

Tempo festivo e storie sommerse in un paese dell'Umbria

saggi

Vicende e memorie di una festa interrotta

Elisa Rondini

[...] l'importante è che il testimone sia passato, il dono sia restituito,
la storia diventi infinita.

Pietro Clemente, *La postura del ricordante – Postfazione*, 2005

C'era una volta una festa...

Via della Madonna del Giglio è un lembo di strada situato in un rione adiacente il centro storico di Umbertide, un comune di circa sedicimila abitanti in provincia di Perugia adagiato sulla sponda sinistra del fiume Tevere. Per me, che a Umbertide sono nata e cresciuta, a questo lembo di strada è da sempre agganciato il ricordo di una festa. Si tratta di frammenti labili, semiopachi di memoria, uno dei quali ritrae un palloncino colorato, rosa e a forma di coniglio, legato a un filo annodato al mio passeggino: quando andavo (o meglio, venivo portata) alla festa della Madonna del Giglio, infatti, non avevo più di quattro, forse cinque anni. Da allora, di anni, ne sono passati più di venti. Nel mezzo, nessun altro ricordo oltre a quello del palloncino rosa. Di fatto, la festa della Madonna del Giglio si è conclusa agli albori del nuovo millennio.

Avviare una ricerca a Umbertide¹ ha rappresentato un'occasione per rendere un vero e proprio itinerario etnografico quella che in principio era solo una curiosità, un desiderio di conoscere più a fondo un bel ricordo legato all'infanzia trascorsa in paese. Mentre cercavo di dare maggior robustezza ai miei ricordi sbiaditi di bambina, scopro che altrettanto sbiaditi erano quelli dei miei famigliari: mio padre ricordava le gare di briscola, organizzate durante la festa; mia madre mi parlava di un dolce grandissimo e di una vivace ed ampia partecipazione all'evento.

¹ La ricerca cui si fa riferimento si colloca nell'ambito del Prin "Abitare i margini, oggi. Etnografie di paesi in Italia" (PI - Prof. Daniele Parbuono - 2020EXKCY7), un progetto finalizzato a comprendere strategie innovative e di avanguardia dell'abitare prodotte in luoghi marginali, intesi come spazi dove esplorare il presente e possibili scenari futuri (per maggiori informazioni si rimanda al sito dedicato: <https://abitare.fissuf.unipg.it>, consultato in data 26 gennaio 2024). Assieme a Monte Castello di Vibio, Magione e Paciano, Umbertide è uno dei paesi oggetto di indagine dell'Unità di Ricerca che fa capo all'Università degli Studi di Perugia, di cui chi scrive fa parte. Si ringraziano il Direttore, la redazione e i referee anonimi di «Archivio di Etnografia» per aver dedicato tempo e attenzione a questo articolo.

Le stringhe, volutamente semplici, digitate su Google non si sono rivelate di maggior supporto. Nessuno, tra i link individuati dal motore di ricerca, riguardava la festa: nessun articolo, nessuna immagine, nessuna traccia. A fronte di questo *vacuum*, ho deciso di procedere spostandomi, fisicamente, in Via della Madonna del Giglio, per parlare direttamente con chi sapevo abitare lì, nelle case più vicine alla piccola chiesa che ha dato il nome alla strada e, come vedremo più avanti, alla festa.

Fare etnografia nel luogo dove si è nati e cresciuti comporta senza dubbio una serie di difficoltà, prima tra tutte la necessità di riconoscere il “qui” come «luogo della differenza» (*place of difference*; Gupta, Ferguson 1997: 133), scontrandosi di conseguenza con un’ambiguità di fondo: quella di essere un membro della società presa in esame. Nel caso specifico, tali premesse hanno implicato il ricorso a un metodo che è in parte anche autoetnografico. Si intende qui, con il termine “autoetnografia”², un processo di comprensione della realtà che parte dall’esperienza individuale (il ricordo infantile di una festa) per giungere ad analizzare tratti intimi ma generalizzabili, che sono parte di un’esperienza condivisa del mondo (Reed-Danahay 1997), spazialmente situata. Il campo di indagine ha richiesto dunque una sensibilità autoriflessiva e un esercizio costante di consapevolezza riguardo al ruolo della mia soggettività, quale “nativa” e, al tempo stesso, etnografa.

A queste complessità fanno tuttavia da contraltare innegabili vantaggi, particolarmente favorevoli quando il luogo dove si è nati e cresciuti è un paese. In questo caso, ad esempio, sono bastati pochi giorni per risalire ai nomi di chi era impegnato in prima linea nell’organizzazione della festa e poteva dunque disporre di un maggior numero di informazioni in merito. È iniziato così uno stimolante quanto complesso viaggio nell’universo disegnato dai ricordi di quattro informatori – un ingegnere, un infermiere e una dipendente comunale in pensione, e un pittore locale –, tutti e quattro fin dal principio attivamente coinvolti in vari ruoli nella realizzazione della festa della Madonna del Giglio. Un viaggio complesso, dicevo, come un qualsiasi “viaggio nel tempo”; mi muovevo in un *fieldwork* che aveva cessato di esistere venti anni prima, privo di punti di riferimento stabili, con orizzonti che cambiavano al variare degli intervistati: vi avevano preso parte tutti, alla festa, ma ognuno la ricordava in modo diverso. Ne risultavano memorie spesso in conflitto tra loro, quantomeno contrastanti, che hanno richiesto un paziente lavoro di composizione e ricomposizione.

La ricostruzione che propongo in questo articolo è frutto, dunque, di una ricerca nata per caso, con la volontà di far riemergere una manifestazione che per circa vent’anni ha fatto parte del calendario festivo degli Umbertidesi³. Un evento

² Sulla pluralità e l’eterogeneità delle prospettive teoriche e degli approcci metodologici, nonché sull’ampio dibattito che chiama in causa le due principali accezioni dell’autoetnografia (quella evocativa e quella analitica) si vedano tra gli altri: Van Manen 1988; Reed-Danahay 1997; Ellis 2004; Denshire 2014; Adams *et al.* 2015. Sulle questioni relative alla rappresentazione, all’obiettività, alla qualità dei dati e all’etica nell’ambito della pratica autoetnografica si rimanda invece a Wall 2008.

³ A tal proposito, ringrazio Giuseppe, Gianfranco, Emanuele e Maria Rina, informatori generosi che con estrema gentilezza e disponibilità hanno accettato di condividere con me il loro tempo e i loro

che, sbiadito nella memoria collettiva, rischia di restare sommerso e sopravvivere soltanto nei ricordi di chi l'ha immaginato e realizzato. Eppure, quando lo si rievoca, le reazioni paiono di sincero entusiasmo, misto a un affetto nostalgico: tutti parlano di una “bella festa”, molto attesa nel suo ruolo di apertura della stagione del passeggio serale, delle sagre, degli eventi estivi.

Le persone ricordano soprattutto il dolce, grandissimo, spettacolare e fino a un certo punto anche buono, perché poi, come ricorda Maria Rina, non è stato più possibile usare la crema pasticcera che rendeva la pastafrolla più gustosa. Parlano anche degli stendardi colorati, raffiguranti un giglio stilizzato, appesi alle finestre e ai balconi delle case del quartiere.

Soprattutto, evocano le memorie sociali di un quartiere inventato – come la festa del resto – successivamente vissuto, poi incorporato e, infine, perduto.

Ma torniamo all'inizio della storia.

Casa e chiesa

Nel suo volume dedicato alla toponomastica umbertidese, Bruno Porrozzì scrive che Via della Madonna del Giglio prende il nome dal “tempietto” omonimo, costruito nel 1664, lungo la strada per Pietralunga⁴ (Porrozzì 1992: 109) (vedi Fig. 1). La “chiesetta” «fu sicuramente uno dei ‘luoghi pii’⁵ che accoglievano non soltanto pellegrini, che per qualche motivo si trovavano a transitare ed erano costretti a fermarsi, ma anche ammalati, vecchi e bambini abbandonati, poveri e derelitti» (*ibid.*).

Il piccolo edificio sacro si trovava vicino al Borgo Superiore⁶, in una proprietà di Donna Stella Pellegrini, vedova di Giovan Francesco Paolucci⁷, che contribuiva

ricordi. Ringrazio inoltre Gioia Rondini per avermi supportata con grande entusiasmo nella ricerca di dati d'archivio sulla “chiesetta” e sulle sue vicissitudini storiche.

⁴ Comune di circa duemila abitanti, situato nella parte nord-orientale dell'Alta Valle del Tevere, al confine con le Marche.

