

VARIANTI SEMIOTICHE DELLA FESTA E INTERPRETABILITA' MARXIANA

in *Il Ponte*, Anno XXXV, n. 6, giugno 1979, pp.710-723

Semioticamente la festa è rappresentabile come una serie di segni-comportamenti collettivi che la ricerca antropologica è chiamata a decodificare su precisi criteri di analisi finora definiti, nella crescente " festologia ", confusamente e con eccessi di approssimazione. Allo stato della ricerca - sia essa costituita da contributi teorici, sia essa calata nelle molteplici indagini circa specifiche feste, sul campo - si adottano correntemente soltanto le categorie che seguono:

- a) festa religiosa, con le sue specificazioni "patronale", "non-patronale", accompagnata o meno da pellegrinaggio, riferita a specifici santuari o dipendente da datazione calendariale universale (per es. Natale, Pasqua, Assunzione di Maria, ecc.);
- b) festa non-religiosa o laica nella valenza tradizionale del termine;
- c) festa qualificabile secondo la coppia oppositoria gramsciana egemone/subalterno, accettata qui come referente senza approfondire la loro revisionabilità critica;
- d) festa che, indagata in quanto alle origini, presenta uno spessore diacronico arcaico o recente;
- e) festa che per i tratti culturali emergenti è rurale, pastorale, marinara, urbana, mista;
- f) festa familiare o di gruppo di parentela e festa collettiva;
- g) festa assoggettata a ricorrenza periodica e a modello comportamentale precostituito e tradizionale, in prevalenza di carattere commemorativo e memoriale;
- h) festa spontanea, occasionale, indipendente dal referente modulare periodico, esprimendosi in comportamenti inventati (per es. indiani metropolitani, Parco Lambro);
- i) festa in cui il momento di socializzazione si realizza e interiorizza in un'interazione psicosociale fra soggetti reciprocamente riconoscibili, e festa nella quale lo stesso momento si connette a un'interazione di soggetti normalmente estranei (differenza, per esempio, fra festa strettamente locale o di gruppo o familiare, e festa determinante pellegrinaggi e spostamenti di gruppi di diversa origine e ubicazione territoriale);
- l) festa assoggettata a varianti e mutamenti, dipendenti da mutate situazioni strutturali, e festa cristallizzata in forme stabili (per es. festa dei serpenti di Cocullo attraversata da mutamenti di significato in relazione al disfacimento economico, di carattere pastorale-rurale, che è alle sue origini; e festa della Madonna di Pompei legata a un tema generico di affidamento alla potenza).

Sotto il profilo dei codici di comportamento, la festa è stata comunemente affrontata come un'occasione collettivizzante che ha suoi specifici caratteri:

- a) la periodicità calendariale, ossia il suo “ritornare” e ripetersi in rapporto al ritmo temporale (un “ritornare settimanale, come la domenica per i cristiani e lo Shabbath per gli ebrei; mensile, come il capomese per gli ebrei; stagionale, come l'incanata o festa delle messi o della vendemmia per alcune aree popolari periferiche; annuale come il Natale, la Pasqua, il Ramadan; rapportato a una distanza pluriennale, come alcune feste che cadono, a livello popolare, ogni tre, quattro, cinque anni ecc., o come il Giubileo cattolico). A questa periodicità tipizzante si oppone l'occasionalità indicata nel precedente paragrafo h), relativa alle feste occasionali e spontanee;
- b) la ritualizzazione dei comportamenti, siano essi religiosi, siano essi laici, consistenti in un adeguarsi a modelli precostituiti. Di qui una “fissità” o “cristallizzazione” dell'agire festivamente;
- c) la variabilità dei significati, per la quale gli elementi simbolici dell'agire festivo sono sottoposti ad un continuo riadattamento storico, in rapporto alla variazione delle strutture. Richiamiamo ancora l'esempio della sagra dei serpenti di Cocullo. All'origine è una festività che protende ad esorcizzare un male attualmente presente (i serpenti che mettono in rischio la vita umana e animale). Nella variazione i serpenti, innocui, restano, ma solo come simboli di un altro rischio, quello storico dell'emigrazione forzata, dell'abbandono delle campagne, del dissesto economico;
- d) spesso e non sempre la connessione con un evento fondante, sia esso di carattere laico (primo maggio) o di carattere religioso.

Le categorie classificatorie indicate, rapportate ai risultati dell'esperienza sul campo, divengono estremamente labili e parziali ed esigono un'ampia correzione e revisione per la precomprensione del fenomeno festivo.

