

Claudio Ciancio

LA FESTA È FINITA?

Abstract

Holidays are interruptions of ordinary time and life for the purpose of celebrating the sense, or a sense, of life itself. Holidays, which in their original sense are religious, consist of two forms, namely the sacred and the holy. Only in the form of the holy do holidays fulfill their overall purpose, which is that of giving meaning to the totality of human experience. The secularization of holidays mark their end; holidays, however, leave a trace both in the attempts at returning to the sacred and in the anguish and boredom that such a secularization entails.

In un bel saggio del 1989 Ugo Perone definiva il giorno della festa come «il giorno stabile e fisso di un nuovo inizio», che «interrompe lo scorrere regolare degli orologi»¹, e lo paragonava a quel che è per la città la piazza, che interrompe la città senza condurre da nessuna parte². Della festa sottolineava poi l'origine e la portata religiosa, traendone due conseguenze. La prima è che il tempo della festa è un tempo altro, un annunciarsi dell'eterno nella temporalità finita³, un tempo che ci è dato. È questa la ragione per cui «le feste non possono essere istituite attraverso un atto di volontà; con un atto di volontà si può soltanto sopprimerle»⁴. La seconda conseguenza è che, se la festa è un'interruzione, non è però tale da negare la realtà che viene interrotta, ma piuttosto è capace di aprire per essa una profondità inattesa, sì che dello stesso tempo quotidiano si dovrà dire che è lontano dalla festa ma anche prossimo⁵.

Vorrei sviluppare queste considerazioni sulla natura della festa per poi riflettere sulla sua crisi nell'attuale contesto sociale e culturale.

1. Interruzione del tempo ordinario

Per il suo carattere di interruzione del corso del tempo ordinario, di arresto delle faccende della vita quotidiana, la festa è stata talvolta interpretata attraverso la categoria del gioco. Così per Huizinga il gioco è una struttura che intesse tutte le grandi attività

¹ U. PERONE, *Ambivalenza della quotidianità*, in «Annuario filosofico», 5 (1989), p. 139.

² Cfr. *ibidem*, p. 143.

³ Cfr. *ibidem*, p. 145.

⁴ *Ibidem*, p. 144.

⁵ Cfr. *ibidem*, pp. 144 e 145.

umane⁶ e che trova una particolare realizzazione nella festa: «La sospensione della vita solita, il tono allegro, dominante – ma non indispensabile – dell'azione (anche la festa può essere seria), la limitazione nel tempo e nello spazio, l'unione di severa determinatezza e autentica libertà: ecco i principali tratti comuni del gioco e della festa»⁷. Molto simile a questa tesi è quella sostenuta da Guardini a proposito della liturgia. Distinguendo tra le azioni orientate a uno scopo e quelle che sono espressioni di un senso, Guardini assegna a questa seconda categoria il gioco, includendovi non solo le attività ludiche in senso stretto, ma anche l'arte e la celebrazione liturgica. «La liturgia» – egli scrive – «[...] non è un mezzo impiegato per raggiungere un determinato effetto, bensì – almeno in una certa misura – fine a sé. [...] In essa l'uomo non deve tanto educarsi, quanto contemplare la gloria di Dio»⁸. In questo l'uomo realizzerebbe semplicemente «il senso più singolare e proprio del suo essere»⁹. E tale manifestazione del senso propria del gioco liturgico viene fondata da Guardini su quel più alto gioco che, secondo il testo dei *Proverbi*¹⁰, giocherebbe la Sapienza dispiegando davanti a Dio il suo contenuto infinito «nella pienezza più definitiva del *sensu*, in mera e schietta gioiosità di vita»¹¹.

Questo riferimento alla liturgia permette di precisare il modo in cui la celebrazione della festa è interruzione del tempo ordinario: è interruzione della connessione, più o meno perfetta, di azioni volte al conseguimento di scopi utili alla vita, per introdurre invece il momento della rappresentazione e della contemplazione del senso della vita stessa. L'interruzione avviene già nel gioco inteso in senso generale come attività nella quale le forze vitali e le relazioni si esprimono e si dispongono in una forma fine a se stessa e cioè danno luogo a un tutto ordinato e non sono finalizzate ad altro. Nella contemplazione, nell'attività artistica e, appunto, nella celebrazione della festa avviene la stessa cosa con una concentrazione sulla rappresentazione e sulla celebrazione del senso. Qui il tempo si arresta o si sospende, è un tempo delimitato e raccolto in unità.