⁵ Si tratta, secondo Porrozzì, di edifici che solitamente sorgevano lungo le direttrici principali, nelle vicinanze di chiese, ponti e porte. In base alla funzione che svolgevano (accoglienza di pellegrini, di poveri o di ammalati), i luoghi pii venivano chiamati “hospitales” o “infermarie”; presso di questi si poteva trovare un giaciglio, qualche rimedio per le malattie e del vitto (Porrozzì 1992).

⁶ Il Borgo Superiore si sviluppò nel 1700, presso la zona nord del vecchio castello, entro le mura, che costituiva il nucleo dell'insediamento originario della fortezza. Seguendo la puntuale ricostruzione di Codovini e Sciarpa, il Borgo era costituito da tra elementi essenziali: «il Castel Nuovo, che comprendeva gli insediamenti abitativi più recenti ed era attraversato dalle due vie del Boccaiolo e della Piaggiola fino alla Porta del Mercato; la chiesa di Sant'Erasmo e la piazza antistante ad essa, detta *Il Mercatale superiore* (attuale Piazza Marconi) in cui si svolgevano i mercati settimanali delle merci più varie; la zona più a nord che comprendeva gli insediamenti produttivi delle fornaci e dei molini e le chiese di Sant'Andrea e di Santa Maria della Pietà» (Codovini, Sciarpa 2003: 16-17).

⁷ Quella dei Paolucci era una nota famiglia locale, senza titoli nobiliari ma con un discreto patrimonio a disposizione, dovuto anche ai ruoli di prestigio ricoperti dai suoi membri nella vita politico-amministrativa del paese. A partire dai documenti storici è stato possibile risalire alle seguenti informazioni: Giovan Tommaso Paolucci (1739-1767) era Capitano; Vittorio Paolucci (1754-1794) era un notaio; nel 1752 Francesco Paolucci era indicato come *doctore utriusque iure*, cioè laureato sia nel diritto comune che in



Figura 1. La “chiesetta/chiesina” della Madonna del Giglio (fonte: Elisa Rondini).

al mantenimento della cappella con la somma di cinque scudi⁸ l'anno. Il 16 settembre 1730 Donna Stella fece testamento e dispose che, dopo la sua morte, l'erede – il nipote Giovanni Tommaso Paolucci – avrebbe dovuto continuare a corrispondere il contributo (Codovini, Scurpa 2003: 54). Un secolo dopo, la chiesa della Madonna del Giglio risulta riconducibile a un triplice patronato⁹, secondo un documento consultato presso l'Archivio diocesano di Gubbio, relativo a una visita pastorale del Vescovo Vincenzo Massi, datata 11 aprile 1833:

Chiesa chiamata La Madonna del Giglio. La Madonna è di Patronato per la metà del Sig. Tommaso Paolucci, e per l'altra metà del Sig. Fabrizio Mazzaforti, e del Sig. Luigi Savelli, i quali pro rata [sottolineato, *N.d.A.*] sono obbligati farvi celebrare messe n. 32. La sud.ta [suddetta, *N.d.A.*] è in ottimo stato, e resta provveduta delle sagre suppelletili [...]¹⁰.

Relativamente a quanto attestato nel resoconto della visita pastorale è interessante sottolineare che, soltanto due anni dopo, nel 1835, Tommaso Paolucci – an-

quello ecclesiastico; nel 1769 Vittorio e Giuseppe, figli di Giovan Tommaso, risultano entrambi laureati; nel 1808 Giuseppe Paolucci era Gonfaloniere (cfr. Codovini, Scurpa 2002, 2003).

⁸ Moneta importata dalla Francia nei primi anni del XVI secolo.

⁹ Nel diritto canonico, si tratta di un «privilegio legale che compete ai fondatori di chiese, cappelle o benefici, o ai loro aventi causa, e che si concreta soprattutto in un diritto di collazione di un ufficio ecclesiastico» (<https://www.treccani.it/vocabolario/patronato>, ultima visita 6 novembre 2023).

¹⁰ “Documenti e memorie per la visita in Fratta dell'anno 1833”, Archivio Diocesano di Gubbio, Fondo della Curia Vescovile, Visite pastorali 19/44.

notato tra i Difensori¹¹ della Fratta (antico nome di Umbertide) – risultava proprietario del podere vocabolo Palazzo, sito nelle vicinanze della Chiesa della Madonna del Giglio e nel 1848 lo stesso Tommaso era Priore. La famiglia Paolucci era inoltre legata alla Confraternita di Santa Croce, la più attiva delle cinque confraternite laiche presenti sul territorio¹² ed economicamente la più solida del tempo¹³.

Benché non sia stato possibile risalire ai successivi passaggi di proprietà, sappiamo che a metà del Novecento risultava ormai come unica proprietaria dell'edificio Maria Zampa, moglie dello scultore, ceramista e poeta locale Leoncillo Leonardi. Lo sappiamo con certezza perché è dalla signora Zampa che Giuseppe, informatore principale in questa ricerca, acquisterà la “chiesetta”¹⁴ a metà degli anni Ottanta, per poter costruire nelle sue immediate vicinanze l'abitazione dove attualmente vive. Questo passaggio di proprietà e il successivo stabilirsi di Giuseppe nella via sono due condizioni necessarie a spiegare come è nata la festa della Madonna del Giglio, esito fortunato, in sostanza, di un incontro tra nuovi vicini.

G: [...] Pian piano che [la casa, *N.d.A.*] veniva su, c'era un signore, qui vicino, che era in affitto, il Signor G., che è stato uno che ha spinto per avere questa... dice: «ma perché non... dato che siamo tutti e due nuovi del posto, del quartiere, perché non inventiamo qualcosa che ci faccia conoscere e conoscere tra loro anche quelli del posto?» «E che possiamo fare?» «Una festa!» «Facciamo una festa!». Dice: «bell'idea! Bell'idea!». Io conoscevo un po' di gente già, facciamo una riunione, con quelli che conosciamo e cominciamo a imbastire¹⁵.

Più volte, nel corso della nostra prima, lunga intervista, Giuseppe utilizzerà i termini “inventare” e “imbastire”; espressioni che se da un lato rimandano in maniera evidente alla creazione *ex novo* della festa, dall'altro sottendono la presenza di un paziente lavoro di “tessitura”.

In quegli anni inventare feste non era una novità. Se i modelli della cultura di massa derivati dal boom economico avevano portato a una sorta di rifiuto della tradizione (Satta 1988) e conseguentemente degli eventi festivi ad essa legati, tra la fi-

¹¹ I Difensori, sommi rappresentanti della comunità, assommavano i poteri dell'odierno sindaco e della giunta comunale. Portavano nelle riunioni consiliari gli argomenti da discutere e sui quali votare, con l'avallo del potestà. I difensori erano quattro, rimanevano in carica per quattro mesi. Considerati “ufficiali” della comunità, erano scelti fra quanti avevano beni immobili registrati al catasto (<https://www.umbertidestoria.net/la-fratta-del-cinquecento>, ultima visita 10 novembre 2023).

¹² Oltre a quella di Santa Croce, si elencano le Confraternite di Sant'Antonio della Morte, del Santissimo Sacramento, di Sant'Isidoro e di San Bernardino. Quest'ultima, inizialmente chiamata Confraternita del Buon Gesù, è l'unica ad oggi ancora attiva.

¹³ La confraternita di Santa Croce, attiva dal 1340, si occupava di molteplici attività, tra cui la celebrazione degli uffici divini in occasione di tutte le festività religiose; la sepoltura dei morti poveri; la distribuzione di elemosine ai bisognosi; l'organizzazione e l'amministrazione dell'ospedale; la gestione della scuola pubblica. Le entrate della congregazione consistevano essenzialmente in lasciti, collette, vendite di prodotti agricoli, affitti di immobili (cfr. Porrozzi 1988).

¹⁴ In questo contributo ricorrerò spesso ai termini di “chiesetta” e “chiesina”, gli stessi utilizzati dagli informatori ogni volta che vi hanno fatto riferimento.