A questo fine è forse opportuno partire da una disamina dello stesso lessema “festa” (o degli equivalenti che esso copre, con maggiore o minore aderenza, in altri gruppi linguistici). Nell'uso che ne facciamo in occidente, esso evoca generalmente un tempo di pienezza e di distensione nettamente distinto dal tempo lavorativo. “Festoso”, “festivo” si costituiscono semioticamente come una fase di aggressività gioiosa e liberante che pone in rapporto diretto e vissuto (*erlebt*) con un diverso senso del tempo, quello che la scuola kerenyiana indicava come *Hohe Zeit*, una fase dell'esplosione vitalistica del *Dasein*, dell'essere nel mondo. Entrerebbe, in questo comportamento, l'elemento della funzione aggregante che era stata studiata molto attentamente dal Granet per l'area cinese, e più generalmente da E. Durkheim, l'uno

portato ad analizzare gli effetti matrimoniali, prematrimoniali e di incontro delle feste di primavera in Cina, l'altro indotto, forse in forme esasperate metodologicamente, a segnalare il momento " socializzante " dei ritmi festivi eschimesi e australiani.

Ora questa immagine della festa si origina in due specifici territori ideologici, quello dell'irrazionalismo kerenyiano-junghiano, e quello del sociologismo francese, che mistificano, o almeno non esplicitano, una realtà più intricata e polivalente quando la si consideri in prospettiva socio-economica. Le indicate prospettive operano su materiali di datità e di terminologia (come concettualizzazione della datità) che inconsciamente appartengono ad un'eredità di matrice borghese e, almeno per quanto riguarda Durkheim, illuministico-positivistica. Sottendono involontariamente, nell'analisi, un ottimismo storico non verificato nei fatti, nel caso di Kerényi dipendente dal rigore euristico della ricerca etnologica sul campo, nel caso di Durkheim ombelicato in un'eredità ideologica progressista e liberatrice che, nello stesso Durkheim, si trasformerà soltanto in epoca posteriore in approssimazione idealistica.

Un tentativo di decodificazione della festa a livello economico determina talune varianti del modello definitorio della *Hohe Zeit* e della " pienezza " degli incontri festivi diagnosticati da Granet: il modello non viene certamente annullato, ma deve piegarsi a fondamentali modificazioni.

Sembra opportuno partire da una distinzione fondamentale e forse ingenua nella sua dicotomia tagliente. Vi sono, in realtà, feste di ambito capitalistico e feste di ambito precapitalistico, distinzione cui, in qualche modo, sono riducibili sempre tutte le categorie classificatorie della festa indicate all'inizio. Nelle strutture capitalistiche e industriali, la festa diviene anche (come aggiuntivo a tutti i suoi valori codificati di distensione e liberazione) uno dei meccanismi che garantiscono al sistema di profitto la produzione e riproduzione della forza-lavoro. E', cioè, una sovrastruttura costituita, anche inconsapevolmente, che serve a rassicurare il sistema di profitto e di mercificazione dell'uomo. Si parte, cioè, dalla materiale constatazione che un eventuale sfruttamento continuato, ininterrotto, della forza-lavoro consegue il calo progrediente statisticamente della capacità produttiva e quindi involge in una crisi reale le condizioni necessarie per la formazione del plusvalore, come esito predisposto dall'economia di profitto. Parallelamente, in forma organizzata e consapevole, si costituiscono pause all'interno del processo di produzione che, per adottare i termini equivoci frommiani, assicurerebbero alla classe dei prestatori d'opera una parziale e temporanea ristrutturazione del proprio essere frammentato, ai fini, però, di una più valida e immediata riutilizzazione nel processo capitalistico. Per usare un referente zoologico, sappiamo bene che il proprietario di un asino o di un mulo, destinati alla mola, è consapevole della limitazione bio-fisiologica delle capacità lavorative e del rendimento dell'animale, e quindi gli assegna

periodi di “riposo” e di sosta nel training quotidiano della prestazione e nel periodo notturno. Sa anche che il supersfruttamento determina, sul piano biologico, reazioni specifiche quali la stanchezza e, nel caso del cavallo, la sudorazione volontaria, come segnale di incapacità di rendimenti extra. La festa, analizzata sotto questo profilo, è una struttura socializzata e culturale che corrisponde al piano di sfruttamento bio-fisiologico animale, è il riposo reso coatto dalla constatazione culturale che conviene, in una società capitalistica, concedere “pause” per evitare la distruzione dell'uomo cosizzato, dell'uomo fatto oggetto e animale.

