco è suonare sul giglio, senza pensare invece alla possibilità di costruire una struttura permanente, formativa. Questo ci porta a una sorta di conflittualità tra gli elementi. Quindi, se da un lato la presenza della festa dei gigli ha portato in questa area una grossa presenza di competenza musicale, pare che questa stessa presenza ostacoli la possibilità di mettere su una presenza costante e stabile. Un aspetto che mi sembra abbastanza interessante e innovativo è perciò la presenza al sabato della festa di gruppi strumentali che non funzionalizzano la loro prestazione al giglio. In questo caso c'è una libertà maggiore nello scegliere il repertorio e l'organico; c'è quindi una maggiore libertà dal punto di vista musicale ed espressivo. Mi pare che sia questo momento, dal punto di vista della ricerca musicale, l'elemento più stimolante essendo la musica del giglio fortemente canonizzata e con una struttura molto rigida. Però il più delle volte, al sabato, non si dà spazio a tutto ciò che può essere una ricerca locale seria di sperimentazione, ma si cercano piuttosto grossi nomi all'esterno per compensare, diciamo, la mancanza locale di una struttura stabile. Mi sembra molto interessante, nel momento in cui si tenta di fare una serie di proposte, indicare la necessità di trovare una sorta di ponte di unione tra la produzione musicale della festa dei gigli e una ricerca musicale che si fondi sulla presenza di un gruppo stabile che tenda a una qualificazione e anche ad un recupero della stessa tradizione musicale della festa dei gigli. Ci sarebbe anche

da chiedersi come mai la maggior parte dei giovani scelgono poi di studiare certi strumenti e non altri. Per esempio, il maestro diceva che c'è una grossa carenza di baritoni. Io avanzo un'ipotesi: questi giovani sono portati dalla situazione ad eseguire delle musiche dove praticamente il tipo di organico richiesto è un tipo di organico che non utilizza più gli strumenti della tradizione, gli strumenti della vecchia fanfara. Secondo me, ci vuole un'elasticità da entrambe le parti: un'elasticità da parte dei musicisti di professione con grande esperienza come voi e dall'altro lato invece una possibilità reale di dare più spazio ai nuovi linguaggi.

La banda oggi poggia gran parte della sua crisi – anche se c'è una riscoperta in tono revivalistico sicuramente negativo – nel fatto che viene riutilizzata anche attraverso linguaggi non tipici della banda. La banda nella tradizione è sempre servita a far conoscere musiche classiche. Era l'orchestra dei poveri perché era un tipo di organico che faceva conoscere anche la musica colta laddove non arrivava l'orchestra. Ora c'è una situazione musicale tale per cui esiste una pluralità di linguaggi, una serie di possibilità di fare musica diverse dalla banda. Non rinnegando niente di quella che è la propria matrice, la propria tradizione, il proprio repertorio, la propria dignità, si dovrebbe dare spazio anche ai giovani che si esprimono con linguaggi musicali diversi, tentando di trovare un aggancio con la tradizione.

Di Nunzio: Ma ci sono tanti giovani che hanno scelto strumenti a fiato e sono bravi. Poi ci sono altri giovani che scelgono la via più facile. Si è notato che da qualche anno a questa parte sul giglio c'è la chitarra, il basso elettrico. Non sono dei professionisti, sono dei

dilettanti, mentre il ragazzo che suona il sassofono sa un po' di musica, sa qualcosa. E non è vero che con la banda si rimaneva indietro con i tempi. Negli ultimi anni abbiamo dato esempio – non dico io, anche se ho dato qualcosa anch'io — di far sembrare la banda un'orchestra, ma un'orchestra fatta bene. E c'è gente che forse lo sa. Si son fatti dei pezzi classici, di musica lirica, musica sinfonica. Si sono proposti pezzi come la “Danza del fuoco”, il “Bolero” di Ravel, arrangiamenti di musica leggera. Negli ultimi anni si è portato addirittura più di una batteria per poter suonare questi pezzi. A Barra abbiamo avuto il piacere di vedere suonare l'amico De Cicco, un grande batterista che adesso non è più tra noi, e un altro grande batterista, di cui non mi sovviene il nome, che sta a Roma ed è il primo batterista della RAI. La festa dei gigli era stata portata molto su. È da un po' di tempo a questa parte che... Molti che hanno fatto il giglio per tanti anni ricordano che la banda aveva portato qualcosa di buono a Barra. Se ci sono tanti giovani che non scelgono questi strumenti è perché sono più difficili degli altri, perché è comodo prendere la chitarra, un basso e suonarlo ad orecchio... Se si prende, invece, un basso-tuba in mano, si deve conoscere la musica per poterlo suonare.

Scialò. Va bene, diciamo che in sostanza esiste, questo va detto, una sorta di divergenza fra quelle che sono le concezioni della banda tradizionale e le aspettative dei giovani che, credo, non si possono interpretare semplicemente come mancanza di volontà ecc. Esistono, diciamo, tutte e due le cose. La cosa che mi sembra invece importante è tentare una ricucitura di esperienze, di queste due esperienze, perché, d'altra parte, la banda deve ricevere un'attenzione e questo mi

sembra un appunto importante che va fatto in questo tipo di riunioni.

Ringrazio i maestri per la loro collaborazione e passo alle conclusioni.

Mi limito a due cose e poi passo la parola a Lello Mazzacane. In pratica, quello che volevo dire è questo. La cosa strana è che in un'area in cui c'è una grossa vivacità dal punto di vista musicale – lo dimostra appunto il livello alto di produzione, infatti i complessi musicali baresi vanno in giro all'interno dell'area del giglio – manchi invece una scuola, un'istituzione costante, permanente che permetta in un modo organizzato, continuativo, di formare musicisti che possano lavorare in questo settore.

Un secondo aspetto che vorrei mettere a fuoco è invece la proposta che fa l'ARCI della possibilità di un archivio, che mi pare una proposta molto seria. Mi pare però che vada un attimo puntualizzato qualcosa. Un archivio non è un museo passivo di elementi, ma è una struttura che tenta di gettare un ponte tra tradizione e presente, una struttura che permetta che queste cose vadano ristudiate, discusse, analizzate, però per andare avanti, per creare quella sorta di cerniera tra quelle che sono le esperienze codificate, canonizzate e la continuità. Infatti, la canzone napoletana si fonda su questo processo di continuità. Pensate al processo che avviene a partire dalla canzone dell'Ottocento a Pino Daniele. Non c'è assolutamente discontinuità come si vorrebbe far credere. Il processo è un processo continuativo che passa attraverso elementi, implicazioni, reti, meccanismi abbastanza complessi. Se voi analizzate un attimo la canzone di Pino Daniele, questa

contiene almeno tre elementi. Un elemento fortemente tradizionale, che è proprio il tipo di lessico, il tipo di vocalità che possiamo ritrovare in alcuni tipi di sceneggiata; parlo solo di vocalità, non faccio questioni di contenuto e di riferimento testuale. C'è un secondo elemento che è l'elemento del blues, della contaminazione. Ma questo è sempre esistito. Il terzo elemento, se volete, è il rapporto con la città, un rapporto di tipo urbano. C'è quindi questo elemento che è parallelo a quello di altre città. Grazie.

(Trascrizione da registrazione non rivista dall'autore.)

Relazione di Lello Mazzacane

Rispetto alla festa di Barra succede quello che capita in quei convegni su Totò, dove chi si era divertito a crepapelles a vedere quei film si ritrova poi improvvisamente a sbadigliare della lunghezza mortale delle relazioni. Mi rendo conto dei diversi contesti, dello specifico, come si suol dire, scientifico e di quello dello spettacolo, ma, proprio a partire da questa distinzione tante volte forzosa, mi preme portare in questa sede il contributo di alcune riflessioni e principalmente di alcune esperienze.

La festa dei gigli, nella sua versione nolana e nelle sue diverse varianti campane, è stata diversamente investigata. Devo dire che la pubblicazione di produzioni scientifiche non è molto vasta. Abbonda invece una pubblicistica, come si suol dire, minore: notazione di cronaca, opuscoli, informazione popolare diffusa. Noi stessi abbiamo contribuito, con il lavoro della cattedra di *Metodi e tecniche* prima e di *Antropologia culturale* dopo, a una riflessione sulla festa. Esistono infatti alcune tesi di laurea – debbo dire di buon livello – sia sulla ricorrenza di Nola sia su tutta l'area dei gigli. Il prof. De Masi ne conserva alcune che sicuramente non sono tra quelle che – dicevo prima – ha buttato; quindi, come io avevo promesso agli organizzatori del convegno, queste tesi di laurea vi verranno donate personalmente da De Masi.

Ma abbiamo contribuito pure – e, senza false modestie, il merito va alla struttura del *Nuovo Politecnico* – alla divulgazione della festa dei gigli in Italia e all'estero.

Ma che cosa si intende, in questo caso, per riflessione scientifica e che cosa per divulgazione? Le due cose seguono normalmente due strade diverse. La riflessione scientifica, praticata spesso nello splendido isolamento accademico, segue gli itinerari, i luoghi e le sorti da essa imposte: pubblicazioni di élite a bassa tiratura, quando non ancora dispense, che si usano ancora nelle università italiane, opuscolatura di vario genere per l'accumulo di titoli, simposi, convegni ecc. Ci sono tutti gli elementi perché questa circostanza non sia come quella sopracitata, naturalmente. La divulgazione, viceversa, pratica solitamente l'estremo opposto: la divulgazione di massa.

I mezzi di comunicazione di massa nel diffondere l'informazione in sostanza la impoveriscono, la snaturano. Tutto perde spessore, diventa cronaca, avvenimento, consumo.

Se questo è vero per la gran parte dei contenuti, lo è stato in modo particolare per i temi della cultura popolare. Questi temi, che ora fortunatamente vanno uscendo di moda, sono stati i bestsellers degli anni passati. Tutti, accademici e no, operatori culturali a vario titolo, giornalismo ed editoria, hanno attinto a piene mani al cosiddetto patrimonio culturale tradizionale. I risultati sono passati sotto gli occhi di tutti: la radio e la televisione, l'editoria e il giornalismo, la museografia e l'accademia, hanno rubricato, ciascuno per suo conto, una realtà di maniera inesorabilmente datata. Non che questo non abbia significato e non faccia storia, ma appartiene piuttosto alla storia del

costume che non alla storia della conoscenza. Con ciò non voglio assolutamente sostenere che non si siano avuti lavori di buon livello. Abbiamo qui tra noi alcuni studiosi della festa che hanno fatto lavori dignitosi; abbiamo qui tra noi documentaristi che probabilmente, dico probabilmente perché a tutt'oggi non sappiamo se il film arriva, che hanno fatto lavori dignitosissimi. Ma, a parte questi sporadici casi – quindi ci sono stati casi di lavori di buon livello – va ribadito semmai il fatto che, nella maggior parte dei casi, ciascuno ha lavorato per proprio conto, senza confronti, limitato in questo caso dal suo specifico negli obiettivi e nel metodo.

A questo punto ci si domanda come può essere sotto accusa proprio quello specifico che è stato sempre la parola magica utilizzata a difesa della propria professionalità. Ebbene lo può essere quando, fuori di ogni collegamento con la conoscenza e con la storia, diventa solo la difesa di disvalori acritici e comparativi.

E veniamo alle esperienze. A me piace fare riferimento alle esperienze acquisite in questi anni con la multivisione sui gigli di Nola perché la ritengo un'esperienza complessa – da rilevamento della festa, cioè dalla ripresa della festa, alla sua riproposta in contesti molto diversi – e poi perché la ritengo un'esperienza riuscita, nel senso che a una metodologia di lavoro ha fatto seguito una prassi di verifica dialettica e concreta.

La multivisione è stata progettata nel 1974-, in occasione della festa di Nola, e ha girato e va girando tuttora in ambiti molto diversi fra loro. In questo momento dobbiamo ringraziare la Regione Campania se la multivisione non è qui; la Regione Campania, con i suo

amministratori, ci nega la possibilità di vederla, dal momento che gli impianti sono rimasti a Montreal da dove sarebbero dovuti tornare due mesi fa.

La multivisione – dicevo – è stata progettata nel '74, proprio sul filo delle sollecitazioni cui accennavo prima. La lettura di una festa popolare poteva avvenire dal di dentro della festa stessa se si praticavano drasticamente delle abiure: non andava praticata la conta dei portatori, dei varricelli, dei caporali e dei capiparanza, la quale l'avrebbe fatta ogni scrupoloso etnografo; non andava fatta la storia del miracolo, meglio lasciarlo alla Chiesa che è in difficoltà con le sue agiografie; ma semplicemente ricerca dei contenuti precisi, interni alla festa e che ne costituiscono emotivamente e culturalmente l'essenza. Qualcuno potrebbe dire: ma non è anche questo uno specifico di ricerca? Lo specifico, appunto, dell'antropologo che si intrufola nelle altrui culture per viverle dal di dentro come gli impone la strumentazione del suo mestiere? E infatti è certamente vero che ci si debba avvalere di un metodo e di una pratica di ricerca, ma è altrettanto vero che esso costituisce un mezzo e non un fine.

Conoscere allora che cosa, ma principalmente da parte di chi? Se ci disponiamo ad analizzare la festa dei gigli secondo una logica razionalizzatrice e produttivistica, per esempio, esterna ad essa, è certamente la più folle delle feste. Non si potrebbe infatti immaginare un dispendio di forze e di energie altrettanto strutturato quanto apparentemente privo di senso. Come pure non è difficile capire, cogliere le contraddizioni che pure la caratterizzano, come facevo notare in altra sede, quando appunto dicevo: «esplosiva e violenta, la festa dei

gigli appare rigidamente organizzata, ma, al tempo stesso, spontanea; fortemente strutturata nelle sue modalità del ballo, nelle sue modalità di svolgimento, eppure liberatoria nella sua pratica partecipativa; rispettosa nella sua propria articolazione interna della gerarchia, ma contemporaneamente provocatrice della dinamica carnevalesca del “tutto è permesso”; allegra ma al tempo stesso sofferta, prova di forza ma anche di eleganza, modulata sul ballo ma pure sul comando, di matrice orgiastica eppure sublimante il sesso. La festa di Nola ci appare, proprio per questo suo contraddirsi, per questo suo essere eccezione e norma allo stesso tempo, la più vitale delle feste». Un nolano, un barese sa che nessuna descrizione vale la festa di Nola e di Barra. Perché allora questa inconoscibilità della festa su cui per altro si è profusa tanta letteratura?

Io credo che il problema risieda nel manico. La festa non la si può conoscere fuori del proprio codice. Quando la si descrive, normalmente ci si trasferisce all'interno di un codice diverso, dove le parole denotano diversamente perché diverso è il sistema di significati cui fanno riferimento. È un po' come esprimere con dei numeri le qualità: il codice non è pertinente, l'operazione fallisce perché quantifica ma non comunica. In altri termini, dando per scontato che la descrizione di una festa in genere, della festa dei gigli in particolare, è una cosa diversa dalla festa stessa, resta il fatto che tale descrizione quasi sempre riproduce il contenitore vuoto della festa, la sua immagine virtuale non la sua essenza, anche se diversamente esplicitata. È questo il motivo per cui tante volte riesce più convincente un approccio di tipo artistico alla realtà che tutte le analisi e le riflessioni del caso.

Problema, dunque, di linguaggio e nessuno può disconoscere che la festa parli un proprio linguaggio. Abbiamo avuto prima una trattazione minuta di quella che può essere un'analisi semiologica, quindi ve la risparmio. In questo caso il linguaggio della musica, al limite del rumore; il linguaggio dei gesti pressati e sofferti; il linguaggio dei colori contrastati e violenti, il linguaggio che risulta da tutte queste cose intrecciate tra loro.

In nessun luogo, io direi, più che a Barra e a Nola ci si può convincere delle diversità prossemiche espresse nelle varie culture – il linguaggio cioè delle distanze – il contenuto emotivo che acquista la folla calcata sotto a un giglio, il modo in cui la musica esalta la forza, la organizza e la riconverte nel ballo.

Tutto ciò è patrimonio di una cultura specifica. Non me la saprei immaginare una festa di questo tipo a Stoccolma o a Liverpool o anche soltanto a Milano. Non sono esempi tratti a caso. A Stoccolma e a Liverpool, come a Milano, come in tanti altri luoghi, la festa ci è andata in questi anni nella sua trasposizione in multivisione. Per cui torna utile riportarne il confronto. Va detto subito che la multivisione, proprio per le sue caratteristiche di linguaggio, è insostituibile, direi, nella trasposizione di contenuti emotivi. Questa è stata la ragione, ma anche la scommessa, per cui la si è adoperata nella lettura della festa di Nola, operando una drastica scelta a favore di una comprensione globalistica piuttosto che analitica e selettiva. Per questo motivo io credo che la multivision – pur non spiegando assolutamente nulla del funzionamento della festa – ne restituisce la struttura integrata, legando la musica al singolo, il singolo

alla paranza, la paranza al contesto e il contesto, di nuovo, alla musica e al ballo.

A Londra, a Parigi, a Warwitch, a Reading, con un pubblico universitario la risposta emotiva alla multivisione si organizzava nell'applauso a fine del lavoro o sottolineando alcuni passaggi e, una volta terminata la proiezione, piovevano le riflessioni sul metodo. Ad Harl, a Pisa, a Cartagine, dove la multivisione sulla festa dei gigli entrava nel programma di teatro popolare, il pubblico si disponeva allo spettacolo, si beava nella rappresentazione e, a fine lavoro, se ne andava contento. A Toronto, a Montreal, con gli emigranti, come a Nola con i nolani, si è ricreata d'incanto, con la multivisione, l'atmosfera gioiosa della festa, innescando spontaneamente la dinamica del ballo.

Che cosa se ne può trarre quindi da questi sei anni di diffusione in giro per il mondo con la festa dei gigli attraverso convegni, rassegne, esposizioni, incontri, dibattiti?

Intanto che il contenuto semantico della festa è atto a coprire un'ampiezza di significati estremamente estesa. La inconoscibilità della festa, paradossalmente, la rende appetibile per tutti i contesti. La festa, dal momento che nessuno sa veramente cosa sia, va bene per tutti e non serve a nessuno. O, meglio, serve agli eruditi per la ricerca sulle origini, per vivisezionarla; nelle rassegne di teatro per fare spettacolo; nella pratica culturale per il recupero folk, ma soltanto per chi sa viverla serve a comprenderla veramente.

(Trascrizione da registrazione non rivista dall'autore.)

Intervento di Arcangelo Izzo

Io spero questa mattina, almeno mi auguro, di accendere la miccia per far scoppiare il botto che ravvivi questo convegno. E, parlando di festa, mi sembra che sia abbastanza interessante parlare di una provocazione rispetto a tutte le problematiche che riguardano il nostro convegno. In un primo momento sarei stato tentato di fare il discorso che avevamo iniziato nel dare una serie di segnali attraverso le didascalie di lettura della mostra e dei materiali della mostra. Avrei voluto parlare del rapporto tra la periferia e la città, del rapporto tra le istituzioni e la festa e, soprattutto, del rapporto tra la cultura periferica e la cultura cittadina, la cultura della città, intesa come luogo di esercizio pieno del potere cui si oppone il luogo debole della periferia. Avrei così introdotto il problema del pubblico e del privato, dell'effimero e del metafisico, del classico e del quotidiano. E avrei pure potuto parlare della città come esercizio della sensorialità, dove tutte le manifestazioni sono possibili perché la cultura nelle città offre il luogo di tutte le manifestazioni di alto livello. Però dopo ci ho ripensato, ci ho ripensato e credo che il tema di cui parlerò sarà un po' spiazzante rispetto al tutto.

Ho pensato di parlare del retrovisore, del retrovisore come Gianni Bosio aveva fatto l'elogio del magnetofono. Del retrovisore perché è l'attrezzo che ci permette di guardare indietro per poter

procedere in avanti; è il retrovisore che ci consente il recupero della dimensione sia spaziale sia temporale, quindi verticale e orizzontale.

Intanto vorrei dire che abbiamo già colto una delle mire – e mi piace questo termine perché *mirare* significa cogliere il segno, ma significa anche specchiarsi, guardarsi, vedere nelle specchio – abbiamo già mirato un obiettivo ed è stato quello della relazione di Manganelli, che accettava con entusiasmo la problematica proposta dal convegno e introduceva questa problematica nell'area dei gigli, disinnescando le inutili polemiche e portando il discorso su un più ampio livello culturale. Però successivamente mi sono posto un problema, quello di trattare un argomento in particolare, l'argomento che ci vede impegnati in particolare sul nostro quartiere che è un quartiere di operai e di proletariato, e su questo soprattutto ho cercato di fissare il mio intervento.

Il proletariato acquista coscienza di classe attraverso le proprie lotte e la riflessione cosciente su di esse, per cui non è pensabile di creargli una coscienza dall'esterno; bisogna al massimo – e questo mi pare sia il problema fondamentale del nostro convegno e del rapporto con il quartiere – dilatare quelle esperienze e promuovere una loro circuitazione sui livelli globali, partecipando coscientemente al processo storico della società via via che si svolge sotto i nostri occhi. Né bisogna farsi incantare dalla visione di una povertà stracciona che non esiste più; c'è un'idea, particolarmente cara ad alcuni sociologi, per cui la povertà e l'opulenza possono essere interscambiate. Una povertà ben vestita, sostenuta dagli accattivanti strumenti della realtà altra, attrezzata per di più dall'uso dei mass-media che nelle

mani della classe dominante tendono all'affermazione dell'esclusivismo culturale e al pesante condizionamento delle classi subalterne. Queste ultime, da una parte rendono vivibili tutte le contraddizioni della vita sociale attraverso gli strumenti della comunicazione folklorica, d'altra parte non nascondono un certo ritegno ad estrinsecare pubblicamente il proprio dolore e i propri problemi, almeno per quanto attiene alla sfera della cosiddetta vita privata. Però resta una segnalazione della cultura popolare che è cultura politica, come abbiamo cercato di dire, nel senso che dalla periferia tende alla polis, tende alla città. Questi segni sono visibili e non possono essere ignorati perché i campanacci, perché le botti capovolte, perché i fischietti fanno parte ormai di quegli strumenti della comunicazione folklorica che incidono profondamente nella città e che alla città danno dei segnali di una cultura che non può più essere considerata subalterna.