¹⁵ Intervista a Giuseppe Rinaldi, raccolta dall'autrice a Umbertide in data 9/2/2023.

ne degli anni Settanta e l'inizio degli anni Ottanta si assiste in Italia a un rilancio dei cicli festivi e alla capillare diffusione di celebrazioni, tra l'altro, volte a riaffermare l'appartenenza e i particolarismi locali¹⁶. Tale tendenza è destinata a protrarsi fino al decennio successivo, quando più marcata sarà la domanda di esperienze comunitarie e festive in qualche modo radicate nel passato e nel locale (Bonato 2006)¹⁷. La festa della Madonna del Giglio, nata nel 1986, è dunque figlia del suo tempo. Più difficile è formularne un'ipotesi interpretativa. Da sempre oggetto di interesse da parte di antropologi ed etnologi, la festa è infatti un argomento che implica questioni complesse, alla base di classificazioni e tentativi definitivi anche contraddittori ma comunque accettabili, almeno in certa misura, se calati nella contingenza di un dato momento storico (*ibid.*). Ad esempio, Durkheim (1912) individuava nella dimensione comunitaria l'elemento caratterizzante della festa, Mauss (1950) la definiva una "scadenza critica", Bateson (1936) ne parlava come di una particolare occasione di produzione simbolica, Caillois (1939) la considerava un simbolico ritorno alle origini, Gluckman (1962) la riteneva un aspetto della conflittualità sociale necessario a ristabilire l'equilibrio all'interno del sistema, Turner (1969) vedeva in essa l'emergere della *communitas*, della liminarietà, dell'antistruttura. In ambito italiano, si possono ricordare, tra le molte, le interpretazioni proposte da Cocchiara (1956), che sottolineava il suo carattere di inversione simbolica, da Di Nola (1976), il quale ne aveva tentato una decodificazione a livello economico, distinguendo tra feste di ambito capitalistico o precapitalistico, o da Jesi (1977, 2023), che definiva la festa "vero istante collettivo", un meccanismo esclusivo in grado di interrompere la serialità del quotidiano collocandosi in una dimensione temporale sospesa. Pur riconoscendo la molteplicità delle sue funzioni, Lombardi Satriani (1997) vedeva in essa la possibilità di realizzare uno "spazio protetto" entro cui poteva attuarsi senza pericolo l'incontro tra vivi e morti¹⁸, mentre Lanternari (1983) sosteneva che in tutte le feste era possibile individuare delle caratteristiche strutturali costanti¹⁹,

¹⁶ Come suggerito da Hobsbawn, «le "tradizioni" che ci appaiono, o si pretendono, antiche hanno spesso un'origine piuttosto recente, e talvolta sono inventate di sana pianta» (Hobsbawn 1987: 3). Non esistono epoche o luoghi in cui non si sia assistito all'"invenzione di una tradizione", anche se è facile supporre che questo accada prevalentemente quando trasformazioni della società indeboliscono quei modelli sociali sui quali si reggevano le "vecchie" tradizioni, producendone di nuovi ai quali quest'ultime non sono più applicabili (ivi: 7).

¹⁷ In proposito, Grimaldi sottolinea come in questo periodo storico l'individuo abbia perso buona parte delle garanzie conquistate negli anni precedenti e, in questo quadro di nuova precarietà sociale ed economica, il tempo urbano venga percepito come un ritmo negativo (Grimaldi 1996).

¹⁸ Nella momento festivo, scrive Lombardi Satriani, «l'io realizza la sua pienezza, celebrando così la sua festa, nel trascendimento [...] E allora la festa può diventare l'occasione culturalmente predisposta per *vedere* la propria morte, per acquisirla uscendo dalla datità di una morte anonima e conquistando la peculiarità, l'irrinunciabile singolarità, che è anche l'irriducibile unicità della propria morte, della propria vita, del proprio umano patire, della propria verità» (Lombardi Satriani 1977: 32-33, corsivo dell'Autore).

¹⁹ «Se ci chiediamo quale sia la struttura antropologica della Festa, o meglio della festività qualunque sia la sua manifestazione, potremmo condensarla in quattro elementi: il *valore della socialità*, l'*atmosfera della partecipazione*, la *dimensione del rito*, il *simbolismo dell'antiquotidiano*» (Lanternari 1983: 69, corsivi dell'Autore).

sulle quali si reggeva la funzione del momento festivo stesso: quella di fondare «una realtà e condizione esistenziale desiderata, esorcizzando, su un piano simbolico rituale, tutta la negatività accumulata e patita» (69). Successivamente, Mazzacane (1985) tenterà di disarticolare la festa, intesa come categoria fenomenologica, identificando diverse tipologie di fenomeni festivi²⁰, mentre Apolito (2001) proporrà una distinzione tra la festa, strettamente legata al vissuto emotivo di chi vi prende parte, e il rito, un percorso formalizzato che invece trascende tale vissuto²¹.

Ad ogni modo, rapportate all'analisi dell'esperienza festiva – vissuta sul campo o, come in questo caso, ricostruita a partire dai ricordi dei singoli – le interpretazioni disponibili divengono estremamente labili e parziali, tanto da esigere fin troppo ampie correzioni.

In questa sede, riprendendo una linea durkheimiana, ci interessa in particolare intercettare la festa nella sua funzione più squisitamente sociale, leggendola come una specifica forma di agire che contribuisce «a ricostruire o rinsaldare reti di rapporti, a fornire occasioni di associazione e di attività creativa comune e alternativa alle forme più standardizzate di uso del tempo libero, mettendo in primo piano elementi condivisi di storia e di appartenenza» (Bravo, Tucci 2006: 24-25). In tal senso, il rituale festivo e la sua memoria diventano «un campo di interazione, di socialità e di espressività» (*ibid.*) legato, come vedremo, a un quartiere e al suo vicinato.

Nonostante sia strutturata sulla base di un determinato ordine combinatorio, la festa, intesa come creazione figurativa, rimane un evento unico nella sua espressione e nel suo sviluppo spazio-temporale (Boiteaux 1981). Per entrare nello scenario festivo, dunque

si devono individuare i suoi luoghi di espressione, i suoi tempi forti e i suoi ritmi, e bisogna mostrare come la festa si integri nella città: in qual modo prenda possesso dell'area urbana, utilizzando, per un certo tempo, spazi già surdeterminati o dominando spazi neutri che contribuisce a surdeterminare [...] per analizzarne le forme, occorre individuare quali sono gli elementi pertinenti, in questa specifica occasione, determinando i legami organici di quest'ordine combinatorio (ivi: 10).

Il momento festivo, nella sua interazione con l'esperienza quotidiana, è anche, soprattutto, “espressione di un contesto”, da studiare in rapporto alle forme dell'organizzazione sociale, nella consapevolezza «che le feste possano divenire più leggibili se esaminate alla luce delle relazioni sociali nelle quali si trovano incorporate» (Bonato 2006: 36).

²⁰ In particolare, Mazzacane identifica le seguenti manifestazioni festive: festa, festività, ricorrenza festiva, istituto festivo, festeggiamento, festosità. Cfr. Mazzacane 1985.

²¹ Scrive in proposito Apolito: «La festa è sempre legata ad un vissuto emotivo dei suoi partecipanti. Forse per questo essa è più sfuggente, più difficilmente definibile di quanto non lo sia per esempio il rito, per il quale non occorre che vi sia una determinata organizzazione delle emozioni e dei sentimenti di quelli che lo praticano. Il rito è un percorso formalizzato di azioni che trascende il vissuto dei partecipanti. La festa invece, che spesso circonda il rito ma non si riduce a ciò, esiste solo se il vissuto dei partecipanti è coinvolto in un ethos riconosciuto» (Apolito 2001: 73).

Come eravamo

La necessità di “imbastire” la festa richiese già all’inizio l’individuazione di un certo numero di “tessitori” e la conseguente creazione di una sorta di comitato che si autodefinì “Priorata della Madonna del Giglio”. Nonostante la sua declinazione femminile, assente nei dizionari della lingua italiana, il termine venne adottato al fine di sottolineare il portato a un tempo religioso e politico attribuito alla ben più nota e vocabolarizzata forma maschile. Tale scelta pare in un certo senso anticipare un «*frame* giurisdizionale» (Palumbo 2013: 83) e cioè un «contesto per l’azione» (Houseman, Severi 1994) che

fornisce le coordinate spazio/temporali e concettuali a partire dalle quali la ritualizzazione può essere messa in atto e, quindi, fa sì che le pratiche (gli oggetti, gli eventi, le situazioni) ritualizzate possano acquisire (o anche perdere) valore di dichiarazione/costruzione/contestazione di *status*, prerogative, diritti all’interno di spazi collettivi che esse stesse contribuiscono a definire (Palumbo 2013: 83).

Quella che si delinea è una prassi politica che sembra in parte raccogliere l’eredità del fenomeno confraternale, il cui influsso non si limitava alla sfera del sacro, ma si attualizzava anche in alcune prerogative esercitate su determinati luoghi attraverso atti devozionali²².