Questo tipo di occasioni e cicli festivi, nei quali le strutture economiche costituiscono la propria efficienza, ha caratteristiche verificabili anche nell'attuale fase di sviluppo dell'economia postindustriale. In termini epistemologici le feste, nella loro varietà, si propongono come un *explicandum* che può essere marxianamente sottoposto ad un *explicans* assoggettato a continua revisionabilità, non dogmatico, non chiuso. Per esempio:

a) in rapporto alla situazione indicata, si determina costantemente una conflittualità fra detentori dei mezzi di produzione (attualmente coaguli monopolistici anonimi) e proletari/sottoproletari, poiché i primi sono interessati a ridurre al minimo necessario le pause festive, i secondi ad estenderle al massimo. Vi è, cioè, una divergenza fra. una condizione umana (quella dei detentori di mezzi di produzione) e l'altra (quella degli oggetti umani). Questa opposizione si configura in conflitti sociali e sindacali che hanno la loro sede anomica nella crescita dell'astensionismo, dell'assenza per malattia dichiarata, del progressivo calo delle presenze sul posto di lavoro. L'asino grida i suoi diritti a vivere e a riprodursi, in una situazione fondamentalmente ambigua, poiché è insieme un tentativo di ricostruire la condizione umana distrutta, ma è anche un donare al sistema la forza rinnovata dalla pausa festiva, forza che va intesa come attitudine ad una maggiore intensità di rendimento, ma anche come riproduzione generazionale di nuovi sfruttati;

b) la festività si qualifica crudamente come occasione di "riposo", vale a dire di sottrazione al ritmo ripetitivo e distruttivo del ciclo di produzione, e perde ogni intima connessione con la ciclicità naturale, tipica della società precapitalistica. Nella società precapitalistica l'uomo, in qualche modo, si affida ad un condizionamento ergologico-naturale, accetta i ritmi produttivi dettati dall'ambiente, interiorizza e quindi domina la ciclicità cui è soggetto (nel caso, per es., dei contadini o dei pastori). I rapporti sono istituiti fra condizione umana e natura. Nella società capitalistica, tutto è affidato alla prepotenza o

all'occasionalità degli sviluppi economici. L'uomo "non sa" che gli spetta e compete, non ha referenti fissi. La festa diviene un sottrarsi alla casualità, un reagire contro l'anonimia del sistema;

c) la società di profitto costituisce storicamente le condizioni perché il tempo festivo o libero rappresentato dalla "pausa" non divenga un vuoto, un vacuum inutile ai fini delle esigenze inserite nella dinamica di acquisto e accumulazione del capitale. La società di profitto utilizza la rete dei beni addittori, inutili o consumistici, crea i bisogni fittizi, ricompone il suo equilibrio, turbato dalla festa, recupera le sue "perdite" offrendo al proletario-sottoproletario un mercato additivo (quello dei beni inutili), che si configura in area di recupero economico del plusvalore e del pluslavoro apparentemente perduti. Si pensi, per esempio, a quanto, nel sistema, rappresentano i campi sportivi, come topoi festivi, e quanto essi rendano economicamente, creando negli strati proletari/sottoproletari urbani e periferici l'illusione di un'occasione di "festività" e di distensione aggressiva, laddove sono sedi di un recupero di salario;

d) la festa capitalistica è allo stato una forma di sovrastruttura che trova le sue giustificazioni ideologiche anche nell'ambito della religione (Natale, Domenica, Pasqua, ecc.), cioè con l'appello memoriale a eventi potenti che appartengono alla struttura della società precapitalistica. Le feste capitalistiche, in conseguenza, sanzionano la loro autorità con l'appello ad una struttura ideologica precapitalistica e preborghese, giocando su un elemento emotivo-religioso che per sempre è stato ghettizzato ed esiliato all'interno delle strutture pesantemente irreligiose e decisamente razionali della borghesia. Tuttavia, in questa utilizzazione, gli elementi di religiosità (intesa anche come un *ubi consistam* alienato dell'uomo) declinano progressivamente, né ad essi si sono venuti a sostituire componenti determinanti di laicità, intesi come coscienza dell'essere nel mondo storico;

e) queste notazioni erano state già avanzate chiaramente da Marx. Polemizzando con M. Postlethwayt (n. circa 1707-m. 1767) e con le teorie che egli aveva proposto in *First Preliminary Discourse* (Londra 1751), Marx riportava, citando Postlethwayt, un brano significativo: "Non posso concludere queste poche osservazioni, senza rilevare il modo di dire corrente in bocca a troppe persone, che se il lavoratore (*industrious poor*) può ottenere in cinque giornate tanto che gli basti per vivere, non vuole lavorare sei intere giornate. Di qui essi concludono che è necessario rincarare anche i mezzi di sussistenza più necessari... [Ma] se fossero costretti a sgobbare per tutto l'anno, per ognuna delle sei giornate della settimana, in continua ripetizione della stessa operazione, non ne rimarrebbe ottusa la loro genialità e non diverrebbero pigri e stupidi, invece di essere pronti ed abili, e in seguito a tale eterna schiavitù i nostri operai non perderebbero, invece di conservarla, la loro fama?" (K. Marx, *Il Capitale*,

