

antropologia e teatro

ARTICOLO

La festa conflittuale: prospettive patrimoniali e di genere nell'*Alarde* di Hondarribia

Martina Costa

Abstract – ITA

Attraverso l'analisi di un caso etnografico, l'articolo indaga le dinamiche di negoziazione tra tradizione, identità collettiva e pratiche patrimoniali all'interno di un contesto sociopolitico in trasformazione, adottando una prospettiva epistemologica femminista. L'oggetto di studio è una celebrazione rituale a forte connotazione di genere che, a seguito di istanze di partecipazione da parte di soggetti precedentemente esclusi, ha generato un acceso conflitto culturale. L'indagine si concentra sulle reazioni comunitarie emerse nel dibattito pubblico e nelle forme di mobilitazione municipale, esplorando come si siano articolate narrazioni patrimoniali divergenti attorno a concetti chiave quali tradizione, identità, memoria e genere. L'approccio femminista, inteso come postura critica e situata, consente di evidenziare le modalità attraverso cui i saperi e le pratiche sociali vengono contestati, riconfigurati e resi oggetto di rivendicazione politica. Il contributo si interroga sulla natura dinamica del patrimonio culturale immateriale, mettendo in luce le tensioni tra conservazione e trasformazione, e proponendo una riflessione sul ruolo delle pratiche rituali nella (ri)produzione dell'identità collettiva e nelle politiche culturali locali

Abstract – ENG

Through the analysis of an ethnographic case study, this article investigates the dynamics of negotiation between tradition, collective identity and heritage practices within a changing socio-political context, adopting a feminist epistemological perspective. The object of study is a ritual celebration with strong gender connotations which, following requests for participation by previously excluded individuals, has generated heated cultural conflict. The investigation focuses on the community reactions that emerged in public debate and in forms of municipal mobilisation, exploring how divergent heritage narratives were articulated around key concepts such as tradition, identity, memory and gender. The feminist approach, understood as a critical and situated stance, allows us to highlight the ways in which social knowledge and practices are contested, reconfigured and made the subject of political claims. The contribution questions the dynamic nature of intangible cultural heritage, highlighting the tensions between conservation and transformation, and proposing a reflection on the role of ritual practices in the (re)production of collective identity and local cultural policies.

ANTROPOLOGIA E TEATRO – RIVISTA DI STUDI | N. 19 (2025)

DOSSIER | Diversità culturale: quali scenari?

ISSN: 2039-2281 | CC BY 4.0 | DOI 10.60923/issn.2039-2281/23466
Iscrizione al tribunale di Bologna n. 8185 del 1/10/2010



ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

ARTICOLO

La festa conflittuale: prospettive patrimoniali e di genere nell'*Alarde* di Hondarribia

Martina Costa

“Un rito è tutt'altro che un gioco;
esso fa parte della serietà della vita”
(Durkheim 1973: 383).

L'Alarde: non solo una festa

Hondarribia è un paese di 16.904 abitanti fiorito e arroccato tra il monte Jaizkibel, il fiume Bidasoa e l'oceano. Situato nella provincia basca di Gipuzkoa, su territorio spagnolo, è l'ultima località prima della frontiera francese. Il giorno otto di settembre celebra la sua festa tradizionale: l'*Alarde* (in basco: sfilata¹). Una parata religioso-militare che commemora la liberazione dall'assedio francese del 1638, attribuita al miracolo della Vergine di Guadalupe, protettrice della città. L'*Alarde* si è costituito come fulcro di un conflitto che ha attraversato e spaccato in due la cittadinanza. Sono emerse due posture patrimoniali opposte: la tutela e salvaguardia di un bene comune immateriale percepito come in pericolo, e la sua modifica in nome dell'inclusione. Il conflitto ha provocato una spirale di violenza che dura da trent'anni e fatica ancora oggi a rimarginarsi: vi è un attaccamento emotivo e viscerale, un'identificazione che fa sì che “l'*Alarde* non è solo una festa”².