La Priorata si dotò subito di uno statuto e di uno stemma: un giglio stilizzato, di colore bianco, su sfondo per metà giallo, colore associato al Papa e allo Stato pontificio²³, e metà verde, in richiamo all’Umbria, notoriamente definita “cuore verde d’Italia”.

Nel 1988 il comitato della Priorata risultava composto da sedici membri: un Priore, un vice Priore, un segretario, una cassiera, un segretario religioso e undici consiglieri. Oltre a questi, vi erano tre revisori dei conti. Tutti i componenti, neanche a dirlo, abitavano in via della Madonna del Giglio, in quelle prossime o che con essa si intersecano. Decisero fin da subito che la festa si sarebbe svolta a maggio, mese mariano, e che avrebbe avuto una durata di quattro giorni, contati a ritroso a partire dall’ultima domenica del mese. La programmazione prevedeva l’alternarsi di celebrazioni sacre e profane che iniziavano il giovedì alle 18. A segnare l’apertura vera e propria del tempo festivo, almeno nei primi anni, era una sfilata di sbandieratori o di bande cittadine che dalla stazione si dirigeva lungo via Garibaldi, passava sotto la Rocca, proseguiva in via Vittorio Veneto per poi imboccare,

²² Per una trattazione approfondita di questi aspetti si vedano in particolare Torre 2011; Palumbo 2009.

²³ La Legge fondamentale dello Stato della Città del Vaticano, del 7 giugno 1929, ha in allegato la riproduzione della bandiera ufficiale, con la descrizione «drappo partito di giallo e bianco, col bianco caricato al centro delle Chiavi incrociate (decussate) sormontate dal Triregno». La scelta sottende un nesso con i colori dell’oro e dell’argento, con i quali sono state quasi sempre raffigurate le Chiavi di San Pietro che, secondo un’antica tradizione, venivano presentate al Pontefice al momento in cui prendeva possesso della sua cattedrale, l’arcibasilica Lateranense.

svoltando a destra, Via della Madonna del Giglio, terminando nel piccolo slargo di forma triangolare compreso tra questa, via Cristoforo Colombo e via Guerrini. In questo stesso spazio, adiacente la chiesetta e attualmente adibito a parcheggio, venivano disposti tavole e panche, e allestiti gli stand, la cucina e la pista da ballo.

I programmi delle prime edizioni, stampati a colori su agili supporti cartacei che servivano anche a elencare un significativo numero di sponsor locali, rivelano la presenza di palinsesti di attività estremamente densi, articolati ed eterogenei. Uno sguardo alla brochure prodotta in occasione della terza festa (26-29 maggio 1988), ne rappresenta un chiaro esempio (vedi Tab. 1).

Tabella 1. Il programma della terza edizione della Festa della Madonna del Giglio, 26-29 maggio 1988 (fonte: Emanuele Ventanni)

Giovedì 26 maggio	
Ore 18,00	Apertura stands
" 20,00	Rassegna fisarmonicisti M. Amedeo Sisani
" 21,00	Prima serata gara di briscola - Il Dollarone 2 milioni
" 21,30	Esibizione scuola rock "Sing-sing dance"
Venerdì 27 maggio	
Ore 18,00	Apertura stands
" 18,30	Pallavolo femminile "quadrangolare"
" 21,00	Seconda serata gara di briscola - Il Dollarone
" 21,30	Ballando sotto le stelle - "Orchestra passatori del liscio"
Sabato 28 maggio	
Ore 15,00	Apertura stands
" 15,30	Manifestazione ippica
" 17,30	Esibizione "Majorettes" di Umbertide
" 20,30	S. Benedizione con il Vescovo Mons. Antonelli
" 21,00	Terza serata gara di briscola - Il Dollarone
" 21,30	Ballando sotto le stelle - "Orchestra Valentino"
Domenica 29 maggio	
Ore 8,00	Apertura Priorata - Distribuzione gratis torta pepata e torcolo*
" 10,00	Giochi per ragazzi - premi per tutti
" 10,30	Primo raduno auto - moto d'epoca
" 11,30	Santa Messa
" 12,30	Pranzo partecipanti raduno auto e moto e premiazione
" 15,30	Lancio "Mongolfiere"
" 16,30	Esibizione banda di Carpineto con Gruppo Frustatori e ragazze di S. Lucia di Faenza
" 18,00	Presentazione "Sagra del dolce", colossale dolce di circa 9 quintali
" 19,00	Esibizione banda e ragazze di Faenza
" 21,00	Finale gara di briscola - Il Dollarone
" 21,00	Ballando sotto le stelle - "Orchestra Caffè Chantal"
" 22,00	Estrazione riffa primo premio n. 3 biciclette (uomo, donna, ragazzo)

* Dolci tipici. La torta pepata, meglio nota come "pan pepato", si ritrova in diverse declinazioni in molte zone dell'Umbria: ad Umbertide se ne propone una versione salata, che prevede l'utilizzo di farina, formaggio e pepe e ha la forma di un piccolo panetto tondeggiante. Con "torcolo" ci si riferisce invece al classico ciambellone.



Figura 2. Padre Mario Petrella e Gianfranco Rossi impegnati nei lavori di ristrutturazione della chiesetta (foto scattata nel giugno 1986, fonte: Giuseppe Rinaldi).

A questa programmazione “ibrida” se ne affiancava una strettamente religiosa, estesa a tutto il mese di maggio, con la celebrazione della “Sacra Funzione” alle 20,45 di ogni sera (domeniche escluse) e le processioni del giovedì, in partenza di volta in volta da vie diverse del quartiere. Delle messe serali e della recita del rosario se ne occupavano i frati della vicina parrocchia di Santa Maria della Pietà, in particolare Padre Mario Petrella. Padre Mario era «appassionato di piazze e di folle», come andava lui stesso raccontando in un’intervista durante il veglione della Madonna del Giglio²⁴, organizzato nell’inverno del 1987 dalla Priorata; è forse per questo che il suo coinvolgimento nelle attività legate alla festa risulta fin da subito molto ampio e sentito. Fu lui, ad esempio, a promuovere la ristrutturazione della chiesetta, conclusasi nell’estate del 1986 (vedi Fig. 2) e a procurare le necessarie suppellettili sacre. Il ricordo di Padre Mario e del suo legame con la Madonna del Giglio e la sua gente resta ancora ben visibile in una piccola foto incorniciata, che ne immortalava il viso sorridente e gioviale, posta accanto alla statua della Madonna, appoggiata a un piccolo basamento al di sopra dell’altare.

La densità della vita sociale della festa della Madonna del Giglio, variamente evocata e ripercorsa attraverso i ricordi e le immagini, ha il suo culmine nei racconti riguardanti il dolce, una gigantesca creazione che era fatta sfilare lungo le vie del

²⁴ Il video in questione mi è stato gentilmente fornito da Giuseppe, informatore di questa ricerca e primo Priore.

Figura 3.
Il dolce della
sesta edizione
della festa
dedicato ai
Ceri di Gubbio;
in basso a
destra, con le
spalle rivolte al
dolce, l'artista
Emanuele
Ventanni (foto
scattata nel
maggio 1991,
fonte:
Emanuele
Ventanni).



quartiere nel pomeriggio della domenica, per poi essere consumata collettivamente nella piazzetta accanto alla chiesa. I dolci della Priorata erano delle vere e proprie opere d'arte, realizzate a partire dalle idee e dai disegni del "direttore artistico", Emanuele Ventanni, noto pittore locale. I temi scelti variavano di anno in anno, alternandosi tra alcuni più ispirati a un senso di appartenenza comunitaria (la chiesetta, la Rocca, lo stemma comunale) ad altri connessi ad avvenimenti rilevanti che avevano in qualche modo segnato i dodici mesi precedenti (ad esempio, i Mondiali di calcio giocati in Italia nel 1990, la riapertura della Cappella Sistina dopo il restauro, il quinto centenario della scoperta dell'America) (vedi Fig. 3).

Se del dolce a colpire era innanzitutto la sua lunghezza, oggetto di anelati Guinness dei record, non è da sottovalutarne il peso. Quello del 1988, ad esempio, arrivò a pesare 860 kg.

Alle 21 del sabato, terzo e penultimo giorno di festa, in un garage messo a disposizione da un abitante del quartiere, iniziava ufficialmente la preparazione

del dolce, che durava tutta la notte e, se necessario, qualche ora della domenica mattina. Lo ricorda bene Maria Rina, coinvolta anche lei nella realizzazione. Ne abbiamo parlato durante un pomeriggio di fine febbraio, accompagnate dal russare profondo di Olga, il cane del figlio, una “bulldogghina” che dorme beatamente in salotto sopra un morbido cuscino grigio scuro.