In realtà in questo passaggio, presentato senza l'introiezione del dolore, presentato senza eccessiva difficoltà addirittura come una necessità di un privato tirocinio dell'individuale ruolo sociale sommerso, si celano, attraverso l'introiezione del dolore, l'idea dell'uomo individuo e dell'uomo persona in astratto e la definizione di oggetto giuridico, del libero contratto di lavoro che in effetti sanziona giuridicamente le disuguaglianze sociali, non sempre e non adeguatamente garantite dalla libertà politica. Ed è questa esperienza che bisogna attraversare se non si vuole fare un lavoro statistico e stocastico, a tavolino dico, che ci lasci meravigliati come lo studioso americano Farrington davanti alla scoperta dell'esistenza di

cinquanta milioni di poveri nel suo paese, dimostrando che l'intellettuale ama capire le cose ma ha una dannata paura di vivere. Queste esperienze invece bisogna viverle per evitare la contrapposizione tra fonti orali e proletarie e fonti scritte che sono per lo più ufficiali e, spesso, di questura e di prefettura, ossia elaborate da antagonisti del movimento operaio. E molte cose della festa dei gigli abbiamo dovuto ricostruirle attraverso i verbali della questura e della prefettura. E bisogna ancora scongiurare l'opposizione antitetica tra storia e folklore, tra grande storia e piccola storia, tra cronaca e sintesi scientifica. Allora noi siamo per la simbolizzazione della festa. Sì, ci interessa la ciclicità, il sacro e la consumazione del sacro e quindi l'emergenza del profano, il politico e il prepolitico, l'eversione e l'eros, scritto con l'acca e senza l'acca, cioè l'arrivo dell'eroe e anche l'emergenza del dato erotico e quindi dei motivi d'amore che possono permeare la festa. Semmai un'acqua noi attendiamo, come diceva ieri Manganelli, crediamo che sia l'acqua prenatale, l'acqua della nascita dell'uomo che, come soggetto della storia, attraversa tutte le esperienze della vita politica, ma le attraversa come protagonista, e poi dopo diventa anche l'eroe, diventa il fantasista anche della festa, se vogliamo, ma protagonista in senso laico, in senso profano, anzi, poiché vogliamo iniziare proprio una storia organica, fatta la premessa, dobbiamo partire dalla piccola storia, dalla piccola storia della produzione e delle risorse del quartiere per tentare la saldatura tra vicenda individuale e storia collettiva e per cercare di recuperare quelle peculiarità che danno un inconfondibile colore e infondono una vita vera alla ricerca. Pertanto, questa piccola storia ci vede

impegnati nel ripromuovere la memoria storica delle contrade e dei rioni di Barra. Non ci interessa avanzare delle proposte che siano definitive. Noi facciamo un'ipotesi di lavoro e questa ci vede insistere sull'idea delle contrade e dei rioni, sulla possibilità di riprendere la loro competitività anche in rapporto al segno e al disegno urbanistico. Mi faceva notare un amico ingegnere, che ieri era presente in sala e che vive la vita del quartiere, che il problema urbanistico è il problema che ha visto scemare la competitività dei rioni e dei quartieri perché la festa dei gigli una volta si svolgeva solo nell'ambito del corso Sirena, le strettoie esaltavano i contendenti e creavano la conflittualità fra le paranze. Se questo è vero, se ridisegnare il quartiere significa allargare le strade e creare nuovi percorsi per la processione, ebbene noi non diciamo che dobbiamo ritornare sola alla memoria, all'antico, ritornare a una sola strada, ma diciamo che questo ci mette sull'avviso e ci rende consapevoli che anche sulla festa si potrebbe fare il discorso della morte della festa così come lo si fa nell'arte a partire da Morris fino ad Argan. Ma noi non vogliamo nemmeno dare indicazioni agli amici e compagni che sono protagonisti della festa, non vogliamo indicare soluzioni, noi vogliamo dire che la memoria della festa che ci riconduce anche nell'alveo di quelle grosse discussioni che sono su tutte le pagine dei quotidiani, che si ritrovano nei libri di Vattimo, di Cacciari, di Rella, tanto per citare gli ultimi contributi che la cultura ufficiale sta dando al problema della festività e del quotidiano. Se in questa dimensione entriamo anche noi che abbiamo proposto il convegno, entriamo

anche noi cittadini di Barra che ci sforziamo di dare una nuova articolazione alla festa.

Allora rilettura della festa. Non interessa che siano tanti i gigli quanti sono i rioni: si possono accorpate, si possono anche creare nuovi circuiti per la festa dei gigli, senza lasciare esclusa, per esempio, Barra Maggiore perché la difficoltà delle paranze esclude ed emargina il rione di Monteleone che ha una sua storia culturale, che ha una sua storia di ville e di segnali di alta cultura o, ancora, creando una circuitazione per il rione Spinelli. Ma questo è un discorso che possiamo riprendere con i comitati. È bello che si riprenda anche questa idea dei rioni sulla base della competitività di Barra Maggiore e degli altri rioni che una volta ravvivavano la nostra festa. Rilettura della festa per non accettare l'idea, come dicevo prima, della morte o scomparsa della festa stessa così come si è parlato di altre eventualità. Allora verrebbe fuori di nuovo la competitività e l'agonismo. Qualcuno ieri ha parlato giustamente di agonismo sportivo e l'ha inteso in un livello di linguaggio. Ma noi diciamo che l'agonismo sportivo che si chiede alle paranze non è l'idea del sacrificio. Chi non conosce la festa non sa che le paranze sono costituite da uomini che il giorno della festa operano insieme con i fantasisti, cioè con i caporali, sul piano dello sport non sul piano del sacrificio, e quindi non è che si adattino al passaggio dal caos al cosmo e che, quindi, presuppongano anche il sacrificio intermedio della festa: loro amano la competitività. Per questo io credo che si possa riproporre anche su questo piano, se dovesse essere ridisegnata la città e dovesse essere ridisegnato il quartiere, un giro di processione diverso o una

sua riduzione con una circolazione diversa, ma con la riproposta di quelle gare che vedevano i quartieri essere competitivi così come le contrade del Palio di Siena competono tra di loro per la riuscita della corsa e per il miglior cavallo.

Io ricordo che, bambino, si riconosceva spontaneamente la bravura del vincitore, e, seppur si restava amareggiati perché il proprio giglio non era riuscito ad avere il primo premio, la graduatoria era una compensazione felice per colui che veniva riconosciuto come il miglior fantasista o per colui che veniva riconosciuto come il miglior portatore del giglio. Quindi non ci sarebbe niente di male a rinnovare una serie di gare che una volta rappresentavano un elemento di competitività insieme con il testo delle canzoni. Inoltre, parlando di sportività e di agonismo sportivo, io penso che si introdurrebbe anche un linguaggio diverso all'interno della festa, linguaggio che contribuirebbe a creare un maggior senso di partecipazione tra i festanti. Inoltre, ciò comporta l'idea di una regolamentazione della festa che, secondo le indicazioni emerse dalle interviste e dalle stesse dichiarazioni dei capiparanza e caporali, deve svolgersi in un solo momento dell'anno. Non è possibile pensare, all'interno del quartiere, a una moltiplicazione dei momenti di festa che diminuisca l'intensità e il senso di partecipazione del quartiere alla festa. Quindi una sola data, che sia quella della tradizione e che non consenta altre manifestazioni, altre feste dei gigli parzializzate durante l'anno.

Questo discorso va inteso anche rispetto alla possibilità e alla necessità di trasformarlo in dialogo con le autorità regionali ai fini di

una regolamentazione della festa nell'ambito dell'area dei gigli. Ma io mi astengo dal continuare l'elencazione di queste possibilità e dall'analisi che ne può derivare perché su questo problema io penso, credo e sono sicuro che parlerà il consigliere Langella e quindi lascio a lui la possibilità di integrare questa proposta nella sua globalità e nella sua plasticità. Inoltre, penso che si potrebbe creare all'interno della festa una serie di manifestazioni creative, non lontane dalla tradizione compartecipativa e attivanti una produzione di interesse cittadino e aperta all'area dei gigli. Penso a una piccola fiera campionaria organizzata in piccoli stand con sezione artigiani, sarti, costumisti e disegnatori, sezione lavori casalinghi e dilettanti ecc. Penso a un bando di concorso, con riconoscimento comunque, per modellini di gigli di tipo artigianale e a stampo, per la qualcosa abbiamo raccolto una serie di elementi nelle interviste che sembrano suggerire la possibilità della nascita di un collezionismo e di un mercato non solo a livello regionale ma sul piano dell'oggetto d'arte e dell'oggetto d'uso con grande piacere per coloro che a questa produzione si potrebbero interessare. Uno stand per la produzione di ornamenti per case, balcone e vetrine in occasione della festa; stand per la migliore ricetta e produzione gastronomica, visto che alla festa è legata anche quest'altra manifestazione che interessa la produzione locale e anche non locale.

Istituzione di una scuola musicale per fantasisti e orchestra della festa, che, secondo quanto abbiamo detto ieri sera, operi sulla domanda dei giovani che sono nel quartiere e che contemporaneamente non disturbi la produzione musicale che deve essere diretta

verso altri livelli, verso altri fini e, in particolare, verso quella formazione di una banda musicale che, partendo dal quartiere, tenda a diventare una banda cittadina e nazionale. Concorso per i testi poetici da bandire fuori e dentro il quartiere, per accogliere una proposta che veniva da un paroliere presente in sala e anche da altri suoi colleghi. Mostre e rassegne fotografiche, grafiche e pittoriche di artisti invitati da una commissione di esperti a livello regionale e nazionale, per arricchire il patrimonio artistico e culturale della festa, dei protagonisti della festa, del quartiere, della città e dell'area dei gigli.

E tutto questo confrontandoci con tutte le città dell'area dei gigli ove le stesse iniziative possono avere una validità di accettazione, di miglioramento o di rifiuto. Ancora, disegni e progetti della facoltà di architettura e ingegneria, da esporre di volta in volta come idea della festa, anche se non realizzati. Elementi cioè di patrimonio culturale e di confronto col prodotto artigianale, perché io penso che, anche se molti progetti urbanistici vengono presentati e non realizzati, costituiscono comunque delle proposte interessanti e invitanti anche rispetto a quello che nel futuro delle progettazioni va realizzato.

In definitiva, io dico, si è avviato il discorso di un archivio storico che non conservi solamente, ma attualizzi ogni volta la festa e ne fissi le differenze, in modo da presentarcela come viaggio nell'inusitato. Per la prima volta a Barra si è aperto il problema che ci vede impegnati soprattutto in questa proposizione dell'archivio storico. Noi non diciamo che deve essere fatto l'archivio storico. Noi abbiamo fatto un'ipotesi di lavoro, e il convegno si proponeva di

lanciare questa ipotesi, abbiamo aperto un discorso che crediamo molto serio e impegnativo a diversi livelli, abbiamo anche individuato una serie di responsabilità. Ora noi non diciamo che il consiglio di quartiere o la provincia o la regione devono pubblicare gli atti del convegno, le fotografie e i materiali della mostra perché i materiali non vadano dispersi; noi crediamo che un archivio storico sia indispensabile soprattutto perché bisogna dare spazio a nastri, dischi, riprese cinematografiche e a tutta la gamma di strumenti con i quali è possibile documentare la vita della classe operaia e proletaria, per rifarmi al discorso iniziale del retrovisore, compresa la videocassetta che, tra l'altro, si è rivelata veicolo di comunicazione idoneo a spezzare il monopolio televisivo. E ciò per registrare la compresenza di tutto il patrimonio delle canzoni popolari, amorose, ironiche, antagonistiche, ma soprattutto sociali. *Ricchi e poveri, La pace del mondo, La fame tra gli uomini*, abbiamo dimenticato che sono questi i temi proposti dal canzoniere della festa che attualizza anche i momenti sociali che vanno ad attraversare la vita e la festa dei gigli. Ma anche e soprattutto per interrogarci se ciò possa avere qualche rapporto con la costruzione di una società socialista, cui sia risparmiata l'alienazione derivante dalla velocità del consumo di tutto ciò che è strumento di individuale collettiva consapevolezza.

(Trascrizione da registrazione non rivista dall'autore.)

Intervento di Natale Chieppa

Prima di passare la parola per un saluto che il sindaco di Nola e l'assessore provinciale La Marca vogliono portare al convegno, volevo approfittare fin da adesso per "istituzionalizzare" anche questi intermezzi fra le relazioni in modo da rendere più vivace il dibattito. Prendendo spunto dal saluto che ora ci porteranno questi due amministratori, volevo brevemente ricordare che le proposte del convegno rispetto alla proiezione esterna della festa riguardano, su scala regionale e provinciale, la circolazione di un'unica manifestazione che si svolga in più date relative alle diverse feste dei gigli. Per questo abbiamo anche definito il convegno rispetto all'area del giglio, caratterizzando e sviluppando quelle peculiarità che sono proprie delle varie feste. E quindi a Nola – la proposta è stata fatta consultando anche alcuni intellettuali e artisti di Nola – un concorso nazionale di progetti di giglio in collaborazione con Tudisco e Vecchione; del resto è una cosa che già succede da anni: gli artisti dell'area napoletana portano i loro progetti nella festa di Nola e chiaramente Nola, essendo caratterizzata dalla costruzione del giglio, va esaltata con la funzione appunto dell'artigianato. Mentre a Barra si era pensato di proporre un festival bandistico a livello nazionale che possa servire anche da stimolo all'istituzionalizzazione di una banda a carattere provinciale e quindi anche di "servizio" per le varie feste dei gigli e

che possa, dal punto di vista del quartiere di Barra, avviare a caratterizzare il grosso fermento musicale indotto dalla festa che, come abbiamo sentito anche ieri nella relazione di Scialò, si sviluppa solo fino ad un certo punto, cioè in funzione della festa. E anzi provoca una certa conflittualità tra la cultura della banda – fino a trenta quarant'anni fa molto sviluppata a Barra – e la cultura musicale della festa. Mentre a Brusciano si era pensato di esaltare la gestualità della festa e quindi della paranza in quanto già esiste una gara delle paranze e istituzionalizzando la presenza di una rappresentanza di paranze di ogni singolo comune dell'area della festa e cogliendo anche questa gestualità naturalmente dal punto di vista visivo attraverso delle immagini fotografiche, quindi con un concorso fotografico.

Il tutto dovrebbe essere gestito da una specie di consorzio, se vogliamo, tra i vari comuni e quartieri in cui si svolge la festa e con uno scambio continuo e istituzionalizzato di esperienze fra le varie istanze. Quindi, nel dire questo, vorrei anche approfittare della presenza del sindaco di Nola che, diciamo, è stato testimone di questa polemica che è rientrata senz'altro positivamente – lo si nota nell'intervento dello stesso Manganelli – per cogliere anche un suo cenno di adesione rispetto all'idea di istituzionalizzazione di questo rapporto tra i vari centri dell'area del giglio.

(Trascrizione da registrazione non rivista dall'autore.)

Intervento di Francesco Bottiglieri

Sindaco di Nola

Prima di salutare doverosamente i presenti e i promotori di questo importante convegno, dico subito che ho accettato con particolare entusiasmo questo invito, perché è un invito a un convegno particolarmente importante e delicato.

Importante perché cade in un momento in cui la festa sembra essere sempre più alla ribalta, e dirò poi il perché, e anche perché questo convegno cade e si svolge in una città anch'essa amante della festa dei gigli. E dico subito anche che, secondo me, questo convegno rispecchia integralmente le abitudini del popolo italiano. Perché? Perché noi italiani ricorriamo, almeno io lo faccio e mi auguro di non farlo più, alle cure mediche solo quando ci sentiamo molto male e non cerchiamo di rivolgerci al medico anche quando stiamo bene per accertare le condizioni della nostra salute.

Noi ci siamo decisi a partecipare a questo convegno proprio quando ci siamo accorti che il degrado della festa dei gigli è arrivato a un punto di saturazione e di sopportazione a tutti i livelli. La prova più eloquente e più manifesta è stata appunto la Piedigrotta, dove ci siamo un po' accapigliati, ma solo per un motivo di fede, di partecipazione, di amore per questa benedetta festa, e non sapevamo a quel punto se festeggiare il giglio di Nola o quello di Barra o quello di Brusciano. È stata semplicemente una lite tra fratelli poveri, perché

vogliamo e desideriamo che questa festa assurga a certi valori demandati da una storia e da una cultura, secondo me, irripetibili per quanto concerne la festa. Da rinnovare, sì, ma irripetibili. Ritengo che questo patrimonio di cultura, di fede e religiosità vada salvaguardato con tutti i nostri mezzi e con tutta la nostra volontà nel perseguire certi obiettivi di interesse comune.

Ritengo pure che questa festa debba essere la festa della concordia nel risolvere questi problemi, ognuno secondo del proprio ruolo e delle proprie responsabilità. Ma tutti insieme dobbiamo concorrere, amici di Barra, studiosi, intellettuali, a salvare questa festa perché questa sicuramente può dare di più, molto di più della semplice ballata o della semplice messa in evidenza dei migliori cullatori e maestri di festa. Perché ritengo che la festa ha bisogno più di cullatori che di capiparanza. Non me ne vogliano i capiparanza: è semplicemente un'allusione.

Nola non poteva essere assente stamattina. Infatti, io, come responsabile della cosa pubblica in questo momento, ho voluto partecipare a questo convegno perché, quando si parla della festa dei gigli, il nolano non ragiona più e io sono un appassionato. Infatti, "cullo" il giglio durante la festa, faccio parte anch'io di certe paranze, mi dicono anche che sono un buon cullatore, bontà loro; ma, a parte questo, mi caratterizza il fatto che io sento, amo questa festa; la teniamo nel sangue noi nolani e perciò ricordo con particolare dedizione ed affetto che tra le paranze di Barra e quelle di Nola ci sono pure delle gare con premi che noi stessi osserviamo con grande entusiasmo.

Quindi noi, come Consiglio comunale, ci stiamo mettendo in riga per questo problema della festa dei gigli; lo stiamo facendo nella piena convinzione che da Nola deve partire il grido di allarme che deve essere recepito dagli amici di Barra e di Brusciano perché questa festa non venga polverizzata e diradata. Dico questo perché noi desideriamo, spero nel più breve tempo possibile, di formulare in Consiglio comunale delle proposte di legge da inviare alla Regione. Una leggina piccola piccola, di due o tre articoli, che tuteli in pieno questa festa, che promuova intorno a questa festa un regolamento di base, che debba naturalmente servire non solo per Nola ma anche per Barra e per Brusciano.

È chiaro poi che ogni comune, nell'ambito del proprio paese, cercherà di sviluppare turisticamente questa importante manifestazione. Ritengo che la capacità di un'amministrazione non sia semplicemente quella di apparire, da un punto di vista ideologico formale sostanziale, diverso dall'altro, ma in questo momento ritengo che la capacità delle amministrazioni locali tutte sia quella di mettere a punto una serie di meccanismi capaci di portare la festa a un livello turistico, culturale e patrimoniale da proiettarsi in un futuro non molto lontano in modo che da essa si possa gridare finalmente con gioia la riconquista di un valore che si è andato sempre più a deteriorare nel tempo. Un episodio che forse vuole essere una testimonianza di quello che vado a dire è che, nonostante i guasti creati dal terremoto, io non sono stato capace, cioè non sono riuscito, a non far fare la festa a Nola quest'anno, nonostante che molti palazzi fossero stati dichiarati pericolanti. Fui aggredito nell'ufficio di Nola,

nel mio gabinetto, da una massa di gente, amici che mi venivano a chiedere di fare tutto il possibile per far svolgere la festa. Qualcuno ha gridato al miracolo di San Paolino, perché durante la festa dei gigli, nonostante la pericolosità di alcuni palazzi, non è successo niente. La festa si è svolta in una maniera veramente esaltante e ho notato addirittura che la gente era più numerosa rispetto agli altri anni. Ecco, infatti, c'erano diverse tendenze: chi diceva di farla celebrare e chi no. Mi sono assunto una parte di responsabilità anche in quell'occasione, perché di coraggio noi amministratori abbiamo bisogno; non è vero quello che si dice che il coraggio caratterizzi chi non ce l'ha, no, il coraggio caratterizza coloro i quali prendono delle decisioni con responsabilità. In quel caso io ho assunto una responsabilità di fede, di amore, di religiosità, proprio nell'intento di salvaguardare un patrimonio e tutelarlo, questo patrimonio, da certi attacchi che vengono da tutte le parti.

Amici di Barra, io vi ringrazio per l'invito che mi avete fatto, e ci diamo appuntamento senz'altro a Nola – questo è l'invito che rivolgo a tutti gli amici presenti – dove ci occuperemo anche di questo, ma sicuramente invitando molti più cittadini perché i presenti qui sono pochi rispetto alla fede, alla gioia e all'entusiasmo che ognuno di noi, e anche gli assenti, raccolgono per questa festa. Io darò il mio contributo come cittadino e come amministratore locale, perché il convegno che si terrà a Nola – è un invito che io vi faccio e spero che vogliate accogliere – deve vederci tutti impegnati, nel rispetto naturalmente di certi valori che ritengo siano basilari perché questa festa vada avanti.

Allora io ringrazio e saluto tutti i presenti e i promotori di questo importante convegno perché la festa dei gigli sia anche la festa della concordia, dell'amore e della fede. Grazie.

(Trascrizione da registrazione non rivista dall'autore.)

Intervento di Salvatore La Marca

Assessore al turismo alla Provincia di Napoli

Porto il saluto dell'amministrazione provinciale agli intervenuti e agli organizzatori di questo interessante convegno e anche – rigorosamente per la piena autonomia vuoi degli organizzatori di questo convegno di Barra, dove c'è questa passione, che degli altri due comuni il cui interesse al problema è stato ben evidenziato dalla presenza e dall'intervento del Sindaco di Nola – l'impegno dell'Amministrazione provinciale nell'ambito di quello che è possibile per le competenze che le sono proprie.

Devo dire anche che l'unica richiesta pervenutami quale assessore al turismo è venuta proprio da parte di Barra. Pur essendo amico personale del Sindaco di Nola e nolano io stesso – io potrei parlare anche come nolano, non solo come amministratore – fino ad oggi non è pervenuta nessuna richiesta, vuoi di contributo, vuoi di organizzazione, vuoi di interesse per il giglio nel suo complesso e per l'area dei gigli, area che gli organizzatori hanno molto bene evidenziato.

Quindi il mio intervento è limitato a un saluto e a un impegno per il futuro e, ripeto, credo che, come assessorato al turismo, si potrebbe fare qualche cosa. Credo, quindi, che si possa fare qualcosa e condivido l'impostazione data al problema.

Svolgete il vostro compito, fateci pervenire le conclusioni e io le porterò all'attenzione dell'Amministrazione e dell'intero Consiglio provinciale. Ma vi dico ai più: ho anche la fondata certezza che, come molte decisioni si sono prese all'unanimità, anche con il contributo di quelle forze politiche che non hanno responsabilità nell'esecutivo – è successo per molte iniziative riguardanti il turismo, particolarmente alla luce delle deleghe regionali all'Amministrazione provinciale di Napoli – così anche le decisioni da prendere per il mantenimento della tradizione del giglio, ho la certezza, ve lo posso garantire, che saranno prese all'unanimità nel modo più ampio, perché pare che con le deleghe abbiamo anche delle disponibilità economiche maggiori.

Quindi vi saluto, vi ringrazio e vi invito a proseguire. Grazie.

(Trascrizione da registrazione non rivista dall'autore.)

R e l a z i o n e

di Amalia Signorelli

Vorrei cominciare dicendo che un vivissimo interesse mi ha mosso e mi muove a partecipare a questo convegno e a tutte le manifestazioni che ad esso sono collegate. Un interesse che non ritengo generico ma che è specifico, nel senso che per una volta, una volta tanto, una studiosa, un'esperta, una persona che si occupa delle cose a livello "scientifico", è stata invitata non tanto a parlare di quello che presume di sapere, ma è stata invitata a verificare, a fare la prova se quello che sa può servire, può essere utile, messo in rapporto con un fenomeno che ha caratteristiche così spiccate, così sorprendenti, così affascinanti e travolgenti quali appunto la festa dei gigli. Ecco, vediamo se quello che "so" può servire, vediamo se quello che so può servire alla festa. Però credo che dobbiamo subito fare una prima riflessione, una riflessione alla quale mi spingono le cose che ha così lucidamente e puntualmente evidenziato ieri Natale Chieppa nel suo intervento. Le cose che so possono servire, ma servire a chi? Essere utili per chi? Natale diceva molto bene che la festa rispecchia puntualmente i rapporti di egemonia e di subalternità che strutturano la società entro la quale la festa si svolge. La festa è di tutti, ma non tutti stanno dentro la festa alla stessa maniera; esattamente come la società è di tutti, ma non tutti stanno dentro la società nella stessa maniera. Ora a chi deve *servire*, a chi devono servire le cose che

sappiamo? A chi sta dentro la festa in condizioni di egemonia o a chi vi partecipa senza poter decidere nulla in merito alla festa? Perché, vedete – dico una cosa ovvia, ben nota – il sapere non è neutrale. Basterebbe pensare al sapere atomico, al più avanzato, al più raffinato dei saperi di cui oggi l'umanità dispone: sappiamo bene come non valga per tutti, non sia ugualmente utile per tutti... Ecco, io ci tengo a dichiarare che la mia posizione è esplicitamente un tentativo di verificare se quello che so serve non a chi egemonizza la festa perché egemonizza la società, ma agli altri, a quelli che non egemonizzano la festa perché non egemonizzano la società, perché non controllano risorse, perché non gestiscono il potere. È una scienza di parte, evidentemente, e non me ne vergogno perché è una scelta consapevole.

