

GENNAIO-GIUGNO 1979

VOLUME II

STUDI GORIZIANI

RIVISTA DELLA BIBLIOTECA STATALE ISONTINA
DI GORIZIA



INDICE

<i>Presentazione</i>	pag. 5
<i>Franco de Gironcoli</i> (Celso Macor)	» 7
F. SALIMBENI, <i>Gorizia e l'Isontino nella prima guerra mondiale. A proposito di due raccolte di memorie e di testimonianze inedite</i>	» 15
O. SILVESTRI, <i>Il Sistema Bibliotecario Provinciale. A dieci anni dal suo completamento e a venticinque dall'avvio del Servizio di lettura nella provincia di Gorizia</i>	» 31
R. STRASSOLDO, <i>Feste paesane nel Friuli Orientale e sul Carso. Un'analisi sociologica</i>	» 39
<i>Segnalazioni bibliografiche:</i>	
<i>Arte in Friuli. Arte a Trieste</i> (F. Monai)	» 75
F. SALIMBENI (a cura di), <i>Le lettere di Paolo Bisanti, Vicario Generale del Patriarca di Aquileia (1577-1587)</i> (G. Paolin)	» 76
S. DOMINI, <i>Staranzano - Storia, società e cultura nell'ambiente del territorio monfalconese</i> (R. Strassoldo)	» 77
I. ZANNIER, <i>Fotografia in Friuli 1850-1970</i> (R. Strassoldo)	» 80
<i>Informatore librario delle pubblicazioni di interesse regionale acquisite dalla Biblioteca Statale e Civica di Gorizia durante il 1978</i>	» 81

FESTE PAESANE NEL FRIULI ORIENTALE E SUL CARSO: UN'ANALISI SOCIOLOGICA *)

1. Interpretazioni antropologiche della festa

La festa è un fenomeno che ha sempre interessato etnologi ed antropologi, perché è in tali occasioni che un popolo manifesta i comportamenti e i costumi più «spettacolari», più strani e curiosi: abiti, canti, danze, riti, alimentazione elaborata, scambi di doni e oggetti, costruzioni provvisorie, decorazioni ecc.¹⁾. Da queste espressioni esterne gli studiosi cercano di risalire ai significati culturali più intimi e sottili; sulle feste si sono costruite le interpretazioni più complesse, e, spesso, bizzarre. Il caso più noto è quello dell'interpretazione freudiana, che l'autorità del Maestro ha reso molto popolare tra gli studiosi contemporanei. La festa, afferma Freud, è una sospensione delle regole, è la violazione temporanea, solenne e dovuta, dei modelli di comportamenti normali; è l'eccesso permesso. E fin qui si può largamente consentire. Ma qual'è la ragione e lo scopo di questa solenne violazione?

*) Questo articolo presenta alcuni risultati di una ricerca-pilota condotta durante il 1976-77 nell'ambito dell'insegnamento di sociologia urbano-rurale all'Università di Trieste e con il contributo determinante dell'Istituto di Sociologia Internazionale di Gorizia. Ringrazio i dottori Bruno e Antonio Liccari per la collaborazione e per avermi permesso di utilizzare alcune delle elaborazioni statistiche compiute nel corso della preparazione delle loro tesi di laurea; il dott. Giovanni delli Zotti per la programmazione dell'elaborazione meccanografica, e la signorina Angela Conte per l'assistenza di segreteria, la dattilografia e la grafica.

¹⁾ Molte delle più note monografie antropologiche sono essenzialmente studi su feste, anche se non usano questo termine; e molti volumi di etnologia si riferiscono soprattutto a usi e costumi festivi; cfr. ad es. G. PERUSINI, *Appunti di storia delle tradizioni popolari*, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Trieste, a.a. 1974-75.

Alla problematica della festa sembra essersi interessata, negli anni recenti, soprattutto la cultura francese; cfr. ad es. A. VILLADARY, *Fête et vie quotidienne*, Ed. Ouvrieres, Paris 1968; J. DUVIGNAUD, *Fêtes et civilisations*, Weber, Paris 1973; R. AUGUET, *Fêtes et spectacles populaires*, Flammarion, Paris 1974. Si vedano anche i due numeri della rivista «Culture» dell'UNESCO, dedicati a 1) *Les grandes traditions de la fête* e 2) *Fête et culture*, 1976; e il numero speciale della rivista «Autrement» interamente dedicato a *La fête, cette hantise... Derrière l'effervescence contemporaine: une renaissance?*, Novembre 1976.

E qui Freud si riallaccia alla sua teoria del totem: lo scopo della sospensione delle regole è quello di provocare un accesso di gioia liberatoria, e questo a sua volta per vincere il senso del lutto e colpa che grava sulla comunità per l'uccisione sacrificale dell'animale-totem; il quale, a sua volta, simboleggia il parricidio originale ²⁾).

Più recentemente la popolarità dell'approccio freudiano sembra oscurata da quello in qualche modo ispirato al marxismo, secondo cui la festa è un'espressione più o meno aperta del contrasto tra la «cultura subalterna» e la cultura «egemone», o ufficiale o dominante; questa interpretazione è cara, in Italia, in modo particolare agli etnologi ed antropologi dediti allo studio delle sub-culture meridionali, e si rifà più direttamente a Gramsci ³⁾).

Ai nostri giorni infine sembrano diffondersi interpretazioni semiologiche che vedono la festa come una «prassi comunicativa, socializzata e convenzionale, un sistema di segni, di codici, di sintagmi» ⁴⁾, e la sottopongono ad un'analisi logico-formale che prescinde in gran parte dai contenuti specifici della festa e rimanda invece all'insieme dell'universo simbolico della società.

Più generali sembrano le interpretazioni che pongono la festa in stretta relazione alla natura interna e a quella esterna dell'uomo, specie dell'uomo agricoltore. Tali analisi si pongono a quel livello che alcuni antropologi hanno chiamato «potenziale», cioè relativo ai condizionamenti dell'ambiente fisico e dei fattori ecologici ⁵⁾. La grandissima parte dell'umanità, in senso numerico e cronologico (si parla del 90%), è vissuta in ambiente agricolo-rurale, caratterizzato da tre fatti. In primo luogo il lavoro dell'agricoltore, a differenza di quello del cacciatore, è ripetitivo, monotono, faticoso; genera quindi un certo ammontare di noia e frustrazione e richiede fasi periodiche di riposo. G. Friedmann in particolare ha sottolineato che molte tradizioni e riti popolari sono strettamente legati alla manualità, alla fatica muscolare umana ed

²⁾ S. FREUD, *Totem e Tabù*, Garzanti, Milano 1973.

³⁾ il capostipite di questa tradizione è E. De Martino; tra i suoi più noti seguaci attuali è V. LANTERNARI di cui vedi *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, Dedalo, Bari 1976 (1959). Cfr. anche L. M. LOMBARDI SATRIANI, *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*, Guaraldi, Firenze 1974 e diversi altri scritti dello stesso autore; A. M. CIRESE, *Cultura egemonica e classi subalterne*, Palumbo, Palermo 1972; V. TETI, *Il pane, le beffe e la festa*, Guaraldi, Rimini-Firenze 1976; C. GALLINI, *Il consumo del sacro, feste lunghe in Sardegna*, Laterza, Bari 1971; F. JESI, *La festa. Antropologia etnologia folklore*, Rosenberg e Sellier, Torino 1977.

⁴⁾ La citazione è da uno dei contributi presentati al convegno di Montecatini Terme del 27-29 ottobre 1978, organizzato dalla Regione Toscana in collaborazione con il Centro Internazionale di Semiotica e Linguistica dell'Università di Urbino (prof. M. Del Ninno); ma analoghi concetti ricorrono in molte altre relazioni e riflettono l'impostazione programmatica del convegno.

⁵⁾ E. G. SCHWIMMER, *Feasting and tourism. A comparison*, relazione al convegno di Montecatini, cit. (ciclostilato).

animale, e quindi alla naturalità del lavoro ⁶⁾). In secondo luogo questo lavoro, e l'intera vita dell'agricoltore, sono ritmati dalla vicenda delle stagioni; in ciò simili a quelli del cacciatore-raccoglitore, ma diversi da quelli dell'uomo moderno, urbano-industriale ⁷⁾). Eventi cosmici segnano il passaggio da una fase all'altra delle operazioni produttive. Questi passaggi, imposti dalla natura esterna, vengono marcati con pause durante le quali si scaricano le tensioni accumulate, si sospende la monotonia della vita normale, si soddisfano i bisogni repressi in fatto di cibo, sesso, socialità; e questi fenomeni relativi alla natura biopsichica dell'uomo, la sua natura interna, sono messi in relazione con eventi stagionali, ecosistemici, cosmologici: cioè la natura esterna. Le società agricole così riaffermano in forma solenne la loro integrazione con il (loro) mondo. La festa non è un evento isolato; essa acquista senso solo se inserita nell'intero calendario ⁸⁾, anzi, nell'intero sistema culturale. Gli antropologi, più che di festa, preferiscono parlare di «ciclo rituale» ⁹⁾).

In terzo luogo la quantità del prodotto è variabile, in dipendenza da fattori climatici e stagionali; le impreviste abbondanze, che talora ne risultano, devono essere in qualche modo consumate, e questo è, secondo R. Rappaport, uno dei meccanismi di base della festa in molte comunità primitive ¹⁰⁾.

Ma la festa ha anche una funzione più propriamente sociale, che è quella di riconfermare la solidarietà tra gli individui, l'integrazione della società. Uno dei suoi caratteri tipici infatti è che l'intera comunità partecipa ad essa (il che implica che deve essere limitata nel tempo, eccezionale) ¹¹⁾, anche se articolandosi in diversi ruoli di organizzatori, attori, spettatori ¹²⁾. In questa totalità di partecipazione la festa somiglia a certi fenomeni che si riscontrano nel mondo animale, quando un gran numero di individui si riunisce con qualche periodicità (comportamento epideitico). Gli zoologi attribuiscono

⁶⁾ G. FRIEDMANN, *La puissance et la sagesse*, Gallimard, Paris 1970, p. 27.

⁷⁾ P. GEORGE, *L'organizzazione economica e sociale degli spazi terrestri* (tit. orig.: *L'action humaine*), Angeli, Milano 1975, p. 68, 92 ss.

⁸⁾ Questa particolare funzione della festa, di organizzare il tempo e di segnalare le «date critiche», è sottolineata in particolare da M. Mauss. Cfr. anche G. BARBIELLINI AMIDEI e U. BERNARDI, *I labirinti della sociologia*, Laterza, Bari 1977, che delle feste discorrono in un paragrafo dedicato all'«involucro del tempo».

⁹⁾ E. G. SCHWIMMER, op. cit.

¹⁰⁾ R. RAPPAPORT, *Pigs for the ancestors: ritual in the ecology of a New Guinea People*, Yale University Press, 1968.

¹¹⁾ Evidentemente la partecipazione completa di una comunità ad una festa implica la sospensione della vita normale, e quindi anche produttiva, che non può non essere transitoria.

¹²⁾ Diversi relatori al convegno di Montecatini, tra cui il già citato E. G. Schwimmer e M. Boiteux, hanno messo in rilievo la distinzione, nelle feste, tra attori (figuranti) e pubblico, tra chi dà la festa e gli ospiti cui è dedicata.

a queste «manifestazioni di massa» un significato biologico preciso, quello di massimizzare le occasioni di scambio, di rimescolamento del materiale genetico; queste riunioni sono spesso anche il preludio ad accoppiamenti di massa¹³). Questa sembra essere anche una delle funzioni bio-sociologiche della festa, le cui manifestazioni più macroscopiche sono relative alla riproduzione, al matrimonio, al sesso. La festa è un'occasione per i giovani di incontrarsi, per i bambini di imparare osservando e imitare giocando la differenziazione dei ruoli sessuali, per gli adulti di sospendere in modo più o meno radicale i ruoli ormai stereotipati e ripetere e riprendere i comportamenti dei giovani. La festa è anche, in maggiore o minore misura, rito d'iniziazione per le generazioni che passano dall'adolescenza alla maturità sessuale; ed è anche, in qualche modo, orgia, cioè abbandono alla soddisfazione dei sensi, esaltazione della carnalità¹⁴).

Ma anche il semplice stare insieme, mangiare, bere, ballare, cantare, muoversi a ritmo e in sincronia, crea un senso di unità; unità *meccanica*, direbbe Durkheim. L'uomo è un animale sociale, il bisogno di comunione con i propri simili è iscritto nella sua natura biologica; un animale *cerimonioso*, aggiunge Wittgenstein; secondo Fromm, i rituali collettivi sono assolutamente necessari per la sua salute mentale e sociale¹⁵). Ma soprattutto, avverte severo Durkheim, la festa è un fatto religioso, cioè teso a rinsaldare i legami (*re-ligo*) tra gli individui, ad esaltare ed adorare la comunità e la sua rappresentazione simbolica, la Divinità¹⁶). La riproduzione sessuale è una condizione indispensabile alla continuità sociale; ma altrettanto lo sono la riaffermazione della divisione del lavoro, della distinzione dei ruoli, delle differenze di strato, dell'importanza delle istituzioni, della santità dei valori. Se è vero che ogni comunità è fondata sull'assolutezza e sacralità dei propri valori ultimi, allora l'aspetto religioso sarà predominante nella festa.