MR: il lavoro cominciava la sera del sabato... il sabato notte, sabato notte e domenica, perché dopo già a male, tocca-a magnallo! E praticamente lui [il pittore, *N.d.T.*], faceva il disegno, adesso non so se l'faceva sui fogli de carta e dopo lo riportava però anche su 'sti componenti del dolce, tutto tratteggiato, tutto disegnato perché ogni porzione era de 'n colore diverso, quindi... c'erano le donne che affettavano la frutta tutta a pezzettini o le fragole tagliate a metà secondo... in base a quello che dovevano servì, per fa' i colori... [...] E me sembra che la crema non c'era perché la crema n'se poteva mette... o se all'inizio quando era più piccolo [il dolce] l'aveono messa, dopo però era soltanto pastafrolla e frutta era.

E: Ma quanto poteva durare questa preparazione?

MR: Tutta la notte! E il giorno dopo anche se nn'era finita! Perché usciva il dolce il pomeriggio, la domenica, verso le quattro, ... le quattro...

E: Ma in quanti eravate a prepararlo?

M: Eh ma era un po' anche a turno! N'né che uno ci stava tutta la notte... per esempio che ne so, c'era qualcuno che quando... se davano 'l cambio, quando arrivavano altre persone andavano via quelle che erano più stanche, e dopo c'era quella che faceva tutta la notte! [...] Quanto ci se divertia!²⁵

I ricordi legati al dolce e alla sua preparazione vengono evocati da tutti gli informatori come momenti caratterizzati da grande impegno e soprattutto da un profondo senso di gioiosa e appassionata condivisione, quello stesso piacere di “stare insieme” restituito dalle immagini e dai ricordi che riguardano tutta una serie di iniziative organizzate dalla Priorata e dislocate nel corso dell'anno²⁶. «Era famiglia, praticamente»²⁷, ricorda Gianfranco mentre mi racconta di spaghettoni condivise a tarda notte, in qualche casa di un quartiere che, visto attraverso il prisma della festa, è insieme spazio fisico ed emotivo, luogo di relazione e contesto d'azione.

²⁵ Intervista a Maria Rina Romitelli, raccolta dall'autrice a Umbertide in data 27/2/2023.

²⁶ A titolo di esempio, se ne potrebbero elencare alcune, tra cui: il Presepio artistico realizzato nella “chiesina”, illuminata per l'occasione, cenoni con serate danzanti, tombolate di Carnevale, gite sociali, gare sportive.

²⁷ Intervista a Gianfranco Rossi, raccolta dall'autrice a Umbertide in data 9/2/2023.

Di quartieri, vicinati e sentimenti

Le persone assieme alle quali ho ricostruito questo passaggio storico della vita umbertidese vivono ancora oggi tutte nel “quartiere”, del quale mostrano di avere una conoscenza “incorporata”²⁸. Giuseppe, seduto al tavolo della sua cucina, disegna traiettorie utilizzando le braccia, che sposta in varie direzioni prima di tutto per indicarmi dove abita (o abitava) chi nomina, ma anche per spiegarmi, ad esempio, il percorso seguito da quanti partecipavano alle processioni previste nelle varie giornate della festa. Lo stesso ho visto fare a Maria Rina, mentre parlavamo nella sua abitazione, sita in una via poco distante. Particolarmente interessante è che tale conoscenza incorporata degli spazi di vita, attraverso il movimento, è legata a un quartiere i cui confini vengono definiti a partire dalla creazione stessa della festa.

G: L'ultimo giorno della festa doveva combinare con una processione che si faceva per le strade del quartiere.

E: Con quartiere cosa intende?

G: E abbiamo inventato anche il quartiere! E qual è 'sto quartiere? Parte da Via dei Patrioti, all'inizio di via dei Patrioti e andava su, dopo anche la campagna. Poi di qua, l'ultima strada era quella di Via Forlanini! [anche in questo caso, sposta le braccia, orientandole in direzione della Chiesa di Santa Maria della Pietà]

E: Quella dell'ospedale?

G: Quella dell'ospedale. Questa fetta qui era la Priorata! (vedi Fig. 4)²⁹

L'intercambiabilità dei termini “Priorata” e “quartiere” suggerisce come a quest'ultimo, inteso quale spazio fisico, tracciabile e dotato di confini riconoscibili, si sovrapponga una dimensione più sfuggente ma altamente relazionale, che può essere indagata ricorrendo alla nozione di vicinato. Arjun Appadurai ricorre a questo termine per riferirsi a «comunità effettive caratterizzate dalla loro concretezza spaziale o virtuale, e dal loro potenziale di riproduzione sociale» (Appadurai 2001: 231), alludendo in particolare ai caratteri di immediatezza di tale riproducibilità, veicolati da modalità specifiche di connessione. Intesi come siti interpretativi multiformi, i vicinati sono sempre prodotti con strategie contestuali e storicamente determinate: in questo caso, a innescare il processo, è stata la festa della Madonna del Giglio che, attraverso pratiche consapevoli e

²⁸ Basandosi su una rilettura antropologica dei contributi di Merleau-Ponty e Bourdieu, Thomas Csordas sostiene che l'incorporazione indica simultaneamente più aspetti: l'esperienza di essere nel mondo data dalla percezione corporea della realtà; la rappresentazione di tale esperienza prodotta in un'oggettivazione del corpo; i modi di agire nel mondo, messi in atto nelle pratiche umane (Csordas 1994).

²⁹ Intervista a Giuseppe Rinaldi, raccolta dall'autrice a Umbertide in data 9/2/2023.



Figura 4. Il quartiere/la Priorata della Madonna del Giglio.

articolate di rappresentazione, esecuzione e azione, ha socializzato e localizzato il tempo e lo spazio³⁰.

Leggere la Priorata come vicinato consente di metterne in evidenza le capacità generative di località, attraverso il riferimento alla dimensione spazio-temporale come atto fondativo del senso di appartenenza sviluppato e condiviso dai suoi membri. Come ben sottolinea lo stesso Appadurai,

la località è una dimensione della vita sociale, e in quanto bene articolato entro particolari vicinati, non può essere uno standard trascendente [...]: la località sorge invece sempre dalle pratiche dei soggetti locali in specifici vicinati, e la possibilità che diventi una struttura di sentimento è quindi sempre variabile e indeterminata, come lo sono le relazioni tra i contesti che configurano le sue effettive realizzazioni (ivi: 256).

Nella riflessione proposta dall'autore, la produzione di località si organizza sempre in riferimento a dei contesti, declinati in senso spaziale, temporale e sociale. Ma la località intesa come proprietà fenomenologica della vita sociale, come struttura di sentimento e in quanto ideologia della comunità situata (ivi: 244) è fragile e

³⁰ Tale dinamica è stata affrontata nei lavori interessati ad individuare la logica sociale del rituale. Si vedano ad esempio: Lewis 1986; Munn 1986; Scheffelin 1985.

fluida³¹: la festa la iscrive in un tempo e in uno spazio fisico e relazionale, creando le condizioni per la sua ciclica riproduzione e riattualizzandole.

Viene ora da chiedersi cosa accade “a festa finita” e cioè quando la periodicità cerimoniale è interrotta. Le spiegazioni fornite in merito alla sua conclusione convergono su tre aspetti: la necessità di adeguarsi alla normativa HACCP³² – che complessifica, fino a sfidare, la realizzazione e il consumo collettivo del dolce secondo le modalità consuete –; alcuni dissidi e contrasti interni alla Priorata – la cui conformazione negli anni era cambiata, includendo nuovi membri e perdendone altri –; un interesse sempre crescente dell’Amministrazione comunale dovuto al successo della manifestazione³³. Gli intervistati concordano nel ritenere impossibile, oggi, una riproposta della festa: la maggior parte di quanti dedicavano anima e corpo alla sua realizzazione sono defunti, i nuovi arrivati non possiedono conoscenza né memorie ad essa legate e, soprattutto, non esiste più un quartiere. Almeno così dicono. In queste risposte si coglie la consapevolezza di un’assenza di condizioni e interlocutori fondamentali. Venendo meno la percezione del contesto necessario al dispiegarsi di relazioni e forme di appartenenza che producono e riproducono il vicinato, immaginare la festa sembra, a una prima impressione, impossibile. Come suggerisce Fabio Mugnaini «[...] poter fare una festa, o avere una festa da fare, significa in primo luogo scegliere perché e per chi farla; significa decidere quale autorità riconoscere e quale livello di negoziazione predisporre ad accogliere» (Mugnaini 2015: 288).