Se la festa è celebrazione di un senso della vita, allora la sua interruzione del tempo ordinario non la si può comprendere come semplice fuoriuscita da esso e cioè non la si può comprendere senza metterla in relazione con quel tempo, senza pensarla come un intrecciarsi nel tempo ordinario di un ordine superiore. Questo intreccio può dare luogo ad esiti diversi e anche opposti. Da un lato l'introduzione nel tempo ordinario del rapporto con un ordine superiore, divino, può configurarsi come una destrutturazione del primo. È quanto ha messo in luce Nietzsche nella *Nascita della tragedia* evidenziando il momento dionisiaco della festa, che per un verso realizza una riconciliazione tra uomo e natura, ma per l'altro diventa disordine ed eccesso, a cui la dimensione apollinea pone un

⁶ Cfr. V.J. HUIZINGA, *Homo ludens* (1939), trad. it. C. van Schendel, Einaudi, Torino 2002, p. 7.

⁷ *Ibidem*, p. 28.

⁸ R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia. I santi segni* (1927), trad. it. M. Bendiscioli, Morcelliana, Brescia 1980, p. 81.

⁹ *Ibidem*, p. 85.

¹⁰ Interessante notare che questo medesimo testo (*Prv* 8, 30-31) ha un'importanza fondamentale nella definizione di Dio dell'ultimo Schelling.

¹¹ R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia. I santi segni*, ed. cit., p. 83.

argine col dare forma all'informe¹². Frazer a sua volta ricorda che «molti popoli solevano osservare ogni anno un periodo di licenza in cui si mettono da parte tutti i freni della legge e della moralità, in cui tutti si abbandonano alla più stravagante allegria e in cui le più tenebrose passioni trovano uno sfogo che nel corso più regolare e sobrio della vita comune non sarebbe mai concesso loro»¹³. La più nota di queste feste è quella romana dei Saturnali (17-23 dicembre), caratterizzata, oltre che dalla sospensione delle norme giuridiche e morali, anche dalla sovversione degli ordinamenti sociali, che giungeva fino all'inversione del ruolo fra schiavi e padroni, uno «straordinario rilassamento, in tali occasioni, di tutte le ordinarie regole di condotta»¹⁴ con eccessi parossistici. Ma la cosa più interessante sottolineata qui da Frazer è che in questo momento dionisiaco avviene un passaggio a un ordine superiore libero dai limiti dell'ordine profano: «la libertà permessa agli schiavi in questa festa passava per essere un'imitazione dello stato della società nell'epoca di Saturno e [...] in generale i saturnali passavano per essere né più né meno che una restaurazione provvisoria del regno di quel felice monarca»¹⁵, un'età dell'oro, di prosperità, di uguaglianza e di pace. Ma allora possiamo dire che la festa, proprio anche nel suo aspetto dionisiaco, nel suo disordine ed eccesso, è il richiamo ad un ordine superiore e divino, che non semplicemente si oppone all'ordine vigente, ma piuttosto ne costituisce il senso originario e l'aspirazione.

D'altro lato (e coerentemente con quanto appena detto) si può mettere l'accento più sulla continuità che non sulla discontinuità tra la festa e il tempo ordinario, più sulla celebrazione del suo senso che non sulla sua destrutturazione. Così Kerényi parlando della religione greca scrive: «Elementi che nel linguaggio di ogni giorno, riguardo ad avvenimenti e bisogni quotidiani, risuonano gli uni accanto agli altri e in un modo spesso ambiguo e confuso, giungono come da lontano in un tempo puro – il tempo della festa – e in un luogo puro: sulla scena di avvenimenti che non si svolgono nelle dimensioni dello spazio, bensì in una dimensione propria, una dimensione potenziata dell'uomo, nella quale si attendono e si cercano le apparizioni degli dèi»¹⁶. Dunque la festa non si oppone al piano dell'esperienza comune, ma piuttosto l'attraversa e ne rigenera il senso. Simile è la tesi di Bachtin, sostenuta in *L'opera di Rabelais e la cultura popolare* del 1965, per il quale la festa è la forma primaria delle culture, che porta con sé un senso del mondo. Si potrebbe allora pensare, sinteticamente, che la festa sia la riproposizione del senso profondo (perduto, nascosto o rimosso) di un ordine culturale e sociale, ma che questa riproposizione si configuri come introduzione dello straordinario nell'ordinario. Di qui la sua dimensione dionisiaca come effetto destrutturante (che in certi casi si fa particolarmente forte) che essa produce, forse anche come distorsione e degenerazione di questo effetto, e d'altro lato il non contraddittorio riferimento a un senso,