Ma l'organizzazione sociale, con le sue distinzioni e gerarchie, richiede sempre qualche costrizione e sacrificio al libero sfogo dei bisogni biopsichici individuali; ne conseguono tensioni e conflitti che, più o meno latenti nei periodi normali, devono essere periodicamente sfogati in forme simboliche,

¹³) V. C. WYNNE-EDWARDS, *Animal dispersion in relation to social behaviour*, Oliver & Boyd, Edinburgh 1962.

¹⁴) F. QUILICI, C. A. PINELLI, *L'alba dell'uomo*, De Donato, Bari 1974, pp. 125 ss., 145 ss.

¹⁵) E. FROMM, *Psicanalisi della società contemporanea*, Comunità, Milano 1960. Cfr. anche le analisi di R. Dubos sul significato psico-biologico delle grandi riunioni e delle feste di massa, in *Beast or Angel*, Scribner's, New York 1974, p. 57.

¹⁶) E. DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa*, Comunità, Milano 1963 (1912).

«sublimate», delimitate e controllate. Tra le fonti più gravi di tensione nella comunità è la differenziazione dei ruoli e la stratificazione sociale - la divisione in classi, nella terminologia marxista; e una delle funzioni più diffuse della festa è di permettere un temporaneo appiattimento delle differenze, spesso addirittura una vera inversione dei ruoli: superiori che servono gli inferiori, servi che fungono da padroni, giovani che si mascherano da vecchi, e vecchi da giovani, uomini da donne, donne da uomini, savi da pazzi¹⁷). Queste «mascherate» e inversioni, che scaricano le ostilità e rendono più sopportabili i lunghi periodi di normalità, sono considerate, da antropologi come E. Leach e sociologi come H. D. Duncan, uno dei tratti fondamentali della festa¹⁸).

Ma vi sono degli altri meccanismi, meno diretti, di consolidamento sociale attraverso la festa. In primo luogo, le grandi feste annuali diventano uno degli obbiettivi verso cui è orientata e coordinata l'intera vita sociale; la gente si organizza, prepara, progetta, accumula; l'esplosione della festa serve a giustificare e dare un senso alla produzione e alla socialità del periodo normale. La gente accumula in dispense cibi speciali, prepara abiti di gala, istituisce comitati organizzatori, partecipa a prove di spettacoli e cori. L'intera comunità è mobilitata, per lunghi periodi, in previsione della festa¹⁹).

In secondo luogo la festa influisce sui modelli di organizzazione socio-economica e politica. In molte società la festa è un'occasione per la distruzione di risorse la cui accumulazione in poche mani potrebbe produrre squilibri di «classe» o status: chi si trova ad avere, per qualche motivo, un eccesso di beni, è socialmente obbligato a redistribuirli o distruggerli in occasione di feste; è il famoso caso del «potlatch» degli indiani del versante pacifico dell'America settentrionale. Nelle isole dell'Oceania chi ha avuto un raccolto particolarmente abbondante deve invitare la comunità a grandi feste²⁰). Qualcosa di simile accadeva nell'antica Roma, dove i neo-eletti a certe magistrature dovevano offrire giochi e feste costosissime.

¹⁷) Sulla «festa dei folli» medievale cfr. H. Cox, *La festa dei folli*, Bompiani, Milano 1967.

¹⁸) E. LEACH, *Rethinking anthropology*, Athlone Press, 1961; H. D. DUNCAN, *Symbols in society*, Oxford University Press, 1968. Mascherate e inversioni di ruoli sono tra i caratteri più macroscopici delle feste, sia primitive che tradizionali europee, a cominciare dai riti dionisiaci greci ai saturnali romani e fino al carnevale cristiano. R. DUBOS (in *So human an animal*, Scribner's, New York 1968, p. 74) ha osservato che vi sono dei buoni motivi biologici che spiegano perché tutte queste feste, dai tratti particolarmente orgiastici, avvengano al finire dell'inverno, «quando la linfa vitale ricomincia a scorrere per i rami» degli alberi.

¹⁹) H. D. DUNCAN, *ibid.* Cfr. anche SCHWIMMER, *cit.*

²⁰) La materia è stata affrontata da molti classici della sociologia, da *Il dono* di M. Mauss agli studi di Malinowski e Radcliffe-Brown sui sistemi di scambi nelle isole

In terzo luogo la festa, come momento di eccesso e di sospensione delle norme, è un momento di disordine ma anche di creatività sociale. In particolare è stato J. Huizinga ad esplorare i significati *ludici* della festa, i suoi rapporti con le sacre rappresentazioni e l'agonismo²¹). Egli ha sottolineato l'importanza rivestita, in ambedue i casi, dalla precisa delimitazione spazio-temporale; dalla demarcazione del luogo e dalla provvisorietà delle strutture. Sia nel gioco come nella festa è decisivo anche il senso della *recita*, cioè del muoversi al limite tra il credere e il non credere nella realtà di quello che si sta facendo, e l'unione tra il senso di libertà nella creazione delle regole del gioco e la «severa determinatezza» nel rispettarle. La festa, come il gioco, è insieme una libera creazione della fantasia e una ginnastica della ragione, e tutte queste cose sono altrettanto necessarie, per la sopravvivenza delle comunità, quanto la solidarietà.

Quest'ampia gamma di interpretazioni antropologiche della festa è ben riassunta da E. Morin: «La mitologia arcaica integra dal punto di vista noologico la società e l'uomo nel mondo. Essa stabilisce delle corrispondenze analogiche tra l'universo ecosistemico e l'universo antropologico... I riti costituiscono le tecniche di armonizzazione. Così il ciclo pratico delle attività materiali risulta integrato in un ciclo cosmo-mitologico; esso viene scandito dalle cerimonie e dalle feste, che sono portatrici della grande comunicazione con il tutto e della grande comunione tra tutti. La festa, inoltre, libera gli istinti inibiti, sprigiona catarticamente le forze del disordine, lasciandole persino sommergere provvisoriamente l'ordine sociale, fatto questo che ha per risultato il consolidamento di quello stesso ordine; è attraverso un allenamento guidato del controllo effettuato in modo periodico, ritmico, che la complessità sociale si serve delle tendenze alla disorganizzazione, trasformandole in forze rigeneratrici...»²²).

2. Trasformazioni della festa nella società moderna

Questa dunque l'interpretazione canonica che gli antropologi danno della festa. Ma essi si riferiscono alle società «primitive» e «folk», dove per folk si intende rurali, tradizionali, cioè strutturate su comunità *piccole*, relativamente *isolate*, a comunicazione *orale*, *omogenee*, dedite in larghissima mag-

del Pacifico. Da questi studi ha preso avvio una branca specialistica, l'antropologia economica. La materia è stata anche affrontata dall'economista K. Polany in diversi scritti; cfr. ad es. *La grande trasformazione*, Einaudi, Milano 1974.

²¹) J. HUIZINGA, *Homo ludens*, Einaudi, Torino 1973.

²²) E. MORIN, *Il paradigma perduto*, Bompiani, Milano 1974, p. 164.

gioranza all'agricoltura, con ampio dispendio di forza *muscolare* in un ambiente *naturale* e dominate da una visione *religiosa*, cioè sacrale, del mondo.

Tutte queste caratteristiche sono ormai profondamente erose nella società in cui noi viviamo²³). I paesi sono ancora piccoli, ma inseriti in una rete di trasporti e di rapporti che li hanno trasformati da comunità autonome a parti residenziali di un tessuto insediativo ampio e complesso di tipo ormai metropolitano. La grande maggioranza della popolazione si sposta quotidianamente verso fabbriche ed uffici situati in centri urbani; solo una piccola minoranza continua a dedicarsi all'agricoltura. Ma si tratta di un'agricoltura razionalizzata, industrializzata, dove i mezzi meccanici e chimici ormai condizionano e asservono gli stessi processi naturali, e in cui i cicli del sole e della luna sono sostituiti, come criteri di programmazione dei lavori, dalle tabelle tecniche fornite dall' *agribusiness*. La fatica muscolare è sostituita dal rombo dei motori. La tradizione orale ormai da generazioni è stata accompagnata da quella scritta, e negli ultimi trent'anni è stata completamente travolta dai mezzi di comunicazione elettronica, dalla stampa, dalla scuola. Canti e giochi di strada sono scomparsi. Alla vecchia omogeneità, creata dalla comune sorte di contadini, si è sostituita una diversificazione di professioni, di classi, di idee politiche. La cultura si è secolarizzata; la presenza religiosa è limitata ai momenti più solenni della vita - la nascita, il matrimonio, la morte - ma solo una minoranza frequenta regolarmente le funzioni religiose. La prospettiva di una divinità personale, provvidenziale e punitiva, e di una vita oltre la morte, esercitano un peso decrescente nella condotta e nei giudizi della gente. La chiesa rimane un'istituzione importante, ma più per le sue funzioni umanitarie ed educative, di servizio sociale, che per quelle puramente religiose; il prete è solo uno tra i diversi leader intellettuali del paese. All'etica del lavoro si è aggiunta, quando non sostituita, un'etica del benessere, se non del divertimento. All'identificazione quasi esclusiva con la piccola comunità di paese si sono sostituite più ampie appartenenze regionali, nazionali, internazionali; e settoriali, di classe.

In questa situazione, così diversa da quelle delle società primitive e folk di cui si occupano tradizionalmente gli antropologi, che cosa è avvenuto della festa? Quali strutture e istituzioni svolgono le molteplici funzioni ad essa attribuite dagli studiosi? E, per converso, come si sono trasformate le antiche feste, che pure in qualche modo sussistono? Svolgono ancora quelle

²³) Su questa problematica cfr. ad es. R. STRASSOLDO, *La suburbanizzazione della collina veneta e friulana*, Cedam, Padova 1971, e bibliografia ivi citata; anche, idem, *Sistema ed ambiente. Introduzione all'ecologia umana*, Angeli, Milano 1977.

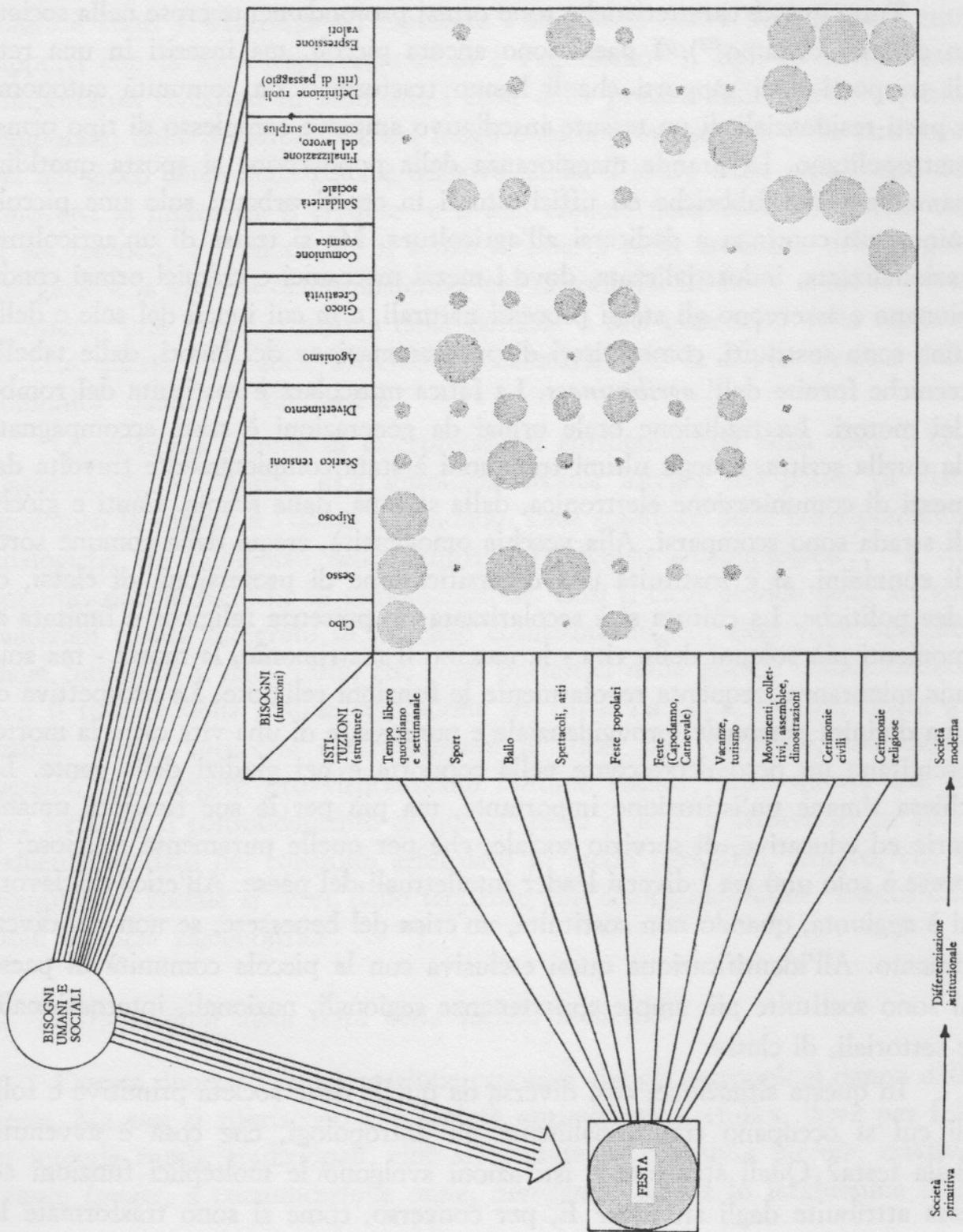


Fig. 1 - Funzioni e istituzioni della festa nella società moderna.

funzioni, anche se in forma più ridotta, o ne hanno sviluppate di nuove? Il fatto che esse sopravvivano significa, secondo il criterio base dello strutturalismo funzionale, che esse continuano a svolgere qualche funzione nel sistema sociale, a rispondere a qualche bisogno umano.