Ora vediamo allora che cosa so che si può in qualche modo presumere di poter servire. Devo dire che sulla festa so assai poco. Anzi, ogni volta che vengo qui e parlo con quelli che la festa la conoscono davvero perché la fanno, mi accorgo quanto poco ne so, quanto niente ne so. E quindi della festa non vorrei parlare. Non c'è niente di più triste e di più noioso di chi parla delle cose che non sa. Vorrei invece proporvi alcune riflessioni, per vedere appunto se servono, su un piano più generale, all'interno del quale, comunque, la festa si iscrive, cioè il tema del folklore, se volete, la nozione di folklore.

Io credo che dobbiamo avere il coraggio di riconoscere che questa nozione di folklore è una nozione-prigione, è un concetto, un'etichetta dentro la quale ci troviamo imbottigliati, incapsulati e che, lungi dall'aiutarci a capire di più, in realtà ci chiude obbligandoci,

spingendoci verso una visione deformata di tutta una serie di fenomeni. Vorrei spiegarvi meglio: quando usiamo il termine folklore, in realtà i contenuti che questa parola veicola sono fortemente riduttivi; folklore significa mondo contadino, addirittura civiltà contadina, comunque ambiente rurale e, al tempo stesso, significa tradizione. In sostanza, con la nozione di folklore noi operiamo una riduzione, nel senso che pensiamo a un patrimonio culturale prevalentemente rurale e tradizionale. Ora questa nozione di folklore non è affatto neutrale: c'è tutta una tradizione di studi che l'ha elaborata, l'ha proposta e riproposta e non è difficile – Lello Mazzacane ne accennava ieri sera – non è difficile, analizzando la storia della nozione folklore, accorgersi quanto strumentale essa è stata, quanto mistificante, quanto è servita, ipostatizzando, isolando questo mondo contadino tradizionale, per nascondere i rapporti di dipendenza e di sfruttamento che legavano il mondo contadino al centro, alla città, ai centri di potere funzionalizzandolo, appunto, allo sviluppo dei centri di potere. Ma queste sono cose che sono state dette e sulle quali, credo, non valga la pena di perdere tempo. Vorrei invece sottolineare una cosa che per me è assolutamente sorprendente: da parecchio tempo in Italia, da un quindicennio o da un ventennio a questa parte, di questa nozione riduttiva, ingabbiante, mistificante del folklore sono, a mio giudizio, prigionieri anche moltissimi studiosi e moltissime organizzazioni produttrici di cultura e organizzatrici di cultura che si definiscono di sinistra. È del tutto stupefacente vedere come studiosi che si richiamano alla celeberrima definizione

del folklore di Antonio Gramsci ne facciano poi un uso riduttivo e, a mio giudizio, fraintendente all'eccesso. Vorrei spiegarvi il perché.

Gramsci parla di folklore come concezione del mondo e della vita delle classi strumentali e subalterne; Gramsci non ha mai parlato di contadini, parla di classi strumentali e subalterne; tra le quali, ovviamente i contadini, la grande masse di coloro che lavorano la terra, gran parte di coloro che lavorano la terra; Gramsci non parla assolutamente di contadini, tantomeno parla di tradizione. Parla di concezione del mondo e della vita, di come concepiscono il mondo e la vita coloro che appartengono alle classi strumentali e subalterne. Bene, questo è il folklore per Gramsci e con questo, con le implicazioni di questa definizione, i conti, a mio giudizio, non se li è fatti mai nemmeno la sinistra, che continua a restare condizionata, coinvolta in questa visione del folklore come di una realtà che caratterizza soprattutto per il suo ruralismo e per il suo tradizionalismo, eludendo una serie macroscopica di problemi e trovandosi poi spiazzata di fronte a tutto quello che non è contadino, che non è tradizionale ma che è cultura delle classi strumentali e subalterne. Allora, a questo punto, per capire che cosa diavolo è questo folklore, per decidere che cosa è folklore e che cosa no, ci si orienta verso le distinzioni basate sui contenuti, per cui una canzone, una poesia, una cerimonia sono folklore e magari il tifo per una squadra di calcio folklore non è. È corretto? Secondo me, no. Ma non è corretto perché, una volta di più, tra altre cose, è un fraintendimento di quello che Gramsci diceva. La distinzione che Gramsci fa tra cultura delle classi dominanti e cultura delle classi subalterne non è basata sui

contenuti; anzi Gramsci stesso, recuperando una celebre distinzione di Rubieri, sottolinea come gran parte della cultura delle classi strumentali e subalterne, gran parte della cultura popolare, non sia affatto un prodotto originale. Dice molto bene che molto di ciò che il popolo mette nella sua visione del mondo e della vita non è stato prodotto dal popolo per il popolo, ma è stato prodotto non dal popolo ma per il popolo e, addirittura, molte volte, né dal popolo né per il popolo, e il popolo ne è, attraverso i canali più diversi, venuto in possesso e lo ha, a vario titolo e a vario modo, rielaborato. La distinzione tra concezione del mondo e della vita delle classi dominanti e quella delle classi subalterne non può fondarsi su repertori di contenuti; una distinzione che si fonda su repertori di contenuti è larghissimamente fuorviante. Gramsci stesso, nell'utilizzare aggettivi come *strumentali* e *subalterne* e nel parlare di opposizione sia pure implicita, meccanica ecc., pone l'accento precisamente non già sui contenuti ma su quei concetti che poi ho visto con estremo piacere essere inclusi nel titolo del nostro convegno: pone cioè l'accento sui processi, sulle dinamiche, sulle forme, non già sui contenuti. Quando nelle parole delle canzoni della festa dei gigli ricorrono titoli e concetti come il missile o il topless, non venite a dire che il missile o il topless sono esperienze di vita di produzione popolare. Allora, una canzone che s'intitola al missile o al topless dobbiamo espungerla dal patrimonio di cultura popolare? Non è più popolare? Non fa più parte della festa dei gigli? Certo il missile non l'ha inventato il popolo e nemmeno il topless l'ha inventato il popolo, uno è nato negli Stati Uniti l'altro è nato sulle spiagge della Costa Azzurra.

Allora come la mettiamo con queste canzoni che parlano di missili e di topless? Sono del popolo? Sono popolari o no? Vedete che, se ci imbarchiamo in una distinzione di contenuti, ci incagliamo immediatamente, non navighiamo più.

In realtà, quello che è popolare è la dinamica attraverso la quale queste cose passano dall'alto verso il basso e dal basso verso l'alto: sono i processi di appropriazione, di alienazione e di espropriazione; sono le forme in cui questi contenuti vengono elaborati e riproposti.

Io credo che è su questi che veramente dobbiamo puntare la nostra ricerca, il nostro studio, se vogliamo arrivare a capire che cosa possiamo legittimamente intendere per cultura delle classi subalterne, o, se volete, con un termine che è certo estremamente ambiguo, ancora più ambiguo di classi subalterne, per *cultura popolare*. Ora, Gramsci diceva – e credo che anche qui vadano recuperate le sue indicazioni, recuperate e forse approfondite – che un dato iniziale, un dato da cui partire, è la relazione di opposizione tra cultura dominante e cultura subalterna, tra concezione del mondo e della vita esplicita, organica, elaborata che è propria delle classi che dominano e cultura, concezione del mondo e della vita implicita, disorganica, non elaborata che è proprio delle classi strumentali e subalterne. Questa relazione di opposizione non è però una relazione statica; si tratta di immaginarsi un blocco, che è la cultura delle classi dominanti, e un altro blocco, che è la cultura delle classi subalterne, contrapposte, neanche contrapposte, molte volte, in molte analisi, semplicemente giustapposte. In realtà, l'abbiamo detto molte volte, l'ho già ripetuto tante volte a rischio di annoiarvi, c'è un continuo

passaggio, ci sono continue salite e discese, ci sono scambi e questi passaggi, questi scambi sono particolarmente interessanti, sono, direi, cruciali per l'analisi, perché è proprio attraverso questi passaggi e questi scambi che si esercita la forma specificamente culturale del dominio ed è attraverso questi passaggi e questi scambi che può e deve maturare la forma specificamente culturale della ribellione, se volete della rivoluzione, certo dell'antagonismo, dell'opposizione. L'opposizione non può essere oggettiva, statica, ma deve essere soggettiva, vissuta, consapevole. È attraverso l'elaborazione di una visione del mondo e della vita, di una concezione del mondo e della vita, di una cultura, che si fa soggettiva, dinamica e consapevole. Si tratta allora di andare a vedere quali sono le forme concrete, specifiche del dominio culturale e, vedete, se mi è consentito, perché sto forse sparando a zero senza avere nemmeno lo spazio e il modo per argomentare adeguatamente quello che dico, ma ho l'impressione che anche su questo punto la sinistra, la cultura di sinistra, la scienza di sinistra registri un ritardo abbastanza grave.

Quali sono le forme specifiche del dominio culturale? Noi tendiamo sempre a immaginarle, a concepirle come un risultato a valle, una conseguenza a valle, del dominio a livello economico. Chi è subalterno in termini economici, chi è subalterno in termini di rapporti di produzione, è automaticamente subalterno in termini culturali; chi è emancipato, libero, autonomo, autodeterminantesi a livello di rapporti di produzione, è altrettanto automaticamente emancipato, libero, autodeterminantesi, creativo a livello culturale.

Bene, questo a me pare una notevole semplificazione, al solito; un meccanicismo riduttivo che non ci consente poi di spiegare una serie di fatti che pure ci troviamo sotto gli occhi. Non sempre l'operaio si comporta da persona culturalmente liberata, anche se la sua collocazione nei rapporti di produzione dovrebbe essere liberatrice a livello di coscienza. Per altro non sempre chi è alienato nei rapporti di produzione si presenta totalmente privo di un margine di creatività culturale, di inventiva culturale. Credo che dovremmo, appunto, provare a chiederci se esistono forme specifiche di dominio culturale che vanno specificamente affrontate, combattute a un livello di coscienza, di mentalità, di concezione del mondo e della vita.

Sorprendentemente, sorprendentemente perché si tratta appunto di scoprire cose che avremmo dovuto sapere da sempre, c'è già in Marx ed Engels una serie di formulazioni pertinentissime a questo proposito. Che cosa sia il dominio a livello culturale lo si può trovare chiarissimamente enunciato in un testo classico com'è l'*Ideologia tedesca*; permettetemi di leggerlo. In Marx ed Engels, nell'*Ideologia tedesca*, è chiaramente indicato come il rapporto di dominio a livello culturale abbia una sua forma e una sua funzione specifiche che non si identificano con la forma del dominio a livello materiale, bensì la integrano o, ma bisognerà discutere quando e come, la contestano. Infatti, dicono Marx ed Engels, «ogni classe che prende il potere di un'altra che ha dominato prima, è costretta, non fosse altro che per raggiungere il suo scopo, a rappresentare il suo interesse come interesse di tutti i membri della società, ossia, per esprimerci in forma

idealistica, a dare alle proprie idee la forma dell'universalità, a rappresentarle come le sole razionali e universalmente valide».

Ecco, in questa trasformazione del particolare in universale, dell'interesse in valore, dell'esperienza in metafisica, sta, io ritengo, il ruolo specifico della cultura nei rapporti di dominio e, al tempo stesso, la forma specifica del dominio nei rapporti culturali. Infatti, attraverso questa trasformazione di interessi parziali in valori universali, all'imposizione del dominio si sostituisce il consenso, la ribellione lascia il posto alla legittimazione, la coscienza dei dominati si trasforma da coscienza del dominio in coscienza dominata, in falsa coscienza che ha interiorizzato la propria soggezione.

Il dominio culturale nasce e acquisisce il suo ruolo autonomo tutto in questa operazione di formalizzazione del contingente come eterno, del particolare come universale. Vi è una costante nel dominio culturale: le idee dominanti sono tali non in virtù dei loro contenuti, ma in virtù di quell'ipostasi, di quell'assolutizzazione che ha conferito loro la forma dell'universale e che, comunque, determina la loro valorizzazione. Beninteso, e non saremmo marxisti se non lo sapessimo, questa trasformazione dell'interesse particolare in valore universale è a sua volta reso possibile da quelli che sono i rapporti materiali dominanti, nel senso che la prassi egemonica, la prassi di coloro che dominano, le pratiche di coloro che dominano, verificano di fatto la propria universalità e la realtà degli interessi che perseguono giacché questi ultimi, in quanto dominanti, sono i soli che si realizzano e, dunque, direbbe Marx, sono i soli reali, sono la realtà, la realtà di tutti, dominanti ma anche dominati.

Ora, se ci fermiamo a questo personalissimo e come tale ampiamente contestabile, mi auguro contestato, sforzo di interpretazione del passo marx-engelsiano, credo, se qualche lume l'abbiamo acquisito, avremmo però di fronte una visione ancora unilaterale. In altre parole, la cultura, la concezione del mondo e della vita ci apparirebbe totalmente e drammaticamente condizionata dal rapporto di egemonia. La cultura delle classi subalterne e strumentali non sarebbe altro che il prodotto dell'imposizione culturale operata dalle classi dominanti.

È vero questo o c'è dell'altro? Io credo che ci sia dell'altro e credo anche che si possa individuare questo altro, cioè la parte autonoma, originale che c'è in una concezione del mondo e della vita popolare al di là, al di sotto o fra le maglie dell'imposizione culturale egemonica.

Vorrei proporvi anche qui una linea di riflessione. Alle origini di una cultura, se non alternativa almeno oppositiva, interna a un sistema di dominio culturale, potrebbe collocarsi la massa di dati che emergono dall'esperienza diretta che i soggetti dominati fanno della contraddizione fra ciò che è affermato dalle idee dominanti e le condizioni oggettive dell'agire loro in quanto subalterni. Si tratta di quei contenuti di coscienza che emergono dallo sperimentare la propria impossibilità a realizzare nella pratica quegli imperativi, quei principi, a utilizzare quei criteri cognitivi e quei parametri di giudizio che pure, nel contesto sociale dato, vengono quotidianamente predicati come universali. Ti dicono che devi essere così; in pratica tu sperimenti che non puoi essere così perché te ne mancano gli

strumenti; la contraddizione emerge. Nella cultura delle classi subalterne la denuncia di questa incongruenza è estremamente frequente, né ciò può sorprendere: l'esperienza dell'inadeguatezza soggettiva, e dunque dell'esclusione, è costante giacché i subalterni sono per definizione privi del controllo degli strumenti necessari per realizzare quelli che nella società data sono i valori. Si deve però sottolineare con forza – e qui mi rifaccio a Gramsci – che questi dati, questi contenuti che emergono alla coscienza dei subalterni nell'esperienza quotidiana sono di per sé materiali grezzi, soprattutto sono tra di loro irrelati e incoerenti. Se e fin tanto che le idee dominanti costituiscono il sistema a priori all'interno del quale i subalterni sono forzati ad assumere i dati della loro esperienza, quel sistema cognitivo-valutativo si incuneerà tra la pratica dei dominati e la loro riflessione su di essa come un diaframma, discontinuo ma robusto, determinando una doppia serie di fratture tra condizione di subalterno e coscienza della subalternità e ancora all'interno della coscienza stessa. Potremmo dire che l'esperienza dell'incongruenza non arriva ad organizzarsi in coscienza della contraddizione appunto perché i dati che emergono dall'esperienza dei dominati vengono frammentati, dissociati e poi ricomposti secondo categorie di apprendimento e di giudizio che vanificano il nesso oggettivo, strutturale che nella realtà connette quei dati l'uno all'altro. Allora nella coscienza, nella cultura dei dominati, affiorerà il lamento, la protesta, l'invettiva, la maledizione; di cui la cultura tradizionale folclorica è ricchissima. Ancora, affiorerà l'invenzione di elementi di contrapposizione e di antagonismo; ma, come è stato più volte e in modo

eccellente dimostrato, non è la protesta episodica e frammentaria, né tantomeno quella istituzionalizzata che hanno mai impedito l'integrazione dei dominati nel sistema di dominio. Possiamo dire che la cultura delle classi subalterne diventa cultura alternativa quando, e solo quando, i soggetti subalterni riescono a compiere un'analisi del processo di valorizzazione degli interessi dominanti che pervenga a due risultati: che evidenzi il carattere particolare, limitato, pertinente ad una classe di quegli interessi e ne chiarisca in modo inequivocabile l'antagonismo e l'inconciliabilità con gli interessi dell'altra e di tutte le altre classi e gruppi dominati.

Ecco, io mi chiedo, vi chiedo – era questa la verifica che volevo tentare di fare – se una griglia concettuale di questo tipo può essere applicata alla festa, se è possibile analizzare la festa dal punto di vista di ciò che evidenzia la coscienza del dominio in differenza, in opposizione, in antagonismo da quella che è la coscienza dei dominati.

(Trascrizione da registrazione non rivista dall'autrice.)

Intervento di Giovanni Bisogni

Assessore al Comune di Napoli

Chiedo scusa per questa breve comparsa, ma Giuseppe Caiazza e Raffaele Langella mi hanno imposto di andare prima ad una manifestazione sportiva al Centro Ester e poi di venire qui a fare una rapida comparsa per portarvi il saluto dell'Amministrazione comunale e per dirvi l'attenzione della stessa amministrazione per quello che vi sta appassionando da due giorni e che rappresenta indubbiamente un grosso fatto culturale che deve uscire fuori dall'ambito di Nola e di Barra.

Ritengo che l'area dei gigli, che è uno dei temi del vostro convegno, si sia allargata anche con il modesto contributo dell'amministrazione comunale di Napoli che ha patrocinato la partecipazione alla Piedigrotta dei gigli di Barra e di Nola. Vorrei cogliere l'occasione per dire agli amici di Nola, se ve ne sono qui – so che è venuto anche il sindaco – che noi riteniamo che sia superata ogni discrasia che c'è stata nell'occasione della Piedigrotta, quando sembrava che noi avessimo in particolare tenuto conto dei gigli di Barra e non di quelli di Nola. Per noi, invece, questo fatto culturale riguarda sia Nola che Barra e, quindi, Napoli.

Il fatto che per due giorni i gigli siano venuti a Napoli, sia quelli di Barra che quelli di Nola, sta a dimostrare un grande fatto che ha collegato la vita della provincia, la vita della periferia, alla vita della

città. Voi che avete certamente partecipato – vedo qui degli amici che erano presenti e che vollero anche nominarmi “caporale” – ricorderete la grande simpatia, la meraviglia, la grande attenzione che ebbero migliaia di napoletani presenti che, oltre ai tradizionali carri, vedevano per la prima volta i gigli, questi meravigliosi gigli che hanno conquistato il popolo napoletano.

Per quanto riguarda l'impegno della nostra amministrazione, io dico qui che abbiamo in programma per il 1982 di dare la maggiore importanza e la maggiore attenzione alla presenza dei gigli, non soltanto nella festa di Piedigrotta, ma nelle feste napoletane, perché questo fatto culturale entri nella cultura napoletana, nella cultura della città. Io ho avuto modo di leggere qualche opuscolo e l'ottima pubblicazione dell'ARCI; queste iniziative penso che facciano entrare nella bibliografia, nella lettura della città, i gigli come un grosso fatto culturale su cui si deve soffermare l'attenzione dell'amministrazione comunale.

Con questo io vi rinnovo il mio saluto e i miei rallegramenti, con l'impegno mio e dell'amministrazione comunale di porre la massima attenzione per i risultati di questo convegno. Grazie.

(Trascrizione da registrazione non rivista dall'autore.)

Relazione

di Domenico De Masi

Devo fare alcune premesse. La prima premessa è che non sono un antropologo; non so se è una fortuna o una sfortuna, comunque non lo sono. Sono semplicemente un fruitore di questa festa. Da molti anni vengo alla festa dei gigli di Nola e qualche volta anche a quella di Barra e credo che non farò a meno, per tutto il resto della mia vita, di venire a questa festa. Una volta sono venuto da Londra apposta per vedere questa festa, non perché ho i soldi per fare un viaggio del genere, ma, dovendo utilizzare dei soldi per qualche altra cosa, preferisco utilizzarli per questa festa e sono grato a chi la fa perché fa una delle cose più belle in assoluto che io abbia visto.

La seconda premessa è questa: noi, soprattutto noi studiosi, come si dice, quelli che fanno il mestiere di campare dicendo chiacchiere, noi dovremmo tener conto del fatto che stiamo trattando di una cosa importantissima, enorme.

Un corollario di questa premessa è che chi non conosce la festa, non ne dovrebbe parlare. Perché la festa dei gigli di Nola, la festa dei gigli di Barra, i vari gigli, il sistema delle feste dei gigli che c'è in questa zona è una cosa di un'importanza e di una grandezza inaudita. Io ho avuto la fortuna di vedere feste in varie parti del mondo. Mi piacciono moltissimo, per esempio, le feste africane. Ne ho viste in Zaire, ne ho visto in Mozambico, ne ho viste in varie altre parti.

Ma il sistema delle feste, il complesso delle feste che vanno sotto il nome di feste dei gigli in questa zona lo reputo una cosa di un'importanza, di una grandezza tale che il rapporto tra la grandezza di questo fenomeno e la pochezza degli studi che sono stati fatti su queste feste è veramente allucinante. Forse la grandezza di queste feste è dovuta proprio al fatto che nessuno le ha ancora studiate. Però questo io non lo so. Lo lascio a voi.

La terza premessa che faccio è che io da ieri mi sto annoiando a morte, non ne posso più. Non ho mai mandato una parcella, per la mia partecipazione a un convegno, però la manderò all'amico Chieppa, salata, e pretenderò che me la paghi. Perché non è possibile far venire una persona qua e farla annoiare per un pomeriggio e una mattina di seguito sentendo cose che a me personalmente non me ne frega proprio niente. Perché è impossibile, guardate, parlare di una cosa così complessa in modo così tortuoso. Io qui me la piglio con due colleghi: con il collega che ha parlato ieri di semiotica e con la collega che stamattina mi ha preceduto. Ma che importa a noi di quel che ha detto Gramsci, di quello che ha detto Engels nell'*Ideologia tedesca*, uno dei libri più astrusi e più superati che esistono nella nostra sinistra sacrosanta, per spiegare i gigli di Nola e i gigli di Barra? Siamo totalmente lontani dalle realtà che stiamo trattando e voi mi dovete dire se ho ragione o no. Scusate, perché qua la responsabilità non me la debbo assumere solamente io. Vi dovete assumere le vostre responsabilità. Se vi annoiate la vostra faccia non deve assumere l'atteggiamento che vedevo ieri, di persone che fanno ogni tanto cenni di assenso con la testa come dire «Sto capendo».

Probabilmente non si capisce un tubo e, quando si capisce, ci si accorge che lo sforzo fatto non valeva la candela della cosa che abbiamo capito. Io, per esempio, da ieri non ho capito niente di più di queste feste. C'è stata solo l'ipotesi di Manganelli che mi ha indotto a pensare; ci ho pensato pure stanotte. Magari non è vero quello che ipotizzava Manganelli ieri, ma è stato uno sprazzo di intuizione e di una possibile lettura, che si può dare del sistema delle feste dei gigli di Nola. Io non so se ho ragione in questo mio modo di fare. Però non capisco, perché non lo dovrei fare. La festa dei gigli mi piace perché è un fatto liberatorio. Perché il convegno sui gigli dovrebbe essere un fatto depressivo? Perché ci dobbiamo reprimere come se fossimo in un'aula universitaria?

Diceva prima la collega Signorelli: «Io non so se quello che so vi serve». Amalia, quello che noi sappiamo come professori universitari non può mai servire a spiegare una festa. (Interruzione)

No, io credo, io sto dicendo il mio parere. Secondo me, noi possiamo spiegare un obitorio, un ospedale, ma una festa no. Perché il professore di università, per sua definizione, ha passato tanto tempo a fare giochi di corridoio per fare carriera, che sa spiegare soltanto il thanatos, l'eros non lo sa spiegare più. E una prova la stiamo avendo da ieri qui. Credo – sempre io per carità! – è una mia idea. Io non sto dicendo che è così per tutti. Dico semplicemente che siamo in forte difficoltà nello spiegare una cultura viva attraverso la cultura morta, potremmo però avere anche noi una cultura viva, niente ci impedisce di avere una cultura viva. Ma abbiamo scelto per nostro suicidio di avere una cultura morta. Non è colpa di chi fa la festa se

chi parla della festa è cadavere, dal punto di vista culturale. Io mi sento così. Fatte queste premesse, vi do la mia dose di obitorio, visto che voi siete qua per questo. Siete masochisti e, quindi, questo volete.