¹² Cfr. F. NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie*, in ID., *Nietzsches Werke. Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, De Gruyter, Berlin-New York 1967ss., sez. III, vol. 1, pp. 26-28; trad. it. S. Giannetta, *La nascita della tragedia*, in ID., *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964ss., vol. III, tomo 1, pp. 26-28.

¹³ J.G. FRAZER, *Il ramo d'oro* (1922), trad. it. L. De Bosis, Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 681.

¹⁴ *Ibidem*, p. 672. Secondo Frazer si può ravvisare una forte rassomiglianza o addirittura identità con il nostro carnevale (cfr. *ibidem*, p. 685).

¹⁵ *Ibidem*, p. 682.

¹⁶ K. KERÉNYI, *Dioniso* (1976), trad. it. L. Del Corno, Adelphi, Milano 2007, p. 21.

trascendente o originario, che struttura una realtà sociale e che nella celebrazione viene riaffermato e rafforzato.

2. *La festa come accesso al sacro e come celebrazione del santo*

Quella celebrazione del senso, che è propria della festa, avviene essenzialmente in due modi diversi, che hanno la loro origine nelle due diverse forme della religione, il sacro e il santo, forme che in molti casi si intrecciano e persino appaiono indistinte. La dimensione del santo prevale nella religione biblica, anche se l'ebraico (come del resto il tedesco) dispone di un solo termine, *qdsb*, per designare le due dimensioni, il che potrebbe significare che il santo, prima che come opposto al sacro, va inteso come il risultato di una sua purificazione e trasformazione¹⁷. Se il santo è, come il sacro, potenza divina altra e inviolabile, non lo è però in una relazione di opposizione al profano, che è ciò che invece distingue il sacro facendone una presenza oggettivata del divino nella natura, nella società, nel linguaggio, una presenza che nella festa diventa polarizzante.

Nella prima grande festa ebraica, quella del sabato, è ben visibile il prevalere della dimensione della santità (anche se nella traduzione dei passi biblici relativi l'unicità del termine induce a usare indifferentemente sacro e santo). Quella festa consiste infatti essenzialmente di due aspetti. Anzitutto della riaffermazione del legame costitutivo del popolo con Dio. Il verbo consacrare, che ricorre in *Es* 20,11 nel comandamento istitutivo della festa del sabato, significa anche fidanzare¹⁸: il sabato è giorno «di santa convocazione»¹⁹ da parte del Signore, il quale dice: «Diedi loro anche i miei sabati come un segno fra me e loro, perché sapessero che sono io, il Signore, che li santifico»²⁰. Il sabato è dunque segno del patto, del fidanzamento fra Dio e il suo popolo, della promessa. Il secondo aspetto è che il contenuto della festa è essenzialmente «un riposo in onore del Signore»²¹, riposo che nel precetto biblico dell'*Esodo* e del *Deuteronomio* viene esteso a tutti i viventi soggiornanti con il popolo di Israele. Il comando divino di santificare il sabato si rifà, com'è noto, al racconto della creazione: «Perché in sei giorni il Signore ha fatto il cielo e la terra e il mare e quanto è in essi, ma si è riposato il giorno settimo. Perciò il Signore ha benedetto il giorno di sabato e lo ha dichiarato sacro»²². Il riposo divino, come si vede, non è semplice cessazione del lavoro, ma è piuttosto un ritornare al lavoro fatto, un rifletterlo, considerandolo «molto buono», come Dio dice alla fine del sesto giorno, e perciò benedirlo e consacrarlo. Si noti qui anzitutto come quella bontà investa l'intera creazione e non soltanto qualche suo aspetto. Ma soffermiamoci sul senso di quel riposo: esso è contemplazione, approvazione e

¹⁷ Sull'opposizione fra santo e sacro nella religione biblica ha insistito Levinas, che, com'è noto ha dedicato al tema un'opera (E. LEVINAS, *Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Minuit, Paris 1977). È significativo però che la sua purificazione della religione intesa a separare il santo dal sacro si definisca in opposizione ad altre correnti ebraiche di tendenza diversa.