Non c'è dubbio che la società moderna ha sviluppato una serie molto ampia e differenziata di istituzioni per riempire i vuoti lasciati dalle feste di una volta: teatro, musica, cinema, letteratura, rotocalchi, radiotelevisione, discoteche, vacanze annuali, sport, assemblee e dimostrazioni politiche, associazioni culturali, tutto in qualche modo serve a quegli scopi per i quali l'uomo primitivo aveva inventato le feste: recupero dell'equilibrio psicofisico, sfogo di frustrazioni, gioco, creatività, sessualità, socialità, comunione, agonismo, trascendenza, riaffermazione della solidarietà sociale, contestazione dei rapporti sociali, finalizzazione del lavoro, ecc. Un'analisi più precisa di questi fenomeni, per metterli in relazione alle diverse funzioni della festa, ci porterebbe troppo lontano. Ci limitiamo solo a suggerire una possibile «griglia» analitica (fig. 1).

Le considerazioni stimulate da un simile quadro d'analisi, dove la dimensione del cerchio indica l'ipotizzata importanza della relazione funzionale, sono numerose. In primo luogo sarebbe certo necessario definire con precisione i termini usati; data la complessità dei fenomeni indagati vi possono essere larghe aree di sovrapposizione.

In secondo luogo è da notare che, a causa delle grandi diversità di gruppi, professioni, generazioni, strati, valori ecc. che si riscontrano nella società moderna, una stessa istituzione può essere rivolta in modo specialistico o esclusivo ad un solo segmento della società, ed essere indifferente alle altre, o esercitare funzioni contraddittorie. La contraddizione più importante è quella tra i «produttori» attivi, *specialisti* e professionisti di alcuni settori, e il pubblico passivo dei fruitori²⁴). In terzo luogo è da notare che non tutti i diversi gruppi sociali sono eguali per numerosità, potere, ecc.; e quindi la misura dell'importanza globale dell'istituzione dipende dalla misura dell'importanza sia del *bisogno* che soddisfa, sia del *gruppo* il cui bisogno è soddisfatto. Per tener conto anche di questi fattori sarebbe necessario elaborare un modello ad almeno tre dimensioni, ove oltre ai bisogni e alle istituzioni, figurassero anche i gruppi (giovani-adulti-vecchi, massa-élites, classe inferiore-media-superiore, rurali-cittadini, ecc.).

²⁴) Come si è visto, diversi relatori al convegno di Montecatini ricordano che questa distinzione tra attori e pubblico, attivi e passivi non è affatto sconosciuta anche nelle feste «primitive».

In quarto luogo è da notare che a molti dei bisogni psico-fisici cui era stata data la risposta *sociale e saltuaria della festa* si è oggi data la risposta *quotidiana ed individuale del tempo libero*. In altre parole i bisogni di riposo, di cibo, di sesso, di divertimento, di gioco ecc. non devono attendere lunghi intervalli per essere soddisfatti in particolari periodi; possono esserlo tutti i giorni. E non devono attendere occasioni collettive; possono essere soddisfatti in più ristretti ambiti familiari e amicali. Ed è questo forse il fenomeno che più ha contribuito a svuotare la festa²⁵). Infine si può notare che alcuni bisogni-funzioni non sono molto soddisfatti da nessuna istituzione: ad es. lo scarico di tensioni (la società moderna è una società di ipertesi e frustrati), il gioco e la creatività (tolti alla massa e concentrati in una élite professionale di artisti; la massa si limita ad assorbire passivamente le loro proposte, diffuse mediante i mezzi di comunicazione di massa); la solidarietà sociale (la società moderna è lacerata da conflitti); la solidarietà cosmica (la società secolare non ha bisogno del sacro-trascendente, e la società industriale non ha bisogno della natura).

È ovvio che si tratta di un puro esercizio analitico, la cui verifica empirica, in una qualsiasi società moderna, richiederebbe una ricerca di grandi dimensioni. Alcuni tentativi in questo senso però già esistono: i rapporti sport-festa e turismo-festa sono stati oggetto di recenti analisi e simili funzioni «festive» sono state suggerite anche per i convegni e congressi, sia scientifici che, più nettamente, professionali e di categoria²⁶).

3. Definizione e classificazioni

La presente ricerca prende in considerazione solo quelle istituzioni sociali che mantengono ancora maggiori somiglianze con la festa di cui parlano gli antropologi: la sagra, o festa popolare, o festa paesana, o «festeggiamento» o «festival»; la cui definizione tiene conto delle indicazioni teoriche sopra riportate: 1) dalla molteplicità delle funzioni originarie della festa discende il criterio della *molteplicità* delle «attrazioni», o eventi o parti²⁷);

²⁵) Questa è la tendenza reputata più significativa dal direttore del citato numero speciale della rivista «Autrement», Henry Dougier, nel suo saggio introduttivo.

²⁶) Si vedano i numerosi contributi al convegno di Montecatini, e specialmente al numero speciale di «Autrement», citati; certo le fonti più interessanti per un'analisi delle diverse trasformazioni e manifestazioni della festa nella società contemporanea.

²⁷) E. G. Schwimmer, nel lavoro più volte citato, ricorda che il messaggio di una festa, è formulato «in molti diversi idiomi contemporaneamente. Tra gli Orokaiva, per esempio, questi idiomi sono:

a) *agricoli*, in riferimento a maiali domestici, taro, canna da zucchero, yam, banane, noci arca, noci di cocco; grandi regalie sono presentate agli ospiti;

sono escluse le «feste» monofunzionali; 2) dalle funzioni «cosmologiche-ecosistemiche» discende che la festa deve svolgersi all'aperto, in ambiente «naturale» e «rurale»; e che deve avere una periodicità legata al calendario; 3) dalle caratteristiche della limitazione temporale e spaziale, cioè della eccezionalità, consegue che la festa deve svolgersi in ambienti provvisori e di fortuna; 4) dalle funzioni sociali della festa deriva che essa deve essere aperta all'intera popolazione di una comunità, e vedere la più larga partecipazione della stessa anche in fase di preparazione. Ne consegue, ulteriormente, che deve essere organizzata da dilettanti²⁸⁾; 5) è quasi superfluo aggiungere che la festa deve fare appello alla sensualità dei partecipanti, ai loro bisogni fisici, e quindi comprendere attrazioni «enogastronomiche», e cripto-sessuali (ballo, concorsi di bellezza, gare di canto, ecc.).

Anche così definito il campo, la gamma di manifestazioni che rientrano sotto il concetto di festa non sono poche. Compito preliminare sarebbe quindi l'elaborazione di una tassonomia delle feste. Esse possono essere distinte a seconda delle dimensioni, del raggio di attrazione²⁹⁾, della longevità, dell'incidenza delle diverse componenti religiose, culturali, politiche ecc.; e per

b) *architettonici*, con la costruzione di una «casa della festa», un recinto per la danza, situato o nella boscaglia o tra la boscaglia e il villaggio; vi sono poi banconi per l'esposizione dei prodotti e per la macellazione dei maiali;

c) *plastici*, in diversi *media* distinti, come: confezione di copricapi di piume, colorazione di perizomi di corteccia; decorazione generale del corpo; preparazione di diversi tipi di insegne personali;

d) *musicali* in diversi *media*, come canti, tamburi, flauti sacri, mantici sonori, conchiglie;

e) *letterari*, come miti, canti, dialoghi drammatici;

f) *verbali e gestuali*, inclusa l'etichetta, il discorso formale, la prossemica, la cinesica, diverse prestazioni rituali».

Ci sembra che questa classificazione degli «idiomi» o codici di comunicazioni usati nella festa Orokaiva, perfettamente utilizzabile anche nelle feste moderne, aiuti a comprendere anche la molteplicità dei contenuti o «attrazioni» della festa in generale.

²⁸⁾ La generalità di questo criterio è contestata da M. Boiteux, che ricorda come «la festa ha i suoi realizzatori e i suoi ausiliari; i suoi specialisti, quasi dei professionisti». Ma il suo referente empirico sono le grandi feste della Roma papale; feste certo non comparabili a quelle dei paesi di cui ci occupiamo. È noto che le corti rinascimentali impiegavano degli esperti in feste, spesso di gran nome. Lo stesso Leonardo da Vinci coprì questa carica presso Ludovico il Moro.

²⁹⁾ È questo uno dei criteri usati da J. Riegelhaupt, nella sua classificazione delle feste in Portogallo (*Festas and Padres*, in «Ekistics», v. 39, n. 235, Maggio 1976). Essa distingue tra feste locali (familiari e di piccola comunità) e interlocali; tra queste si possono poi distinguere le feste intraparrocchiali, interparrocchiali e feste cittadine. Un secondo criterio utilizzato è però quello del grado di religiosità; e si distinguono a) le feste esclusivamente di chiesa, b) le feste miste, con cooperazione tra autorità religiose e di villaggio, c) le feste di chiesa in occasione delle quali si svolgono anche eventi non religiosi, d) feste di origine religiosa ma oggi gestite completamente al di fuori delle strutture ecclesiastiche, e) feste civili.

quanto riguarda gli aspetti «mondani», a seconda dell'importanza relativa delle attrazioni alimentari, musicali, agonistiche, naturalistiche, ecc.

Una semplice classificazione delle feste paesane potrebbe essere la seguente:

1. *Feste religiose*. Sono le più antiche; nella nostra area di studio, sono evidentemente feste cristiane e cattoliche, ma talvolta esse si innestano su riti e tradizioni precedenti. Di solito sono feste patronali e si celebrano nel giorno del santo; normalmente questo coincide con particolare momenti dell'attività agricola (feste primaverili, di mezza estate, autunnali). Il Polese³⁰) le distingue in a) feste patronali d'acculturazione etnografica; b) festa d'ispirazione locale con intercalazioni liturgiche; c) feste su tema liturgico; d) feste su tema leggendario; e) feste stagionali; f) feste su sfondo miracoloso; g) feste d'indole extraliturgica; h) feste processionali espiatorie.

Nelle comunità tradizionali, dominate dai valori cattolici, il rapporto tra gli aspetti religiosi e quelli «mondani» della festa è spesso stato contrastato. La popolazione ha sempre cercato di approfittare della festa religiosa per soddisfare anche i bisogni sociali e naturali; espiazione ed orgia erano i limiti estremi di questa dialettica. Nei tempi a noi più vicini, che risentono del puritanesimo ottocentesco, il problema si incentrava attorno alla liceità del ballo in occasione di feste religiose.

2. *Feste turistico-commerciali*. In alcune comunità si sono sviluppate, sul ceppo di preesistenti tradizioni, o sono state create ex novo, delle feste rivolte specialmente a fruitori esterni. Esse spesso sottolineano tratti folcloristici o esaltano elementi naturalistici; sono elaborate, quasi professionalizzate, e in qualche caso finanziate da enti pubblici, allo scopo di diffondere la conoscenza di una località ed incrementare il turismo e il commercio.

3. *Feste politiche*. Alle feste religiose si sono contrapposte, a partire dalla rivoluzione francese, le feste civili, a carattere nazionale, ideologico e/o partitico³¹). In questo secondo dopoguerra il fenomeno più macroscopico è stato quello delle feste dell'Unità, alle quali si sono poi ispirate le feste di altri partiti politici.

4. *Feste comunitario-naturalistiche*. In questi ultimi anni si è assistito al pullulare di feste a-politiche e a-religiose organizzate in ogni paese da

³⁰) F. POLESE, *Le feste popolari cristiane in Italia*, I° Congresso di Etnografia Italiana, 1911.

³¹) Capostipiti di questo filone sono le feste celebrate durante il periodo della rivoluzione francese, oggetto di un recente attento studio di MONA OZOUF, *La fête révolutionnaire 1789-1799*, Gallimard, Paris 1974.

appositi comitati. La struttura è simile a quella ormai codificata nelle varie feste turistico-commerciali e politiche, ma lo scopo è dichiaratamente ricreativo e «disimpegnato». Queste feste hanno assunto un carattere ecologico, di ritorno alla campagna, di gusto per le buone cose genuine di una volta, di reazione ai divertimenti di massa ³²).

4. Ipotesi sulle feste paesane

Su quest'ultimo tipo di feste si è appuntata in particolare la nostra attenzione, in quanto si tratta di un fenomeno emergente, di grande popolarità e ricco di significati latenti. Se per le feste religiose si può, volendo, parlare di tradizione, e di forza inerziale delle strutture; se per le feste turistico-commerciali sono chiare le funzioni «predatorie», congruenti alla nostra civiltà basata sulla moneta; se per le feste politiche sono abbastanza chiari gli scopi di riaffermazione di valori, di testimonianza, di proselitismo, di propaganda; nelle feste comunitario-naturalistiche questi aspetti strumentali vengono a mancare. Non hanno una tradizione, non puntano al profitto, non hanno messaggi ideologici da diffondere; che cosa spinge allora tante persone a darsi da fare per organizzare i festeggiamenti del paese? Quali sono le loro motivazioni personali? E cosa spinge tante persone a frequentare queste feste? Quali funzioni sociali vengono svolte, quali bisogni individuali vengono soddisfatti?