Ieri Manganelli diceva una cosa che, a mio avviso, è estremamente interessante. Diceva: per quanto io so, per quanto io testimoni con la mia presenza qui, per quanto io testimoni con la mia esperienza di questa festa, essendo io nolano, avendoci scritto dei libri ecc., mi pare di poter constatare una traiettoria della festa dei gigli dalla campagna verso la città. Così mi è parso di capire. Questa traiettoria ha avuto una tappa già in una prima città, che è Nola, e ora si va spostando verso la grande città, che è Napoli. Ora a me pare però – ripeto: non sono antropologo e quindi mi pronuncio con cautela; è un confronto con i colleghi di antropologia, è un'ipotesi, loro mi possono dire se è vera o no – che questo spostamento non sia la prima volta che c'è nel corso dei secoli e della storia delle feste. Mi pare che varie volte nella storia delle feste ci sia stato questo spostamento dalla campagna alla città, perché c'è stato uno spostamento dei contadini in città, l'urbanesimo è stato molto più frequente che non il moto opposto; più spesso nella storia ci sono stati contadini costretti a spostarsi in città che non cittadini costretti a spostarsi in campagna. Ci sono stati spostamenti di cittadini verso la campagna in caso di pestilenza, di terremoti ecc., come fuga, ma di solito lo spostamento è stato l'opposto, dalla campagna verso la città. E, allora, noi dobbiamo vedere qual è la differenza tra questi due tipi di festa per cercare di evitare che succeda, se si può evitare, anche alla

festa dei gigli ciò che è successo quando si sono verificati questi spostamenti nel corso della storia.

A me pare che questi spostamenti, nel corso della storia, abbiano provocato che le feste che erano connesse alla produzione – perché nascevano in campagna in connessione con i cicli della produzione, seminagione, mietitura, vendemmia, ecc. – quando arrivavano in città diventavano feste connesse al consumo, perché la città è stata sempre luogo di consumo, emporio, mentre la campagna è stata luogo di produzione. La città è diventata, molto di recente luogo di produzione, nell'epoca industriale, quando intorno alla città, ma quasi mai dentro la città, in periferia, sono nati gli opifici.

Ora, qual è stata, secondo me, la differenza tra le feste nei luoghi di produzione, cioè in campagna, e quelle in città, luogo di consumo? È stato che nelle campagne, mi pare di intravedere, si creavano delle enormi differenze tra feste che i contadini facevano quando non erano ancora sicuri che il raccolto sarebbe arrivato, quando quindi avevano paura che il raccolto venisse compromesso o distrutto dall'inclemenza del clima e le feste che si facevano a raccolto ottenuto. Le prime, mi pare, che siano dominate dal terrore che si possa perdere il raccolto e perciò sono di carattere propiziatorio, cercano di ingraziarsi la divinità qualunque essa sia – è fenomeno comune al paganesimo e al cristianesimo – perché il raccolto sia sicuro e abbondante. Erano feste tendenzialmente più spostate su quella che, in terminologia psicoanalitica, si chiama il *thanatos*, il concetto di morte, di sacrificio. Spesso queste feste erano settennali, perché di solito alle sette vacche grasse seguivano le sette vacche

magre. Allora, in propiziazione del settennato successivo, c'erano delle feste di carattere triste. Forse non a caso nel sistema delle feste campane più triste di tutte, anche se la più interessante forse, è la festa di Guardia Sanframondi che si tiene ogni sette anni e che forse è la più penitenziale di tutte, quella che vede i flagellanti – l'ultima volta erano più di cinquecento – flagellarsi per un'intera giornata. Certamente in vista di qualcosa, perché non ci si flagella a caso. Può sembrare folle se abbiamo letto tanti libri di Marx, che non è stato mai a Guardia Sanframondi, ma probabilmente, per chi vive più domesticamente nel mondo di queste zone, questa festa si spiega così. Quindi queste feste, diciamo, vedevano una specie di tenzone fra occasioni di morte e occasioni di vita. Dopo, invece, dopo il raccolto, c'erano di solito delle feste orgiastiche, delle feste fatte nel momento in cui finalmente il raccolto c'era. La prospettiva di qualche mese di tranquillità favoriva il nascere di queste feste orgiastiche.

Secondo, me, le feste dei gigli – a prescindere dall'epoca in cui sono fatte – trovano la loro collocazione naturale e forse primigenia nelle feste estive, quando il raccolto c'è e scoppiano la gioia e l'orgia per il raccolto finalmente ottenuto. Erano i pochi mesi privi di terrore per l'inverno che sarebbe arrivato e che vedevano l'acme, cioè il punto in cui il sole era più alto; secondo me, la spiegazione di Roberto De Simone in questo vale quella di molti sociologi e antropologi, del calo del sole e quindi dell'andare verso l'estate. Da questa attesa deriva la necessità di questo rito, che non a caso è imperniato su elementi che inducono anche alla contemplazione dell'alto, del sole, plasticamente questi indici verso il cielo, verso il Sole.

Le feste di consumo, invece, quelle di città, erano dominate da un'altra binomia, da un'altra tenzone, da un'altra contraddizione. La contraddizione tra le fasi in cui nella città arrivavano molte derrate di cibo, momenti quindi di abbondanza per le corti e per il proletariato e il sottoproletariato urbani, e momenti di carestia, molto frequenti nella vita della città. Se leggete il libro di Camporese sulla fame, vedrete che la vita della città era un continuo susseguirsi di periodi di carestia connessi alle guerre, a ciò che avveniva nelle campagne, al rapporto tra re e popolo, tra aristocratici e contadini borghesi, cioè gli abitanti dei borghi da cui questi aristocratici provenivano. Quindi: rapporto tra abbondanza e carestia, tra anarchia e istituzionalizzazione. Però, secondo me, quasi sempre le feste, nel passare dalla campagna alla città, restavano per un certo periodo anarchiche fin quando poi il potere, la corte, il re ecc. non cercavano di metterci le mani sopra, di arraffarle – ed è quello che spero, che mi auguro non faccia l'ARCI – e di dargli una qualche istituzionalizzazione, cioè una regola per ridurle a piedistallo del proprio potere.

Ora io mi chiedo: la festa dei gigli è una festa di produzione o una festa di consumo? E se si trasforma – non so se è chiaro quello che dico; se non è chiaro, ditemelo, perché a volte finisco per parlare come se fossi in un'aula universitaria – se si sposta da festa di produzione a festa di consumo, che cosa succederà di questa festa? Resterà com'è? Si modificherà? Che cosa si può fare per non farla modificare? È bene non farla modificare? Anche questo ci dobbiamo chiedere: è bene farla sopravvivere? Ma noi stiamo parlando di sopravvivenza proprio in un momento in cui questa festa non ne ha bisogno

perché vive benissimo; è una delle fasi di maggiore esplosione di questa festa per cui tutti questi malati al capezzale di uno che sta benissimo fa veramente quasi ridere.

Qual è l'esperienza storica di cui volevo riferire? Che cosa è avvenuto storicamente? Io ho cercato di capire, di vedere se nel corso dei secoli precedenti era avvenuto qualche volta una cosa del genere. Nel cercare mi è parso di trovare un caso in cui c'è stata l'istituzionalizzazione di una festa e sono andato a vedere più o meno che cosa è capitato a questa festa, non perché succederà così anche dei gigli di Nola, ma semplicemente perché la storia è un poco maestra della vita e ci può aiutare a capire che cavolo può succedere di questa festa che adesso ci piace tanto, è così importante e ci induce a delle riflessioni.

Un caso precedente all'ARCI e alla festa dell'Unità, può essere rintracciato nel periodo che va dal 1734 al 1799, cioè il periodo più splendido dei Borboni, dall'arrivo di Carlo III (aveva diciott'anni quando diventò re di Napoli; si fece incoronare a Salerno, ma poi scelse come capitale Napoli) al periodo giacobino, con i guai che avvennero nel 1799, con quella salubre spazzata via di intellettuali che adesso piangiamo ma che, diciamo la verità, se uno se li va a rileggere, erano dei rompiscatole incapaci di organizzare le rivoluzioni tanto è vero che finirono tutti impiccati e fucilati. Che cosa avvenne in quell'epoca? In quell'epoca c'era stato un notevole passaggio dei carnevali dalla campagna alla città. I carnevali erano in gran parte incamerati dai viceré. Sapete che prima di Carlo III, prima del 1734, Napoli era un viceregno. Nel periodo del viceregno

accadeva che, quando un viceré se ne andava o moriva, la Spagna ne mandava un altro; una volta ne arrivarono trentadue in pochi mesi. Accadeva allora quello che ora accade alle giunte. Appena arrivava un viceré, da Napoli partivano alcuni aristocratici e andavano ad intrallazzare in Spagna, così il re richiama il viceré e ne mandava un altro. Si faceva sempre questa iacovella, diremmo noi.

Nel periodo del vicereame i viceré fecero di tutto per far arrivare a Napoli una serie di feste che permettevano ai napoletani di consumare in città quelle cose che i contadini consumavano nelle campagne, cioè per espropriare i contadini dei prodotti attraverso la festa, oltre che attraverso la gabella. Praticamente per aggiungere fregatura a fregatura. Primo campanello d'allarme: stiamo attenti che, se la festa si urbanizza, può darsi che avvenga questo. Non è detto che avverrà. Dico semplicemente: vediamo dalla storia che cosa è successo nel passato.

Queste feste conservavano in città l'andamento che avevano in paese. In paese l'andamento era quello mobile, di muoversi. Una delle caratteristiche della festa paesana è stata quella della mobilità: i carri andavano di casa in casa, raccogliendo cose. Anche a Napoli, quando arrivò il carnevale, arrivò in forma mobile e sotto forma di cuccagna. Praticamente avveniva che, più o meno dove attualmente c'è piazza Dante, si costruivano quattro carri, quello del pane, quello della carne, quello della caccia e quello del pesce. Ogni carro era enorme, da poter appena passare ed era pieno di questa roba, di questo ben di dio. Le quattro corporazioni riempivano questi carri che poi dovevano essere messi a disposizione del popolo. I carri, i quattro

carri, con le maschere sopra, andavano fino al largo di palazzo, l'attuale piazza Plebiscito. Era il largo che stava davanti al palazzo reale. Durante il tragitto le maschere cantavano senza sosta. Ogni carro aveva due canzoni (notate la similitudine con la festa dei gigli) e queste canzoni erano scritte su "cartelli" del carro. I cartelli dei carri erano dei fogli su cui, con caratteri molto grossi, venivano scritti soltanto i ritornelli. Questo è molto simile, se ci fate caso, ai volantini con sopra scritte le canzoni. Arrivati al Largo di Palazzo – erano più o meno le due del pomeriggio – ogni carro si fermava, proprio come si fermano i gigli a Nola nella piazza all'ora di pranzo. Le maschere andavano sotto il palazzo reale e facevano qualcosa di molto simile alla preghiera che si fa nella piazza dei gigli di Nola. Cantavano le loro due canzoni e, mentre loro cantavano, un loro rappresentante saliva sopra il balcone del palazzo reale e portava al re il prototipo, diciamo, della canzone, scritta però su un drappo di seta. Quindi al re venivano date le canzoni non più scritte sulla carta ma scritte su un drappo di seta. Ogni paranza – già allora si chiamavano paranze – donava le sue canzoni al re. A questo punto, quando questa cerimonia era finita, i carri venivano abbandonati a sé stessi, cioè tutta la gente ci si gettava sopra e si appropriava del contenuto.

Al tempo in cui doveva venire Carlo III ci fu un ministro che decise che questa festa andava istituzionalizzata. Cioè, anziché fare quattro carri, se ne dovevano fare tre, ma, oltre a tre carri, che diventavano però un fatto secondario rispetto a quello che sto per dire, si doveva costruire al Largo di Palazzo un'enorme cuccagna.

Ecco, vedete, l'istituzionalizzazione comporta che ce ne siano meno di cose. Poco prima sentivo dire: «Dobbiamo evitare il proliferare delle feste». E io mi chiedevo: perché si deve evitare? Può darsi che ci sia una ragione, però io mi chiedevo il perché. Ogni volta che si evita il proliferare, c'è un'istituzionalizzazione. Nuovo campanello d'allarme. Stiamo attenti, discutiamone. È un bene, è un male? Questo lo deve decidere la gente, non lo deve decidere né il papa, né il re, né l'ARCI, né il Partito comunista, né io, né l'accademia, nessuno.

E allora che cosa succede? Per l'arrivo di Carlo III decidono di fare per la prima volta quello che Niccolini avrà come sogno tutte le notti: decidono cioè di fare un grande effimero. Viene chiamato un grande architetto e gli si dà l'incarico di fare, al Largo di Palazzo, un enorme palazzone più grande del palazzo reale. Questo palazzone di legno viene riempito di roba. Pensate che c'erano due fiumi di vino che scendevano dall'alto. Quando tutto è pieno di roba, il re si affaccia, si dà il via e la gente si butta sulla cuccagna e si appropria di tutto questo cibo. Quando Carlo III, alle due e mezzo del pomeriggio – era diciottenne e, quindi, il ragazzino si divertiva a spese dei napoletani – dà il via per questa festa, tutta la folla naturalmente si slancia su questa costruzione e, quando la costruzione è piena, che cosa fa? Crolla naturalmente. Ci sono centinaia di feriti e oltre ottanta morti. Allora subito l'idea dell'istituzione: vuoi vedere che questo è un modo buono per toglierci di torno ogni anno un po' di gente? Chi è che arriva più in alto? Chi è più prepotente. Se noi facciamo una cosa che ogni tanto crolla, ci togliamo di torno i più prepotenti ogni anno. E l'idea non è strana perché la ritroviamo nel

dibattito che c'è, nel dibattito che fu fatto allora tra i potenti. La motivazione a favore della manifestazione era, appunto, che con questa festa si facevano fuori i peggiori tra i lazzari. "Lazzaro" è la parola da cui poi è venuto "lazzarone".

Da quel momento in poi comincia l'istituzionalizzazione della festa. Con Carlo III la festa si fece dapprima ogni due anni, poi una volta all'anno, però con Carlo III comincia anche l'utilizzazione della festa in senso totalmente politico. Qual è la differenza tra l'una e l'altra? È che per i carnevali c'era tutto quello che giustamente gli antropologi ci hanno insegnato a vedere nel carnevale: l'inversione dei ruoli, una visione più egualitaria, naturalmente limitata nel tempo e nello spazio; una concezione libertaria dei rapporti sessuali; l'inclusione delle donne: nel carnevale le donne facevano completamente parte della festa; l'affrancamento ideale dalla famiglia per questo periodo; l'esaltazione materialistica del cibo e del sesso. Insomma, tutta quella serie di cose che sono tipiche del carnevale liberatorio.

Con la cuccagna borbonica la situazione cambia completamente. E questo potrebbe essere un cambiamento pericoloso se si verificasse nell'ambito dei gigli. Perché cambia? Perché la festa conferma il ruolo: sopra ci sono il re e la corte, sotto il popolo; il re e la corte guardano, il popolo fa le cose, che è un po' la divisione che c'è a Nola fra i balconi e quelli che sono sotto. Debbo dire però che la festa dei gigli resta ancora una festa bellissima proprio perché la divisione dei ruoli è ancora limitatissima. Bisogna essere proprio dei morti di sonno per non partecipare a quella sarabanda che è la festa. La festa

è per sua natura tale per cui la divisione tra protagonisti e spettatori quasi non esiste più, è una spirale di emotività talmente splendida che piglia tutti quanti. Si fa molto forte, poi, la divisione tra maschi e femmine: le donne non partecipano alla cuccagna, vi partecipano soltanto i maschi. Questa è una distinzione già in parte in atto nella festa dei gigli perché i gigli sono appannaggio, il giglio come tale, del maschio, mentre le donne hanno una funzione gregaria e, secondo me, stimolante dal punto di vista sessuale.

Un futuro convegno sulla festa andrebbe vivacizzato anche dalla presenza di psicanalisti per capire quali sono le valenze psicoanalitiche della festa. Secondo me, la festa è un sistema di stimoli e contro-stimoli sessuali e, siccome noi non siamo dei preti, le cose sessuali non ci fanno schifo. Secondo me, sono cose importantissime che servono a rendere vivo un popolo e un individuo.

C'è poi la riaffermazione della fatica tramite la gara. ecco un altro campanello d'allarme. È proprio simile allo sport? Ma che cosa è lo sport in Italia? Lo sport sono ventidue persone che corrono con un pallone e circa centomila persone che stanno ferme a guardare. Allora, quando noi vogliamo fare un paragone con lo sport, stiamo attenti che sia uno sport in cui le varie parti siano attive, non dove ci sia una divisione netta tra chi guarda e chi opera.

Poi l'istituzionalizzazione introduce molto fortemente la paura della morte: siccome tutti gli anni ci sono dei morti, la dimensione della morte diventa predominante nella cuccagna, mentre era assente nei carnevali.

Infine, c'è una traduzione in forma di spettacolo di ciò che è la differenza delle classi sociali. Comunque ciò che caratterizza la cuccagna rispetto al carnevale è l'eccesso, il disordine, ma, anche, soprattutto con Ferdinando I e l'arrivo di Tanucci, l'organizzazione in termini totalmente istituzionalizzati. Da quel momento in poi, la cuccagna si fa se vuole il re e il re la vuole soltanto nelle fasi di carestia. Quando c'è la carestia e c'è la paura che il popolo possa fare dei tumulti, il re fa due cose: 1) ordina la cuccagna anche fuori tempo, anche fuori del periodo del carnevale, perché serve a lui, non serve al ciclo produttivo; 2) ordina che non si faccia più in largo di Palazzo, cioè davanti al palazzo reale, ma in largo di Castello, davanti al Maschio angioino. Perché? Perché lì ci sono le guarnigioni, è più lontano dal palazzo reale e, se succede qualcosa, le guarnigioni possono intervenire e sparare sulla folla.

È quanto avviene nel 1794, l'ultima cuccagna che fu fatta, in un periodo di estrema carestia. Maria Carolina, Tanucci e il re discussero a lungo se farla o no questa cuccagna. Con grandioso colpo di genio, in un momento di grande imbarazzo per il potere, re Ferdinando decise di fare la festa perché era il modo migliore per fregare la gente. Fu fatta questa festa, fu fatto questo grande effimero, commissionato a uno dei più grandi architetti viventi. Molti di noi avranno potuto vedere il disegno di questo effimero nella Mostra sul Settecento, l'effimero crollò, provocando moltissimi morti.

Resta comunque il fatto che, da una parte, la festa dava al popolo l'illusione dell'abbondanza, dell'abbuffata di tipo comunitario, la tensione della gara e la soddisfazione di poter finalmente mangiare;

dall'altra, dava al potere la celebrazione della sua gloria, il prestigio della sua prodigalità. La festa serviva come una specie di indice di gradimento, simile a quelli che fanno negli USA. Il re si serviva cioè della festa per vedere se il suo gradimento era alto o era basso. Un'operazione artificiale che poteva essere interrotta quando si voleva. Il re cercava di capire in quel modo, dagli applausi e dal modo come la gente reagiva, se la festa piaceva o no e se lui stesso era gradito o no.

Arrivo alla conclusione.

Secondo me, un'analisi della festa deve essere un'analisi che abbia anche una dimensione festosa. Mi rendo conto che contro di voi c'è stata la dogana, la regione Campania, la RAI che non ha mandato in tempo il documentario di Gabriele Palmieri, ecc. Però, secondo me, è difficile l'analisi della festa in un clima totalmente di thanatos. Occorre un minimo di eros. Quando io insegnavo a Napoli, di solito a questi convegni c'erano quattrocento, seicento studenti e studentesse e il clima era di eros e non di thanatos. Adesso, non so, perché la cosa è sempre più ristretta, sempre più per addetti ai lavori e gli addetti ai lavori, io per primo, come vi ho detto, siamo noiosi.

Inoltre, un'analisi della festa deve includere, secondo me, la dimensione psicoanalitica, possibilmente di tipo reichiano, perché, a mio parere, la psicanalisi reichiana è quella che ha capito meglio l'interazione tra corpo e anima, diciamolo in termini cattolici, e quindi la capacità di spiegare queste feste dove la gestualità è importantissima.

Io svilupperei molto le suggestioni che venivano fuori dall'intervento del semiologo, però non nel senso che il semiologo viene qua e fa la sua prima riflessione, ma nel senso che la riflessione se la fa a casa e poi qua ci porta i risultati. Perché a noi non serve che ci spieghi la differenza che c'è tra linguistica, psicolinguistica ecc. Questo lo sappiamo o non ci interessa. Ci interessa invece che rifletta sulla festa e ci dia i risultati della sua riflessione sulla semiologia della festa, che è importantissima.

Ultima cosa che dico: secondo me, sulle feste non vanno messe le mani, siano bianche, come è stato per secoli, siano rosse come è stato per qualche anno, siano rose come comincia a essere ormai nel nostro paese. Le feste sono sovrastruttura di una struttura, se questa struttura c'è, la festa ha l'ubi consistam, ha il motivo di essere; se questa struttura si modifica, la festa si modifica per suo conto o muore.

Ma non è detto che una festa debba essere viva per forza per far divertire noi o per farci fare i convegni. Se muore una festa, ne nascono altre, perché, per fortuna, lo spirito umano è talmente esuberante che nel corso dei secoli c'è stata un'evoluzione enorme.

Che cosa ci si può limitare a fare? Non ad intervenire nella festa, se non come spettatori, come gente che si diverte, come persone che ci stanno in mezzo, se la godono ecc. Poi, siccome abbiamo detto che la festa è specchio dei tempi – si è detto ieri, l'hai detto anche tu, Natale, ieri nella tua relazione, ed è sacrosanto – allora che cosa si può fare a livello di riflessione? Riflettere di anno in anno su quanto questo specchio della società ci ha specchiato. Per esempio, la festa

nell'epoca del terrorismo è stata diversa dalla festa del 1976? La festa del 1976 è stata diversa dalla festa del 1975? Ogni anno la festa ha risentito influenze e le ha restituite con un certo moltiplicatore che è solo in sua facoltà. Noi l'unica cosa che possiamo fare è vederci di anno in anno e dopo la festa riflettere: che cosa ci ha insegnato la festa? Non, quindi, quello che si chiedeva la collega Signorelli – e mi dispiace di averla troppo bersagliata in questa mia relazione – «Che cosa posso io insegnare alla festa?», perché, secondo me, noi alla festa possiamo soltanto insegnare una cosa: rispettarla e farla vivere o morire, come lei in santa pace vuole vivere o morire.

(Trascrizione da registrazione non rivista dall'autore.)

Intervento di Maria Melani

Assessore alla cultura del Comune di Sesto Fiorentino

Ruberò veramente pochi minuti. Riallacciandomi a quanto diceva De Masi, io vorrei fare un appunto: io credo che la noia che si vede dipinta sui volti della platea spesso non riguardi il contenuto degli interventi, perché su questo il giudizio è soggettivo, ma piuttosto la lunghezza degli stessi. Questo va detto. Ci vuole un po' più di rispetto per la platea, perché qualsiasi cosa si dica si può dire in tempi molto più brevi, dalla cosa più noiosa alla cosa più provocatoria, per cui è necessario che si parli di meno, compreso il coordinatore; chiedo scusa, compagno, se mi permetto, ma altrimenti la platea non ha spazio per un intervento, qualunque esso sia. A parte ciò, entro subito nel merito, perché non mi voglio contraddire e parlerò pochissimi minuti.

Io sono assessore alla cultura del Comune di Sesto. Provengo quindi da un'area geografica ove questo di festa non esiste, cioè non esiste una festa popolare con queste modalità espressive, gestuali ecc. Io ho visto due volte la festa e ne sono rimasta profondamente impressionata, forse proprio perché provengo da una situazione culturale più "contenuta", diversa. Per me, quindi, è un mondo straordinariamente vivo e impressionante da cui trarre materia di riflessione e scoprire tantissime cose che poi fanno parte della cultura italiana nella sua interezza.