¹⁸ Cfr. *Bibbia TOB*, Edizioni Elle Di Ci, Leumann 1998, p. 169, nota b.

¹⁹ *Lv* 23, 3

²⁰ *Es* 20, 12.

²¹ *Lv* 23, 3.

²² *Es* 20, 11.

ammirazione per il lavoro svolto, è come una presa di distanza attraverso la quale viene confermato ciò che è stato fatto e gli si riconosce un senso (è «molto buono»). Meglio ancora: celebrare la festa è qui riconoscere e riaffermare il senso dell'evento fondante, rinnovare la volontà di collegare la propria vita a quel senso, di renderlo produttivo per essa. La festa è allora riposo come interiorizzazione della bontà dell'essere e riunificazione della propria esistenza, ciò che è possibile soltanto interrompendo il movimento e la quotidianità. È il giorno del ritiro, del ringraziamento e della benedizione. Il sabato ebraico e molte altre feste ebraiche e cristiane hanno questo carattere: sono ricordo e celebrazione di un evento fondante, quale il dono della Torah o la liberazione dall'Egitto o la Dedicazione del Tempio o la nascita di Cristo o la sua resurrezione (dai cristiani celebrata sia nella festa settimanale sia a Pasqua). E, va aggiunto, sono non solo un fatto interiore, perché la festa è celebrazione collettiva, come non può non essere dal momento che l'evento celebrato è un evento collettivo.

Ai momenti della memoria, dell'interiorizzazione e della celebrazione dell'opera divina si associano nell'esperienza religiosa ebraica e cristiana altri aspetti, più sacrali, e cioè i riti e i sacrifici, attraverso i quali si può credere di entrare in una relazione diretta con la divinità per espiare le colpe o ottenerne i favori, o la venerazione di luoghi, cose, persone, nei quali si riconosce una presenza oggettiva ed esclusiva del divino, e il contatto con i quali produrrebbe effetti salvifici nei fedeli. Nella prospettiva sacrale la festa accentua il senso di sospensione del tempo profano per una trasposizione in una dimensione altra, quella che è caratterizzata, secondo la celebre analisi di Otto, dall'esperienza del divino nella duplice dimensione del *tremendum* e del *fascinans*.

È il *fascinans* ciò che attrae nella sfera del sacro, mentre il *tremendum* produce la polarizzazione per la quale l'uomo, pur attratto, si avverte lontano e indegno. Per questo secondo aspetto la festa è il tempo del sacrificio e del rito propiziatorio, cioè è il tempo dell'offerta alla divinità, quell'offerta che manifesta la differenza del sacro. Nel sacrificio infatti alcuni beni vengono sottratti all'uso proprio (profano) e consacrati come riconoscimento della loro appartenenza a Dio. Questa appartenenza a Dio può essere però riconosciuta anche in una prospettiva non sacrale, quando venga universalizzata, quando cioè la festa non sia l'istituzione di un ambito sacro, a cui partecipare dopo aver placato l'ira divina, ma piuttosto il riconoscimento che tutta la creazione appartiene a Dio senza distinzione di sacro e profano. Forse nell'Antico Testamento il sacrificio non ha in primo luogo il senso di un mezzo per placare Dio e accedere alla sua sfera. Ma è comunque significativo che nel profetismo i sacrifici siano messi in secondo piano, il che dimostra la loro ambiguità. Se nel sacrificio il sacro appare come il *tremendum*, il *fascinans* si esprime piuttosto nel dionisiaco disponendo a un rapporto fusionale col divino. I due aspetti non sono contraddittori, perché sono due aspetti di una concezione del divino come potenza che dispone dell'uomo e può tanto punirlo quanto unirlo a sé. Il tratto comune è l'assenza di libertà nel rapporto col divino e l'esaltazione della sua potenza arbitraria.