A questi interrogativi si è cercato di dare risposta con una ricerca su alcuni comuni della nostra zona. I metodi di ricerca hanno compreso la partecipazione a riunioni dei comitati festeggiamenti, la frequenza alle feste medesime, l'analisi della stampa, e infine una serie di cento interviste, con questionario di una quarantina di domande, ad altrettanti organizzatori di sagre. L'ipotesi di partenza può essere così articolata:

1) v'è stata negli ultimi trent'anni una crescita esponenziale delle feste popolari;

2) di fronte al declino dell'aspetto religioso si è avuto prima un aumento delle feste politiche, poi, a partire dalla fine degli anni '60, un'esplosione delle feste comunitarie naturalistiche;

³²) Critiche a questi aspetti delle feste «paesane» sono presenti in E. MORIN, *La suburbanisation des bourgs ruraux*, in P. NARDI (cur.), *Il fenomeno città nella vita e nella cultura d'oggi*, Sansoni, Firenze 1971, e costituiscono uno dei fili conduttori principali dei saggi raccolti nel citato numero di «Autrement»; cfr. ad es. quello di P. BESSAIGNET, *Les citadins et les symboles de la vie rustique*.

3) la diffusione di queste ultime feste è correlata con i seguenti fenomeni:

a) esaurimento dell'entusiasmo per i divertimenti offerti dalla società urbano-industriale-tecnologica-di massa, soprattutto da parte degli *adulti* delle classi inferiori e medie;

b) aumento di potere d'acquisto e di tempo libero da parte della generazione che in questo periodo (espansione degli anni '60) ha risolto i principali problemi esistenziali (casa, famiglia, lavoro) e ha potuto dedicarsi ad attività comunitarie;

c) de-politicizzazione e de-ideologizzazione degli anni '50 e '60;

d) diffusione dell'ideologia «ecologica» del ritorno alla natura, alla campagna, alle buone vecchie tradizioni, ai cibi genuini, ai divertimenti all'aria aperta.

5. *La ricerca sulla stampa*

Per ottenere un quadro quantitativo della distribuzione temporale del fenomeno, e della sua trasformazione, ci si è avvalsi dell'analisi della stampa per un certo numero di anni-campione. I giornali esaminati sono stati «Il Piccolo» e «Il Messaggero Veneto»; le annate quelle del 1948, 1955, 1962, 1969, 1976.

La validità di questo indicatore va circoscritta. In questi trent'anni i due giornali hanno notevolmente aumentato il numero medio di pagine, e quindi anche di notizie riportate; inoltre è da tenere presente che l'annuncio sul giornale, in forma di notizia o a pagamento, è pur sempre una forma di pubblicità, che si pone in concorrenza accanto ad altre forme, quali i manifesti, gli annunci radiofonici, i cartelloni stradali, i volantini e le vetture con altoparlante.

Ciò significa che probabilmente nei primi anni d'indagine v'erano molte feste non annunciate sui giornali, e che ancora oggi alcuni dei promotori danno la preferenza ad altre forme di pubblicità, trascurando l'inserzione giornalistica; ma è anche evidente che la pubblicità, diretta ad un pubblico più ampio di quello del paese, è indicatore dell'orientamento «aperto» e commerciale dell'iniziativa. Ne rimangono quindi fuori le feste più tradizionali e religiose. In ogni caso l'aumento è tale da non lasciar dubbi sull'andamento generale del fenomeno. Nelle province di Gorizia, Trieste e nei comuni della Bassa Friulana presi in considerazione, le feste si distribuiscono come indicato dalle seguenti figg. 2 e 3.

I dati raccolti possono essere analizzati secondo diversi criteri. Per quanto riguarda la distribuzione nell'arco dell'anno il periodo di massima concentrazione delle feste è quello estivo, con una punta di 128 giorni di festeggiamenti nell'agosto del '76. Le feste durano in media 3-4 giorni; le feste più lunghe (si arriva a 26 giorni) sono in genere distribuite nell'arco di qualche settimana, con intervalli.

Per quanto riguarda la struttura della festa non sembra che nei 28 anni considerati vi siano stati mutamenti radicali. Il programma comprende sempre un nucleo centrale formato da enogastronomia e ballo, attorno cui ruotano attrazioni variabili (gare canore, spettacoli umoristici, quiz, lotterie, luna-park, ecc.) (tab. 1).

Tabella 1 - *Attrazioni presenti nei programmi*

	1948	1955	1962	1969	1976
Gastronomia	2	17	28	39	48
Balli	3	12	11	17	40
Orchestre	2	—	2	8	18
Manifestazioni sportive-ricreative	3	19	16	24	53
Tornei di carte	1	1	6	12	34
Tombola	2	5	12	16	20
Pesche e lotterie	1	3	7	9	13
Giochi e luna-park	—	—	1	1	2
Cerimonie ufficiali	2	—	—	1	—
Gare canore	—	—	1	—	—
Gare umoristiche	2	4	3	1	1
Concorsi pittura	—	—	—	5	12
Concorsi fotografia	—	—	—	1	3
Elezioni miss	1	1	2	8	9
Cori	1	10	11	9	5
Concerti bandistici	3	12	12	15	18
Gruppi folcloristici	—	8	6	11	19
Cinema e spettacoli vari	2	4	6	5	9
Fuochi pirotecnici	—	2	1	1	—

Per ogni festa in genere i giornali citano meno di quattro «attrazioni» essenziali; ma è probabile che ve ne siano molte di più. Dai dati riportati sui giornali, la maggior parte delle feste possono essere generalmente clas-

sificate a seconda che siano antiche (pre 1918) o recenti, laiche o religiose. Il quadro che ne risulta è il seguente:

Tabella 2

Anno	Religiosa	Laica
1948	—	7
1955	5	29
1962	11	33
1969	6	48
1976	4	71

Tabella 3

Anno	Antica	Recente
1948	3	4
1955	12	22
1962	16	28
1969	13	41
1976	15	70

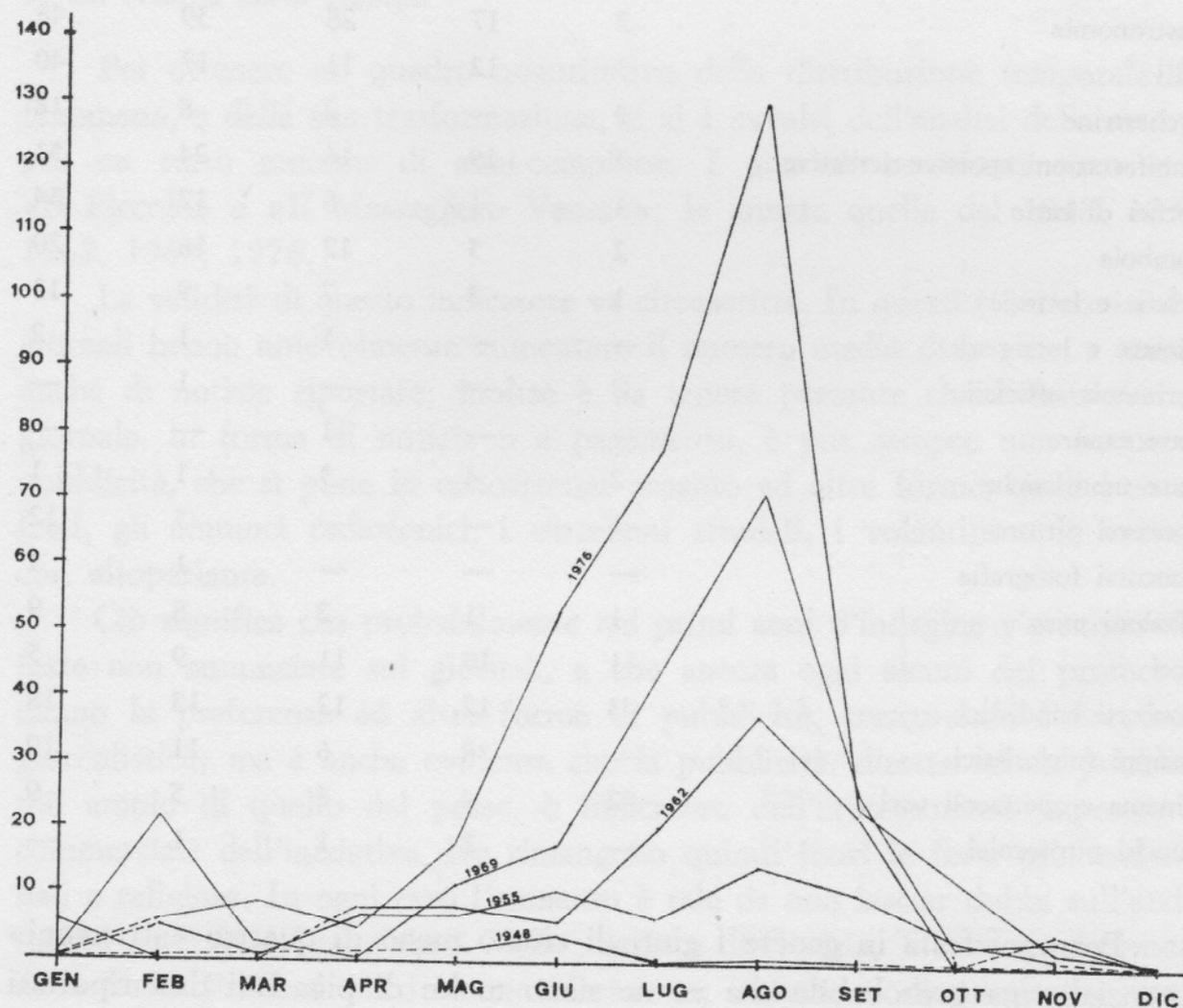


Fig. 2 - Distribuzione dei giorni di festa nei singoli mesi, negli anni rilevati.

Figg. 3a-e - Localizzazione delle feste, negli anni rilevati.