Non posso ora fare un intervento nel merito della festa in senso stretto perché non sono un'antropologa o una sociologa, né un intervento di carattere politico in senso esteso, perché la tavola rotonda prevista stasera affronterà il problema da questa angolazione. Voglio solo dire due cose in ordine alla politica culturale che possono fare gli amministratori in relazione alla festa del passato e alla festa del presente. Per prima, voglio porre un interrogativo, un'anticipazione al dibattito e chiedo agli oratori e a voi se la festa del presente, il cosiddetto effimero, non si possa considerare una specie di festa popolare degli anni Ottanta. Cioè io mi chiedo come l'antropologo considererà le feste di Nicolini, e non solo le sue, fra cento anni. Quindi il rapporto che c'è tra l'effimero degli anni Ottanta e il non effimero, ad esempio le feste estive che hanno una ricchissima tradizione come la vostra festa. Questo potrebbe essere oggetto di dibattito.

Per ciò che riguarda la questione degli amministratori sono completamente d'accordo con De Masi sul fatto di non voler istituzionalizzare la festa. Una festa nasce perché ha delle motivazioni profonde. Basta vedere anche una sola volta la festa di Barra per capire che ha una storia e radici profonde. Non c'è bisogno di essere antropologi per questo. Quindi può essere pericoloso – lo dico come amministratrice – e inutile volerla per forza incanalare secondo politiche culturali di tipo diverso. Se la festa ha una sua ragione di essere, continuerà ad esistere. Il giorno che non esistesse più significherebbe che la mutazione antropologica in atto ha completato il suo ciclo. Io credo, quindi, che la festa non abbia bisogno di molti accorgimenti. Caso mai dobbiamo

chiederci che cosa possiamo fare, come amministratori. Io per ciò che mi riguarda intendo farlo: scambiare queste esperienze di tipo culturale così significative, instaurare uno scambio tra le forme culturali vostre che hanno queste modalità, questi canoni tutti particolari e le forme di cultura popolare materiale che anche noi abbiamo, anche se diverse. A questo proposito sarei intenzionata a realizzare uno scambio di questo tipo con Napoli e Barra; ho già contattato i presenti per vedere se è possibile. Noi di Sesto recentemente abbiamo fatto una mostra e un catalogo sui tabernacoli popolari votivi che sono molto diffusi anche qui nella vostra zona. È un'indagine artistico-antropologica sulle forme di devozione popolare. Vorremmo portarla a Napoli, vederne le differenze, capirne le convergenze e fare anche un passo in avanti sulla reciproca conoscenza delle varie realtà culturali. Nello stesso tempo vorremmo, per ciò che riguarda la festa dei gigli, oltre che propagandare questa bella festa che avete qui, portare dei filmati – so che ne esistono di grande pregio – e proiettarli a Sesto Fiorentino o a Firenze per poi avere anche dei momenti di dibattito seminariale intorno a questa festa. Favorire questo interscambio culturale, è questo, secondo me, ciò che gli amministratori potrebbero e dovrebbero fare.

Finisco con una considerazione di carattere generale. Ecco, io sono d'accordo con le premesse del prof. De Masi, a parte la vivacità forse un po' eccessiva, mi scusi, con cui sono state fatte. Anche qui però bisogna intendersi perché queste premesse aprirebbero un dibattito culturale a parte su cosa è la cultura, su quanto la cultura deve essere astrazione e su quanto debba essere vitalità. E purtroppo, dico, la cultura è anche astrazione. È cultura la festa dei gigli, è cultura il

convegno sulla festa e, purtroppo, professore, se si fa un convegno l'astrazione c'è per forza. Quindi, o il convegno non si fa oppure si accetta un determinato livello di astrazione. Certo, sono d'accordo che c'è astrazione ed astrazione. Per esempio, io voglio dire qui che, mentre ho apprezzato abbastanza la relazione della prof. Signorelli, che ha individuato un interessante filo di discussione, la festa, il suo concetto, il significato che può avere in una comunità, il suo rapporto con la cultura dominante ecc., non ho apprezzato altrettanto la relazione del semiologo che ho trovato poco pertinente, al di là della noia, perché, in effetti, non è stata data un'analisi semiologica della festa, secondo me interessantissima, e ci si è limitati a una distinzione generale sulle differenze tra linguistica e semiologia. Io volevo dire, comunque, che fare un convegno è sempre molto difficile, in particolare su questi temi.

Finisco dicendo che gli amministratori dovrebbero mirare a un interscambio più stretto, perché spesso gli assessori, anche quelli delle grandi città, programmano i loro interventi nella frammentazione più assoluta. Per esempio, tra Roma e Napoli, che sono due realtà molto complesse ma molto vicine, non mi risulta che ci sia mai stato, a livello di assessorato alla cultura, alcun contatto e questo mi sembra molto grave.

Finisco, facendovi innanzitutto i complimenti per questa festa che è veramente straordinaria, perché continui così ancora per parecchio tempo e che soprattutto sia più diffusa e più conosciuta. Mi hanno detto che c'è un film che dovrebbe essere diffuso dalla RAI, cosa che aiuterà molto la conoscenza esterna di questa festa. Io darò

il mio contributo per far vedere questa festa a Sesto, proprio come immagine, perché il giglio è soprattutto immagine, musica, gesto. In questo ha ragione De Masi, bisogna averla vista questa festa o, in seconda istanza, vederla al cinema. Grazie.

(Trascrizione da registrazione non rivista dall'autrice.)

Intervento di Raffaele Langella

Consigliere al Comune di Napoli

Spero di essere molto breve e di non incorrere nell'errore di entrare nelle molteplici contraddizioni che la discussione e il dibattito di questi due giorni hanno comunque fatto affiorare. Devo dire che per la verità qui si corre un rischio, quello di inventarci, anche a livello del dibattito culturale – come dire? – un effimero nel dibattito per poter poi proseguire di effimero in effimero e in qualche modo proclamare la morte di una possibilità di intervento, di discussione, di realizzazione sulle cose, possibilità alla quale io personalmente non mi sento di rinunciare. Certamente nella discussione e nel dibattito – ma io dico nella stessa impostazione del convegno che l'ARCI si è decisa a promuovere non senza discussione e non senza contrasti e confronti dentro e fuori l'associazione – vi è un'ambiguità voluta che in qualche modo spiega anche la discussione di stamattina. Perché questa festa, soprattutto la festa di Barra, rimane una festa sulla quale l'analisi, la conoscenza stessa rimane per molti versi controversa e non chiara.

Io non saprei come affrontare questo tipo di discussione, ma credo che la festa così come è a Barra abbia una serie di sue peculiarità. Certamente è probabile che nella sua storia sia collegata alle questioni che ieri sera il prof. Manganelli diceva – il problema del maio, di questa diffusione nell'area ecc. – ma vi è anche un dato di

fatto ormai accertato: questa festa qui a Barra non è originale di Barra: la festa è importata, in qualche modo, ante litteram, è già un effimero qui nel nostro quartiere, lo è certamente con una progressione storica, con un rapporto con la storia dei vecchi casali alla metropoli, alla città di Napoli, di cui qualche elemento veniva fuori nella discussione di De Masi stamattina, ma che forse, se noi affondassimo meglio le mani nell'analisi, scopriremmo che questa importazione si collega direttamente alla fase di ripresa produttiva dell'area intorno alla città di Napoli, quando si avvia questo processo di industrializzazione per cui campagne dei vecchi casali di Barra, San Giovanni e Ponticelli diventano poi le sedi dell'industria alimentare più diffusa in questa parte della città. Quindi la possibilità concreta di attingere manodopera e di ripetere in qualche modo quello schema che qualcuno qui ha riproposto fra i signori che stanno sopra e il popolo che sta sotto e così via. Tuttavia, ciò non spiegherebbe, io credo, le valenze di questa festa, il suo essere diversamente dalle altre, una cosa viva che si rinnova e si modifica ogni anno e che, nonostante sia un'importazione, riesce a ricevere qui elementi di vivificazione molte volte complesse e di difficile analisi.

Io ne azzarderò una che, fra le tante, potrebbe avere il suo valore. A mio avviso, è proprio la vicinanza della città che rende diversa questa festa, la possibilità cioè di recuperare qui una serie di valori della città, della grande metropoli da un lato e dall'altra di recuperare alcuni valori della tradizione delle aree circostanti. Ritorna qui cioè uno dei vecchi problemi che abbiamo affrontato nel nostro quartiere: essere questo punto del territorio della provincia di Napoli il

nodo fondamentale del rapporto tra la città e l'entroterra fra, esattamente, la metropoli e l'area nolana-vesuviana che è una delle aree fondamentali dello sviluppo della Campania. Qui, diciamo, c'è il problema che dovrebbe in qualche modo essere sciolto dal convegno, l'essere cioè Barra la soglia presso la quale la metropoli si trasforma e si immerge nella campagna e attraverso la quale la campagna entra in città. Sopra la festa si annodano, si accumulano questi nodi e sono nodi non solo della festa – scusate la mia deformazione: io non sono, non so se per fortuna o per sfortuna, né etnologo né altre cose varie, sono uno che fa politica e quindi queste cose riesce a collegarle per una sua deformazione professionale – ma dei nodi fondamentali che riguardano l'oggi, tanto per immettere un elemento nella discussione, tutta la problematica sulla ricostruzione e sul problema delle zone interne, su come cioè noi modificheremo l'assetto territoriale della Campania da un punto di vista produttivo e della sua funzione più generale nel Mezzogiorno d'Italia. Allora la domanda che viene spontanea, sulla base di questa discussione e che qualcuno ha riproposto, è questa: la festa a che cosa serve? È utile? Vale la pena di conservarla? Perché dovremmo conservarla? Io credo che chi si è posto questi interrogativi si è posto da un osservatorio fondamentale. Serve? Non serve? Ha un senso intervenire? Ha un senso che gli enti locali intervengano? Ha un senso che ci sia una trasformazione pilotata o che non vi sia?

Io, da un punto di vista di abitante di questo luogo, credo che noi possiamo definire questa festa come necessaria e importante per il quartiere. Proviamo a dirci il perché.

Io credo che la prima questione sia essenzialmente il fatto che dentro questa festa questo quartiere si ritrova con la sua storia. Questa festa, come la festa di San Sisto a Carinola o la festa di San Genaro da qualche altra parte, è il momento in cui questo quartiere si ritrova, si ritrova non solo con i suoi abitanti di oggi ma con le sue molteplici emigrazioni che nel tempo si sono verificate non solo nell'area metropolitana ma anche fuori di quest'area. Non è un mistero per nessuno che i giglianti di Barra, i cosiddetti giglianti di Barra, vanno fuori a fare il giglio, a Nola come a Milano. E perché a Milano? Perché a Milano vi è una delle più grandi colonie di barresi che nel tempo si sono trasferiti a Milano. E questi milanesi, che fanno la festa dei gigli in una data diversa, tornano a Barra quando cade questa festa. Quindi dentro questa festa vi è l'unità di un quartiere il quale, io credo, si aggrega intorno a questo simbolo che è la festa, e che non rinuncia a un ruolo politico e civile fondamentale di essere una parte della città che non si vuole confondere nel mare della metropoli.

In questo senso io credo noi siamo tenuti a difendere questa struttura e siamo tenuti a difenderla non tanto per una passione e un attaccamento alla tradizione quanto per un'osservazione marginale, ma che è importante, che cioè non gioverebbe a nessuno, né alla città né al quartiere che Napoli fosse tutta Fuorigrotta e che probabilmente la funzione democratica e civile che i nostri quartieri, uno dei quali Barra, hanno svolto per il passato nella storia di questa città è una funzione che ancora deve rimanere perché di democrazia vi è più che mai bisogno e quindi questo quartiere non può rinunciare a

svolgere questo suo ruolo. Non vi è niente di strano che noi ritroviamo ogni anno i risultati della festa precedente. Quest'anno la festa del terremoto non è stata la festa di prima del terremoto.

Credo che forse questo potrebbero spiegarlo meglio quelli che la festa veramente la fanno, che ci vivono dentro, che sono coscienti di quanto sia stato difficile rimuovere gli ostacoli e quanto quest'opera di rimozione degli ostacoli abbia pesato in entusiasmo dentro la festa, in capacità di coinvolgimento. Diciamo che dentro la festa, quest'anno, si è scatenata anche la depressione del terremoto, con una serie di fatti che probabilmente andrebbero analizzati più profondamente, ma che io voglio eliminare subito dalla discussione. Io credo che noi su queste questioni non possiamo operare né in termini di illuminismo, di presunzione di intellettuali che conoscono le cose, che si impadroniscono del sapere e poi, con questo sapere, discendono dentro la festa ripercorrendo metodi politici ormai antichi, né con una rinuncia a priori. Il problema vero è che questa festa si è modificata perché si è modificato il tessuto urbano, si è modificato – come dire? – il substrato architettonico stesso del quartiere, cosa che ha comportato una serie di modifiche. Seguendo queste modificazioni, salvando quanto è possibile salvare, senza nostalgie su come la festa era, ma, guardando alla festa così com'è e al fatto che essa si adatta alle modificazioni e che è capace quindi di assumerle, dare un contributo alla sua evoluzione, al suo mantenimento, per quanto è possibile, soprattutto in termini di capacità della festa di essere anche strumento di battaglia per non stravolgere questo territorio, per poter cioè contribuire, anche attraverso la festa, a un modo

di essere di tutto il quartiere che non vuole rinunciare a quell'identità di cui abbiamo parlato prima.

Si tratta, quindi di arricchire il protagonismo sociale, di fare uno sforzo per immettere nuove energie nella festa e non perché l'ARCI debba controllare la festa, cosa di cui siamo tutti fermamente convinti non debba avvenire mai, come non la deve controllare il Comune né nessun'altra istituzione. Questo non per un atteggiamento anarchista rispetto a questa festa, ma perché noi riconosciamo il connotato fondamentale di questa festa nello spontaneismo, nella capacità di organizzarsi nelle varie contrade del quartiere e, poiché questo riteniamo sia il valore fondamentale, per questo diciamo no a un intervento nella festa, che in qualche modo possa diventare una cappa di piombo che ne blocchi l'evoluzione. Tuttavia, noi sentiamo il bisogno che nuovi protagonisti sociali entrino nella festa, perché la verità è che le trasformazioni della nostra società – diciamo del nostro quartiere, ma il problema è di ordine più generale – cominciano a far scendere in campo protagonisti che popolari non sono e che neanche alla borghesia classica appartengono, ma che appartengono invece a nuovi strati, una volta popolari probabilmente, ma che ora assolvono a ruoli borghesi nella società. Mi riferisco cioè – detto con molta, franchezza – all'uso in questa festa, di danaro illecitamente acquisito; e quindi al fatto che la festa stessa diventa un elemento di status per cui alcuni ceti del nostro quartiere debbono imporre, e quindi simboleggiare nel momento della festa, il riconoscimento di tale loro nuovo status.

Se è questo che noi vogliamo evitare, non c'è altra scelta, che pilotare una presenza dentro la festa di altri strati sociali. Tentativi per la verità che nel passato sono esistiti, diciamocelo con franchezza. Per esempio, i comunisti, checché se ne dica di questo partito, avevano avuto sentore dell'importanza di questa festa, nei lontani anni del 1946, 1947, 1948, ne capirono tutto il valore e tentarono un'operazione, allora, a mio avviso sbagliata, quella di farsi essi stessi protagonisti della festa.

Come andò a finire è inutile ricordarlo. Finì in una tragica giornata di settembre in cui, per una serie di equivoci, l'incontro tra il giglio dei comunisti con un giglio dei non comunisti si trasformò in un momento di lotta di classe e di botte da orbi che si diffusero in tutto il quartiere. Ma un analogo tentativo di intervento fu, a mio avviso, anche il famoso giglio degli studenti, di cui più volte si è parlato. È vero che l'avv. Borriello e soci fecero questa festa perché la festa gli piaceva, come piace a me, e quindi cercavano in qualche modo di entrare nella festa, ma anche quello era un modo come un altro per una classe sociale – chiamiamola classe anche se così non è; diciamo quelli, che allora svolgevano il ruolo di intellettuali nel quartiere – di intervenire nella festa, di portare elementi di miglioramento, di trasformazione. Era, diciamo, un'operazione culturale come questa che noi abbiamo avviato quest'anno e che pensiamo di continuare. Anche quell'intervento abortì e non a caso, perché i buoni amici di cui parliamo avevano un reddito annuo abbastanza modesto per poter sostenere i costi di una “permanenza” nella festa. Ecco la ragione per cui noi quest'anno abbiamo fatto la scelta di

contribuire con un fondo, per alleggerire i comitati di una pressione che altrimenti rischia di espellere dalla festa alcuni a favore di altri.

Penso che questo intervento pubblico debba esserci e io credo che sbagli il sindaco di Nola quando pensa a una legge regionale di due articoli, perché qui la discussione ci porta a elementi di una politica culturale delle istituzioni di ordine più generale. La Regione Campania, che è forse una delle regioni più ricche di tradizioni del nostro paese, è la regione che meno ha speso in termini non dico di soldi, ma di impegno mentale in questa direzione.

Non vi è, che io sappia, nessuna legge, in un decennio di attività regionale, che, non dico abbia risolto questi problemi, ma che abbia cominciato ad affrontare un problema complesso qual è quello del folklore e delle tradizioni popolari della regione Campania. Allora io credo che dobbiamo operare anche qui un capovolgimento. Non si tratta di un sindaco o di un consiglio comunale che deve presentare una legge alla Regione Campania. Si tratta di organizzare, invece, una legge regionale di iniziativa popolare che coinvolga tutti coloro che a questa iniziativa sono interessati e che affronti per prima la definizione, se è possibile, di ciò che è folklore nella regione, che definisca in qualche modo le presenze di questo tipo esistenti nella regione; che definisca il modo in cui la regione deve intervenire e le capacità che deve esprimere per far diventare questa festa elemento di attrazione turistica. Mi dispiace che si faccia tardi, ma credo che questa questione dobbiamo, comunque, affrontarla, perché la festa dei gigli non è il solo elemento dell'area di cui stiamo parlando. Per ciò che ci riguarda noi dobbiamo affrontare più in generale altri

problemi. L'assessore la Marca avrebbe fatto bene a parlarci del suo progetto sul Parco Vesuvio, per esempio, che è un elemento che ci interessa per molti aspetti, perché Barra è uno dei luoghi in cui insistono le ville vesuviane, e va detto che forse abbiamo sbagliato, come organizzazione del convegno, a non invitare qui Pietro Lezzi, che è il presidente dell'Ente Ville vesuviane, per sapere come sono stati spesi i soldi della Comunità economica europea in questa direzione, perché non mi pare che questa somma basti anche per la sola villa Campolieto. E così via. Questo per introdurre una serie di questioni che vedranno impegnata l'ARCI in questi mesi.

Io voglio farla breve e chiudere. Credo che questa legge regionale debba prevedere, a Nola io credo, un collegamento con la formazione professionale, che è competenza provinciale e regionale, per la creazione di una struttura di studio e di realizzazione della cartapesta legata alla festa dei gigli per consentire anche qui la promozione produttiva di uno degli aspetti della festa. Dovrebbe prevedere altresì il progetto di fare a Barra un archivio storico, che non è certamente un museo dove la roba si conserva e poi si vede ogni cinquant'anni, ma che dovrebbe diventare un momento di rielaborazione e di produzione culturale. Noi diciamo che questo archivio dovrebbe andare in Villa Salvetti. Su questo vi intrattengo due minuti. Villa Salvetti per noi rappresenta la possibilità del nostro quartiere di evitare un ulteriore spreco, e perciò di costruire dentro una villa vesuviana che il Comune di Napoli ha comprato e che una lunga lotta dei giovani di Barra ha deciso debba essere una struttura che produce cultura, un'ipotesi culturale che sia un punto di riferimento per la città.

Perché, non dimentichiamolo mai, lo voglio ribadire, tutto questo sforzo dell'ARCI, ma anche delle forze politiche locali, tutto lo sforzo dell'ARCI tende a creare qui uno dei punti della città, un luogo non emarginato, perché questa parte della città abbia una funzione cittadina. Questo rimane oggi uno dei nostri obiettivi di fondo per il quale, credo, l'ARCI rimane convinta della necessità di una battaglia nonostante i problemi e le difficoltà che su questa battaglia vi sono.

(Trascrizione da registrazione non rivista dall'autore.)

Matteo D'Ambrosio

Replica

A me innanzitutto dispiace che delle relazioni in genere non si sia parlato alla fine della tornata dei lavori di ieri pomeriggio, anche perché, magari, in quell'occasione, visto che poi non abbiamo proprio avuto dibattito, si poteva chiarire di più tutta una serie di cose a cui si è fatto riferimento in relazione al mio intervento stamattina. Dunque io innanzitutto aderisco ad una sorta di discorso utopico su quello che è o dovrebbe essere il convegno, fatto dal prof. De Masi e, siccome mi capita di partecipare ad alcuni convegni da osservatore o da diretto interessato, spero che prima o poi si trovi un modello organizzativo che faccia di un convegno qualcosa di coinvolgente, di motivante, di estremamente vivace, cosa che, devo dire, malgrado la mia giovane età, non mi è capitato quasi mai di riscontrare, perché credo, tra l'altro, che i convegni abbiano un aspetto poco evitabile che è quello dell'astrazione: il partire da lontano, il non centrare direttamente l'oggetto, cosa auspicabile ma difficile in certe situazioni. Una delle situazioni più difficili è probabilmente questo convegno. Vorrei dirvi l'idea del convegno che ho portato con me e che ho tenuto presente. Io ho pensato che questo convegno dovesse essere, per gli organizzatori e per tutto quello che c'è al centro del dibattito, un momento di partenza, di decollo, di incentivazione di un'attività di ricerca e di lavoro vivo che avesse come suo oggetto la festa dei gigli

e la festa in generale. In questo senso io ho interpretato anche la differenziazione tra i tipi di approccio che le persone invitate potevano offrire al problema. In questa prospettiva il ruolo della semiotica non poteva essere nella presente fase di questo lavoro, di questo itinerario, che spero si riesca a percorrere interamente, che quello di presentare un'analisi completa e dettagliata dell'oggetto festa. Io ho pensato che il mio compito fosse quello di informare sui riferimenti generali, sulle modalità di comportamento che lo studioso di una disciplina particolare prende in considerazione, nel momento in cui sceglie tra le diverse prospettive di metodo, anche in relazione all'oggetto, le diverse impostazioni e i diversi approcci del suo lavoro. Io, da bambino, avevo uno zio che mi faceva visita periodicamente; questo mio zio di solito trovava dei miei giocattoli rotti, allora smontava quei giocattoli per restituirmi funzionanti; purtroppo, quasi mai riusciva a restituirmi nelle condizioni ottimali, ecco questo è un po' il senso della sfida della semiotica. Essa innanzitutto è tenuta a prendere in considerazione, in relazione all'oggetto, come deve avvicinarsi all'oggetto. Quando si arriva sul posto, si comincia a smontarlo; alla fine di questo lavoro dovrebbe cominciare l'opera inversa: ricostruire il giocattolo e farlo funzionare. Questo è il compito al quale il semiologo è chiamato, compito che sta alla fine del suo lavoro. È questa la sfida con la quale la semiotica fa i conti. Io sono il primo a dire che, dal punto di vista del metodo, dell'indirizzo delle scelte – e sono molte quelle che il semiologo fa – ci sono già molte possibilità di sbagliare e per questo io ieri ho insistito su tutta una serie di oscillazioni, di tentennamenti, di dubbi, che fanno parte

anche della “serietà” dell’applicazione di chi lavora con metodo. Questo non vuol dire che però, malgrado tutta la buona volontà, quando si sia ricostruito l’oggetto, questo riesca a funzionare così come funziona in natura. Questa è una sfida che, credo, non appartenga solo all’applicazione del metodo semiotico, ma a tutte le discipline. La cosa che volevo sottolineare però è che, appunto, il convegno dovesse registrare una serie di varianti indicative, di prospettive metodologiche differenziate, che, oggi, da dentro le scienze umane, si possono agitare in relazione ad un oggetto complesso e fortemente caratterizzato non solo dalla produzione simbolica, ma anche dall’intreccio fra linguaggio, forme di teatralizzazione, gestualità, musica, spontaneità, uscita dalle regole, momenti che esistono sempre dentro la sintassi di una festa. Per quanto riguarda il problema dell’astrazione, poi, io credo che sia un aspetto necessitato in questo percorso, e dovrebbe essere un momento tale che poi, alla fine, nel rivedere tutto funzionante, dovrebbe essere perdonato.