Eppure, il vicinato sembra esistere e attivarsi ancora. Uno snodo etnografico fondamentale per accedere alla sua dimensione relazionale, con qualità effettive di immediatezza, è stata la partecipazione alla recita del Rosario³⁴ durante le serate di maggio 2023. Prendere attivamente parte a questi momenti mi ha infatti consentito di conoscere (e riconoscere) una serie di dinamiche capaci di evocare una prossimità e un’intimità, visibili in comportamenti più o meno reciproci, a volte microscopici, messi in atto attraverso il con-vivere e il co-abitare, in virtù del fatto che si è lì – e lo si è in un certo modo – perché si abita “alla Madonna del Giglio”. Condividere episodi quotidiani, rievocare momenti di preghiera dei rosari passati, accordarsi su quando cambiare i fiori con cui adornare la chiesetta, e quali

³¹ Con “aspetto fluido” della località, Appadurai fa riferimento, in particolare, alla relazione che i movimenti globali instaurano con il livello locale (Appadurai 2001).

³² L’HACCP (*Hazard analysis and critical control points*) è uno strumento mirato ad aiutare gli operatori del settore a conseguire un livello più elevato di sicurezza alimentare. La prima codifica normativa in Europa risale al 1993 con la Direttiva 43/93/CEE (recepita in Italia con il D. Lgs 26 maggio 1997 n. 155, ora abrogato). Questa normativa è stata sostituita dal Regolamento CE 178/2002 e dal Regolamento CE 852/2004.

³³ Come sottolinea Fabio Mugnaini, «le feste nascono da agentività plurali che debbono, inevitabilmente, fare i conti con il livello politico e amministrativo» (Mugnaini 2023: 213). Su questo aspetto, si rimanda in particolare a Palumbo 2003, 2009.

³⁴ Era il 1982 quando Suor Riccarda, Suor Crocefissa, Suor Maristella e Suor Carmela, missionarie francescane, iniziarono a recitare il Santo Rosario presso la chiesa del quartiere. Le quattro religiose vivevano in un’abitazione del centro storico distante pochi metri dall’inizio di via della Madonna del Giglio, svolgendo attività di aiuto e sostegno alle famiglie.

scegliere, o assemblare il piccolo rinfresco con cui ci siamo salutati la sera del 31 maggio, sono atti che evocano un passato comune e riproducono un vicinato da abitare in futuro. Il concetto di “struttura di sentimento” (Williams, Orrom 1954), citato poco sopra in riferimento alla località, può essere qui utile a spiegare come possa una festa interrotta continuare a produrre significato e legami sociali nelle narrazioni di vicinato. Raymond Williams ricorre a tale nozione per individuare il significato del presente nel passato; per cogliere, in altre parole, ciò che le persone sentivano e pensavano della propria vita mentre la vivevano (cfr. Williams 1977; Falasca-Zamponi 2020). La “struttura di sentimento” fa dunque riferimento a una forma di comprensione reciproca di una comunità, sebbene non verbalizzata o esplicitamente riconosciuta: sostanzialmente e metodologicamente, consente di definire modi “emergenti” (o meglio, “pre-emergenti”) di pensare e di vivere in uno specifico periodo del passato (Williams 1977). L’espressione descrive la natura effimera e allo stesso tempo ferma, stabile dell’elemento che intende identificare: i sentimenti non sono articolabili ma ciò che le persone “sentono” sembra permanere nel tempo. Nel nostro caso, anche in assenza della festa stessa.

Dopo la festa interrotta

Quando sono stata presentata da Giuseppe ai partecipanti al Rosario, come “antropologa interessata alla festa della Madonna del Giglio”, le reazioni nei miei confronti sono state di sincera accoglienza e, nelle sere a venire, ricordare la festa è diventato una sorta di *leit-motiv* che ha accompagnato la recita dei Misteri. Seppur individualmente declinati, i modi in cui Giuseppe, Gianfranco, Anna, Peppina e Katia ricordano la festa riproducono l’immagine statica di un passato inalterato e irrecuperabile, “un tempo prima del tempo”: Herzfeld ricorre all’espressione di “nostalgia strutturale” per indicare questa rappresentazione collettiva di un ordine paradisiaco «in cui il perfetto equilibrio delle relazioni sociali non aveva ancora subito la decadenza che colpisce tutto ciò che è umano» (Herzfeld 2003: 135). Una decadenza che pare aver avuto contraccolpi anche al di fuori dei confini del quartiere, interessando l’intero paese e di conseguenza il suo modo di “fare feste”.

Come accennato nella parte introduttiva, la festa della Madonna del Giglio assumeva infatti, per gli abitanti del quartiere e del paese, una valenza “particolare”. Tra le motivazioni vi era quella, diffusamente accreditata, del suo posizionamento in un calendario festivo che fino alla fine degli anni Novanta si ricorda estremamente ricco: era infatti il primo di una serie di eventi di piccola scala che scandivano il periodo compreso tra maggio e settembre, organizzati entro i confini di quartieri o rioni ben riconoscibili a livello locale ma aperti a un pubblico decisamente più ampio e variegato³⁵. Questo tempo di festa si concludeva l’8 settembre, giorno

³⁵ Le altre feste erano la Festa di Montecorona, quella delle Petrelle, quella di Santa Maria di Sette e quella della Madonna del Moro, che si svolgevano normalmente tra giugno ed agosto.

dedicato alle celebrazioni del patrono, la Madonna della Reggia³⁶, cui da sempre si accompagnano le tradizionali Fiere di Settembre, organizzate nel weekend più vicino. Quello che rimane, ad oggi di questo ricco calendario, sono appunto le celebrazioni settembrine dedicate alla Madonna della Reggia. L'estate umbertidese, negli ultimi anni, è stata infatti scandita da eventi estemporanei, organizzati a partire per lo più da iniziative della Proloco locale o da varie associazioni, come quella dei commercianti del centro storico (Associazione Don Chischiotte)³⁷. A imporsi come “evento da attendere”, è stata invece una relativamente nuova e decisamente più articolata festa, organizzata anch'essa a fine estate, che dall'inizio degli anni Duemila rappresenta una pietra miliare nella vita locale: la Fratta dell'Ottocento. Nato dall'idea di singoli interessati, a vario titolo, alla valorizzazione del paese, in collaborazione con il Comune di Umbertide, il programma delle attività consiste in una rievocazione storica³⁸ della durata di quattro giorni, che coinvolge l'intera comunità. Nel corso del tempo, la Fratta dell'Ottocento³⁹ ha conosciuto un certo

³⁶ Si racconta che il 14 settembre 1556 ad Umbertide, nei pressi del torrente Reggia (in dialetto *Règgbia*, affluente del fiume Tevere), si rinvennero i ruderi di una cappella contenente un dipinto della Madonna. Orlando Vibi, perugino, fu uno dei tanti a recarsi sul posto, accompagnato dalla moglie e dalla figlia nata storpiata. Quest'ultima, mentre era in preghiera davanti all'immagine, sentì la voce della Madonna e subito guarì. L'evento miracoloso fece accorrere molti fedeli, che portarono anche numerose offerte, tanto da suggerire alle autorità civili e religiose che fosse necessario erigere sul luogo un imponente tempio dedicato a Maria. La costruzione dell'edificio – in stile rinascimentale a pianta ottagonale con cupola, alto circa 40 metri – ebbe inizio nel 1559 e terminò nel maggio del 1568, con la sistemazione dell'immagine sacra sull'altare maggiore. La chiesa della Madonna della Reggia venne consacrata il 17 ottobre 1751 dal vescovo di Gubbio; nel 1804 vi fu trasferito il capitolo di San Giovanni, per cui assunse il titolo di Collegiata, nome con cui ad oggi è conosciuta e appellata da tutti gli Umbertidesi.

³⁷ Per citarne alcune, tra le manifestazioni previste dal programma di “Umbertide Eventi Estate 2023” si elencano: “Calici sotto la Rocca” (Pro Loco Umbertide), “Pinocchio per le vie” (Associazione Don Chischiotte con il contributo del Comune in collaborazione con l'Unione Nazionale Consumatori e l'associazione Training Education Advice), torneo di Beach Volley e Sand Volley (Uisp Volley Umbertide), “Arena estiva in Piattaforma” (Associazione “Effetto Cinema”), “Gran prix macchine a Pedali” (Associazione Don Chischiotte), “A cena con Tex” (Associazione Don Chischiotte).