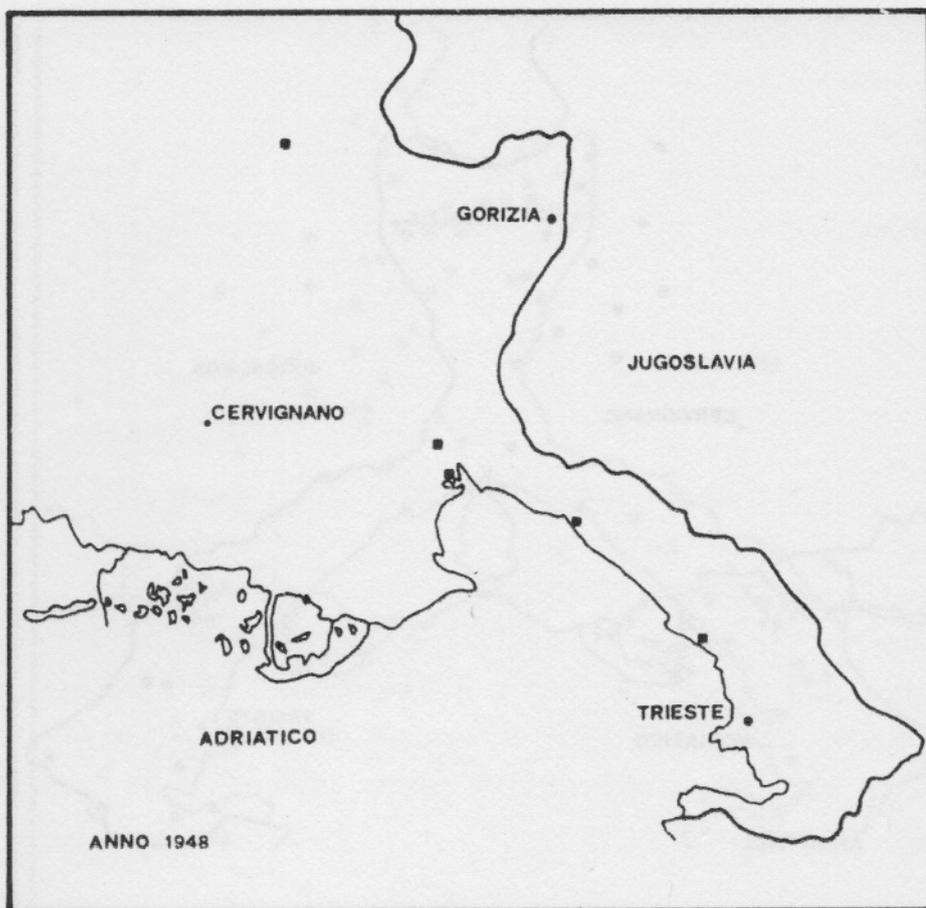


Fig. 3a

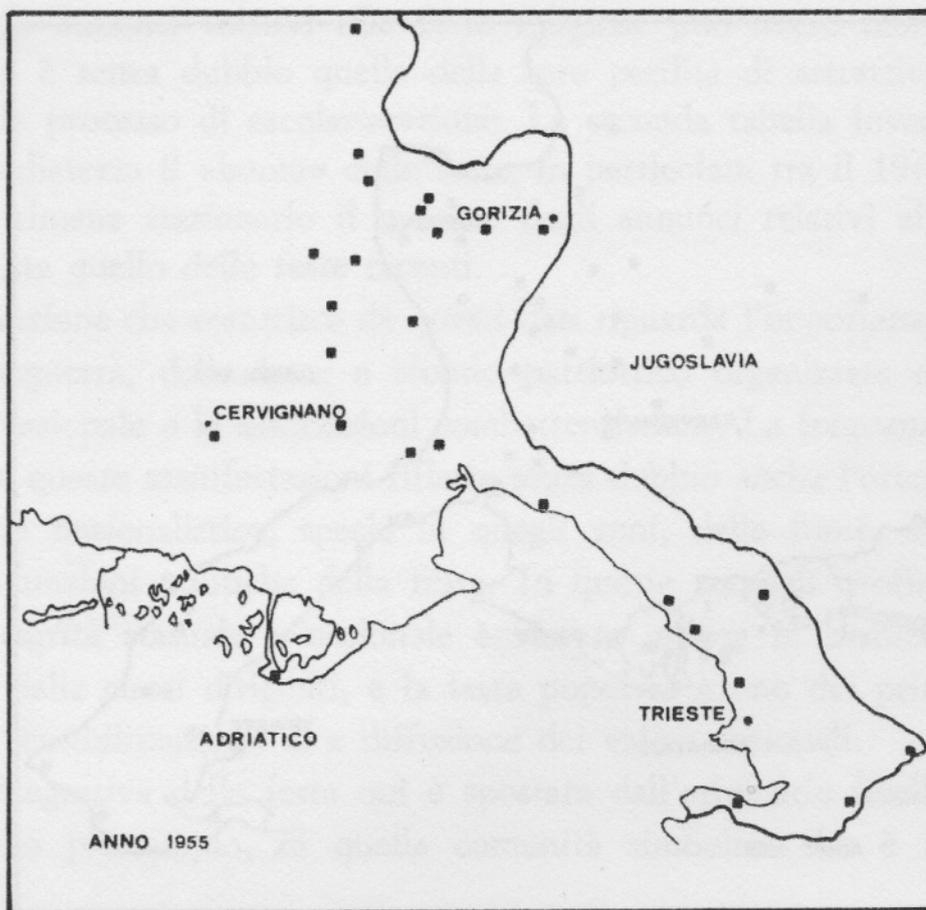


Fig. 3b

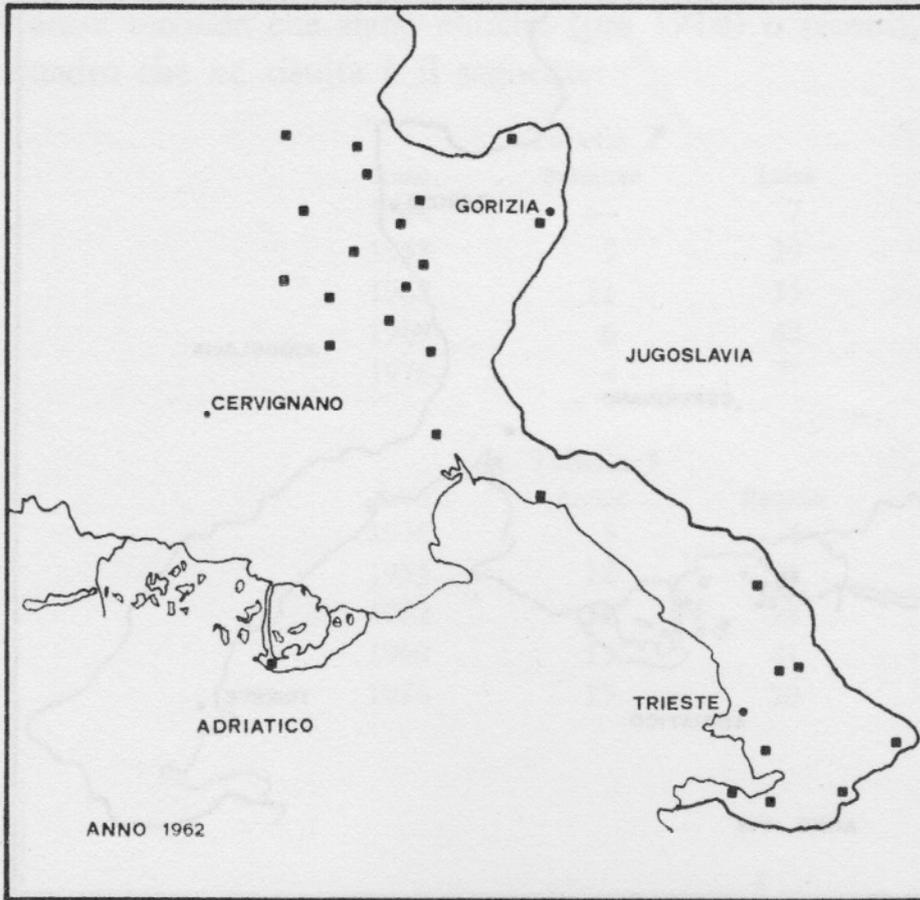


Fig. 3c

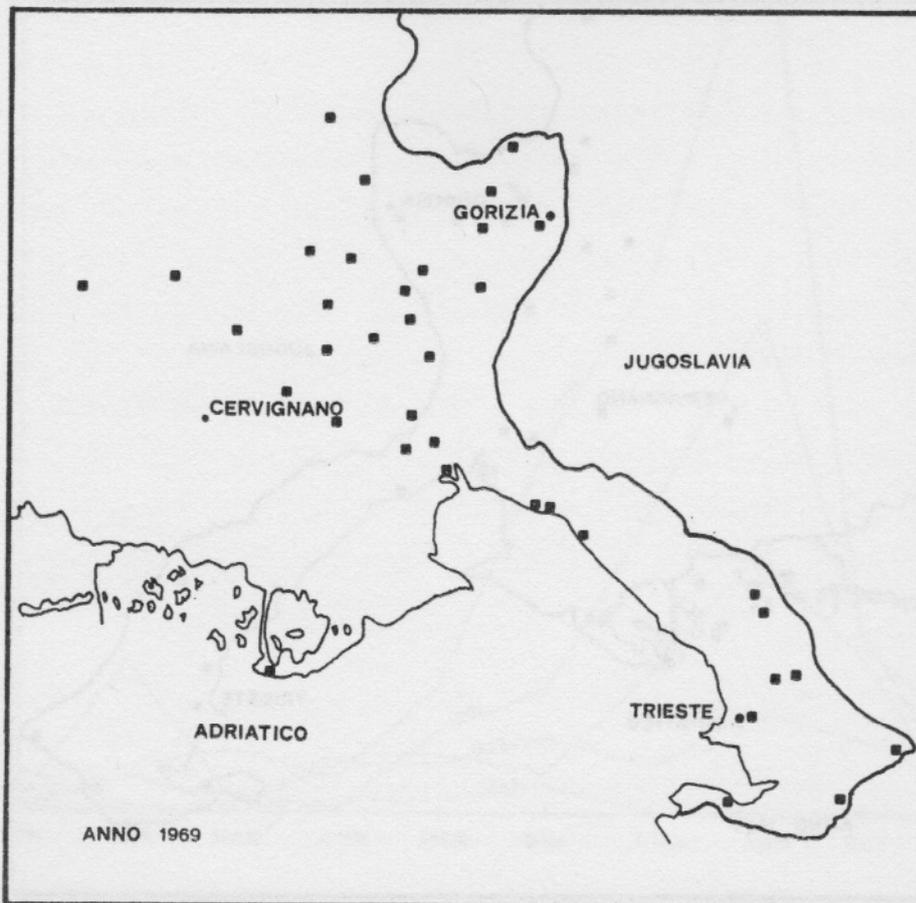


Fig. 3d

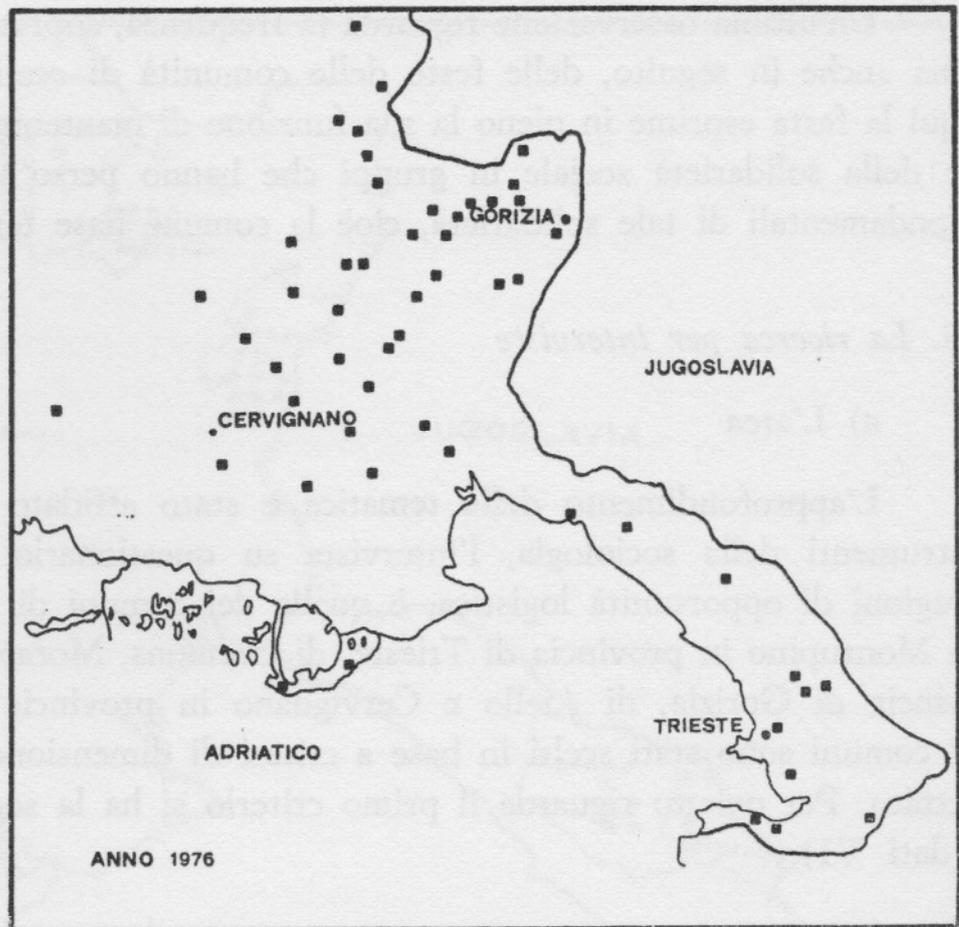


Fig. 3c

Il declino degli annunci relativi alle feste religiose può avere molte spiegazioni; ma una è senza dubbio quella della loro perdita di attrattiva, di fronte al generale processo di secolarizzazione. La seconda tabella invece sottolinea con immediatezza il «boom» delle feste, in particolare tra il 1969 e il 1976: mentre rimane stazionario il numero degli annunci relativi alle feste antiche, aumenta quello delle feste recenti.

Un'altra osservazione che scaturisce da questi dati riguarda l'importanza, nell'immediato dopoguerra, delle feste a sfondo patriottico organizzate da enti come la Lega Nazionale o le associazioni combattentistiche. La frequenza di annunci relativi a queste manifestazioni riflette senza dubbio anche l'orientamento decisamente nazionalistico, specie in quegli anni, delle fonti; ma conferma anche le funzioni politiche della festa. In queste zone di confine il problema dell'integrità statale e nazionale è vissuto ancora in maniera drammatica, specie dalle classi dirigenti, e la festa popolare è uno dei principali strumenti di sensibilizzazione ai e diffusione dei valori nazionali.

La funzione integrativa della festa qui è spostata dall'originario livello comunitario a quello più ampio, di quella comunità simbolica che è la nazione.

Un'ultima osservazione riguarda la frequenza, soprattutto nei primi anni ma anche in seguito, delle feste delle comunità di esuli istriani e dalmati: qui la festa esprime in pieno la sua funzione di mantenimento della coesione e della solidarietà sociale in gruppi che hanno perso uno dei presupposti fondamentali di tale solidarietà, cioè la comune base territoriale.

6. La ricerca per interviste

a) L'area

L'approfondimento della tematica è stato affidato al più tipico degli strumenti della sociologia, l'intervista su questionario. L'area scelta, per ragioni di opportunità logistica, è quella dei comuni di S. Dorligo, Sgonico e Monrupino in provincia di Trieste, di Cormons, Moraro e Savogna in provincia di Gorizia, di Aiello e Cervignano in provincia di Udine (fig. 4). I comuni sono stati scelti in base a criteri di dimensione e di composizione etnica. Per quanto riguarda il primo criterio si ha la seguente distribuzione (dati '71):

Tabella 4

Comuni grandi: oltre 5.000 ab.

S. Dorligo	pop.	5.981	kmq.	24.44	densità	244.7
Cormons	»	7.790	»	34.67	»	224.7
Cervignano	»	10.719	»	29.49	»	376.2

Comuni medi: 1.000 - 4.999 ab.

Sgonico	pop.	1.740	kmq.	31.32	densità	55.6
Savogna	»	1.745	»	16.43	»	106.2
Aiello	»	2.288	»	13.03	»	175.6

Comuni piccoli: meno di 1.000 ab.

Monrupino	pop.	776	kmq.	12.68	densità	61.2
Moraro	»	662	»	3.50	»	189.1
Campolongo	»	817	»	5.88	»	138.9

Fonte: Annuario statistico regionale.