(Trascrizione da registrazione non rivista dall'autore.)

Relazione di Paolo Apolito

Devo constatare che diventa sempre più difficile parlare in questo convegno. Dopo le provocazioni di questa mattina, dopo le provocazioni di oggi pomeriggio, questa distanza, questa mancanza di rapporti, di omologazione tra linguaggio dell'analisi scientifica e linguaggio della festa diventa sempre più ampia. Naturalmente il carico della noia ce lo assumiamo noi da questa parte; consentiteci almeno però di sentirci in qualche modo in pena di fronte alla vostra noia e di fronte ai divertimenti che possono invece offrire i codici e i linguaggi della festa.

Detto questo, leggo le cose che avevo scritto per questo convegno. In verità io sono stato invitato a questo convegno un po' troppo tardi per poter preparare un intervento più complesso e forse più interessante di quello che sto per proporvi. Confesso che mi sarebbe piaciuto discutere sui problemi della festa dei gigli all'interno dei processi di trasformazione sociale e culturale specifici dell'area e non a partire da generiche categorizzazioni buone per tutte le situazioni folkloriche. Mi sarebbe piaciuto partire cioè da una ricerca effettiva e reale sui fenomeni presenti e sul loro ruolo all'interno dell'area interessata.

Stamattina, ascoltando le cose che venivano dette e chiacchiando un po' con gli amici e con i colleghi, mi venivano in mente una serie di tematiche molto interessanti che non sono state trattate

e che forse potrebbero essere trattate in successivi convegni: rapporti tra i gigli e le feste dei gigli; l'area dei gigli e il potere; la legittimazione del potere e la festa; il rapporto tra poteri pubblici e occulti, come ad esempio la camorra – bisogna dirlo anche se purtroppo può sembrare una cosa da evitare – e cose di questo genere. Sarebbero argomenti molto interessanti. E direi, argomenti legati a una comprensione effettiva dei problemi. Ma non è di questo che vi parlerò per le ragioni che vi ho esposto prima.

Le poche cose che invece dirò nascono da una considerazione che in questi ultimi tempi vado facendo nelle mie ricerche sul campo, nel mondo popolare meridionale e in particolare campano, e cioè il sentimento di unicità o di originalità assoluta che investe ogni comunità folklorica a proposito delle sue manifestazioni. È una cosa che sento dire molte volte: «Questa cosa si fa solo qui» oppure «Si fa anche altrove, ma qui è più bella».

Io penso che non sia male, quando è possibile, individuare ed esporre le trame, i rapporti, gli scambi che contrassegnano ogni fenomeno del mondo popolare. Questo a maggior ragione in un'occasione come questa in cui l'invito a riflettere e a discutere parte dalle strutture di organizzazione culturale e politica della stessa comunità, il Consiglio circoscrizionale e il circolo dell'ARCI.

Se un certo dibattito sul folklore avviatosi in Italia negli ultimi anni è rimasto in qualche modo distante o si è addirittura dissolto, ciò forse è dipeso anche da certe frette ideologiche della scienza folklorica che, spesso, per conquistarsi uno spazio scientifico e pubblicitario autonomo, ha rinunciato a uno sforzo conoscitivo del

territorio che invece sarebbe stato il compito più pertinente. Voglio dire, in altre parole, che in Italia è mancato, per esempio, tra le altre cose, un rilievo alle carte etnografiche, alle carte geografiche considerate dal punto di vista etnografico, che invece altrove, all'estero, c'è stato. Forse queste cose all'estero si sono fatte in base a metodi superati o scorretti, da correggere ecc. ma sono e rappresentano delle valide basi per ulteriori studi e riflessioni. Direi che questo è anche uno dei motivi per cui in Italia il rapporto con la storia, con gli storici cioè, manca quasi del tutto nelle discipline folkloriche. Ora qui sarebbe da aprire un grosso dibattito sul rapporto tra storia, folklore e antropologia, ma, per carità, non voglio neppure entrarci e passo rapidamente a quelle considerazioni che avevo fatto su questo rapporto. Voglio molto brevemente, banalmente forse, dire che, secondo me, all'interno delle discipline folkloriche c'è spazio per tutto, cioè c'è spazio per considerazioni di carattere storico e quindi anche – uso questa parola che in genere i folkloristi allontanano da sé – archeologiche. C'è, secondo me, uno spazio per questo tipo di interesse funzionale alla costruzione di una storia e c'è uno spazio più antropologico, più strettamente legato alle trasformazioni contemporanee.

Io ho provato – e ve lo propongo stasera piuttosto frettolosamente – a collocare in un'ideale carta etnografica il corteo del giglio di Nola, Barra e Brusciano. Naturalmente mi si può in anticipo porre una critica e cioè che sono caduto in un comparativismo asfittico e riduttivo. Per esempio, mi si può rimproverare che collegare i gigli di Barra e di Nola a quello di Mirabella Eclano, di Fontanarosa ecc., non esprime la diversità e la complessità delle rispettive feste e

quindi dei rispettivi fenomeni, in una parola, non individua il fenomeno. Mi si potrebbe ancora ribattere che il sentimento di unicità e originalità locale, cui facevo cenno prima, è addirittura più adeguato di me a riflettere la complessità di un fenomeno folklorico come una festa; che è quello che io sento spesso ripetere nelle varie comunità, «Quella che si fa qui è la più bella», sarebbe addirittura più avanzato di questo tentativo di comparazione che io faccio. Io credo invece che ogni fenomeno abbia una sua caratterizzazione globale e che può essere comparato solo per blocchi, diciamo, di globalità.

Ma penso pure che un'operazione conoscitiva delle feste dei gigli di Nola, Barra ecc., partirebbe meglio da una precedente valutazione dei rapporti tra i gigli e le altre macchine processuali simili. Per esempio, stamattina De Masi, tra le altre cose, diceva che il giglio in qualche modo è collegato a un momento festivo, ad una festa gioiosa, ad un motivo festivo di gioia. Ecco, io non sono molto d'accordo perché invece abbiamo dei gigli, abbiamo delle macchine processuali simili al giglio, che si collocano in momenti non gioiosi ma penitenziali. Basta pensare al giglio di Mirabella Eclano che è legato a una festa della Madonna addolorata e che è un rituale settembrino legato a certe cose cui adesso non è neppure il caso di accennare. Che cosa significa questo? Che il giglio si può trovare in contesti di rituali diversi. Allora, forse, un tentativo di individuare – per la Campania, per tutta l'Italia meridionale o addirittura per tutta l'Italia – i rapporti, gli scambi tra i vari gigli può contribuire a far capire anche la storia che c'è dietro a queste cose. Per esempio, lo sforzo di cristianizzazione della Chiesa o anche la relativizzazione della funzione rituale

locale. Restituendo, dunque, alla comunità e alla storia ciò che può sembrare del santo, della festa o della gioia festiva o della città ecc.

Dopo questi premessa forse un po' troppo lunga, vado rapidamente a questi cenni etnografici che volevo proporvi.

Innanzitutto, c'è l'area del giglio nolano, perché in genere si fa risalire a Nola l'originario rituale che poi si è diffuso intorno. Abbiamo quindi Nola, Barra, Brusciano, Crispano, Casavatore, Villaricca nel napoletano, Recale in provincia di Caserta. C'è poi un'area dell'obelisco o carro irpino: Mirabella Eclano, Fontanarosa, Flumeri, Villanova del Battista.

Alcuni hanno parlato di una dipendenza di queste macchine, quelle irpine, dall'area nolana. Bene, in effetti c'è un autore francese, uno storico delle religioni, Jean Mere, che, in un libro ormai vecchio ma pubblicato in Italia soltanto nel 1972, "Dioniso", ricorda un vaso greco, non meglio identificato nel libro – e io non ho fatto una ricerca specifica per identificarlo meglio – in cui era disegnato, secondo le parole di Jean Mere, l'immagine di un carro dove si trova un enorme fallo in legno manovrato da satiri mediante cordoni. Si può pensare che questo apparecchio fosse destinato a figurare una processione delle dionisiache rustiche. Come sapete, la caratteristica degli obelischi irpini è proprio quella di essere manovrati da corde lunghissime. Ovviamente il passo di Jean Mere non dice niente sulle origini delle macchine irpine, ma dice qualcosa, secondo me, sulla supposta derivazione delle macchine irpine dai gigli nolani. C'è poi un'altra area di macchina processuale di tipo fallico che finora credo

non sia mai stata identificata e comunicata, anche perché di essa sono rimaste soltanto alcune tracce.

A Buccino (SA), la notte tra il sabato e la prima domenica di luglio, viene portata in processione una struttura di legno formata da due parallelepipedi sovrapposti che viene chiamata “guglia”. È una specie di giglio, con una struttura molto simile al giglio, solo più basso. Il giorno seguente si tiene la processione ufficiale della madonna immacolata. Questa “guglia” è vuota, trasparente, illuminata dall’interno con lumini ed è sormontata da una struttura a forma di pera. Questa è l’unica macchina fallica ancora in funzione nell’area della guglia che io ho in qualche modo identificato. Per completare quest’area, dobbiamo ricorrere alle tracce superstiti in altri paesi. Nel Vallo di Diano, nell’estrema propaggine della provincia di Salerno, vi sono due immagini sacre portate in processione ancora oggi che vengono sintomaticamente chiamate guglie, anche se non hanno nulla dell’apparenza, dell’aspetto di una guglia. A San Pietro al Tanagro, il terzo sabato di settembre, la vigilia della festa della croce, viene portato in processione un crocifisso che è formato da una struttura di legno e carta, pesante, trasparente, illuminata dall’interno con candele e viene chiamata “guglia”. È un crocifisso, però viene chiamato guglia.

A Sassano, poco lontano, la vigilia del 24 giugno, festa del patrono, San Giovanni Battista viene portato in processione, sempre di sera – è un particolare importante – un quadro con l’effigie del santo, racchiuso in un quadrato di materiale trasparente, illuminato anch’esso dall’interno con candele e si chiama “guglia”.

Proprio qualche giorno fa, casualmente, ho trovato uno scritto di un autore locale dell'Ottocento, di Molitera in provincia di Potenza ma poco lontana da questi paesi appena citati. Questo autore, che ha scritto successivamente al 1861, tra l'altro scrive: «Fino a trenta anni fa vigeva l'uso della guglia consistente in un obelisco di legno rivestito di carta colorata ben alto e guarnito di figure, statuette e lampioncini con la sommità a cuspide o a pera (come quello di Buccino) secondo le fogge dei campanili e veniva portato a spalla dai giovani chiamati "guagliuni" nelle ore serotine (quindi ancora di sera) per tutte le vie principali del paese. Seguiva la musica, le turbe esultanti munite di torce a vento, inneggiando ecc.». Il corteo avveniva la vigilia, di sera, del 4 agosto, la festa del santo patrono, San Domenico di Guzman.

Io sono convinto che, ricercando nella zona, si possano trovare altre presenze di questa guglia per ricostruire un'area cosiddetta della guglia. Ora si tratta di individuare altri tasselli che possano comporre non già un'identità generale delle macchine processuali, ma una serie di rapporti, scambi, reciproche influenze derivanti da lontane e irraggiungibili origini comuni che io collocherei — posso anche sbagliare — nei primi secoli cristiani, quando si consumava la decadenza dell'Impero romano e numerosi culti orientali invadevano la penisola sincretizzandosi poi con i preesistenti culti contadini originari dell'Italia.

E torniamo a Nola per una brevissima ricostruzione storica.

Una testimonianza del 1514, quella di Ambrogio Leone nel suo "De Nola Patria", ci informa che all'epoca, quindi nel Cinquecento,

per San Paolino venivano portate, la vigilia della festa e presumibilmente di sera, «torce grandi come colonne accese e adorne di spighe di grano dette “cerei”». Nel 1644 Ferraro, nel suo “De Cemeterio nolan” con la vita di alcuni santi, conferma che per San Paolino «nelle prime vespere della sua festività tutte l’arti, ciascuna col suo cereo, accompagna per tutta la città le reliquie del santo poste entro statue d’argento». Nel 1747 abbiamo Remondini che, nella sua “Della nola ecclesiastica storia”, parla della festa del 21 giugno, cioè la vigilia della festa, e annota una processione di certi oggetti chiamati «mai o gigli» – posso sbagliare ma sembra che è la prima volta che si trova il termine giglio – in forma di globi, piramidi, navi ornate di fiori e delle insegne delle varie corporazioni.

Infine, Gregorovius, nelle sue ottocentesche “Passeggiate per l’Italia”, descrive la festa di san Paolino, del 26 giugno, (26 questa volta), che, secondo le sue informazioni, sarebbe la ricorrenza del ritorno del santo dall’Africa. La festa si svolge al mattino – quindi non più di sera – e che – particolare non so fino a qual punto probante – si basa sul trasporto di macchine processuali che, secondo lui, sono chiamate “guglie”. È l’unica testimonianza che chiama il giglio di Nola “guglia”, quindi non so fino a che punto questo sia vero o sia una difficoltà di ascolto di Gregorovius. Egli parla anche di una nave sormontata da un bambino vestito da turco.

Ora, riassumendo, i gigli di Nola erano nel Cinquecento e nel Seicento chiamati “cerei”; erano enormi fiaccole illuminate portate in giro di sera, la vigilia della festa. Questi dati potrebbero farci

ricollegare all'area della guglia perché, come abbiamo visto, la guglia viene trasportata la vigilia, di sera, illuminata.

Salto qualche cosa.

Con questi particolari appresi sui gigli di Nola dobbiamo ora spostarci dalle zone fin qui citate e andare a Potenza dove, nel 1893, Raffaele Riviello, altro autore locale, descrive la vigilia della festa del santo patrono, San Gerardo, ma non il più noto san Gerardo di Caposele, bensì san Gerardo vescovo del XII secolo: «In sull'ora del vespero – dice il nostro autore – si portavano in città al suono di pifferi, tamburi o bande le *iaccare* o *iaccàre*, cioè dei grandi falò fatti di cannuce affasciate intorno ad una trave sottile e lunghissima, per divozione di qualche locale possidente, di proprietario vanitoso o per incarico dei procuratori di festa. Molte coppie di contadini giovani e robusti lo portano sulle spalle. Sopra vi sta uno vestito a foggia di buffone o di pagliaccio che, tenendosi dritto al reticolato, declama, gesticola, grida, dice a sproposito eccitando la gente a guardare e ridere per accrescere l'allegrezza della festa. Di tanto in tanto i portatori si danno la voce per regolare le forze e i passi, si fermano per ripigliare un po' di lena e asciugarsi il sudore con una tracannata di vino, giacché vi è sempre chi li accompagna col fiasco e li aiuta a bere ecc.». Queste iaccàre venivano poi portate in alcuni punti della città, sollevate con funi e con scale fino a superare in altezza i palazzi e finalmente venivano accese. Qualcuno si arrampicava su e le accendeva.

Anche qui ci sono degli interessanti elementi di analogia con i gigli nolani, non ultima la presenza nella stessa festa di una

macchina, cosiddetta macchina, raffigurante la prospettiva di alto e maestoso tempio, con balaustre, colonne ecc.

È una macchina che è molto simile alle macchine settecentesche napoletane e questo ci dice qualcosa sulla complessità dei movimenti. Non si capisce mai bene come avvengano questi scambi, se, per esempio, – una delle cose che diceva De Masi stamattina – ci sia sempre il passaggio dalla campagna alla città o se c'è anche un passaggio inverso. Questo bisognerebbe capirlo studiando analiticamente le cose.

In questa festa c'era anche una nave con un manipolo di turchi intorno e, infine, un carro con l'immagine di san Gerardo fatto a trasparenza, come le nostre guglie, e illuminato con lampioncini di carta di vario colore, con ragazzi ecc. Abbiamo, dunque, la nave del turco come a Nola, la struttura trasparente e illuminata dall'interno come a Buccino, Sassano e san Pietro al Tanagro. Abbiamo dunque queste analogie che potrebbero tradursi in percorsi di ricerca. Naturalmente non posso dare delle conclusioni precise, ma sono delle indicazioni che andrebbero seguite.

Questi dati potentini sono importanti perché, da una parte, svelano una relazione tra aree e macchine che per ora sembravano lontane e, dall'altro, rappresentano ciò che deve essere avvenuto in forma massiccia nel corso dei secoli per creare le distinzioni e le caratterizzazioni locali. C'è una moltiplicazione degli oggetti rituali con separazione delle caratteristiche. È il dato che troviamo a Potenza: troviamo le iaccàre, il carro, la nave, elementi che, invece, a Nola troviamo fusi nello stesso complesso. Se queste osservazioni sono

giustificate, è ora di osservare altri oggetti e individuare, se è possibile, nuovi rapporti. Ripeto: non per concludere con un'identità complessiva, bensì per individuare gli scambi.

Ora dobbiamo ritornare un momento ai carri irpini, finora lasciati in ombra. Ora, come è noto, una delle caratteristiche di questi obelisci è che sono ricoperti interamente di paglia e grano. Una tradizione orale locale vuole che il carro-obelisco sia nato da un precedente carro, anzi da più carri sui quali i contadini di varie contrade offrivano covoni di grano alla vergine e al santo. A Torre Le Nocelle, sempre in Irpinia, troviamo, l'8 agosto, festa di san Ciriaco, i carri addobbati con il grano. Ho già detto in precedenza perché non ritengo di poter condividere l'origine recente e per influsso nolano dei carri irpini. Interessante è, comunque, il nesso tra carro, obelisco e grano, poiché ci consente di mettere in relazione queste macchine con altri oggetti rituali diffusissimi in diverse forme in tutto il sud. Per esempio, a Contursi (SA), per la Madonna delle Grazie (2 luglio), fino a pochi anni fa, venivano portati in processione degli strumenti, degli oggetti che venivano chiamate "le gregne", cioè delle strutture formate di spighe di grano addobbate con motivi multicolori. In cima si metteva "lu santu Martino", una croce di legno con steli di avena intrecciati, e venivano trasportate – attenzione! – da ragazze con capelli sciolti. Ma la gregna, secondo me, è una forma particolare di quel diffusissimo oggetto rituale che è il "cinto" o "centa", struttura di legno rivestita di candele oppure di grano. Qui il rapporto è meno evidente di quelli esposti precedentemente, ma non è meno possibile, anche se potrebbe essere esaminato per opposizione. Per

esempio, i gigli portati dagli uomini, le “cente” portate in genere dalle donne, ma il discorso ci porterebbe lontano.

In un’annotazione del cancelliere di un vescovo del Settecento, Angelo Anzari, vescovo reso famoso dagli studi di Gabriele De Rosa nel libro “Vescovi, popoli, immagini del Sud”, che si riferisce a una predica del 7 dicembre 1755, si legge: «Il vescovo ha fatto vedere a padri e madri di famiglia il grande errore che han fatto nel permettere alle figlie di portare la gregna seu giglio fra suoni, canti, balli alla Madonna della Rocca alla fine della mietitura o di portare la centa alla Madonna dei Novi nell’istessa maniera». Questo è interessante sia perché identifica terminologicamente il giglio alla gregna – ed è l’anello che io cercavo – e sia perché distingue il giglio e la gregna dalla centa, dal cinto. Ma azzardo che questa distinzione è localmente determinata poiché noi troviamo, in Calabria, ad Alessandria del Carretto, tanto per fare un esempio, degli oggetti di grano, delle strutture di grano addobbate come i cinti che vengono chiamate appunto cinti. Quindi la gregna o il cinto possono essere sia di grano che di cande. Bisognerebbe indagare poi anche su questo ecc.

Vi sono poi dei paesi lucani, Senise Calciano ed altri, dove il cinto viene proprio chiamato cereo, cioè come i gigli di Nola nel Cinquecento e nel Seicento. Invece a Melfi, sempre nel potentino, la centa, che è molto grande e viene portata per una festa all’Incoronata, viene chiamato giglio. Riviello poi, l’autore che citavo prima, parla della festa “de lu giglio” di san Antonio a Potenza, ma non la spiega. Quindi c’è uno scambio terminologico continuo che andrebbe esaminato attentamente nei suoi percorsi geografici e diacronici. Mi

pare però che questo mostri se non altro un reciproco influsso, anche in epoca recente, di queste varie macchine processuali.

Un altro elemento caratterizzante è che sotto queste macchine – gigli, guglie, gregne, cinti o altro – i portatori danzavano. Inoltre, i cinti di candele sono collegati ovviamente al fuoco, perché le candele sono collegate al fuoco, come i cerei nolani nel Cinquecento e nel Seicento venivano incendiati o accesi e come le iaccare potentine venivano appunto accese. Ancora un ultimo elemento. Le forme di cinto più diffuse sono barche e torri, proprio come Remondini nel Settecento ricordava i gigli nolani a forma di barca e di torre.

Con più tempo a disposizione si potrebbe tentare di riconoscere rapporti tra queste macchine e altre ancora altrettanto diffuse e che spesso si chiamano con lo stesso nome, i mai, i maggi o alberi di maggio. Si pensi, per esempio, per un verso al maio di Baiano, non lontano da Nola, anche se nell'avellinese, e per un altro al famoso maggio di Accettura. Per esempio, si scoprirebbe che a Rivello, in provincia di Potenza, l'albero di maggio è chiamato giglio.

È possibile poi individuare altre aree dentro queste macroaree che io in qualche modo ho tracciato, aree più compatte, più determinate che si riferiscono non più alla morfologia della macchina processionale ma a funzioni della macchina processionale. Per esempio, possiamo individuare le macchine processionali della forma del giglio presenti nei rituali legati alla morte. Allora avremmo Mirabella Eclano, dove il carro è legato alla festa settembrina della Madonna Addolorata; avremmo san Pietro al Tanagro dove la guglia ha la stessa funzione; Sassano dove, oltre alla guglia per san Giovanni di

cui parlavo prima, a settembre si porta in giro un cinto completamente vestito di nero per la Madonna addolorata. E potremmo spingerci poi addirittura a uno degli elementi del maggio di Accettura, il famoso matrimonio degli alberi di Accettura, dove, quando viene tagliato l'albero di maggio, alcuni uomini drammatizzano con lamenti questa morte dell'albero.

Ora, questo tipo di individuazione di aree ci consentirebbe, tra l'altro, di conoscere l'arcaicità di certi rituali, la loro trasformazione dovuta alla cristianizzazione in epoca piuttosto recente e i passaggi di segno dovuti ai percorsi delle missioni degli ordini religiosi e delle varie congreghe nelle campagne.

Concludendo, voglio ribadire che non ho inteso stabilire delle identità tra rituali e oggetti relativi che tra loro sono distanti per significato culturale e peso specifico; diverso il peso di una festa come i gigli di Nola, diverso il peso di una festa come la guglia di Sassano di San Pietro.

Ho inteso offrire un contributo all'individuazione dei percorsi, delle influenze, trasmissioni culturali in parti dovuti all'influenza della cultura egemone – ordini religiosi ecc. – in parte a situazioni interne alla cultura popolare. Un contributo, dunque, alla dimostrazione della teoria che vuole un mondo popolare non immobile e subalterno nei secoli, cioè fuori della storia, ma denso di trasformazioni, di scambi, di passaggi che in genere non sono nati alla storia con la esse maiuscola ma che invece sono essenziali per ricostruire la storia del sud.

(Trascrizione da registrazione non rivista dall'autore.)

Relazione di Mario Costa

Vi dico subito che il mio intervento è di un taglio notevolmente diverso da quelli registrati fino a questo momento, e come taglio e anche come contenuti teorici.

Ho insegnato fino al 1974 Sociologia dell'arte e dal 1974 in poi sono passato a fare Sociologia delle comunicazioni di massa, questo non per un fatto accidentale ma per una trasformazione interna al mio percorso teorico, perché ho ritenuto che le manifestazioni artistiche si andassero facendo sempre più marginali e scarsamente vitali nei confronti di questo campo generale delle comunicazioni di massa. Mi sembrava necessario fornirvi queste notizie soltanto per presentarmi, immediatamente.