³⁸ Pur riconoscendo la complessità insita nel restituire una definizione univoca delle “rievocazioni storiche” – termine che, nel linguaggio comune, racchiude una gamma eterogenea di fenomeni –, Fabio Dei sintetizza come segue alcuni possibili criteri di riconoscimento: «1. si tratta di eventi pubblici centrati sulla ricostruzione e messa in scena di episodi o forme di vita del passato (un passato più o meno reale, in alcuni casi filologicamente ben documentato, in altri più stereotipato se non decisamente fantastico); 2. protagonisti di tali eventi sono attori sociali impegnati nel gioco di rivivere (e con ciò anche conoscere) contesti storici in modo immersivo, incorporato, affettivo; con una suddivisione di ruoli non sempre netta fra interpreti e pubblico, partecipanti e osservatori; 3. questo gioco viene condotto attraverso strumenti e tecniche performative come il mascheramento, le discipline del corpo, le ricostruzioni di ambienti e di forme di cultura materiale, le sfilate, i giochi e le gare e altre forme di socialità; 4. gli eventi rievocativi, per quanto spesso sostenuti dalle istituzioni, hanno origine e radicamento ‘dal basso’; in essi giocano un ruolo cruciale e predominante le associazioni di volontariato e varie forme della società civile» (Dei 2017: 14). Per approfondimenti sul tema delle rievocazioni si rimanda a: Dei 2016; Dei, Di Pasquale 2017; Di Pasquale, Dei 2023.

³⁹ Il secolo scelto si identifica con un periodo di grandi cambiamenti e trasformazioni sociali, che interessarono anche Umbertide. Fu in quegli anni ad esempio che, dal punto di vista urbano, iniziò a delinearsi la cittadina che si estendeva oltre il piccolo borgo rurale affacciato sul Tevere. Il 25 gennaio del 1863 inoltre, il Consiglio comunale di Fratta – così si chiamava fino ad allora il paese –, su iniziativa del

successo a livello locale e regionale⁴⁰. Durante le giornate della festa – in una prima fase calendarizzata nel weekend successivo alla festa patronale e solo da qualche anno anticipata tra la fine di agosto e l'inizio di settembre – il centro storico viene attraversato da cittadini in abiti d'epoca e animato da spettacoli di piazza itineranti, dai sapori delle Taverne storiche che ripropongono i piatti della tradizione, da un ricco programma di concerti ed eventi teatrali⁴¹. Riprendendo l'efficace chiave di lettura proposta da Fabio Mugnaini, nel panorama umbertidese la Fratta dell'Ottocento diventa, in poco più di vent'anni, la “festa emblematica” e cioè «*quella* festa in particolare, [...] una struttura capace di mettere insieme un tempo ed un luogo, ripetendosi nel futuro, proiettandosi nel passato ed impadronendosi della dimensione temporale della comunità, costituendosi come orizzonte per le generazioni che si susseguono» (Mugnaini 2023: 15, corsivo dell'autore).

Tuttavia, la festa emblematica, di più ampia scala e impiantata in un contesto spazio-temporale che contribuisce a definire senza esserne stata effettivamente generata, non sembra assolvere alla funzione di produzione di località, né veicolare quel senso di appartenenza e di riconoscimento visti all'opera nel quartiere della Madonna del Giglio. Assumendo che la festa emblematica sia «quella che si è guadagnata sul campo il diritto di rappresentare la comunità per la quale e dalla quale viene messa in scena» (Mugnaini 2013: 138)⁴², dovremmo chiederci se essa sia in grado – ed eventualmente in che modo – di “impadronirsi” della struttura di sentimento della festa interrotta.

D'altra parte i vicinati, senza le loro feste in grado non solo di creare quartieri, ma di produrre al contempo comunità di senso, di linguaggi, di riferimenti, perdono le loro capacità trasformative e generative. Entro questa cornice, l'attaccamento sentimentale alla festa della Madonna del Giglio, emerso dalle ricostruzioni

Ministero dell'Interno, decise di assumere il nome di Umbertide. Per maggiori informazioni si rimanda al seguente link: <https://www.comune.umbertide.pg.it/it/page/da-fratta-a-umbertide> (ultima visita 31 luglio 2023).

⁴⁰ Si tratta di un successo che la Fratta dell'Ottocento condivide con le rievocazioni storiche intese come fenomeno complessivo e molteplice, radicato in modo “tentacolare” in molti territori regionali (cfr. Di Pasquale, Dei 2023). Le motivazioni che hanno condotto (e tuttora conducono) alla diffusa mutazione delle «poetiche festive e memoriali in chiave rievocativa, spettacolare ed esperienziale» (Di Pasquale, Dei 2023: xviii), in contesti locali anche molto differenti tra loro, sono certamente varie. Nonostante questa pluralità di letture, si può ad ogni modo riconoscere come, nelle rievocazioni storiche, «si palesi un'identità relazionale giocata attraverso la distinzione di soggettività diverse (i rievocatori e il loro pubblico, le comunità locali e i turisti, ecc.); tramite processi di funzionalizzazione e organizzazione, uso e consumo di uno spazio pubblico; mediante percorsi di valorizzazione dei luoghi e delle memorie, attivando pratiche di protezione e tutela (che riguardano anche gli habitus rievocativi) e di promozione verso l'esterno (variamente concepito)» (ivi: ix).

⁴¹ Per informazioni più approfondite sulla rievocazione storica e il suo programma, si rimanda al sito web dedicato: <https://www.fratta800.com/index.php/la-festa/> (ultima visita 2 agosto 2023).

⁴² Come fa notare lo stesso Autore, «l'emblematicità si realizza sul piano del riconoscimento che la festa stessa consegue sia al suo interno (imponendosi su altri eventi festivi) che al suo esterno (venendo riconosciuta come emblematica), attivando un meccanismo circolare per il quale la festa emblematica è quella che anche gli altri sono disposti a considerare tale, e non solo quella che gli *insiders* desidererebbero» (Mugnaini 2013: 138).

dei miei interlocutori, è portatore di attese e desideri, rivelatore di una struttura possibile di futuro che suggerisce come gli individui vorrebbero essere o tornare ad essere.

Maggio 2023

Vent'anni dopo, sfoglio le foto che immortalano attimi e angolature di varie edizioni della festa della Madonna del Giglio. A tradire il trascorrere del tempo, così come il passaggio dagli anni Ottanta ai primi anni Novanta le pettinature femminili, più o meno vaporose, le forme dei baffi e quelle degli occhiali da sole indossati dagli uomini, le svasature delle gonne e l'ampiezza delle gambe dei pantaloni. Foto di gruppo, foto del dolce di quell'anno, foto di gruppo intorno al dolce di quell'anno. Cerco volti non ancora segnati dal trascorrere del tempo, mi chiedo chi tra quei bambini oggi abbia la mia stessa età e come me conservi ricordi sbiaditi di palloncini colorati che si alzano tra la folla vivace della festa.

Le tengo, le foto, nella stessa cartellina rossa in cui me le ha consegnate Emanuele, l'artista di questa storia. Con lui ho spesso parlato della curiosità, un tema che sembra accomunare i nostri mondi, quello dell'antropologia e quello dell'arte. La curiosità verso qualcosa che non è semplicemente stato, ma sopravvive, a volte anche tenacemente, nei ricordi degli abitanti di un quartiere, in un paese dove i quartieri non esistono più. La curiosità che porta a rovistare nella memoria dei singoli, «deposito eccezionale di insegnamenti sull'antropologia, sulla vita delle storie e sulle storie della vita» (Clemente 2022), per poi sistemare con cura frammenti di passato che raccontano una festa sommersa e un vicinato che sono e possono tornare ad essere.

BIBLIOGRAFIA

- ADAMS TONY E., HOLMES JONES STACY, ELLIS CAROLYN
2015 *Autoethnography*, Oxford, Oxford University Press.
- APOLITO PAOLO
1973 *Il tramonto del totem*, Milano, FrancoAngeli.
- APPADURAI ARJUN
2001 *Modernità in polvere*, Roma, Meltemi [ed. or., *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996].
- BATESON GREGORY
1936 *Naven. A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of a Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BIANCO CARLA, DEL NINNO MAURIZIO (a cura di)
1981 *Festa. Antropologia e semiotica – Relazioni presentate al convegno di studi “Forme e pratiche della festa”, Montecatini Terme, 27-29 ottobre 1978*, Firenze, Nuova Guaraldi.