Se, come dicevo, il santo è una purificazione del sacro, ciò non significa che vi sia un processo irreversibile dal sacro al santo. Al contrario sono più frequenti le commistioni, e ciò vale anzitutto per le feste. La storia del cristianesimo ne è un'ampia dimostrazione. E molti pensano che non sia possibile una religione pura, una religione che ai loro occhi

non sarebbe nemmeno più una religione. La difficoltà si annida nell'interpretazione e nell'uso dei simboli intorno ai quali la festa si celebra. L'importante interpretazione della natura del simbolo svolta da Pareyson insiste sull'inseparabilità di fisicità e trascendenza e sulla sua natura dialettica, per cui del simbolismo si dice che «l'ineffabilità del trascendente esso la conserva nell'atto in cui paradossalmente la trasforma in infiniteffabilità»²³. Proprio perché in sé inafferrabile e indicibile, il divino può manifestarsi in infinite forme. Possiamo dire che proprio l'assoluta trascendenza coincide con l'assoluta immanenza: il divino è la radice di ogni cosa e in ogni cosa si può manifestare, ma soltanto in modo che al carattere perfettamente adeguato della sua presenza nel simbolo, quella per cui questo, secondo Pareyson, è tautegorico, corrisponde l'infinita eccedenza del suo contenuto. Si dovrà allora dire che il simbolo è tale in quanto è dialettico, è attraversato da una tensione di opposti, è paradossale. L'infinità del divino non può restringersi a certi tempi, a certi luoghi, a certe cose, a certe parole, a certe persone. Se così fosse, lascerebbe fuori di sé ambiti di realtà e dunque non sarebbe più l'originario, il principio del tutto. Se al contrario, non si manifestasse in alcun modo determinato, allora lascerebbe fuori di sé l'intera realtà e perciò, di nuovo, non sarebbe principio del mondo oppure andrebbe pensato come un infinito che sta accanto al finito, ma in questo modo si finitizzerebbe. Il trascendente è trascendente solo in questa perfetta coincidenza con l'immanenza che solo il simbolo esprime.

Tornando alla festa e alla commistione fra sacro e santo, si dovrà dire che questa commistione è un cedimento all'esigenza di un possesso e di un controllo del divino. Peraltro è difficile, non nel concetto ma nell'esperienza, separare nettamente sacro e santo, il che non significa che non sia opportuno perseguire questa separazione. Sono proprio le feste con le loro liturgie i momenti e i luoghi in cui la commistione sembra più difficile da evitare. La festa religiosa è costitutivamente il tempo e il luogo in cui il divino deve farsi presente in modo da tutti riconoscibile e celebrabile. Il tempo della festa come tempo dell'interruzione è il tempo in cui l'oggettività del simbolo, in quanto interrompe e accomuna e in questo anche esige una grande riconoscibilità, rischia di oggettivare il divino, oscurando quella dimensione simbolica che Guardini ha evidenziato a proposito della liturgia. Si potrebbe in effetti celebrare la festa religiosa come una grande liturgia, nella quale prevalga, come si è detto, il momento del santo, della celebrazione del senso, il momento dell'interiorità pur nella partecipazione collettiva e nei gesti e nelle parole rituali. Resta in ogni caso una fondamentale ambivalenza dei simboli, quella per cui la dialettica di fisicità e trascendenza può scadere in identità semplice. Potremmo parlare di un'instabilità del simbolo, di una sempre possibile perdita dell'equilibrio difficile che lo caratterizza.

Si potrebbe anche pensare che la difficoltà di comprensione del simbolo sia di tipo intellettuale e segni una distinzione fra religiosità dei dotti e religiosità dei semplici. Ciò sarebbe vero se il simbolo, per essere correttamente interpretato, dovesse essere "desimbolizzato", cioè se dovesse essere dematerializzato, attraverso un complesso processo interpretativo. Invece non è così. La persona semplice ha perfettamente ragione nel vedere la trascendenza nella fisicità; mentre invece il dotto rischia di leggere il simbolo in termini allegorici. La differenza rilevante sta nel non risolvere il divino in

²³ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1995, p. 112.

quella presenza, sta cioè nell'assumere quella presenza come espressione di una presenza universale ma concreta del divino, sta nel comprendere quella presenza come rimando per antitesi (ma senza smentire la presenza) a un principio totalmente altro: il divino è lì proprio perché può essere in ogni luogo. E nel riconoscere ciò può accadere che il dotto sia più avvantaggiato rispetto al semplice. Possiamo dire che il simbolo indurre il dotto alla teologia negativa, se non addirittura all'ateismo, e il semplice alla sacralità o alla superstizione.