Per quanto riguarda il secondo criterio, S. Dorligo, Monrupino, Sgonico sono a grande maggioranza sloveni (circa il 75% al 1971); Savogna d'Isonzo compattamente slovena (93.4%); Cervignano, Aiello, Campolongo e Moraro

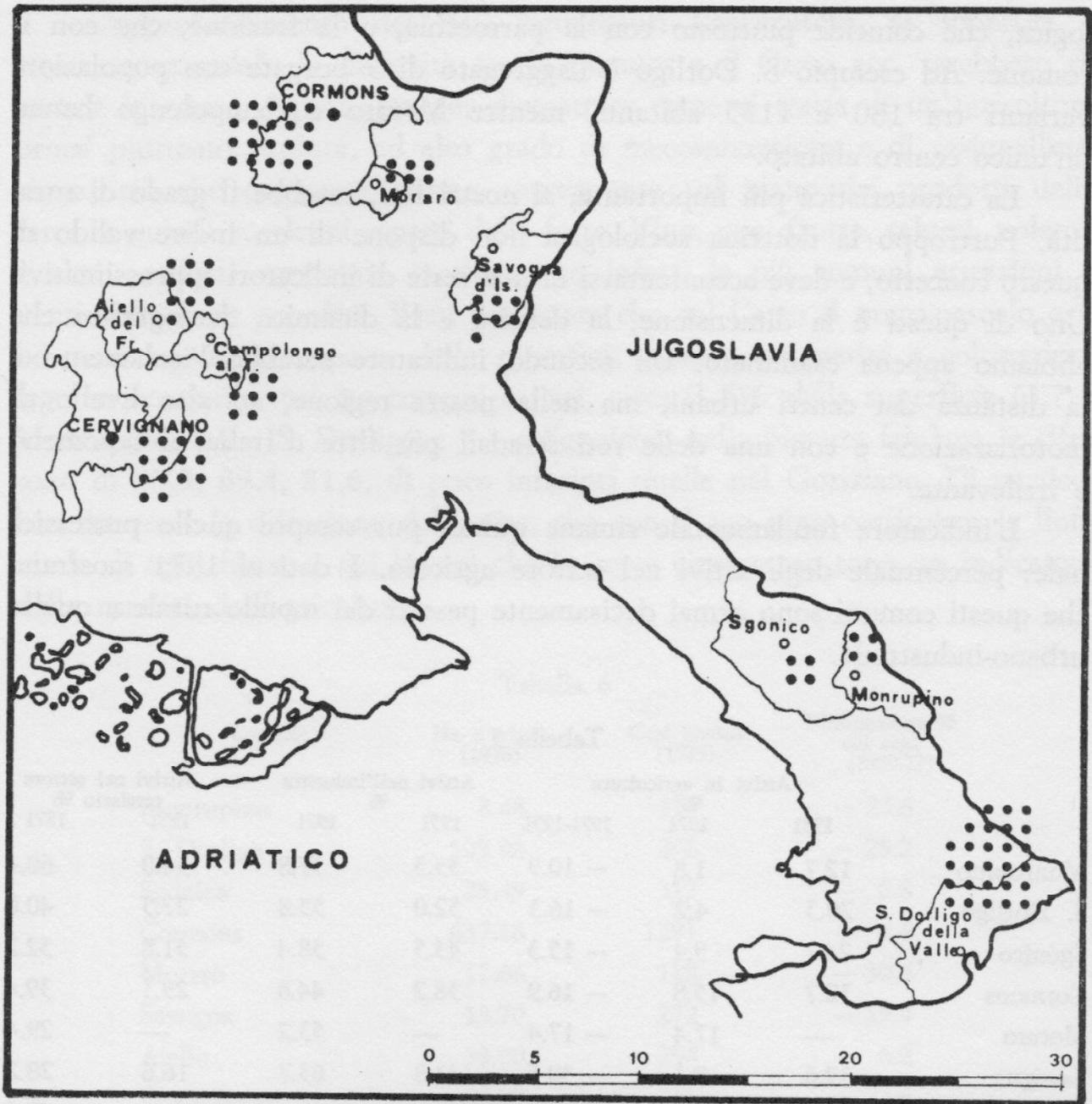


Fig. 4 - Distribuzione territoriale del campione.

sono compattamente friulani; nel comune di Cormons accanto alla maggioranza friulana vive una piccola minoranza slovena (4.44%).

La dinamica demografica è positiva per i tre comuni carsici, che risentono di un processo di suburbanizzazione da parte della metropoli triestina; ed è positiva anche per Cervignano, capitale di una zona di sviluppo qual'è la Bassa friulana. Tutti gli altri centri hanno perso popolazione, e i più piccoli proporzionalmente più degli altri. In vent'anni (1951-71) i comuni carsici sono *cresciuti* di circa il 18%, mentre Cervignano tocca quasi il 20%; Cormons ha *perso* il 17%, Campolongo addirittura il 26.4%.

In tema di feste popolari parlare di comune amministrativo può essere scorretto, perché la festa è tecnicamente espressione di una comunità socio-

logica, che coincide piuttosto con la parrocchia, o la frazione, che con il comune. Ad esempio S. Dorligo è l'aggregato di 9 borgate con popolazioni varianti tra 180 e 1135 abitanti, mentre Moraro e Campolongo hanno un'unico centro abitato.

La caratteristica più importante, ai nostri fini, sarebbe il grado di ruralità. Purtroppo la dottrina sociologica non dispone di un indice valido di questo concetto, e deve accontentarsi di una serie di indicatori approssimativi. Uno di questi è la dimensione, la densità e la dinamica demografica che abbiamo appena esaminato. Un secondo indicatore sarebbe l'isolamento e la distanza dai centri urbani, ma nella nostra regione, ad alto livello di motorizzazione e con una delle reti stradali più fitte d'Italia, il fenomeno è irrilevante.

L'indicatore fondamentale rimane quindi pur sempre quello professionale: percentuale degli attivi nel settore agricolo. I dati al 1971 mostrano che questi comuni sono ormai decisamente passati dal mondo rurale a quello urbano-industriale.

Tabella 5

	Attivi in agricoltura			Attivi nell'industria		Attivi nel settore terziario	
	1951	1971	1971-1951	1951	1971	1951	1971
Monrupino	12.7	1.8	- 10.9	53.3	37.8	34.0	60.4
S. Dorligo	20.5	4.2	- 16.3	52.0	55.8	27.5	40.0
Sgonico	24.7	9.4	- 15.3	43.5	38.4	31.8	52.2
Cormons	32.7	15.8	- 16.9	38.2	44.8	29.1	39.4
Moraro	—	17.4	- 17.4	—	53.2	—	29.4
Savogna	39.6	9.1	- 30.5	43.8	63.7	16.6	28.2
Aiello	42.9	16.8	- 26.1	39.2	53.6	17.9	29.6
Campolongo	47.9	21.4	- 26.5	34.9	60.2	17.2	18.4
Cervignano	28.4	8.1	- 20.3	42.4	45.2	29.2	46.7

Fonte: Nostra elaborazione dati ISTAT.

Si è trattato di un processo di trasformazione radicale nella conduzione della terra, che nell'area slovena è coltivata, nella quasi totalità dei casi, direttamente dallo stesso proprietario; a Cormons, Cervignano e Campolongo circa l'80% della superficie è a conduzione diretta del proprietario; solo a Moraro ed Aiello si scende a circa il 52%. Il resto è in affitto. Ciò significa che, in complesso, nell'area considerata la *grande* maggioranza dei *pochi* contadini rimasti sono piccoli proprietari.

L'approfondimento dei dati riguardanti l'agricoltura, le superfici e strutture aziendali, la diversità tra la pianura e il Carso ecc. sarebbero di grande interesse, soprattutto per dimostrare come si tratta di un'agricoltura ormai piuttosto evoluta, ad alto grado di meccanizzazione e di razionalizzazione; ciò che comporta alcune conseguenze sul piano dei prodotti della terra, e quindi su alcuni aspetti delle feste. Vino, uva, frutta, salumi, polenta e altri prodotti «genuini» costituiscono infatti le più comuni attrazioni e vanti delle feste popolari. Basti accennare che sul Carso il prato-pascolo e il bosco occupano gran parte delle superfici; mentre seminativi e coltivazioni legnose occupano, nei tre comuni carsici, circa il 5% della superficie (3.7 a Monrupino, 8.6 a S. Dorligo e 5.1 a Sgonico); nella pianura friulana le cifre sono di 90.9, 89.4, 81.6, di poco inferiori quelle nel Goriziano. Di particolare interesse la diffusione della vite, che con il suo vino costituisce la linfa vitale di ogni festa; e dei bovini che in certe circostanze sono un indicatore della ruralità dell'agricoltura:

Tabella 6

Comune	Ha a vigna (1970)	Capi bovini (1973)	Diminuzione % dei capi (1970-73)
Monrupino	8.48	113	- 23.6
S. Dorligo	103.98	298	- 29.2
Sgonico	28.49	312	- 8.8
Cormons	637.18	1291	+ 4.4
Moraro	17.66	128	- 30.8
Savogna	13.70	272	- 19.5
Aiello	39.00	794	- 6.2
Campolongo	26.99	361	+ 23.6
Cervignano	278.26	968	- 23.0

Fonte: Nostra elaborazione dati censimento generale dell'agricoltura 1970.

La diminuzione dei capi di bovini indica infatti la «chiusura delle stalle» e quindi il passaggio ad un'agricoltura a tempo parziale, o specializzata e commerciale.

V'è tuttavia un aspetto completamente diverso della antinomia urbano-rurale, ed è quello dell'istruzione. La cultura rurale, come si è detto, è orale, analfabeta; la scuola è uno degli strumenti principali di diffusione di valori e modelli urbani. Il livello di scolarità coincide dunque con una delle dimensioni principali del processo di de-ruralizzazione.

Al 1951 e al 1971 i dati erano i seguenti:

Tabella 7

Livello di scolarità (popolazione sopra i 6 anni)

Comune	Analfabeti		Senza titolo *)		Licenza elem.		Media inferiore		Diplomati		Laureati	
	1951	1971	1951	1971	1951	1971	1951	1971	1951	1971	1951	1971
Monrupino	0.8	0.5	2.9	9.1	95.2	64.4	3.8	29.9	1.0	5.2	—	0.5
S. Dorligo	3.9	1.4	5.5	16.0	95.5	69.4	3.1	26.9	1.4	3.3	—	0.4
Sgonico	1.9	0.2	4.9	9.9	93.7	65.8	4.7	27.8	1.5	5.0	0.1	1.4
Cormons	3.3	0.8	10.1	19.1	83.5	63.2	11.3	27.6	4.5	8.4	0.7	0.8
Savogna	1.4	0.1	4.4	23.5	94.0	67.7	4.1	27.7	1.7	4.2	0.2	0.4
Moraro	—	0.5	—	12.3	—	73.2	—	22.4	—	3.7	—	0.7
Aiello	3.6	1.5	13.2	26.5	94.0	70.5	3.0	22.6	2.3	5.7	1.7	1.2
Campolongo	3.4	1.6	8.3	19.5	90.7	80.6	6.7	15.4	2.3	3.9	0.3	0.1
Cervignano	3.6	1.0	11.3	24.6	86.6	62.2	9.3	26.0	3.3	10.4	0.8	1.4

(*) alfabeti.

Fonte: Nostra elaborazione dati ISTAT.

Mancando di dati comparativi è difficile stabilire con precisione il significato di questi dati in riferimento al problema della ruralità. La virtuale assenza di analfabetismo esclude si possa parlare - ormai da più generazioni - di una società «folk»; ma il numero di laureati e diplomati sembra decisamente inferiore a quello che si trova nei centri urbani; la grande maggioranza della popolazione si è limitata a frequentare la scuola dell'obbligo; grosso modo, solo uno su venti possiede un diploma superiore. Il rapporto si dimezza quasi in grossi centri come Cervignano e Cormons; ci si può chiedere allora per quali motivi S. Dorligo dimostri un tasso di diplomati così «rurale». La risposta è semplice: mancanza di una gamma completa di istituti d'istruzione superiore *in lingua slovena*.

In conclusione l'analisi dei dati statistici relativi alla professione e all'istruzione indica che si tratta di comuni, se non rurali, certamente molto popolari, abitati cioè in grande maggioranza da operai, contadini e piccoli impiegati, con una trascurabile presenza di classi «borghesi» e intellettuali.

Un altro importante indicatore della ruralità potrebbe essere quello del reddito; ma le fonti normali non danno statistiche del reddito disaggregate a livello comunale. Tuttavia una conoscenza anche superficiale di queste zone permette di affermare che un certo benessere è giunto anche qui, negli ultimi anni; le case linde e curate, le numerose villette, l'ubiquità dell'automobile ne sembrano indicatori convincenti.

b) Il campione

Gli organizzatori di feste da noi intervistati sono in grandissima maggioranza maschi (87); solo a S. Dorligo le donne costituiscono un terzo del gruppo. In maggioranza (56) possono essere classificati come adulti (31-60 anni); gli altri sono giovani o giovanissimi, tra i 15 e 30 anni, salvo 3 anziani ultrasessantenni. È da notare che nei comuni di S. Dorligo e di Aiello i giovani costituiscono la grande maggioranza (rispettivamente 74% e 90%).

Dalla relativa «giovinezza» dei comitati, in relazione all'età media delle comunità, discende anche una relativa maggior presenza dei celibi/nubili, che costituiscono quasi la metà del campione.