La Convenzione UNESCO del 2003 ha contribuito a una nuova sensibilità rispetto al patrimonio, considerato come insieme di pratiche viventi, per ovviare al rischio di fossilizzare il sapere tradizionale in forme statiche incapaci di assimilare le evoluzioni sociali; a partire da tale considerazione, il successivo documento del 2005 ha sottolineato la necessità di sostenere e valorizzare le espressioni culturali come veicoli di sviluppo sostenibile e dialogo interculturale. A quasi vent'anni dall'adozione della Convenzione UNESCO del 2005, dedicata alla Protezione e promozione della diversità delle espressioni culturali, il caso dell'*Alarde* offre uno

¹ Quando non diversamente indicato, la traduzione è di chi scrive.

² Frase ascoltata più volte durante l'etnografia.

spunto prezioso per interrogarsi sull'efficacia di inquadramenti teorico-giuridici generalizzanti. Il caso presentato solleva il problema di come i principi promossi dalla Convenzione – pluralismo culturale, partecipazione delle comunità, libertà artistica e inclusione – si confrontino con le complessità locali e possano, addirittura, confliggere con l'attenzione contemporaneamente posta dal documento sull'urgenza della salvaguardia.

Ma cosa accade quando la stessa espressione culturale diventa oggetto di appropriazione marcatamente conflittuale anche all'interno della stessa comunità che la produce?

Attraverso un'etnografia di lungo periodo e uno sguardo attento alla dimensione di genere, il presente articolo analizza come l'*Alarde* sia divenuto un bene patrimoniale conteso, luogo in cui si confrontano due concezioni antitetiche della tradizione: una fondata sulla trasmissione intergenerazionale come garanzia di continuità e autenticità, l'altra sulla reinterpretazione collettiva come strumento di inclusione e trasformazione. L'articolo propone di leggere questo conflitto come esempio emblematico delle tensioni che emergono nella patrimonializzazione dal basso, quando valori globali (come l'eguaglianza di genere o la libertà di espressione) entrano in collisione con forme locali di autorappresentazione. In questo senso, il caso dell'*Alarde* permette di riflettere criticamente sull'efficacia della Convenzione 2005 e, dal punto di vista del dibattito metodologico, sulla necessità di affiancare alla dimensione normativa una prospettiva etnografica e situata, capace di cogliere la complessità sociale, simbolica ed emotiva della diversità culturale (Borelli et al. 2023).

L'Alarde come bene culturale immateriale

L'*Alarde* verrà preso in considerazione a partire dalle definizioni di bene culturale immateriale (UNESCO 2003, art. 2) e rituale. Non si tratta, infatti, di una festività legata al ciclo di lavoro e riposo, bensì condensa all'interno di una performance estetica i tratti distintivi della cultura di una comunità (Turner 2014). Il rituale attinge dall'humus culturale, riflettendolo e rappresentandolo in forma allegorica attraverso un linguaggio simbolico, offrendone una definizione sintetica e concretizzata. Bonato (2006) sottolinea come la ripetizione sia alla base del fenomeno della trasmissione; il rituale si intesse nella trama culturale come un ponte tra tradizione passata e futura. Costituisce un circolo: si attua nel presente, crea continuità con il passato attraverso la sua ripetizione, pone le basi per la prosecuzione della collettività nel futuro, trasmessa in modo incorporato attraverso la sua ripetizione anno dopo anno. La ripetizione della festa permette di veicolare e riaffermare significati culturali e identitari operativi. Il rituale non solo riflette, ma catalizza l'*agire sociale*: è

infatti alla base di volontari progetti di patrimonializzazione, contribuisce a coinvolgere la comunità rafforzando le relazioni locali, il senso di responsabilità collettiva, il radicamento nel territorio e la determinazione di strategie condivise di sviluppo locale (Lazzeroni 2023: 53-54).