Alla distinzione fra sacro e santo nella festa bisogna però aggiungere ancora un'osservazione importante, e cioè che, solo in quanto prevalga la dimensione del santo, la festa diventa pienamente celebrazione del senso della vita e della storia, perché invece il prevalere della dimensione del sacro pone il senso in una dimensione opposta a quella profana, e quest'ultima inevitabilmente viene ad essere svilita. La festa sacra certamente è affermazione del senso, ma pone il senso della vita e della storia ordinaria fuori di esse rendendo impensabile e impossibile la loro elevazione al divino.

3. *Festa religiosa e festa civile: la crisi della festa*

Dal rischio di sacralizzazione della festa sembrerebbe ormai del tutto immune la festa civile, che, se un tempo era indisciungibile da quella religiosa e poi è stata almeno accompagnata da momenti religiosi, ora appare completamente secolarizzata. La secolarizzazione ha tolto infatti alle feste civili quell'impronta religiosa, che tradizionalmente le segnava, facendola apparire sempre più una cornice forzata e inadatta. Quell'eliminazione era inevitabile proprio a causa dell'estrinsecità. Altra cosa è invece riconoscere l'intrinseca valenza religiosa della festa come tale e quindi anche di quella civile. Ma proprio il fatto che tale valenza fosse affermata estrinsecamente, e cioè attraverso l'aggiunta di un momento religioso, ha favorito lo svuotamento della dimensione religiosa della festa. In realtà la secolarizzazione ha investito non soltanto la festa civile, ma anche quella religiosa riducendone il significato e la portata, anzi trasformandola in molti casi in festa civile, che tuttavia non può essere pienamente tale, perché non ha propriamente un contenuto civile. Pensiamo in particolare alle feste di Natale e di Pasqua, che per la maggior parte delle persone hanno perso in tutto o in gran parte la loro portata religiosa. La conseguenza di questi processi è che le feste civili perdono di consistenza, perché smarriscono il loro tenore religioso, mentre quelle religiose perdono di consistenza, perché, svuotate di significato religioso, non ne acquisiscono uno civile di pari rilevanza.

Le feste civili sono celebrazioni di eventi fondatori o costitutivi della nazione o di un'istituzione pubblica o di un gruppo sociale e mirano a una riappropriazione e riaffermazione dei loro principi e valori fondanti. La sospensione dell'ordinario corso della vita sociale si accompagna qui all'esibizione di simboli di quel senso che viene celebrato e a discorsi che ne promuovono la conservazione della memoria e la consapevole assunzione. Sono feste storiche, come lo sono anche le manifestazioni organizzate per celebrare e per testimoniare occasionalmente valori importanti della vita civile. Sono feste che non sempre seguono il ciclo annuale, che non hanno alcun legame

con l'idea di una sacralità della natura, ma soltanto con la storia. Anche la ciclicità della maggior parte di quelle feste può ridursi, peraltro, a un semplice pretesto per riaffermare regolarmente i principi o gli eventi istitutivi. Quando poi la festa non ha un carattere di ufficialità, ma un carattere più privato, allora si ripresenta talvolta, e non a caso, l'elemento dionisiaco, che si esprime nell'entusiasmo che accompagna la partecipazione alle manifestazioni celebrative o nei brindisi e nei banchetti che le seguono e in qualche trasgressione a loro collegata.

Queste forme civili, oggi le più diffuse, in realtà segnano una crisi della festa. Sono sue secolarizzazioni, sia di quella ebraico-cristiana sia di quella pagano-sacrale. Le feste civili restano in certo modo debitorie della festa religiosa, nella ricorsività, nelle liturgie, nell'uso dei simboli, nel rinvio a un senso fondante, ma si tratta di un senso indebolito, che coinvolge debolmente e che scivola facilmente nell'indifferenza. E anche l'eventuale momento dionisiaco, ormai separato dal sacro, perde la sua consistenza e la sua forza.