Per quanto riguarda la struttura «di classe» dei comitati, il dato più significativo è che ben oltre un terzo (39) dei componenti lavora nell'ambito dei servizi e della pubblica amministrazione; è impiegato, insegnante e simili (37%); mentre la presenza dei contadini (6) e dei commercianti (4) è trascurabile. Il secondo gruppo, in ordine d'importanza, è quello degli operai dell'industria (23). Seguono poi i 15 in condizione non professionale: stu-

denti, pensionati, casalinghe; gli artigiani sono 13. In sostanza la composizione dei comitati riflette abbastanza bene la struttura della comunità, ma con una maggior rappresentanza degli impiegati del «terziario» e soprattutto della pubblica amministrazione. Ciò è probabilmente dovuto sia al maggior tempo libero di questi ultimi, ma forse soprattutto alla loro particolare competenza con le «carte», i «conti» e le «pratiche». Organizzare una festa, come qualsiasi altra cosa, richiede oggi un numero crescente di adempimenti burocratici: domande, permessi, assicurazioni, contributi, contratti, affitti, compravendite, licenze, collaudi, compensi; tutto ciò necessita di gente abituata a scrivere lettere, redigere rendiconti, introdursi negli uffici. Anche la festa, nella società moderna, richiede un approccio «razionale» e ragionieristico. La maggior parte degli intervistati ne sono consci: le difficoltà burocratiche si superano se nel comitato v'è gente competente in questo campo (domanda n. 35). Non si è però ancora giunti al professionismo; l'organizzazione della festa è ancora una faccenda comunitaria, volontaria e dilettantesca, anche se spesso, per particolari aspetti, bisogna ricorrere all'aiuto di esperti esterni (22% delle indicazioni).

Per finire, si può ricordare che le feste di cui questo campione si occupa sono in grande maggioranza laiche (81.9%) e per lo più recenti, cioè sorte dopo il 1918 (66.7%). Solo 18 intervistati si occupano di feste religiose.

c) La festa: struttura

Come si è visto la festa è un avvenimento che dura in media 3-4 giorni durante i quali si mettono in giro diversi milioni. Oltre la metà degli intervistati indica un volume d'affari tra 2 e 5 milioni; un altro 18% tra 5 e 8 milioni. Sommando questi due dati possiamo dire che nelle comunità esaminate la festa media ha un volume d'affari tra due e otto milioni; questa è l'indicazione fornita da quasi tre quarti degli intervistati. Un altro 20% indica somme superiori; trascurabile l'incidenza di feste con un volume d'affari minore di 2 milioni. Ma a questo giro di moneta bisogna aggiungere anche un notevole flusso di «materia ed energia» non monetizzata, perché prestata gratuitamente. Contadini, commercianti, artigiani, imprenditori possono mettere a disposizione attrezzature (carri, teloni, ponteggi, recipienti, ecc.); è da ricordare che le attrezzature più impegnative, come «brears», e tettoie possono essere ormai *noleggiate* da ditte specializzate) o possono conferire gratuitamente materiali a consumo di minor valore, come frasche, legna ecc. Ma soprattutto la festa si avvale del lavoro volontario di un notevole numero di persone. I comitati sono strutture abbastanza formali, con

statuti e regolamenti, per cui è possibile conoscere con esattezza il numero dei membri; ma la partecipazione attiva dei singoli è altra cosa; e soprattutto, attorno ai comitati formali gira una piccola galassia di volontari, specie nei periodi cruciali. È sembrato quindi più realistico chiedere «quanti sono i membri della comunità che partecipano più attivamente all'organizzazione della festa»; le risposte sono come segue:

Tabella 8

Numero membri attivi	Risposte
da 5 a 10	7
da 11 a 20	28
da 21 a 30	24
da 31 a 50	30
da 51 a 70	6
da 71 a 100	2
oltre 100	3

Si può affermare che nella grande maggioranza dei casi (82) il numero degli attivi è indicato tra 10 e 50; un'analoga maggioranza (76) indica tra 6 e 30 le giornate di lavoro dedicate all'organizzazione e gestione della festa. Se facciamo una media tra queste cifre e le monetizziamo, il bilancio della festa media aumenta di 6-7 milioni.

Oltre agli aiuti in natura, cioè in beni e servizi, la festa riceve spesso anche contributi finanziari da parte di enti pubblici e, più raramente, privati; le indicazioni degli intervistati sono, rispettivamente, del 58 e del 7%. Ma si tratta di contributi molto modesti. Per quanto riguarda gli enti pubblici nell'80% dei casi si indicano cifre tra le 10.000 e le 500.000; per il resto le somme indicate sono superiori. Nella quasi totalità dei casi le cifre indicate come offerte dai privati non sono superiori alle 200.000.

Chi sono questi volontari dell'organizzazione delle feste? I loro connotati sociologici in parte si desumono dai dati sul campione intervistato; ma abbiamo voluto anche chiedere ad ognuno di essi un parere in merito.

Secondo gli intervistati il partecipante tipico è maschio (97) piuttosto che femmina (3), è adulto (76) piuttosto che giovane (24), operaio (88) piuttosto che contadino e impiegato; è una persona «semplice» (92) piuttosto che un appartenente all'«élite» del paese. È curioso come si tenda a valorizzare il ruolo degli adulti, malgrado la larga presenza di giovani nel campione, e soprattutto come non si noti per nulla la preponderanza di fatto dell'elemento piccolo-borghese. Ciò può essere un'argomentazione a

favore della «proletarizzazione della classe media», può essere un'omaggio alle ideologie operaistiche, ma può anche essere una conseguenza della distinzione tra gli «organizzatori» piccolo borghesi e la «manovalanza» operaia nella gestione della festa. Ma senza dubbio almeno l'*immagine* della festa paesana rimane decisamente popolare.

E rimane anche classica nei suoi contenuti. Che cosa, infatti, si fa *ab immemorabili* nelle feste popolari? Si mangia, si beve, si balla, si gioca, si compiono rituali collettivi. E sono proprio queste le cose decisive per il successo della festa, secondo l'opinione degli intervistati:

Tabella 9

balli, canzoni, musica	25.7%
degustazione vini e cibi	24.0%
cori, balletti, sfilate	24.0%
gare sportive, marce	11.3%
giochi: carte, tombola, lotterie	7.7%

Tutto il resto - mostre commerciali, fiere, luna park; o cerimonie ufficiali, comizi, tavole rotonde, concorsi artistici e letterari ecc. riceve complessivamente il 7% delle adesioni. Nel valutare questo dato è necessario tener conto del meccanismo mediante cui vi si è giunti (agli intervistati si chiedeva di indicare le tre attrazioni più importanti, non di valutare comparativamente l'importanza di ciascuna attrazione) e soprattutto che le feste di cui si tratta sono le feste tipicamente comunitarie, con esclusione di quelle partitiche, o turistico-commerciali. Questo dato peraltro conferma quanto già desunto dall'analisi della stampa, sulla persistenza di un nucleo irriducibile di contenuti delle feste e invece sul variare degli elementi di contorno. Uno studio meno strutturale-funzionale di questo e più etnografico, avrebbe gran spazio per approfondire l'evoluzione delle preferenze e dei costumi in queste gustose materie, il fulmineo diffondersi di mode alimentari - le grandi grigliate, ad esempio, o il continuo arricchirsi e complessificarsi dei menù, l'emergere di prodotti tipici locali che diventano il simbolo della festa, come l'asparago, la pera, accanto alla più tradizionale uva, ecc. La gamma dei giochi è abbastanza varia per attirare i diversi pubblici: le carte per gli uomini, la tombola per le donne, le gare sportive per i giovani, la «pesca» soprattutto per i bambini. Abbiamo fatto un tentativo di approfondimento riguardo a due fenomeni che si sono largamente diffusi in questi anni nelle feste della nostra regione: le «orchestine romagnole» e le «marcelonghe». Nel primo caso, si ipotizzava che la diffusione delle «orchestine romagnole» fosse

un indicatore della «riscossa degli adulti» contro la musica «americana» dei giovani; e anche della popolarità di Radio Capodistria, che di quella musica è stata certo l'emittente più importante. Ma le risposte non hanno permesso una verifica dell'ipotesi. Per quanto riguarda le marcelonghe, scontando anche qui il ruolo dei mezzi di comunicazione di massa, si ipotizzava che esse fossero il sintomo più evidente della riscoperta della natura, interna ed esterna: un esercizio muscolare non eccessivamente impegnativo affrontato allo scopo di mettersi in contatto con le campagne ormai sconosciute, per sentieri ormai dimenticati, tra prati ed alberi e corsi d'acqua sempre più radi. E questi aspetti sono stati infatti indicati dal 63.4% degli intervistati come le motivazioni più importanti del successo delle marce non competitive. Ma essi hanno anche indicato un motivo non previsto, cioè la socialità, la solidarietà, la conoscenza, il senso di cameratismo che si crea tra i partecipanti (21.7% delle indicazioni). Anche la marcialonga quindi, assume il carattere di manifestazione epideitica. In qualche caso se ne sono ricordate le analogie con le comitive che, prima dell'automobile ma anche della bicicletta, si trasferivano a piedi verso i luoghi di festa.

La festa è frequentata dall'intera comunità; solo 23 degli intervistati affermano di notare una discriminazione, per cui chi frequenta una delle feste del paese non va alle altre, secondo linee di divisione politica. È da tener presente che il nostro campione non è il più qualificato a giudicare in tale materia, poiché le feste di cui si occupa sono proprio quelle a-politiche. Ma rimane il fatto che oltre tre quarti degli organizzatori intervistati affermano che il pubblico affluisce indifferentemente a tutte le feste, qualsiasi sia il colore politico o il connotato religioso.

Ma alla festa partecipa, in misura crescente, anche gente proveniente da località più lontane, anche dalle città. Questo è, secondo il 28% delle risposte, uno dei caratteri che maggiormente differenziano la festa moderna da quella «di una volta». Questa partecipazione degli «esterni» non è certo una novità in assoluto; ma mentre una volta era ristretta ad un raggio minore, dava spesso esca a tensioni e lotte (le famose sassaiole), ed aveva un carattere competitivo, oggi essa è stimolata e ricercata con tutti i mezzi pubblicitari, perché necessaria al *successo economico* della festa.

L'altro carattere distintivo è la maggior ricchezza, varietà e, ovviamente, modernità delle attrazioni (14.5%). Netta è anche la percezione del declino della dimensione religiosa, e di quella rurale-tradizionale. Nell'area slovena si mette molto l'accento sulla maggior libertà, con preciso riferimento ad un passato non lontano in cui tali manifestazioni culturali erano represses;

e abbastanza diffusa è la coscienza del maggior «commercialismo» delle feste attuali rispetto a quelle di una volta.

Una problematica di difficile approccio è risultata quella degli aspetti erotici della festa, così importante nell'interpretazione psicanalitica ed antropologica; ma evidentemente la tecnica dell'intervista su questionario non è la più adatta per superare la riservatezza della materia. La scelta delle volontarie tra le ragazze più graziose del paese, il ballo, le gare di canto e i concorsi di bellezza passano sotto i nomi innocui di «attrazioni» e di «divertimento». Il tentativo di far parlare di eventuali «scandali» o «incidenti» o «disordini» durante le sagre, con riferimento implicito alla problematica freudiana dell'«eccesso permesso» non è approdato ad altro che a racconti di ubriacature, indigestioni, o liti per problemi di parcheggio o di agonismo sportivo. Di orge, o di lotte tra maschi per i favori delle più belle, o di sassaiole tra gruppi di invasori e di locali, in difesa della «riserva di caccia», neppure l'ombra. Decisamente la festa paesana ha perso, oltre che il sapore del sacro, anche quello del peccato; e i due fenomeni sono, ovviamente, in stretta correlazione. Dove non c'è repressione, non c'è eccesso; tutto si appiattisce in razionale rispettabilità.

d) L'evoluzione della festa

La moltiplicazione delle feste in questi ultimi anni, già suggerita da una conoscenza anche superficiale della vita della nostra regione, confermata dall'analisi della stampa, è un'idea condivisa dalla quasi totalità degli intervistati (91). I motivi indicati per questo fenomeno sono i seguenti:

Tabella 10

maggiore benessere	26.5%
nostalgia per i divertimenti genuini di una volta	21.1%
maggiore concorrenza tra diversi gruppi (pluralismo politico-culturale)	19.9%
maggiore disponibilità di tempo libero	17.7%
maggiore libertà	12.1%
altre	1.7%

Le considerazioni suggerite da questa tabella sono le seguenti:

1. Anche la diffusione della festa popolare è, in qualche modo, un effetto della società del benessere, dei consumi e del «lavoro alienato», così spesso a torto deprecata. In questa eziologia si pone altresì la «liberazione della donna» che ormai anche negli strati più popolari sente l'esigenza di

sottrarsi alla *routine* domestica e quindi coglie volentieri l'occasione di «mangiar fuori» e di «far festa».

2. In particolare, le feste di tipo comunitario-ecologico si riallacciano alla riscoperta della tradizione, della ruralità, della natura;

3. soprattutto per i comuni sloveni, uno dei fattori decisivi della rinascita delle feste è l'allentamento della pressione snazionalizzatrice, a partire dalla caduta del fascismo;

4. ovunque, ma soprattutto nei comuni friulani, la moltiplicazione delle feste è anche dovuta al pluralismo politico (e quindi, di nuovo, alla libertà) che stimola i diversi gruppi - soprattutto cattolici e marxisti - ad affermare la propria presenza anche con l'organizzazione di feste popolari.

Questa situazione non è senza ombre: la grande maggioranza degli intervistati (73) pensa che vi sia già un numero eccessivo di feste, e un analogo numero (68) auspica una maggiore unità, cioè l'unione tra i diversi comitati organizzatori che operano in una stessa comunità. Tuttavia una buona maggioranza (58) afferma che tra i diversi comitati organizzatori vi sono rapporti di collaborazione, sia perché vi sono alcuni individui che partecipano a più comitati, sia per la necessità di scambi di esperienze, prestiti di attrezzature, o almeno coordinamento del calendario. Gli stessi intervistati affermano che un simile rapporto di collaborazione esiste tra i comitati di paesi vicini, e per le stesse regioni; ma in quasi un quarto dei casi non sembra esistere alcun rapporto e nel 6% si afferma esistere uno stato di concorrenza.