Benché la festa si svolga in un tempo fuori dal tempo, la sfera simbolica e quella del reale si influenzano vicendevolmente. Performare e trasmettere una storia, una struttura ed un insieme di valori durante la festa può produrre una funzione di legittimazione e prosecuzione dello *status quo* nella realtà. Tuttavia, la performance estetica può diventare sede di arena di conflitti sociali giocati sul piano simbolico, con l'obiettivo di produrre uno “spostamento semantico dal campo della festa a un altro” (Apolito 2014: 238). I rituali non sono statici, sono frutto della performance di corpi viventi che possono rendersi “dissidenti” (Butler 2017: 55) nei confronti della sua forma e dare vita a mutamenti o conflitti. Se da un lato il rituale si abbevera dal passato e permette la fedele riproduzione delle gerarchie sociali, dall'altro ne ammette la contestazione. All'interno della sua forma dinamica c'è spazio per la riproduzione immobilista della realtà sociale come per la sua alterazione, a partire da tensioni sociali esistenti al di fuori del tempo e dello spazio festivi. Benché il suo senso sia connesso alla fissità, alla ripetizione, alla codificazione, la festa cresce, si trasforma, si contamina e, soprattutto, vive (Bonato 2006: 136). Tuttavia, il mutamento non avviene necessariamente in modo naturale e spontaneo. Può avvenire anche “in chiave problematica” (*ivi*: 35) causando conflitti, come nel caso dell'*Alarde*.

Il contesto: l'Alarde e Hondarribia

Come gli studi sull'evento hanno chiaramente evidenziato, la ragione che nel 1996 diede origine al conflitto è la forte differenziazione di genere rispecchiata nella sfilata e l'esclusione delle donne dai ruoli attivi (Bullen 2000; Kerexeta 2006; Tranche 2006). La giornata di festa si compone di due sfilate, una alla mattina e una al pomeriggio, intervallate dal pranzo familiare e dalla messa al Santuario della Vergine di Guadalupe. Sedici compagnie di uomini marciano seguendo un itinerario che tocca i luoghi più importanti di Hondarribia, con vestiti tipici e fucili, suonando il *Titi-biliti*, la melodia tipica con flauti e tamburi. La presenza femminile è ridotta alla figura della *cantinera*, una donna giovane la cui origine storica è fonte di discordia: per qualcuno si tratta della coraggiosa donna che andava al fronte a rifornire i soldati, per altri della dama di compagnia e di letto. Il giorno otto di settembre le donne di Hondarribia, ad eccezione delle venti *cantinere*, invadono i marciapiedi e i bordi delle strade, attendendo la sfilata per applaudirla e salutare i propri parenti.

Nel 1993 un gruppo di donne mise in dubbio che la partecipazione attiva delle donne alla festa del proprio paese dovesse essere limitata al ruolo delle *cantinere*. La comunità, tuttavia, non accolse la rivendicazione, e a

seguito di numerosi tentativi falliti di dialogare con la Giunta dell'*Alarde*, il gruppo decise nel 1996 di inserirsi nella sfilata senza chiedere il permesso. Il risultato fu drammatico, le donne furono avvolte da una spirale di violenza, che non si esaurì con la fine della giornata, ma proseguì negli anni a venire con lettere minatorie, boicottaggio di esercizi commerciali e isolamento. A seguito dell'evento il paese, già molto diviso, si fratturò portando alla nascita di due schieramenti: i *betiko* (in basco: di sempre), ossia le persone favorevoli al mantenimento della festa tradizionale; e la compagnia *Jaizkibel*, una compagnia mista che sfila in una contromanifestazione rivendicando la partecipazione attiva delle donne.