Io volevo cominciare questo intervento facendo una velocissima analisi semiologica di due oggetti semiotici, e Matteo D'Ambrosio mi perdonerà di questo sconfinamento nel suo campo.

Quali sono questi due oggetti semiotici che voglio considerare? Un libro sulla festa dei gigli a Nola nel 1950, pubblicato in occasione dell'anno santo e questo libro che tutti conosciamo perché è il libro, ultimissimo, sulla festa di Barra 1981. Preciso che avrei dovuto correttamente procedere scegliendo un libro del 1981 della festa dei gigli di Nola. Non ho avuto il tempo di farlo e non so, d'altra parte, se ultimissimamente Nola ha pubblicato libri sulla festa dei gigli.

Comunque, la diversità di luogo di questi due libri non cambia la sostanza del discorso che vado facendo.

Questa l'analisi che vi propongo.

Come comincia questo libro? Un foglio di carta velina... è un libro, credo, abbastanza raro che ho trovato per caso nella biblioteca di Salerno... segue un'immagine molto bella, colorata, dei rapporti tra la festa di Nola e le altre... la festa di S. Paolino... la figura del santo... forte presenza dell'elemento sacro... esempi di gigli, addirittura la tipografia ripete e si sottomette al giglio... fotografie artigianali, quasi da fotografo di piazza... carta cellofan, addirittura, per rendere più splendenti le luminarie del giglio o le stelle, a secondo di come lo si voglia mettere questo foglio... testi di canzoni... ancora fotografie... la musica di una canzone...ecco è un po' il cuore di questo libro: la figura di San Paolino su una magnifica pagina d'oro... qui finisce il testo e comincia la *réclame*... ancora *réclame*... sembra un libro dell'Ottocento questo... ancora *réclame* colorate... se andate a leggere si reclamizzano i confetti, i biscotti, la pasta, distillati di vino e ancora confetti, buoi ecc.

Qual è il senso di tutto questo? Questo oggetto semiotico rimanda, evidentemente deviandolo, ad un altro oggetto semiotico che è la festa. Dietro questo libro c'è la festa. Dunque, tutti gli elementi culturali presenti nel libro sono congruenti, attribuiscono al libro un'aura. Il libro si presenta come una ripetizione deviata dell'aura della festa. Evidentemente dietro questo libro e dietro la festa alla quale rimanda c'era una comunità organica, una comunità

contadina organica ancora non sostanzialmente toccata dalla modernizzazione in atto.

Prendiamo quest'altro testo. Altra fugacissima analisi semiotica.

Comincia con una fotografia abbastanza criptica... Mi sono chiesto disperatamente il significato di questa fotografia... è una fotografia che presume una competenza fotografica precisa, non quindi una fotografia di piazza... un testo, un testo estremamente colto, un testo costruito secondo una precisa ottica politica e antropologica... un manifesto, il manifesto della festa che è un po' un testo di poesia visiva... tutte le esperienze collagistiche da Schifano alla poesia visiva... il disegno è l'elemento continuo di questo testo... disegni molto belli.. ecco, qui c'è il nome del comitato, "Comitato Aniello il Pataniello", sotto un disegno di tipo picassiano...

Come leggere questo secondo oggetto semiotico, questo secondo libro? Nel secondo libro non c'è ovviamente quella omogeneità di elementi culturali che abbiamo riscontrato nel primo, segno che manca a questo libro l'aura che abbiamo scoperto nel primo. Evidentemente dobbiamo chiederci qual è la festa che sta dietro al secondo libro, così come ci siamo chiesto qual era la festa che stava dietro al primo libro o, comunque, di quale festa questo libro era la ripetizione deviata. Quindi di quale festa questo libro è la ripetizione deviata. E allora si tratta di chiedersi che cosa è cambiato dal 1950 ad oggi.

La comunità organica, capace di mantenere in piedi la tradizione – e questo tanto nell'accezione contenutistica della tradizione quanto in quella formale, processuale che metteva giustamente in

evidenza la prof.ssa Signorelli stamattina – la comunità organica capace di mantenere in piedi la tradizione e di esprimersi nella festa è liquidata, a mio avviso, certo. Con essa è liquidata ogni sottocultura e cultura popolare. A sottocultura non do, evidentemente, un connotato negativo: semplicemente, come il dialetto di fronte alla lingua parlata, sottocultura è un termine sociologico che descrive una certa realtà. Non c'è nessun connotato di valore in questo.

Non è, a mio avviso, possibile continuare a parlare di tradizione, di cultura popolare perché l'orizzonte antropologico è dominato dalla cultura di massa che annulla le differenze tra le sottoculture e produce un'omogeneizzazione di modelli culturali. Robert Redfield, che è uno degli ultimi sociologi della scuola di Chicago (questa scuola è stata tra le prime a studiare la dinamica delle metropoli, delle grandi città, sulle quali oggi si fa tanto chiasso e si buttano via tante parole) e che è stato anche il teorico e il definitore preciso di quella che egli stesso chiama la *folks society*, cioè una società retta dalla tradizione, distinguendo questa *folks society* sia dalla società primitiva sia dalla società urbana, a proposito della festa scriveva nel 1947: «Dal fatto di essere un avvenimento a carattere profondamente sacro, vissuto dal villaggio come collettività, con stretti rapporti col sistema di valori religiosi e morali comuni, la festa diventa nelle comunità più urbanizzate principalmente un'opportunità ricreativa per alcuni e di profitto finanziario per altri, con scarsi riferimenti alle concezioni morali e religiose». Redfield, dunque, valutava in questi termini il passaggio della festa dalla comunità organica tradizionale,

per altro dissolta, alla vita della metropoli o della città più in generale.

Più in generale la dissoluzione delle culture tradizionali è dovuta a vari motivi. Credo non inutile ricordarli un momentino e insistere magari su questi fatti. La vita nella metropoli, immersa nell'universo dei segni e sostanzialmente identica in tutto il pianeta, ha un carattere diffusivo e contagioso. Lo spazio della metropoli è ormai anche quello che si estende fra una metropoli e l'altra. La vita della metropoli è diffusiva e contagiosa: non c'è più un luogo della non-metropoli. I modelli culturali della metropoli penetrano dappertutto e la metropoli costituisce un termine di riferimento presente in tutti e dovunque. Le tecnologie avanzate, anch'esse ormai presenti ovunque, attivano delle risposte percettive e di adattamento che sono sostanzialmente omogenee e uniformanti. Questo problema delle tecnologie avanzate è un problema profondamente attuale sul quale fino a questo momento abbiamo detto poco o niente.

La presenza delle tecnologie avanzate non viene ancora valutata nella sua vera importanza. Immaginate che cosa significhi, per esempio, la presenza dei video-games nei bar, nei bar di Barra come nei bar di Tokio. I ragazzi di Tokio e quelli di Barra si trovano di fronte agli stessi giochi elettronici. E pensate che gli psicologi stanno studiando le trasformazioni prodotte da quell'apparecchietto che è il telecomando (pare che stia profondamente trasformando certi meccanismi percettivi e di adattamento specialmente nei bambini) potete pensare che cosa significhi la presenza generalizzata dei video games nei bar oppure, altro esempio, la presenza dei terminali dei

calcolatori elettronici che stanno nelle banche e ai quali molti hanno accesso. Ancora: il consumo e il loisir, cioè il divertimento, sono abiti di comportamento che hanno uniformato il mondo. La tendenza verso la kawasaki, per esempio, una tendenza generalmente sentita dalla gioventù di tutto il mondo, così come un abito ugualmente generalizzato è quello che dai sociologi della società di massa, con termine francese che significa divertimento, è stato chiamato *loisir*.

Anche il prof. De Masi, stamattina, si lamentava di questa assenza di divertimento. Vedete, quindi, come la necessità del divertimento sia generalmente sentita. Che significa il divertimento? Che significa la generalizzazione di questi abiti di comportamento? Significa che il consumo uniforma; significa che, se andate sulle spiagge calabre in estate, sulle spiagge e nei campeggi di queste zone, trovate le roulot-tes, le tende dei milanesi o di quelli di Sala Consilina o di Viggiano che si spostano con lo stesso desiderio di godersi il mare e le vacanze, desiderio comune ai milanesi e ai tedeschi che vengono da Berlino Est. Ancora, ma solamente in ordine di successione non in ordine di importanza e di rilevanza, tutto il mondo è ugualmente penetrato dalla logica dell'immagine e dello spettacolo. Non sono il primo a parlare di questo tipo di mondo come il mondo dell'iconosfera, la civiltà dell'immagine o società dello spettacolo. Non sto ad insistere su questi termini sui quali bisognerebbe fare un convegno ugualmente produttivo come questo.

L'immagine, l'immagine tecnologica, l'immagine televisiva. Immaginate che per la prima volta nel mondo, per la prima volta nella storia, cinquanta milioni di persone, se restiamo all'Italia, ma con i

satelliti artificiali e con la mondovisione andiamo molto più in là, a due miliardi di persone, vedono nello stesso momento la stessa immagine. È quello che McLuhan chiamava la ricomposizione del villaggio totale.

Parimenti vale la pena di insistere sulla generalizzazione dello spettacolo. Tutto questo ha liquidato la cultura popolare, sempre a mio avviso, ed oggi la volontà di volerla preservare, credendo che sclerotiche sopravvivenze del passato, così come mi appaiono, abbiano ancora vitalità e senso, finisce di fatto per mantenere nella marginalità e nella frustrazione popolazioni che dovrebbero essere invece sospinte al coinvolgimento nella vita moderna. Questo è un appunto di tipo politico, magari discutibilissimo quanto volete: io sostengo che la preservazione delle culture popolari significa in sostanza mantenere nella marginalità e nella frustrazione popolazioni che invece dovrebbero essere spinte in un processo di coinvolgimento più esteso e più radicale nella direzione della modernizzazione.

Tutto prova che oggi la tradizione non può sussistere se non nelle forme e nella logica delle comunicazioni di massa. Per restare a Napoli – sono ipotesi che sottopongo alla vostra riflessione – che cosa è successo alla sceneggiata? Elemento della tradizione napoletana sulla quale si è ampiamente discusso, che ha provocato convegni interessanti e proficui come questo, la sceneggiata di fatto è o un'azienda a conduzione familiare, come la sceneggiata di Mario Merola, o ha avuto una sua nuova vitalità quando è stata travasata nel cinema spostandosi al fotoromanzo o addirittura allo sceneggiato televisivo.

Questa forma della tradizione napoletana sopravvive solamente in questo modo.

Ancora, che cosa è accaduto alle compagnie folk, alle compagnie che riscoprivano la tradizione? Queste compagnie, alcune più famose altre meno, partite con propositi di recuperi antropologici, hanno finito di fatto col confezionare spettacoli di consumo di massa, e portano in giro questi spettacoli in Italia o, se più fortunate, nel mondo. Così, allo stesso modo, arrivano al teatro Sistina di Roma il ballo indigeno dell'Africa equatoriale francese. O, ancora, che cosa è accaduto a Pino Daniele, questa espressione dell'anima sottoproletaria napoletana? Mai nella canzone si erano avuti dei toni così oleografici e popolari, popolareggianti in senso oleografico. Pino Daniele parlava al sottoproletariato, Pino Daniele ha sposato l'anima sottoproletaria, che c'è di fatto nelle sue canzoni, alla musica folk americana e anche lui sta portando in giro queste cose per tutto il mondo. Per spostarci ancora un pochino, passiamo dalla tradizione napoletana ad un altro tipo di tradizione. Che cosa è accaduto alla tradizione di un paese come il Giappone, paese profondamente radicato in un passato tradizionale forte e rigoglioso come il nostro e forse più del nostro? Oltre allo spettacolo che la tradizione giapponese dà di sé nei teatrini di Tokyo a due passi dai teatri porno, la tradizione giapponese è finita nei fumetti televisivi, in Mazinga e in Jegg Robot. Ingredienti della tradizione giapponese frammisti a frammenti delle tradizioni occidentali e dell'immaginario favolistico vengono immessi in calcolatori che fabbricano decine di migliaia di telefilm. Tutto questo con una colossale operazione di marketing.

In tutto questo contesto antropologico – perché mi pare che ci sia un'antropologia che è un'archeologia del sapere e c'è, ci dovrebbe essere, un'antropologia che è un'analisi del modo in cui l'uomo vive oggi; bisogna scegliere se fare dell'antropologia un'archeologia del sapere o una descrizione dell'attuale universo e panorama antropologico – la festa si trasforma radicalmente. Entriamo così nell'ambito, giustamente proposto dal convegno, dell'effimero urbano del quale, nonostante che provocatoriamente fosse stato proposto dal convegno stesso, si è sostanzialmente parlato poco e niente mentre invece mi sembrava addirittura doveroso toccare questo aspetto, questo versante del problema e praticarlo fino in fondo. Nella società di massa la festa è sostituita dalla pratica della discoteca, dai cantanti di musica pop negli stadi, dai raduni desideranti di piazza Navona e del parco Lambro. Il prof. De Masi stamattina voleva che anche la nostra riunione fosse un raduno desiderante; vedete come l'esigenza del desiderante sia sostanzialmente diffusa un po' dappertutto.

La presenza della festa tradizionale nella città. Ecco il tema. La presenza della festa tradizionale nella città non va intesa, secondo me, alla luce dei meccanismi della trasmissione culturale. Questi meccanismi oggi, a mio avviso, riguardano l'ambito dell'immagine sociale generalizzata e certamente, per quello che si riferisce alla festa, al passaggio della festa tradizionale dalla campagna alla città. Ma tutto questo è un settore sostanzialmente marginale e poco importante per il discorso che vado facendo. Va intesa, questa presenza della festa tradizionale nella città, non alla luce dei meccanismi della trasmissione culturale, che, come ho detto, riguardano altri ambiti, ma come un

fenomeno di sociologia urbana e di sociologia politica. Si tratta cioè di capire che cosa c'è dietro la messa in opera della festa. E allora dietro alla festa, a mio avviso sempre, o c'è una organizzazione manageriale di vario tipo – e allora bisognerebbe studiare, ad esempio, i rapporti tra la festa e la dinamica degli appalti, tra la festa e la camorra, tra la festa e la sponsorizzazione, tra la festa e la pratica della protezione degli esercizi e così via – o dietro alla festa c'è un'organizzazione ideologica e in questo caso la festa rientra in una politica culturale, cioè in una volontà astratta. Non più il quartiere vuole la festa, ma il Consiglio di quartiere o l'associazione politico-culturale. Non so se è chiaro il passaggio dalla festa messa in opera dal quartiere alla festa messa in opera dal Consiglio di quartiere.

Per tutto questo, a mio avviso, non ha senso l'isolata conservazione della tradizione. Ad esempio, dicevo poco fa alla prof.ssa Signorelli che io abito a S. Giorgio a Cremano da tredici anni e ho saputo dell'esistenza della festa dei gigli nove giorni fa. Sarà una mia ignoranza somma questa, ma credo che da un lato ciò sia dovuto a questa premeditata chiusura all'interno del comune nella logica della preservazione della tradizione e dall'altro lato sia legato a tutti questi fatti che ho cercato di dire. Quindi, a mio avviso, non isolata conservazione della tradizione ma modernizzazione e coinvolgimento in una società che viene ormai generalmente indicata – questo non ce lo scordiamo – come società post-industriale, come società tardo moderna, come società post-moderna. I teorici della società nella quale noi stiamo vivendo la configurano in questi termini. Questo credo non dovremmo dimenticarlo. Questo però non

significa che la festa deve essere eliminata. Significa – questa è una proposta coerente con la mia lettura forse provocatoria per il tipo di discorso che abbiamo ascoltato fino a questo momento – che deve essere messa in opera e consumata in maniera adeguata.

Che cosa significa mettere in opera e consumare la festa in maniera adeguata? Si tratta, a mio avviso, di offrire al consumo di massa una simulazione attentamente e consapevolmente costruita. Così come avviene per il palio di Siena o per la regata di Venezia. Ma alla simulazione – se è sulla simulazione che si vuole puntare – nuoce ogni contaminazione. Nella modernizzazione kitsch della festa che ho visto un po' da più parti il gioco della simulazione si dissolve. La festa va ripetuta invece come una copia perfetta dell'originale arcaico: solo così la sua aura si ricompone in un effetto di simulazione. È necessario, a mio avviso, – e sentivo fare questa proposta da più parti stamattina anche se forse in uno spirito forse, anzi senz'altro, diverso da questo – un coordinamento tra tutta l'area campana del giglio per fare però della festa un'occasione di modernizzazione, offrendo a un pubblico generalizzato lo spettacolo della perfetta simulazione differenziata di una tradizione arcaica. Solo così, in questa enorme simulazione di massa, del tutto simile alle simulazioni delle grandi feste a consumo turistico di massa generalizzato che ci sono in Italia ed altrove, solo così il giglio potrebbe a mio avviso inserirsi nei grandi percorsi del loisir e del consumo di massa contemporaneo.

(Trascrizione da registrazione non rivista dall'autore.)

Dibattito finale

Matteo D'Ambrosio

Quello di Costa è un intervento difficile da valutare complessivamente, se si tiene conto degli spunti che ci ha offerto per una riflessione dettagliata. Credo che possiamo decidere di partire almeno dalle cose che sono state dette dagli ultimi due relatori per tentare di chiarire almeno quelli che sono dei nodi anche problematici che bene o male sono emersi dalle comunicazioni e dalle altre cose che sono state dette.

Altrimenti, non so, magari è possibile anche fare delle domande isolate. Da questo punto di vista io, ad esempio, non ho capito alcune cose su cui Costa si è soffermato, e quindi potrei fargli delle domande, magari, mi servono a portare a casa degli appunti chiari. Per esempio, quando tu ti sei riferito a questa meccanica della simulazione, che dovrebbe essere anche un modello organizzativo e una strategia politico-culturale, tu hai parlato di “perfetta e incontaminata simulazione indifferenziata” della tradizione arcaica. Mi pare, però, che questa etichetta la possiamo anche riferire, per esempio, al lavoro della *Compagnia di Canto Popolare*, a cui tu probabilmente hai fatto riferimento. Ora si tratta dello stesso tipo di operazione o no? Prima che tu risponda, volevo sottolineare il fatto che mi pareva di cogliere anche nel discorso che tu facevi questo fatto, cioè che, dentro questa simulazione operata da un soggetto concreto, la produzione

di canzoni da parte della *Compagnia di Canto Popolare*, più che un recupero filologicamente accreditato fosse soprattutto un'altra operazione, che io descriverei in questo modo come se si fosse capito che i codici della percezione del popolare (via canzone nello specifico) potevano essere ordinati in un pubblico di massa, da una certa tecnica della percezione, riferita alla strofa, al ritornello, all'andamento musicale ecc. Per cui, in effetti, un lavoro di questo tipo propone innanzitutto un'idea del popolare che non è naturalmente la condizione del popolare oppure la sintesi delle qualità specifiche del linguaggio musicale che una comunità ha prodotto in un certo periodo. Si tratta quindi di capire se questa simulazione differenziata di cui tu parli è in effetti un discorso sui codici che una società di massa ha a disposizione per percepire il popolare, oppure se si tratta di un recupero che deve essere giustificato in tutti i passaggi di quelli che sono i caratteri originali del tessuto culturale di una comunità. Perché, quando tu dici che la festa deve riprendere quello che essa è stata in una condizione arcaica, quando la comunità non aveva nessun problema con l'esterno, questo vorrebbe dire che nel tuo discorso ci sono due proposte, tra le quali noi dobbiamo scegliere; cioè quella, ripeto, dell'utilizzazione di un certo tipo di percezione, o quella del recupero di tradizioni in un momento di espressione e di comunicazione che corrisponde ad un'organicità della comunità.

(Trascrizione da registrazione non rivista dall'autore.)

Costa

Ti rispondo dicendo che non credo si tratti di due ipotesi alternative all'interno della sociologia della percezione, nella società di massa, c'è questo settore della ricomposizione simulata dell'aura; questo è da un lato un settore della sociologia della percezione nella società di massa, sulla quale ti potrei fare una fenomenologia infinita, dalla ceramica antica fino alla volontà di sentire la canzone così come veramente era suonata e cantata nel 1630. Da un lato c'è questa possibilità, dall'altro lato è chiaro che, per soddisfare questo tipo di volontà percettiva e quindi per ricostruire e per ricomporre la simulazione, essa va ricomposta filologicamente. Quindi il lavoro filologico ci vuole, va fatto, non a caso tu ti riferivi alla Nuova Compagnia di Canto Popolare; De Simone ha fatto questo lavoro con una grossa competenza filologica, solo che, a mio avviso, non ha fatto quello che diceva di fare, o quello che per un certo tempo abbiamo creduto che facesse, ha solamente ricomposto questa simulazione e poi è andato in giro a dare spettacolo. Questa è la vera situazione nella quale noi ci troviamo oggi nei confronti delle culture popolari. Queste cose noi oggi possiamo solo simularle: la simulazione rientra all'interno della dinamica della società di massa e del resto solo così che un fenomeno si iscrive all'interno delle dinamiche culturali dominanti di una certa epoca. Non dominanti nel senso di egemonia, ma nel senso che passano attraverso i canali della comunicazione dominanti e sono quelli che rientrano oggettivamente nell'ambito antropologico di un'epoca.

(Trascrizione da registrazione non rivista dall'autore.)

D'Ambrosio

Io ho capito quello che dici, mi dispiace se continuiamo a parlare in due, ma voglio chiarire perché ti ho fatto questa domanda. Secondo me, c'è un problema di violenza dietro tutto questo. Da una parte c'è una possibile violenza sul testo, cioè sulla realtà comunicativa di un oggetto culturale che è lontano nel tempo – a questo oggetto noi possiamo sostituire la nostra idea della sua condizione e quindi è un po' l'operazione di trasporto dell'orecchiabilità di un tempo diverso di una canzone antica, se questo è fatto senza una ricostruzione di tipo accurato; dall'altra, nel momento in cui noi andiamo a chiarirci qual era il momento in cui la festa era perfettamente al centro di quella che è stata la sua tradizione arcaica, se noi la riproduciamo cancelliamo un tempo, questo tempo è il tempo che sta dal momento in cui la comunità era perfettamente ordinata a quello in cui ci troviamo; voglio dire che il percorso da quel momento ad oggi di una festa è anche il percorso dello stravolgimento di quella condizione di omogeneità che è andata a perdersi. È anche la condizione dello scambio della differenziazione e anche delle violenze che linguaggi, sovrapposti poi alla cultura della comunità, operano su questa comunità e ne deteriorano le condizioni dal punto di vista culturale e dell'espressione. Io vedevo il ritorno al momento arcaico puro come una cancellazione di tutto lo sviluppo storico dal momento arcaico puro al momento attuale. Questo tempo è estremamente complesso, perché è il tempo, se non della dissoluzione della cultura popolare, almeno il tempo della sua trasformazione, delle violenze

operate sulle culture subalterne dai meccanismi del dominio, anche attraverso tutte quelle opzioni di consenso di cui tu hai parlato. Ecco, per quanto mi riguarda, mi è difficile scegliere fra l'artificio della canzonetta che non riproduce niente (né il tempo né il ritmo né la logica testuale né le strategie di composizione e nessun altro elemento della canzone di un certo periodo) e il recupero del tradizionale arcaico tentando quindi di mettere in un angolo tutte quelle contraddizioni laceranti di questo tradizionale che non è più tale. Io direi che, anche se la festa è oggi luogo di registrazione di questa violenza esercitata dal dominio sulla cultura subalterna, la festa rimane anche – è questo un modello riferibile proprio all'occasione della festa in generale – un momento in cui viene espressa la contraddizione, viene metaforizzato l'antagonismo, cioè l'interruzione del tempo secolare serve proprio a questo, cioè a metaforizzare l'antagonismo, a metaforizzare la volontà anche utopica di uscire da una parte che può essere anche un'uscita reazionaria. Tra l'altro è molto importante capire che l'analisi dell'oggetto festa serve soprattutto ad individuare lo spessore, che è straordinario, del piano ideologico. E credo che una definizione della festa oggi non possa prescindere dall'individuazione di tutte quelle componenti che qualificano l'oggetto dal punto di vista ideologico. Dunque, io non riesco a scegliere né l'ipotesi, per intenderci, tipo Nuova Compagnia di Canto Popolare, né l'ipotesi del ripristino del tradizionale arcaico. Mi rendo conto, però che, malgrado tutto, è poi proprio nella festa che si manifestano, anche in modo programmato, dei meccanismi di antagonismo, di insofferenza, di trasformazione. Io non so scegliere fra queste due cose, però

vedo dentro le luminarie, i canti, il consenso di libagioni, un lumicino, quello dell'antagonismo, dell'utopia dell'insofferenza. È questo elemento, sintomo dell'esistenza della comunità che rimane per ragioni di tipo politico, economico ecc., anche malgrado le spinte di annientamento dei suoi linguaggi, che sono appunto quelli di cui Costa ha parlato, cioè il video-game che arriva dovunque, l'essere attirati complessivamente anche per un modello produttivo verso la città e cose di questo tipo.