Si dovrà allora dire che non vi può essere una festa soltanto civile nel senso che essa è festa solo se in qualche modo conserva un pur implicito carattere religioso? Ciò sembra tanto più vero per quelle feste che celebrano i principi o gli eventi che hanno un carattere ultimo e fondante della vita di una società, principi ed eventi che non possono essere messi in discussione senza distruggere quell'ordine sociale. La dimensione religiosa di queste feste è proprio nel loro eccedere la quotidianità per attingere un piano fondativo che ha tendenzialmente un carattere di absolutezza. Come scrive Perone, «le feste non possono essere istituite attraverso un atto di volontà»²⁴, con un decreto. La festa riceve il suo carattere di eccezione dal suo imporsi da sé, cioè dal fatto che è avvertita da una collettività come l'imporsi di un evento costitutivo che trascende le singole volontà. Ma è proprio questa consistenza religiosa della festa che oggi si sgretola. E d'altra parte una sorte analoga seguono le feste religiose che, pur mantenendo il loro riferimento al senso religioso, sono anch'esse in gran parte secolarizzate e cioè sono svuotate del loro significato.

La crisi della festa secolarizzata²⁵ si manifesta in uno svuotamento del senso dei giorni di festa, che spalanca un vuoto e dà luogo ad affannosi tentativi di riempirlo. È quel vuoto che già Leopardi lucidamente avvertiva: «Diman tristezza e noia/recheran l'ore ed al travaglio usato/ciascuno in suo pensier farà ritorno». Resta ancora il sabato, e cioè l'attesa della festa, il ricordo, la speranza, l'illusione della festa, mentre la festa stessa, anziché celebrazione del senso, diventa emergenza del non senso che pervade l'esistenza, la società, la storia. La festa si trasforma allora in una festa mancata, nel vuoto della festa, e dà luogo talvolta a fenomeni di angoscia che giungono fino all'estremo. O, nel migliore dei casi, in una nostalgia della festa, nostalgia che si confonde con la nostalgia dell'infanzia, del tempo in cui la festa sembrava vera e piena. O ancora il vuoto viene riempito con contenuti che non hanno nulla a che fare col senso della festa, contenuti che semplicemente hanno la funzione di lenire l'angoscia incombente, quali ad esempio la frenesia del movimento nel viaggiare, nell'acquistare, nel fare sport. E in questo

²⁴ U. PERONE, *Ambivalenza della quotidianità*, ed. cit., p. 144.

²⁵ Questa crisi della festa è già stata evidenziata da M. GLUCKMAN in *Rituals of Rebellion in South-West Africa*, Manchester University Press, Manchester 1954. Così pure M. AUGÉ in *La guerre des rêves. Exercices d'éthno-fiction*, Seuil, Paris 1997.

riempimento si può ripresentare in qualche misura il modello dionisiaco di festa, che però, nella crisi della festa, non ha più nulla – come dicevo – della partecipazione al sacro, se non il trasgredire e l'inebriarsi, che costituiscono in alcuni casi l'unico modo di intendere ciò che è più proprio della festa. D'altra parte, accanto a queste forme di svuotamento della festa, affiorano tentativi di risacralizzazione, di recupero di dimensioni sacrali della festa sia in forme di superstizione sia in forme di fastosità delle liturgie, dei paramenti, del linguaggio, il cui carattere forzato e artificioso non fa che confermare lo svuotamento della festa offrendone soltanto un morto simulacro.

Le esperienze di vuoto, gli eccessi trasgressivi e i forzosi ritorni al sacro sono la spia del fatto che alla festa non si può rinunciare. Se "la festa è finita", è finito anche il senso dell'esistenza: quel che ci porteranno «l'ore» nel loro trascorrere sempre uguale sarà soltanto «tristezza e noia». Questo esito del resto può essere visto anche come l'effetto ultimo di una concezione della festa intesa secondo la categoria del sacro, che suppone una profanità della vita, una vita non attraversata dal divino, ma che soltanto può talvolta accedere al divino. Proprio per questo il ritorno al sacro, se da un lato può sembrare rivitalizzare la festa, dall'altro non può che favorirne il declino, perché è perfettamente coerente con quello svuotamento di senso che è proprio di un tempo e di una realtà soltanto profani.