L'aspetto più peculiare, interessante e al tempo stesso controverso dell'etnografia è stato la scoperta, all'interno della sfera *betiko*, del collettivo *Hondarribiko Emakumeak* (in basco: donne di Hondarribia): un comitato di sole donne favorevoli al mantenimento della festa tradizionale, il cui nome ha il chiaro intento di notificare che le autonomatesi femministe non stavano parlando a nome di tutte le donne del paese. L'incontro con queste donne ha prodotto una rilettura dell'evento. Se la prima convinzione era quella di voler sostenere una tesi militante e “arrabbiata” a favore delle donne di *Jaizkibel*, come spesso accade il campo l'ha radicalmente modificata. È stato quindi scelto di non escludere, sminuire o infantilizzare le voci di *Hondarribiko Emakumeak* e di provare a comprendere le ragioni della loro posizione, abbracciandone la complessità. Tale approccio si differenzia dai precedenti studi sulla festa, nel complesso di carattere più partigiano e schierato, laddove la prima urgenza è stata quella di fornire strumenti teorici a sostegno di *Jaizkibel* e dare risonanza al suo caso al di fuori di Hondarribia³. Per comprendere la complessità del caso dell'*Alarde* in relazione al genere, lo studio si è basato sulla considerazione a cui è giunta l'antropologia e filosofia femminista recente: non esiste una categoria univoca di donna, né il femminismo al singolare come teoria universale in grado di rappresentarla. Tale consapevolezza è frutto anche delle critiche di etnocentrismo provenienti dal femminismo nero e latino verso quello considerato occidentale e borghese: essenzializzare la donna in un soggetto standard a prescindere dal contesto implica infatti “colonizzare, appropriandosene, le posizioni plurali e simultanee dei diversi gruppi di donne all'interno degli schemi etnici e di classe” (Mohanty 2020: 56). All'interno degli studi di genere, la categoria di donna è stata scomposta in una pluralità di donne considerate come soggetti sociali situati e, infine, sostituita con il termine genere: “Anche se si ‘è’ una donna, il termine non riesce ad essere esaustivo, perché il genere non è sempre costituito in modo coerente o costante in diversi contesti storici, e poi perché il genere interseca le modalità razziali, di classe, etniche, sessuali e regionali delle identità costituite discorsivamente” (Butler 2023: 7). Ne consegue

³ Cfr. Bullen (2000), Bullen – Egido (2003); Moreno – Kerexeta (2006); Urretabizkaia (2018).

che, lungi dall’essere una teoria coerente e completa, il pensiero femminista è la sede in cui si incontrano (e scontrano) “posizioni differenti, contraddizioni, domande, spunti di riflessione e di lotta, dibattiti aperti” (Cavarero – Restaino 2002: 56). La proposta metodologica è stata dunque quella di utilizzare il femminismo non tanto come un’ideologia teorica, quanto piuttosto un’attitudine che permetta di riconoscere come la produzione di ogni discorso sia situata e di rimanere in ascolto delle voci di tutte le persone oppresse e delle differenti risposte e strategie di emancipazione, senza togliere agency ai soggetti sociali. Questo approccio ha permesso inoltre di rileggere la riflessione antropologica locale sulle questioni di genere (Del Valle 1985; Esteban 2019), e di aprire a una riflessione sul fenomeno anche in termini patrimoniali.

Un conflitto patrimoniale

Dopo il 1996, il rituale festivo ha subito una risignificazione. Sono emerse due narrazioni al proprio interno coerenti e contrapposte, dove la definizione della comunità e la memoria collettiva hanno trovato differenti posizionamenti, in particolare rispetto ai termini temporali di passato e futuro. La festa si è costituita a seguito di un evento traumatico come *agorà* pubblica in cui esprimere le proprie posizioni sociali, politiche e patrimoniali e in cui è esploso il disaccordo sociale. I termini di riferimento di passato e futuro sono centrali nella descrizione di tutti gli elementi che, secondo la presente interpretazione, sono entrati a far parte del discorso patrimoniale: identità e tradizione. “Si credono più baschi di noi”; “Un buon basco è femminista, ambientalista, antirazzista”; “Se non sei nato qui non è lo stesso, non hai le radici”; “Ci chiamano spagnoli, *etarra*⁴, *kanpotarra*⁵”. Frasi come queste, ascoltate spesso in occasioni informali, rimandano al tema dell’identità⁶. La questione identitaria è molto sentita in *Euskal Herria* (in basco: Paese Basco), terra che rivendicò autonomia e straordinarietà rispetto alla corona spagnola, subì una forte repressione culturale durante la dittatura franchista, fu teatro di violenze in nome di patriottismo e nazionalismo, e, in ultimo, attirò numerosi studiosi, spesso affascinati dall’enigma dell’origine e della lingua del suo popolo (Tejerina 1999; Zulaika 2000).

⁴ *Etarra*, in basco: membro dell’ETA, organizzazione armata indipendentista e nazionalista basca dichiarata terrorista dallo Stato spagnolo.