(Trascrizione da registrazione non rivista dall'autore.)

Natale Chieppa

Come segreteria del convegno volevo dire che senz'altro degli spunti interessanti sono usciti dalle relazioni e dagli interventi anche di stamattina; direi però che la tavola rotonda non ha motivo di poter essere svolta nella sua pienezza perché, per ragioni di varia natura, sono assenti molti di quegli interlocutori che dovevano darle vita; comunque, prima di trarre delle conclusioni, vorrei dare la possibilità, a chi lo volesse, di intervenire ancora. Diamo per questo la parola a Franco Manganelli.

(Trascrizione da registrazione non rivista dall'autore.)

Franco Manganelli

Devo dire che, essendo un dilettante dell'argomento e non avendo un titolo di studio accademico che dà sempre sicurezza – qualcuno

mi chiama professore, ma io sono professore di ragioneria – avevo accolto con qualche perplessità l’invito che mi veniva rivolto. Ora, dicevo, mi sarei aspettato dalle analisi fatte risultati tali che potessero dare anche il via ad un’operazione culturale. Io, molto modestamente, nel mio intervento, intendevo proprio dare un esempio dell’operazione che si poteva fare. Cioè, in altri termini, avanzavo un’ipotesi di lavoro da verificare o meno; De Masi diceva stamattina, che la trovava suggestiva anche se probabilmente errata. Mi veniva di precisare, quindi che le ipotesi di lavoro non sono mai vere o false, ma solo comode: se spiegano certi fatti, le accettiamo altrimenti no. Il problema se siano errate o no è fuori luogo. Dicevo di questa mia intenzione e proprio in questi giorni che hanno seguito l’invito ho cercato di andare un poco al di là del lavoro scientifico. Anche quell’immagine che mi veniva di fare, quell’albero che ha radici a Baiano, Avella ecc., il cui tronco si sviluppa lungo la via nazionale delle Puglie e poi esplode nella nostra zona, era un modo di cercare di unificare queste aree, cioè di trovare un patrimonio comune e quindi, al di là delle polemiche che sono sorte, rendere un po’ più suggestiva la festa stessa, perché chiaramente, quando si ritrovano queste radici, è ovvio che uno mette le radici egli stesso, quindi la stessa festa viene valorizzata. Ora ieri dicevo che partiamo dal majò fisso di Baiano, passiamo al movimento centripeto che si ha a Nola in cui si coinvolgono tanti elementi culturali per poi arrivare a Barra in cui il movimento diventa tanto vorticoso da travolgere anche il giglio, un movimento centrifugo, che potrebbe portare anche all’esplosione e, quindi, alla disgregazione della festa stessa.

Mi ricordo di un'osservazione molto interessante che ha fatto stare Izzo a proposito della distinzione fra sacrificio, che porta il passaggio dal caos al cosmos, e competitività. Mi veniva quindi di pensare – perché è più ciò che io ho ricevuto da questo vostro invito che quello che ho potuto dare – che è questo il punto importante, cioè se la festa avrà una prossima fase, sarà proprio quella del sacrificio, cioè quella della donazione di questi gigli a qualcuno o a qualcosa. Forse è in questo che può intervenire l'intellettuale, che interviene quindi non per modificare certe situazioni, ma per trovare un suo spazio nell'ambito della festa. Quello che è avvenuto a Nola duecento anni fa, quando ogni categoria sociale ha trovato un suo ruolo nell'ambito della festa costruendo una struttura unica, dovrebbe verificarsi adesso con questa grande festa che, come dicevo, comincia a Baiano e termina a Barra.

Il dotto, l'intellettuale, l'artista può trovare un suo ruolo forse proprio in questo momento particolare, quello cioè del sacrificio. Nient'altro.

(Trascrizione da registrazione non rivista dall'autore.)

Pasquale Avvisato del circolo ARCI di BARRA

Io vedo in questa sala una carenza di partecipazione da parte degli animatori della festa dei gigli di Barra. Non so a cosa ciò sia dovuto, perché all'inizio, ieri, ce n'erano parecchi. Non so se sia il caso di prendere in considerazione il fatto che i nostri relatori sono stati un po' troppo difficili nell'esprimersi, o se siamo noi poco propensi a

recepire certi discorsi. Naturalmente, siamo gente del popolo, della massa, quindi non possiamo portarci a un livello molto alto di discussione ideologica. Il professore, ieri, per esempio, parlava di semeiotica, altri professori parlavano di altre cose. L'unica cosa che io sono riuscito a seguire è stata la descrizione del prof. Manganelli che eri ci ha fatto un po' capire qual è la tradizione, la nascita e l'importazione di questi gigli, nati a Baiano con dei maj, che poi sono stati portati verso il nolano e poi sono stati rivestiti, si parlava di occultamento o rivestimento, fino ad arrivare a Nola e da Nola poi si è sviluppata questa esportazione del giglio verso Napoli e provincia. Naturalmente, noi non riusciamo a percepire certi discorsi, perché siamo del proletariato, della sottocultura, figuriamoci gli altri che non sanno né leggere né scrivere. Noi ci riferiamo a quella che è la festa tradizionale di Barra, sappiamo che è stata importata da Nola, da figure leggendarie della storia dei gigli a Barra come Peppe e' Pieppe, Peppe a' sirena, ed ha trovato grandi parolieri come Napolitano o Zufacchi, che è qui presente. Anche noi abbiamo creato, pur essendo del popolo, quella cultura e ciò ha permesso oggi ai relatori che sono intervenuti a questo convegno di fare delle considerazioni, considerazioni che fanno proprio in virtù di quella creatività, fantasia che crea questa festa nel nostro quartiere. Quest'anno la festa a Barra non doveva farsi perché, dopo l'evento del sisma, parecchie strade erano impraticabili e parecchi edifici pericolanti. Quando il consiglio circoscrizionale si è interessato a rendere agibile il percorso ed è intervenuto il Comune, si è deciso di fare la festa; e parecchi comitati sono nati in fretta e furia perché non pensavano

nemmeno di poter fare la festa e, quindi, sono nati anche a soli due mesi dalla festa. C'è il problema della sponsorizzazione: io non sono d'accordo con la sponsorizzazione delle ditte con la festa, perché così la festa degenera. Due anni fa, ad esempio, si è fatto un giglio che rappresentava il detersivo Dyal, mi sembra. Io sono più propenso che la sponsorizzazione venga fatta dalle istituzioni locali, evitando che si vada ad elemosinare dalle ditte per racimolare dei fondi per la costruzione dei gigli e per il mantenimento della festa. Quindi questo convegno è stato, secondo me, molto utile e sarebbe stato molto più bello se avessimo potuto proiettare il film "La festa felice", che purtroppo non è arrivato da Roma, così come non si è potuta nemmeno proiettare la multivisione sulla festa di Barra. Comunque, io penso che queste due cose si possano fare in un prossimo futuro, nel più breve tempo possibile, perché è una cosa che sta molto a cuore al popolo di Barra, perché i barresi la festa la sentono da quando nascono. Infatti, abbiamo visto attraverso la mostra fotografica che i bambini già prima della festa incominciano a costruire dei propri gigli, formano dei comitati dei bambini, creano della musica.

C'è una creatività intorno a questa festa che crea un entusiasmo in tutti e crea, naturalmente, anche cultura, perché io so che parecchi maestri di musica di Barra si sono dati alla professionalità della musica proprio perché all'inizio hanno imparato a suonare perché volevano andare a suonare sul giglio. Poi questo li ha portati alla passione della musica e sono diventati anche dei grandi maestri. Come pure non so che spazio avrebbero potuto avere, senza la festa, quei parolieri che hanno scritto le canzoni dei gigli, in un contesto

generale dei parolieri della canzone napoletana e italiana. Io ricordo che ce ne sono stati alcuni che non sapevano scrivere, ma che creavano delle canzoni facendole scrivere ad altri che sapevano scrivere. Non sapevano cioè scrivere, come molti, il napoletano, però, presi dall'entusiasmo di fare una canzone, magari di sfottò, si impegnavano a scriverle. Adesso le vediamo queste canzoni nella mostra che hanno fatto durante la settimana dei gigli nel centro di cultura e arte Tresana a Barra e anche qui nella mostra del Convegno. C'è l'esempio del signor De Simone che ha costruito un giglio che si muove, che balla, che suona. È una passione innata che sta nel barrese come nel nolano. Quindi io credo che non ci debba essere questo antagonismo tra i barresi e i nolani e tra i barresi stessi; noi dobbiamo cercare di abbellire questa festa, di renderla tradizionale nel vero senso della parola, ed è bene che si crei anche un archivio storico della festa per le canzoni, per la musica, per le fotografie ecc. partendo dalle premesse fatte dagli studiosi. Io mi auguro che queste cose vengano fatte e fatte bene e mi auguro che i nostri interlocutori che intervengono a questi convegni si rendano conto che non stiamo tutti a un certo livello di comprensione e magari non abbiamo la possibilità di capire. Facciano quindi loro, che sono di una cultura più elevata, uno sforzo per farci capire determinate cose. Grazie.

(Trascrizione da registrazione non rivista dall'autore.)

Franco La Ragione

Sarò brevissimo. Anch'io sono un masochista, secondo la definizione del prof. De Masi di stamattina: ho seguito l'intero dibattito,

mancando solo a qualche piccolo appuntamento. Devo notare che, evidentemente, thanatos ha preso stasera la rivincita sull'eros che vince durante la festa. Il mondo della cultura, l'intellettualità, l'intelligenza stasera ha colpito in modo negativo, ha fatto vincere thanatos. Eppure, parlare di una certa vocazione del mondo accademico italiano non so se regge fino in fondo, non solo perché mi sembra giusto e importante andare a ricomprendere la festa, rifletterci sopra, e si può anche farlo a una certa distanza. Non è necessario viverla per poi poterla capire. A me sembra che l'elemento fondamentale, il lumicino di D'Ambrosio, sia quanto mai importante riproporlo; voglio dire: la sua partecipazione, il fatto che sia una cosa viva, il fatto che è una cosa vissuta, quindi trasformata, quindi soggetta a complicazioni di mercato, a problemi di svendita e di vendita. Fatti momentanei, però rimane come dato che permette agli uomini di vivere insieme, di stabilire, pur per un breve momento, un'illusione di comunità, di comunicazione tra di loro. E io dico – se evidentemente vogliamo credere soltanto che sia un fatto regressivo che ci isola in un contesto culturale intergalattico, come evidentemente il prof. Costa ha precedentemente definito – io mi rifarei a quel momento che il nostro Eduardo De Filippo ci ha dato come contributo alla nostra partecipazione, al fatto che questo semplice sentimento, pur se illusorio, ha un suo significato. Mi rifarei infatti al presepe che Luca Cupiello in “Natale in casa Cupiello” va a definire e alla fine dice: «Sì, papà, è bello il presepe». Io mi auguro che non solo la festa rimanga bella, ma che anche la possibilità di comprenderne le motivazioni rimangano intatte. Certamente c'è da dire, non fuori da un disegno

storico e non fuori da un vissuto anche tragico, che, pur se dovremo assistere a cambiamenti enormi dei gigli stessi, dovrà restare la spinta di fondo per preservarli, questi cambiamenti, da manipolazioni cui si accennava. È fondamentale; ed è fondamentale che il potere o l'istituzione riponga in questa festa il proprio lavoro. Non fosse altro perché altrimenti dobbiamo dire, se accettiamo il discorso di De Masi, che a Napoli da Carlo III a Maurizio Valenzi non è assolutamente cambiato niente.

(Trascrizione da registrazione non rivista dall'autore.)

Alfonso Zufacchi

Se consentite, vorrei fare solo una precisazione sul fatto che ieri sera ed anche oggi alcuni oratori si sono lamentati che l'uditorio non ha preso parte attiva al dibattito. Ciò, a mio avviso, non significa estraniarsi dal dibattito. Ci sono persone a cui è più congeniale ascoltare che parlare. Naturalmente, io vorrei dire che il fatto che ci siamo qui riuniti per discutere della festa dei gigli con esponenti e ospiti di così eccezionale levatura intellettuale, è stato già un fatto positivo. Quindi questa precisazione era doverosa, per testimoniare che non è per mancanza di idee che l'uditorio non ha preso parte. C'erano persone che più di noi potevano trattare argomenti filologici, antropologici, sociologici e quindi da parte nostra è più doveroso ascoltare perché erano persone più qualificate a dibattere questi argomenti.

Ho chiuso, vi ringrazio dell'ascolto e della vostra attenzione.

(Trascrizione da registrazione non rivista dall'autore.)

Luigi Cagnazzo

Io sarò molto breve. Voglio solo intervenire per sottolineare alcune cose. Nel giro degli interventi più volte, credo, sono state chiamate in causa le istituzioni e la politica culturale degli enti locali, più in generale. Io credo che sicuramente dall'analisi che è uscita fuori da questo convegno e, soprattutto, dalle proposizioni poste in maniera più forte dal prof. De Masi emerga con chiarezza che l'intervento delle istituzioni è comunque fonte di "pericolo" rispetto a fenomeni così profondi e di massa. Da questo punto di vista, vorrei dire che rispetto alla discussione, rispetto a questi problemi il consiglio di quartiere nella sua interezza, senza soffermarmi sulle varie posizioni, credo che abbia fatto un'analisi abbastanza approfondita, sia pure da approfondire ancora, intorno alla festa, che, credo, collimi abbastanza con i risultati della discussione fatta oggi. Mi riferisco al problema dell'intervento, del consiglio di quartiere in particolare e delle istituzioni più in generale, rispetto alla festa stessa. Noi crediamo che l'intervento rispetto a questo non vada fatto nell'unico senso del recupero della tradizione per fossilizzare e per richiamare un passato che oggi non esiste più. Questo lo dico riferendomi a quegli interventi che hanno messo in luce il problema "festa-specchio della società". Non si tratta di riesumare cadaveri sociali che non si possono far resuscitare, si tratta, invece, di recuperare e fissare, a Barra in particolare, dei punti fermi rispetto alla storia della festa stessa. Credo quindi che la proposta dell'archivio storico sia una proposta che, in generale, ci trovi abbastanza d'accordo. Da un altro punto di vista, si

tratta di giudicare e di pensare in quali direzioni e in quali ambiti bisognerà agire per evitare i meccanismi di decadimento della festa non in quanto festa stessa. Apro una parentesi perché mi piace riprendere un aspetto della discussione di oggi che credo abbia un particolare valore per noi politici e amministratori. È stato sottolineato che la festa è uno dei punti fondamentali dell'identità culturale di questo quartiere e quindi l'intervento delle istituzioni, se ci sarà, sarà nella direzione di favorire e rafforzare il processo di sopravvivenza e sviluppo, senza incanalarlo per forza in direzioni obbligate. Rafforzare la tradizione, rinnovandola se necessario, e lasciando che molti dei fenomeni spontanei in atto trovino una loro collocazione più stabile. E questo per dire alcune cose rispetto alle linee lungo le quali può muoversi un'istituzione come il consiglio di quartiere.

Volevo poi sottolineare il lavoro che è stato fatto in questi mesi e che credo sia da mettere nel giusto risalto, anche perché nell'intervento di De Masi sono stati chiamati in causa il comitato dei gigli, l'ARCI, i partiti come soggetti che pericolosamente possono mettere una cappa sulla festa stessa. Bisogna sottolineare una parte del lavoro che è stato fatto in questi mesi e interpretarlo con una giusta valenza. È importante che si sia riuscito a trovare nell'emergenza del terremoto, nel timore che la festa non si facesse, un'unità di lavoro e di intenti rispettando le diverse autonomie e i diversi soggetti. Bisogna sottolineare un altro aspetto per cui è difficile che un'istituzione riesca a mettere la cappa sulla festa: la sua struttura economica è molto autonoma, per cui l'intervento è molto difficile. Non si tratta del solito concertino che può essere organizzato indifferentemente da un

comitato, da un mecenate o da un'istituzione. Quindi non sarà la buona volontà e il rispetto degli amministratori, ma il meccanismo di difesa strutturale della festa a garantirne il futuro. Nel pieno rispetto delle autonomie, durante il periodo del terremoto, l'operazione di unificazione dei comitati per ottenere dei risultati, anche di fruizione, migliori della festa è un'operazione sostanzialmente riuscita e credo che questo rafforzi il discorso che facevo prima. Andando in questa direzione, possiamo rafforzare il discorso della non perdita di identità di questo quartiere, dell'uso della festa per recuperare una parte della socialità che pure stiamo perdendo nel contatto con la grande città, per rafforzare un'identità culturale che è uno dei punti fondamentali per mantenere, anche in un quartiere periferico come questo, una qualità della vita migliore.

(Trascrizione da registrazione non rivista dall'autore.)

Domenico Giorgio

Questa mia argomentazione vuole solo tentare una lettura diversa della festa dei gigli. Chiaramente non è un'alternativa alla motivazione individuale della festa dei gigli ecc. Voglio dire che la semplice individuazione di fattori sociali strutturali ed economici, se si trascura l'analisi della componente psicologica, lascia poca possibilità di spiegare anche il fenomeno della festa dei gigli come un comportamento collettivo. La mancata analisi della componente psicologica lascia anche poco spazio alla verifica delle differenze che si notano all'interno della festa stessa; per esempio, prima si parlava di

chi sta sui balconi, di chi la festa l'osserva, di chi agisce direttamente nella festa. Quindi, alla base della festa dei gigli, ci sono spinte derivanti da processi psichici interiori. Perché è importante individuare le motivazioni che spingono gli individui a realizzare una festa di questo genere. Perché gli individui entrano in un episodio collettivo? Perché molto spesso nella festa si nota un ritorno a comportamenti infantili o a comportamenti "primitivi"? Si improvvisano girotondi, ci si abbraccia. Una delle motivazioni più importanti che ci spinge a stare nella festa è quella di ritrovare una situazione di gruppo, di solidarietà, di identificazione. In effetti possiamo dire che la festa può essere vista come una situazione narcisistica in cui vengono dimenticati tutti i bisogni; cioè la festa viene percepita come se fosse una bella mangiata oppure come una situazione di beatitudine, in cui non esistono opposti, non esiste né l'interno né l'esterno. Con questo vorrei solo sottolineare l'importanza, non abbastanza sottolineata, delle motivazioni psicologiche che intervengono e che sono importanti per l'individuo stesso in un episodio collettivo come la festa. Probabilmente tutto ciò è dovuto alle frustrazioni che un individuo sopporta per tutto l'anno per vari motivi; frustrazioni rimosse in questo episodio collettivo in cui ritrova la comunanza e l'identificazione con gli altri individui.

(Trascrizione da registrazione non rivista dall'autore.)

Matteo D'Ambrosio

Intervengo di nuovo a costo di essere considerato pignolo. In effetti ai relatori qui sono state fatte due imputazioni; la prima è quella

della noia, avanzata insinuando un concetto diverso del fare il convegno; ora, alla fine dei lavori, vorrei rifiutare, auspicando che ci siano dei convegni divertenti, l'ipotesi di tali convegni. La seconda imputazione che ci è stata fatta è quella di essere astratti e questo è un problema di tutti i tentativi di approccio a un oggetto culturale come a qualsiasi altro oggetto. C'è poi un'altra imputazione, che io pure vorrei rifiutare, che è quella venuta fuori dall'intervento del sig. Avvisato, quando ha detto che ci sono dei linguaggi alti, delle culture superiori ecc. Qua non si tratta di avere un confronto tra culture superiori ed inferiori, qui si tratta di avere dei compiti anche sociali che sono diversi. Se io mi fermo davanti a un bar ove ci sono delle persone che giocano a carte e io non conosco il gioco, è ovvio che questa partita non la posso giocare, ma questo non vuol dire che sono inferiore, né vuol dire che quando io gioco a qualcos'altro altrove io sono più bravo, più importante socialmente. A parte la carica simbolica che è forte nel lavoro che facciamo noi, non ci sono queste differenze. Ce ne sono tra i momenti dei nostri lavori. È chiaro che i convegni hanno sempre il momento in cui parlano gli specialisti coi loro linguaggi, giocano a carte tra di loro, senza perplessità. Poi ci sono altri momenti, cioè un convegno è sempre un oggetto diversificato. Arrivano gli amministratori, interviene il pubblico, si mescolano i linguaggi ecc.

Dopo aver rifiutato questa serie di responsabilità, me ne assumerei invece un'altra, di cui, al contrario, non ho sentito parlare e che ci riguarda direttamente come relatori. Secondo me, se un appunto va fatto ai lavori del convegno, riguarda la scarsità di dibattito fra i

relatori; cioè il fatto, per esempio, che ieri sera dopo le tre relazioni non ci sia stato alcun dibattito tra i relatori, e al fatto che anche oggi non ci sia stato un dibattito puntuale nel merito, in relazione a tutta una serie di passaggi contraddittori, particolari, di tutte le relazioni. È, secondo me, l'unica responsabilità, l'unico momento di riflessione sul lavoro che abbiamo condotto in questi giorni, ed è una responsabilità nostra che naturalmente deve essere anche del progetto di una prossima iniziativa da parte degli organizzatori.

(Trascrizione da registrazione non rivista dall'autore.)

Natale Chieppa

Io vorrei recuperare un poco le fila di questi due ultimi interventi, per dire ancora una volta che comunque questo limite del quale parla D'Ambrosio non è in effetti un limite perché adesso abbiamo un terreno d'ipotesi molto più proficuo di quello dal quale siamo partiti e che questo convegno dovrebbe essere solo l'inizio di un lavoro da andare ad organizzare. Dunque, per concludere, sono venute delle risposte ai vari livelli. Per ciò che riguarda l'intervento, o meglio, il rapporto con la festa – dato che il termine intervento ha dato luogo a travisamenti – abbiamo posto un nuovo appuntamento dopo quello di ieri e dopo il lavoro precedente svolto con le interviste. Per questo l'accusa di una carenza di rapporto con la mitica “base” della festa o della società che sia, ci lascia del tutto indifferenti. Questo rapporto sarà rinnovato e troverà nuovi momenti di confronto con riunioni sui problemi interni alla festa insieme con i

comitati e i vari protagonisti della festa. Abbiamo fatto per tutti gli aspetti della festa proposte molto precise, che sono agli atti, e verificheremo in questo la disponibilità del consiglio di quartiere e degli enti locali, Provincia, Comune ecc. Ci proponiamo inoltre di rinnovare il rapporto con gli stessi relatori perché in futuro riprenda il dibattito, come consigliava Matteo D'Ambrosio.

Crediamo inoltre che si debba raccogliere la proposta di Manganelli di ripensare la nozione di “area del giglio” accogliendo in questo il suo invito di un rapporto culturale più stretto tra tutte le realtà dell'area geografica interessata dal fenomeno dei gigli. Dunque, come diceva Izzo, le risposte sono state date a tutti i livelli. Si tratta ora di operare concretamente, ognuno con le proprie specificità e con i propri compiti, alla valorizzazione di questa forma di cultura popolare.

Ringrazio tutti gli intervenuti per la loro attenzione e i loro contributi.

(Trascrizione da registrazione non rivista dall'autore.)