BOITEAUX MICHEL

1981 *Struttura e comportamenti: le feste tradizionali romane tra il quindicesimo e il diciottesimo secolo*, in *Festa. Antropologia e semiotica – Relazioni presentate al convegno di studi "Forme e pratiche della festa", Montecatini Terme, 27-29 ottobre 1978*, a cura di Carla Bianco, Maurizio Del Ninno, Firenze, Nuova Guaraldi, pp. 10-15.

BONATO LAURA

2006 *Tutti in festa. Antropologia della cerimonialità*, Milano, FrancoAngeli.

BRAVO GIAN LUIGI, TUCCI ROBERTA (a cura di)

2006 *I beni culturali demoetnoantropologici*, Roma, Carocci.

CAILLOIS ROGER

1939 *Théorie de la fête*, Paris, Nouvelle Revue Française.

CLEMENTE PIETRO

2022 *La postura del ricordante. Memorie, generazioni, storie della vita e un antropologo che si racconta*, in «L'ospite ingrato. Rivista online del centro interdisciplinare di ricerca Franco Fortini», 11 agosto 2022, consultabile online: <https://www.ospiteingrato.unisi.it/la-postura-del-ricordantememorie-generazioni-storie-della-vita-e-un-antropologo-che-si-raccontapietro-clemente/> (ultima visita 4 luglio 2023).

COCCHIARA GIUSEPPE

1956 *Il paese di cuccagna*, Torino, Einaudi.

CODOVINI RENATO, SCIURPA ROBERTO

2002 *Umbertide nel secolo XIX*, Comune di Umbertide.

CODOVINI RENATO, SCIURPA ROBERTO

2003 *Umbertide nel secolo XVIII*, Comune di Umbertide.

CSORDAS THOMAS J.

1994 *Embodiement and the Experience. The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge, Cambridge University Press.

DEI FABIO

2016 *Usi del passato e democratizzazione della memoria: il caso delle rievocazioni storiche*, in *Il senso della storia. Saperi diffusi e patrimonializzazione del passato*, a cura di Anna Iuso, Roma, CISU, pp. 15-36.

2017 *Le rievocazioni storiche: tra feste identitarie ed eventi postmoderni*, in *Rievocare il passato: memoria culturale e identità territoriali*, a cura di Fabio Dei, Caterina Di Pasquale, Pisa, Pisa University Press, pp. 11-29.

DEI FABIO, DI PASQUALE CATERINA (a cura di)

2017 *Rievocare il passato: memoria culturale e identità territoriali*, Pisa, Pisa University Press.

DI PASQUALE CATERINA, DEI FABIO (a cura di)

2023 *Le rievocazioni storiche. Feste civiche e cultura popolare in Toscana*, Roma, Donzelli Editore.

DI PASQUALE CATERINA, DEI FABIO

2023 *Rievocazioni storiche tra specificità locali, identità nazionali e connessioni globali*, in *Le rievocazioni storiche. Feste civiche e cultura popolare in Toscana*, a cura di Caterina Di Pasquale, Fabio Dei, Roma, Donzelli Editore, pp. VII-XIII.

DENSHIRE SALLY

2014 *On auto-ethnography*, in «Current Sociological Review», vol. 62, n. 6, pp. 831-850.

- DI NOLA ALFONSO M.
1976 *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Torino, Bollati Boringhieri.
- DURKHEIM ÉMILE
1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totemique en Australie*, Paris, Alcan.
- ELLIS CAROLYN
2004 *Ethnographic I: A Methodological Novel about Autoethnography*, Walnut Creek (CA), Altamira Press.
- FALASCA-ZAMPONI SIMONETTA
20202 *History, Ordinary Culture, and "Structure of Feeling" Revisiting Raymond Williams*, in «Il pensiero storico», vol. 7, pp. 99-118.
- GLUCKMAN MAX (ed.)
1962 *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester, Manchester University Press.
- GOLDSCHMIDT WALTER
1977 *Anthropology and the Coming Crisis: An Autoethnographic Appraisal*, in «American Anthropologist», vol. 79, n. 2, pp. 293-308.
- GRIMALDI PIERCARLO
1996 *Tempi grassi, tempi magri*, Torino, Omega.
- GUPTA AKHIL, FERGUSON JAMES (eds.)
1997 *Anthropological Location. Boundaries and Grounds of a Field of Science*, Berkeley, University of California.
- HERZFELD MICHAEL
2003 *Intimità culturale. Antropologia e nazionalismo*, Napoli, L'Ancora del Mediterraneo [ed. or., *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*, New York, Routledge, 1997].
- HOBSBAWM ERIC J.
1987 *Introduzione: come si inventa una tradizione*, in *L'invenzione della tradizione*, a cura di Eric J. Hobsbawm, Terence Ranger, Torino, Einaudi, pp. 3-17 [ed. or., *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983].
- HOUSEMAN MICHAEL, SEVERI CARLO
1994 *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*, Paris, Éditions de la Maison de sciences de l'homme.
- JESI FURIO (a cura di)
1977 *La festa. Antropologia, etnologia, folklore*, Torino, Rosenberg & Sellier.
2023 *Il tempo della festa*, a cura di Andrea Cavaletti, Milano, Nottetempo.
- LANTERNARI VITTORIO
1983 *Festa, carisma, apocalisse*, Palermo, Sellerio.
- LEWIS GILBERT
1986 *The Look of Magic*, in «Man», vol. 21, n. 3, pp. 414-437.
- LOMBARDI SATRIANI LUIGI M.
1997 *Lo sguardo della festa – la festa dello sguardo*, in *L'utopia di Dioniso. Festa tra tradizione e modernità*, a cura di Antonio Ariño, Luigi M. Lombardi Satriani, Roma, Meltemi, pp. 22-35.
- MAUSS MARCEL
1950 *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF.

- MAZZACANE LELLO
1985 *Struttura di festa: forma, struttura e modello delle feste religiose meridionali*, Milano, FrancoAngeli.
- MUGNAINI FABIO
2013 *Le feste neo-medievali e le rievocazioni storiche contemporanee tra storia, tradizione e patrimonio*, in «Lares», a. LXXIX, nn. 2-3, pp. 131-158.
2015 *La festa necessaria: tra il dire, il fare e l'agire patrimoniale*, in *Tempo, persona e valore. Saggi in omaggio a Pier Giorgio Solinas*, a cura di Armando Cutolo, Simonetta Grilli, Fabio Viti, Lecce, Argo, pp. 273-291.
2023 *Al tempo delle feste. Etnografie del festivo in Toscana*, Pisa, Pacini Editore.
- MUNN NANCY D.
1986 *The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PALUMBO BERARDINO
2003 *L'Unesco e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*, Roma Meltemi.
2009 *Politiche dell'inquietudine. Passioni, feste e poteri in Sicilia*, Firenze, Le Lettere.
2013 *Rito, storia, giurisdizione e memoria: riflessioni a partire da un'etnografia siciliana*, in «L'uomo», n. 1-2, pp. 79-121.
- PORROZZI BRUNO
1988 *Umbertide. Origini e aspetti dei servizi socio-sanitari*, 1988, Umbertide, Scuola Media F. Mavarelli.
1992 *Umbertide. L'uomo nella toponomastica*, Umbertide, Associazione Pro-Loce.
- REED-DANAHAY DEBORAH E.
1997 *Auto/Ethnography. Rewriting the Self and the Social*, New York, Berg.
- SATTA MARIA MARGHERITA
1988 *Santi, cavalieri e pastori/Sardegna*, in *La festa*, a cura di Alessandro Falassi, Milano, Electa, pp. 202-211.
- SCHIEFFELIN EDWARD L.
1985 *Performance and the Cultural Construction of Reality: Spirit Seances among a New Guinea People*, in «America Ethnologist», vol. 12, n. 4, pp. 707-724.
- TORRE ANGELO
2011 *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell'Ancien Régime*, Venezia, Marsilio.
- TURNER VICTOR
1969 *The ritual process. Structure and Anti-structure*, Chicago, Aldine.
- VAN MAANEN JOHN
1988 *Tales of the Field: On Writing Ethnography*, Chicago-London, University of Chicago Press.
- WALL SARAH
2008 *Easier Said than Done: Writing an Autoethnography*, in «International Journal of Qualitative Methods», vol. 7, n. 1, pp. 38-53.
- WILLIAMS RAYMOND
1977 *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press.
- WILLIAMS RAYMOND, ORROM MICHAEL
1954 *Preface to film*, London, Film Drama.