⁵ *Kanpotarra*, in basco: straniero, persona che viene da fuori.

⁶ In antropologia il termine identità non è privo di implicazioni teoriche. Per la concezione utilizzata qui si riprendono le riflessioni di Clifford (2002), Dei (2017) e Fabietti (2013), secondo cui il termine fa parte del linguaggio degli attori sociali e ignorarlo comporterebbe eliminare una parte di *agency* ai propri interlocutori, creando un distacco tra linguaggio comune e accademico.

Il discorso ha subito diverse svolte, tanto che si parla di un primo e di un secondo nazionalismo (De la Granja – De Pablo – Rubio Pobes 2011); uno dai connotati fortemente xenofobi, razzisti ed essenzialisti, promosso da Sabino Arana alla fine del 1700; l’altro di influenza marxista e fondato sul legame tra identità basca ed *euskalduna* (in basco: chi parla *euskera*, la lingua basca), che ha posto fine al discorso razzista. Questo passaggio fu alla base del movimento di lotta armata ETA, *Euskadi Ta Askatasuna* (in basco: Paese Basco e Libertà) e dell’ideologia politica dell’*izquierda abertzale* (in basco: la sinistra patriottica), che abbraccia valori di sinistra e causa indipendentista, combinando anticapitalismo e autodeterminazione del popolo (Botti 2003; Laurenzano 2012).

Il discorso indipendentista e nazionalista è entrato a far parte del conflitto relativo all’*Alarde*. Molte persone che sfilano in *Jaizkibel* vedono un effettivo legame tra la decisione di sfilare nella compagnia mista e la postura politica della sinistra patriottica; per queste, c’è una connessione tra femminismo e nazionalismo basco: si fa riferimento a un sistema identitario ben delimitato e connotato, che connette l’essere *euskaldun* all’essere di sinistra e progressista. Nel caso *betiko*, viceversa, l’identità hondarribitarra si antepone alla questione basca: vi è una sovrapposizione tra essere di Hondarribia, essere del *pueblo*⁷, e sostenere l’*Alarde* tradizionale (Moreno – Kerexeta 2006). Il *pueblo* si lega alla storia del paese, alla memoria delle gesta degli antenati che condivisero in tempi lontani gli stessi spazi degli abitanti attuali. Nell’identità della festa si scontrano, dunque, diversi riferimenti temporali; da un lato, si fa riferimento al passato, alla memoria degli avi e alla tradizione come qualcosa di stabile che connette le generazioni del *pueblo*; dall’altro, al futuro. Il sentimento patriottico nutrito verso la patria basca, non dotata di una dimensione esistente, comprende una dimensione proiettiva non solo rispetto alla nazione da costruire, ma anche rispetto a che tipo di nazione costruire. La postura politica si lega a una proiezione simbolica (Hobsbawm - Ranger 2020) che vuole la patria basca, oltre che libera e capace di autodeterminarsi, femminista e inclusiva. Tali concezioni identitarie presuppongono due modi opposti di concepire la tradizione, e per descriverli si farà riferimento a due metafore: le radici e il fiume (Bettini 2011).

Le *cantinere* che ogni anno vengono scelte per sfilare nell’*Alarde* sanno che durante il pranzo a metà tra una sfilata e l’altra è bene non togliersi gli stivaletti perché con le gambe gonfie sarebbe difficili rinfilarli. Bisogna avvolgerli in sacchetti di plastica e immergerli in una bacinella colma di ghiaccio per far riposare i piedi. Questo sapere non è scritto, si tramanda di generazione in generazione. Il sapere sedimentato la cui origine si

⁷ *Pueblo* si usa sia in riferimento al paese fisico che alle persone che lo abitano, i paesani. È una parola con una forte carica comunitaria e identificativa.

perde e le pratiche che si ripetono formano la tradizione. Secondo Bettini, una delle strategie per fissare l'identità è far discendere dalla tradizione, e quindi dal passato, "il potere di dirci 'chi siamo' nel presente" (Bettini 2011: 12). Il rapporto di causa effetto stabilito tra tradizione e identità è alla base della metafora, largamente utilizzata, delle radici.