Infine, per quanto riguarda la prevista evoluzione del fenomeno, la maggioranza (60%) afferma che le feste continueranno ad espandersi e moltiplicarsi. Per un numero ancora più cospicuo (71) la direzione di sviluppo continuerà ad essere quella del recupero delle tradizioni locali, del ritorno all'antico e al naturale; un numero ancora più alto (79) prevede un allargamento della partecipazione comunitaria; solo una minoranza pensa ad un aumento dei caratteri «moderni» e «commerciali» della festa.

Una problematica a parte è quella dell'alternativa tra i caratteri di divertimento-evasione e quelli di impegno culturale e politico. Una buona maggioranza di circa il 65% si pronuncia compuntamente a favore dell'impegno, e solo circa il 35% a favore del divertimento e dell'evasione. Ma sembra chiaro, dagli altri dati, che anche il recupero delle tradizioni e la «naturalità» sono viste come una specie di impegno culturale; d'altra parte, evasione e divertimento sembrano comportare connotazioni ufficialmente negative da cui gli intervistati vogliono prendere le distanze. In altre parole, la maggioranza

degli organizzatori non vuole che si pensi che il suo lavoro serve solo agli spassi. Ma essa è anche piuttosto soddisfatta della situazione attuale: 59% degli intervistati, richiesti di indicare come vorrebbero fosse la festa ideale, affermano che va bene così com'è; solo il 15% desidererebbe un maggior «impegno» culturale e politico. Anche in questo contesto è da ricordare che il campione non comprende organizzatori di feste più propriamente partitiche. E anche dove si parla di impegno spesso si intende non impegno partitico-ideologico, ma culturale-folcloristico. Tra coloro che auspicano un maggior impegno, infatti, il 69.1% si riferisce alla cultura folcloristica; solo il 14.7% alla politica.

e) Motivazioni degli organizzatori e funzioni della festa

Siamo così giunti al nocciolo della ricerca: che cosa motiva queste persone a dedicare tante energie ad iniziative da cui non ricavano alcun compenso, se non forse qualche bicchiere, qualche porzione gratuita e una gran cena finale? Per il 56% non ci sono dubbi: «è una cosa doverosa», un imperativo morale, un obbligo verso la comunità; più o meno consciamente, essi sono gli agenti della solidarietà e dell'integrazione sociale. Per poco meno di un terzo (31) la motivazione principale è il diretto piacere che essi ricavano da questa attività; e sono questi di solito i più giovani - partecipare all'organizzazione delle feste significa, tra l'altro, stare vicino alle ragazze. Ma questo piacere di «stare tra amici» può anche riflettere il «legame maschile» il *male bond*, l'atavica predisposizione, che alcuni studiosi attribuiscono al maschio umano, di congregarsi in gruppi, staccati dalle problematiche quotidiane e domestiche e dalle preoccupazioni familiari³³); lontano ricordo dei tempi in cui i cacciatori si riunivano attorno al fuoco, dopo aver messo a letto donne e bambini, per concertare le strategie collettive, venatorie e guerresche, del giorno seguente. I meno giovani sembrano sentire più le obbligazioni verso la comunità. Solo sette intervistati hanno indicato, come motivazione principale, la ricerca della notorietà; ma chi conosce l'ambiente sa bene che l'organizzazione di festeggiamenti è uno dei primi gradini del *cursus honorum* e gli elementi più attivi in questo campo sono spesso attirati poi dalla politica locale.

Le motivazioni prevalentemente comunitarie e solidaristiche che muovono gli organizzatori sono confermate dalle domande sugli scopi della festa e sui criteri del suo successo.

La motivazione indicata più frequentemente è «promuovere l'unione e l'incontro di tutti i membri della comunità» (25.7%). Ma anche altre finalità

³³) L. TIGER, *Men in groups*, Nelson, London 1969.

rispecchiano, da diversi punti di vista, l'istanza solidaristico-comunitaria: l'8.6% si pone in una prospettiva più «esterna» e competitiva, cioè «fare conoscere il paese e fargli onore»; il 20.7% sottolinea gli aspetti culturali tradizionali del paese («mantenere le tradizioni»). Un minor numero (8.1%) indica come primarie le finalità relative a una nostalgia ruralistica e naturalistica: «risvegliare nella gente l'amore per le cose semplici e genuine di una volta». Analoghe minoranze sottolineano scopi più «strumentali», come la promozione del turismo e del commercio locale (9.1%) e la raccolta di fondi per particolari iniziative (17.2%); ma si tratta pur sempre di finalità relative allo sviluppo dell'intera comunità. Solo il 5% ammette finalità francamente edonistiche («far divertire la gente») o ideologiche («diffondere particolari ideali»). Questi dati vengono confermati dalla domanda successiva, relativa ai criteri per giudicare del successo o fallimento di una festa. Per tre quarti degli intervistati (74) esso non si misura dall'incasso o dalla frequenza, ma unicamente dalla «soddisfazione della gente».

f) Differenze etniche

La ricerca ha evidenziato una notevole omogeneità di vedute tra gli organizzatori delle sagre paesane rispetto alle variabili territoriali, etniche, generazionali e sociali. L'analisi delle influenze di questi fattori ha dato scarsi risultati, anche a causa della notevole concentrazione di giovani nel campione di S. Dorligo, ciò che rende difficile separare l'influenza delle due variabili *etnia* ed *età*. Ad esempio in questo comune tre quarti degli intervistati hanno indicato il mantenimento delle tradizioni come scopo principale della festa, mentre per l'insieme dei comuni sloveni la percentuale è di 34.9, e per i comuni friulani è di 10.4.

Una differenza apprezzabile tra area slovena e friulana si nota anche per quanto riguarda le preferenze per un'evoluzione della festa verso un «maggior impegno» o maggior divertimento. In favore dell'impegno sono il 76.2% degli intervistati nell'area slovena, ma solo il 61.1% di quella friulana. nettamente diverse sono nelle due aree anche le risposte alla domanda circa la saturazione ovvero la possibilità di aumento delle feste: quasi tutti i «friulani» (91.4%) ma meno della metà degli «sloveni» (48.8%) pensano che ce ne siano già troppe. Infine una significativa differenza, già rimarcata, esiste tra sloveni e friulani per quanto riguarda le indicazioni della «maggior libertà» come causa della recente diffusione delle feste paesane. Nel corso della ricerca si è anche notato che gli enti pubblici, e in particolare i comuni, sono più direttamente interessati a queste manifestazioni

nell'area slovena che in quella friulana; il loro contributo è importante non tanto a livello di finanziamenti ma, ciò che è più significativo, a livello di stimolo e organizzazione. Qui la festa non è solo espressione spontanea della comunità, è anche una funzione ufficiosa del comune. Ciò riflette, evidentemente, la particolare importanza che i comuni sloveni della cintura triestina attribuiscono alla festa come mezzo di mantenimento delle proprie peculiarità etniche e culturali. In Friuli queste motivazioni esistono, ma senza prevalere su quelle genericamente sociali o più schiettamente ricreative.

7. Conclusioni

Le ipotesi da cui aveva preso le mosse la ricerca risultano sufficientemente convalidate. Le feste paesane sono aumentate in modo molto marcato in questi ultimi anni; secondo molti si è giunti anzi ad un punto di saturazione; il mercato dei frequentatori non sembra aumentabile, e cominciano a sentirsi gli effetti della concorrenza tra le diverse feste in uno stesso paese e soprattutto tra i paesi diversi. Il declino dell'aspetto religioso è altrettanto universalmente ammesso; ma la natura delle fonti impedisce di stabilire paragoni quantitativi tra i diversi tipi di feste non-religiose. Quanto alle cause di questo fenomeno, sembra abbastanza chiara la correlazione con l'aumento generale del benessere e del tempo libero - e quindi con l'urbanizzazione e l'industrializzazione, almeno a livello di fonti di sussistenza. L'influenza del benessere è duplice. Dal lato della «domanda» di feste, da parte dei fruitori, si manifesta evidentemente soprattutto come maggior disponibilità di denaro da spendere in queste occasioni; dal lato dell'«offerta», come maggior disponibilità di *tempo libero* e di energie, sia intellettuali che manuali, da dedicare all'organizzazione della festa, da parte delle categorie non-professionali e soprattutto dei giovani; ma anche dei «padri di famiglia», che costituiscono il nerbo dei comitati. Altri fattori ipotizzati come concause sembrano giocare ruoli più ambigui. Così l'allentarsi della polarizzazione partitica degli anni '40 e '50 sembra aver sì favorito il moltiplicarsi di feste che cercano di raccogliere l'intera comunità; ma la *persistenza delle differenze* politico-ideologiche è anch'essa un elemento che favorisce la pluralità delle feste. Anche l'ideologia «ecologica» del ritorno alla natura, alla campagna, ai cibi genuini, all'aria aperta, alle buone vecchie tradizioni, non sembra svolgere il ruolo previsto; essa sembra condivisa dai giovani non meno, e forse anche più, che dagli adulti ed anziani; e soprattutto non sembra essere accompagnata, né a livello di coscienza né di comportamenti, da alcuna forma di reale rifiuto della società urbano-industriale-tecnologica di massa. La festa paesana *non*

rimpiazza, ma si aggiunge alle altre forme di divertimento «moderno» - la televisione, la discoteca, l'escursione del week-end, e così via.

In questo senso la festa paesana è anche un'espressione di quell'«ideologia del picnic» che Mumford ha individuato essere una costante della civiltà occidentale, dagli idilli alessandrini alla stilizzazione tardo-medievale della natura, («Il giardino delle delizie») all'arcadia settecentesca al romanticismo ottocentesco; un'idealizzazione prettamente cittadina della vita rustica, un'evasione meramente culturale che non tocca le radici strutturali dell'alienazione urbana ³⁴).

Ma veramente la festa paesana è nient'altro che un grande ricorrente collettivo picnic, in cui popolazioni ormai profondamente urbanizzate si illudono di recuperare valori rurali-tradizionali ormai cancellati dalla modernizzazione? No; rimane, secondo i nostri dati, il fatto preminente della festa, cioè il suo carattere comunitario e corale. Ciò che è ancora significativo è che un notevole numero di «persone semplici» dedichi quote cospicue delle sue energie in attività che prescindono da motivazioni predatorie ed ideologiche, spinte come sono dal desiderio di «stare insieme», di adempiere obblighi sociali, di accrescere la soddisfazione della propria gente, di fare onore al nome del proprio paese; di rinsaldare i legami con la tradizione ³⁵), la cultura e la natura locale. La festa si è senza dubbio secolarizzata, perdendo gran parte dei suoi aspetti mitologici-religiosi che legavano la comunità al cosmo; si è de-erotizzata, perché questo aspetto della vita si è banalizzato nella quotidianità; si è «razionalizzata», in quanto deve muoversi in un contesto ormai borghese-urbano-burocratico. Ma ha senza dubbio mantenuto alcune delle funzioni, relative all'integrazione comunitaria, che la teoria antropologica le attribuisce. Meno evidenti, almeno nell'area oggetto della nostra indagine, gli aspetti *conflittuali* della festa intesa come manifestazione della cultura subalterna in opposizione, più o meno latente, con la cultura egemone. Questo è vero in qualche misura soprattutto nell'area slovena, dove la festa è conscia espressione e riaffermazione di identità etnica diversa da quella della nazione dominante; questo atteggiamento sembra diffondersi, ma ancora a livelli molto contenuti, anche nell'area friulana (si veda ad esempio l'aumento dei manifesti e scritte in lingua friulana). Ma si tratta di una distinzione etnica che non coincide con quella di classe. Nelle comunità studiate non è emersa alcuna contrapposizione tra una *classe* «popolare e subalterna» ed una «egemone»; è l'intera comunità che afferma i propri valori in tranquillo

³⁴) L. MUMFORD, *La condizione dell'uomo*, Comunità, Milano 1967 (1944), pp. 359 ss.

³⁵) Sulla funzione di integrazione cosmica svolta dalla festa non solo nello spazio, ma anche nel tempo, con le generazioni precedenti, insiste Morin, *Il paradigma perduto*, cit.

confronto con una società esterna, sentita più o meno esplicitamente come diversa ed estranea. La controparte non è una classe di persone ben identificabili, ma, quella società che le minoranze etniche definiscono in termini nazionali, i marxisti chiamano «capitalista», e i sociologi, in genere, società moderna. Quella società razionalizzata che, se non ucciso, come afferma H. Cox, ha certo indebolito, insieme alla festa, anche la fantasia³⁶). Forse esagera anche E. Fromm, quando afferma che «indubbiamente un villaggio relativamente primitivo, nel quale vi siano ancora delle vere feste, manifestazioni artistiche comuni e condivise ed un analfabetismo totale è culturalmente più progredito e mentalmente più sano della nostra cultura di istruiti lettori di giornali e di radioascoltatori»³⁷) (e telespettatori, aggiungerei noi). Ma hanno certo ragione i sociologi e i bio-sociologi che sottolineano la necessità, perché una società si conservi sana, di dare largo spazio ai momenti di autentica festa³⁸).

³⁶) H. COX, *La festa dei folli*, cit.

³⁷) E. FROMM, op. cit., p. 334.

³⁸) Così F. Alberoni, in P. GUIDICINI (cur.), *Gestione della città e partecipazione popolare*, Angeli, Milano 1973, p. 24; e H. LABORIT, *L'uomo e la città*, Mondadori Milano 1973.