Tale metafora è appropriata per descrivere il riferimento che i *betiko* fanno alla tradizione. Sentirsi *hondarribitarras* significa essere radicati nel *pueblo*, aver assorbito attraverso sangue e latte materno la cultura e le tradizioni. La sfilata è l'occasione per omaggiare gli avi che resistettero all'assedio, ma anche per rialacciare il legame con gli antenati più recenti, coloro che hanno tramandato la festa alle generazioni attuali. La ripetizione della tradizione è l'anello della catena che lega il passato al presente. Di conseguenza, è imprescindibile che l'*Alarde* rimanga fedele alla storia e alla tradizione, onori il legame al passato e si faccia custode nel presente di quanto trasmesso. Ogni modifica creerebbe un distacco. Se si vuole salvaguardare il legame con gli antenati nessun cambiamento che possa *desvirtuar* – ovvero, usando il lessico *betiko*, snaturare, compromettere, corrompere – l'essenza della festa può essere accettato. La tradizione si presenta come sacra e intoccabile, un museo o monumento vivente che anno dopo anno mette in scena l'identità della comunità, discesa dagli antenati.

Bettini contrappone alla metafora arborea la metafora acquatica e orizzontale del fiume in cui affluiscono diversi corsi d'acqua. A differenza dell'immagine delle radici, tale metafora permette di definire il rapporto tra tradizione e identità in modo fluido e non deterministico (Bettini 2011: 41). *Jaizkibel* abbraccia una concezione costruttivista della tradizione, a livello accademico rappresentata dal celebre testo di Hobsbawm e Ranger (2020), secondo cui le tradizioni non sono immobili, stabili, eterne, immutabili, affermando che, dalle più antiche alle più recenti non attraversano il corso della storia immuni ai cambiamenti. Ammettere che le tradizioni siano fluide e dinamiche, e che sono mutate nel corso del tempo, significa accogliere la possibilità del cambio, anche a costo di sacrificarne alcuni elementi. Secondo Ihintza⁸, l'*Alarde* non è da salvaguardare in quanto tradizione, bensì come esercizio collettivo. La ricezione del patrimonio non è considerata come un'azione passiva, e la sua modifica comporta la presa di coscienza di una comunità rispetto ai valori in cui si riconosce e che vuole tramandare nel futuro: il focus rispetto alla lotta relativa alla sfilata non è posto, infatti, solo in relazione al genere, ma anche ai temi di antimilitarismo e laicità.

Se basarsi sulla metafora arborea significa concentrarsi sull'immobilizzazione, il fiume corre il rischio di portare con sé anche l'immagine della mescolanza e dell'intorpidimento (Bettini 2011: 42). I *betiko* lamentano

⁸ Intervista a Ihintza, membro di *Jaizkibel*, 25 settembre 2024, Hondarribia.

che nella richiesta di *Jaizkibel* a favore di un *Alarde* unico ed egualitario si celino richieste relative alla laicizzazione e demilitarizzazione della festa. Non sono le donne a far sentire i *betiko* minacciati, quanto il cambiamento in sé. Iuso affianca al processo di patrimonializzazione, ossia l'elezione di un bene a patrimonio, quello di mobilizzazione: “una postura per la quale parte della società è messa in moto dal patrimonio” al fine di salvaguardarlo (Iuso 2023: 28). L'autrice parla di emozioni patrimoniali, “casi in cui un patrimonio in pericolo ha suscitato emozioni collettive, o meglio mobilitato azioni collettive spontanee” (*Ivi*: 31). Si potrebbe dire che questo è il caso dell'*Alarde*. Dalla preoccupazione è nato un atteggiamento volto a proteggere, difendere e tutelare l'*Alarde*, opponendo una resistenza ostinata contro *Jaizkibel*, la stampa, i media, i politici, i tribunali e altri attori, percepiti come minacce.

I due schieramenti sorti all'interno della cittadinanza sono associabili con quanto espresso da due articoli della Convenzione UNESCO del 2005, e ne mettono così in luce le contraddizioni. Da un lato, *Jaizkibel* sembra rappresentare l'esigenza racchiusa nell'Articolo 7 della Convenzione, quella di “creare, produrre, diffondere e distribuire le espressioni culturali [...]”, tenendo in debita considerazione le condizioni e le esigenze specifiche delle donne e dei vari gruppi sociali, incluse le persone appartenenti alle minoranze” (UNESCO 2005). Dall'altro, l'interpretazione *betiko* e quella delle donne di *Hondarribiko Emakumeak* prescindono dalla lente della discriminazione di genere e pongono invece al centro il legame con la tradizione, riflettendo quanto stabilito nell'Articolo 8, che sottolinea la necessità di proteggere e preservare le espressioni culturali esposte “al rischio di estinzione, a una grave minaccia o che rendano necessarie qualsiasi genere di salvaguardia urgente” (*Ivi*).

Come altri beni materiali o immateriali, l'*Alarde* si situa nell'intercapedine tra la storia di cui siamo eredi, e che non possiamo dimenticare, e le nuove sensibilità sociopolitiche e identitarie. La tradizione demoetnoantropologica italiana ha crescentemente messo in luce, a partire dalle intuizioni di Cirese (1973) e Bravo (1984), come le feste siano fenomeni moderni e non anacronistici, vivi e in evoluzione; autrici e autori come Laura Bonato (2006), Fabio Dei e Caterina Di Pasquale (2017, 2023), Anna Iuso (2023), interessati in particolare al fenomeno delle rievocazioni storiche, si sono posti l'obiettivo di legittimare come oggetti di studio eventi ceremoniali che non si limitino al repertorio folklorico classico espressione delle classi popolari, superando la dicotomia tra riti arcaici autentici e genuini e feste moderne artificiose ed inautentiche. Le feste offrono così anche uno spunto fondamentale per riflettere sullo scontro tra le caratteristiche globali e le risposte locali (Bonato 2006: 134). Il dibattito sorto attorno al rapporto conflittuale tra inclusione e diritti umani e tutela del relativismo culturale solleva interrogativi sull'applicazione delle convenzioni internazionali.

antropologia e teatro

N. 19 (2025)

Il caso specifico illumina circa l'importanza attribuita al patrimonio dalle comunità locali come strategia di sopravvivenza alle tendenze della globalizzazione; e alla tensione tra principio e prassi rispetto all'applicazione degli strumenti giuridici internazionali, suggerendo la necessità di valutarne l'applicabilità a partire dalle specificità contestuali. La commistione tra approccio giuridico ed etnografico rimane un fertile terreno con l'obiettivo di affinare gli strumenti legati alla salvaguardia e tutela del patrimonio. Oltre alla prospettiva antropologica, si sottolinea l'importanza di abbracciare una prospettiva di genere complessa che possa rendere conto delle dinamiche di inclusione ed esclusione a partire dalle esigenze particolari degli agenti locali.

antropologia e teatro

N. 19 (2025)

Bibliografia

APOLITO, PAOLO

2014 *Ritmi di festa: corpo, danza, socialità*, Il Mulino, Bologna.

BETTINI, MAURO

2011 *Contro le radici: tradizione, identità, memoria*, Il Mulino, Bologna.

BONATO, LAURA

2006 *Tutti in festa: antropologia della ceremonialità*, Angeli, Milano.

BORELLI, BEATRICE - CARNEVALE, DAVIDE NICOLA - COLCIAGO, SARA - REGI, EMANUELE - TOSCANO, CINZIA

2023 *Approcciare l'immateriale. Culture, patrimonializzazione e performance nel lavoro redazionale al Dossier ICH 2003*. in «Antropologia e Teatro. Rivista di studi», 16, 309–317.

BOTTI, ALFONSO

2003 *La questione basca: dalle origini allo scioglimento di Batasuna*, Mondadori, Milano.

BRAVO, GIAN LUIGI

1984 *Festa contadina e società complessa*, FrancoAngeli, Milano.

BULLEN, MARGARET

2000 *Hombres, mujeres, ritos y mitos: los Alardes de Irún y Hondarribia*, in «Perspectivas feministas desde la antropología social», Ariel, Barcelona.

BULLEN, MARGARET – EGIDO, JOSÉ ANTONIO

2003 *Tristes espectáculos: las mujeres y los Alardes de Irún y Hondarribia*, Universidad del País Vasco Servicio Editorial, Bilbao.

BUTLER, JUDITH

2017 *L'alleanza dei corpi*, nottetempo, Milano.

2023 *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, GLF editori Laterza, Roma.

CAVARERO, ADRIANA – RESTAINO, FRANCO

2002 *Le filosofie femministe*, Mondadori, Milano.

CIRESE, ALBERTO MARIO

1973 *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palumbo, Palermo.

antropologia e teatro

N. 19 (2025)

CLIFFORD, JAMES2002 *Prendere sul serio la politica dell'identità*, in «Aut Aut», 97-114.**DE LA GRANJA, JOSÉ LUIS – DE PABLO CONTRERAS, SANTIAGO – RUBIO POBES, CORO**2011 *Breve historia de Euskadide los Fueros a la Autonomía*, Debate, Barcelona.**DEI, FABIO – DI PASQUALE, CATERINA**2017 *Rievocare il passato: memoria culturale e identità territoriali*, Pisa University press, Pisa.2023 (a cura di) *Le rievocazioni storiche: Feste civiche e cultura popolare in Toscana*, Donzelli, Roma.**DEL VALLE, TERESA (a cura di)**1985 *Mujer vasca: imagen y realidad*, Anthropos, Barcelona.**DURKHEIM, ÉMILE**1973 *Le forme elementari della vita religiosa*, Newton Compton Editori s.r.l., Roma.**FABIETTI, UGO**2013 *L'identità etnica: storia e critica di un concetto equivoco*, Carocci, Roma.**HOBSBAWM, ERIC – RANGER, TERENCE**2020 *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino.**IUSO, ANNA**2023 *Costruire il patrimonio culturale: prospettive antropologiche*, Carocci editore, Roma.**KEREXETA ERRO, XABIER**2006 *La Historia, a merced de la Tradición: El caso de los Alardes del Bidasoa*, in MORENO, M. G. – KEREXETA, E. X. (a cura di), *Los Alardes del Bidasoa, Pueblo versus Ciudadania*, Txapelaren azpian, denok berdin, Irún.**LAURENZANO, MAURO**2012 *Paese Basco e libertà. Storia contemporanea di Euskadi Ta Askatasuna (ETA)*, Red Star Press, Roma.**LAZZERONI, MICHELA**2023 *La geografia e le rievocazioni storiche: tra questioni di identità territoriale e spinte allo sviluppo locale*, in DI PASQUALE, C. – DEI, F. (a cura di), *Le rievocazioni storiche: Feste civiche e cultura popolare in Toscana*, Donzelli, Roma.

antropologia e teatro

N. 19 (2025)

MOHANTY, CHANDRA TALPADE

2012 *Femminismo senza frontiere, Teoria, differenze, conflitti*, Ombre corte, Verona.

MORENO MÁRQUEZ, GORKA – KEREXETA ERRO, XABIER

2006 *Los Alardes del Bidasoa, Pueblo versus Ciudadania*, Txapelaren azpian, denok berdin, Irún.

TEJERINA, BENJAMÍN

1999 *El poder de los símbolos. Identidad colectiva y movimiento etnolingüístico en el País Vasco*, in «Reis», 75-105.

TRANCHE, MERCEDES

2006 *La participación de la mujer en el Alarde: Historia de un desencuentro*, in MORENO, M. G. – KEREXETA, E. X. (a cura di), *Los Alardes del Bidasoa, Pueblo versus Ciudadania*, Txapelaren azpian, denok berdin, Irún.

TURNER, VICTOR

2014 *Dal rito al teatro*, Il Mulino, Bologna.

URRETABIZKAIA BEJARANO, ARANTXA

2018 *Lecciones del camino*, Pamiela argitaletxea, Navarra.

UNESCO

2003 Convenzione per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale, Parigi.

2005 Convenzione sulla protezione e la promozione della diversità delle espressioni culturali, Parigi.

ZULAIKA, JOSEBA

2000 *Del cromañon al carnaval: los vascos como museo antropológico*, Erein, Donostia.