libro I, III, 8, trad. di D. Cantimori, vol. I, Torino, Einaudi, 1975, p. 362 s.). E l'anonimo autore dell'*Essay on Trade and Commerce* (Londra 1770), in polemica contro queste osservazioni, aveva risposto: “Se vien ritenuto istituzione divina solennizzare il settimo giorno della settimana, ciò implica che gli altri giorni della settimana appartengono al lavoro [...]. Che l'umanità inclini per natura all'agio e all'indolenza, ne facciamo funesta esperienza nella condotta della nostra plebe delle manifatture, che in media non lavorano più di quattro giorni alla settimana, fuorché nel caso di un rincaro dei mezzi di sussistenza” (Marx, o.c., l.c., p. 334);

f) i quali testi riconducono ad un'altra constatazione: che la dinamica della società di profitto concede la festività fino ai limiti del tollerabile in rapporto alle esigenze della produzione, e che tende a limitarne l'abuso nei sistemi più fortemente efficienti dal punto di vista industriale. Lo stesso Marx, in una sua nota, osserva: “Il protestantesimo rappresenta una parte importante nella genesi del capitale, già per aver trasformato quasi tutti i giorni festivi tradizionali in giorni lavorativi” (o.c., l.c., p. 334, nota n. 24). Del resto la politica attuale del cumulo delle festività infrasettimanali corrisponde, con il consenso dei sindacati, alla stessa logica. In ogni caso la festa comandata dal potere economico è soltanto un inganno giocato a danno della condizione umana. Coinvolge l'uomo in un illusorio clima del riacquisto del sé, appellandosi anche a motivazioni religiose, ormai obsolete, ma dietro nasconde i meccanismi di cumulazione;

g) il non senso e la crisi del sistema spiegano come negli ultimi anni le folle, soprattutto giovanili, sono state attraversate da uno scomposto senso del festivo (indiani metropolitani, punkismo, comunità amorfe anche di varie matrici religiose). E' come se all'immagine di un " dover far festa " imposto dall'alto si sia sostituito un disordinato bisogno di " inventarsi " il festivo.

In una nuova semantica della festa, la seconda categoria che va proposta è la festa precapitalistica, tuttora residua in ampie aree del paese. “Precapitalistico” è anche qui una categoria di comodo che serve per approssimazione e genericamente ad indicare i comportamenti dei ceti e delle classi che precedono la rivoluzione industriale e la negazione totale del *Menschenwerdung*, dell'ominazione, che la rivoluzione industriale, fin dai suoi inizi seicenteschi, espone ad una crisi destrutturante. La festa precapitalistica aveva caratteristiche diverse, come restano nelle attuali sacche contadine e pastorali. In un'indicazione sintetica preliminare, si può dire che essa “sorge dal basso”, sia come regolamentazione autonoma dei ritmi di produzione-riproduzione della forza-lavoro, sia come momento collettivo nel quale si alternano fasi di esposizione esistenziale totale e fasi di distensione anche orgiastica, sia come manifestazioni nelle

quali il referente alienante è prevalentemente costituito dalle mitologie religiose: il tutto come status differenziante dalla festa capitalistica, nella quale interviene, in forme determinanti, la struttura di potere (essa è, cioè, "imposta dall'alto"). Circa questo secondo tipo di festa possono essere proposte le seguenti ipotesi e osservazioni:

a) la festività di carattere precapitalistico è sparita o resiste in forme residue e miste perché "la borghesia ha assoggettato la campagna al dominio della città" (Marx-Engels, *Manifesto del Partito comunista*, a cura di F. Ferri, Roma, Editori Riuniti, 1960, p. 62). L'ha assoggettata non soltanto attraverso le trasformazioni industriali del lavoro agricolo (e quindi attraverso i meccanismi del profitto), ma anche perché, per quanto riguarda le sovrastrutture, il modello indotto e imposto è quello urbano che tende ad un appiattimento totale delle condizioni umane e dei significati del vivere. All'interno di questa dinamica di appiattimento e di omologazione si pongono attualmente situazioni festive che, per motivi vari, secondo le ipotesi di L. M. Lombardi Satriani, rappresentano delle contestazioni implicite, spesso non coscientizzate e interiorizzate, del modello industriale. Vale a dire che la fase attuale di sviluppo dei modi di vivere e percepire il mondo rientra sicuramente in quella diagnosi che sull'evoluzione della tecnica ha fatto qualche anno fa Jacques Ellul (*La tecnica rischio del secolo*, trad. ital., Milano, Giuffrè, 1969); che, cioè, l'avanzare imponente dei mezzi tecnici, come i più adatti alla formazione del profitto, ha creato un mondo che non può essere vissuto dall'uomo e ha distanziato l'uomo dalla sua naturalità. La festa contadina, pastorale, marinaia - sempre per quanto si riferisce ai survivals e ai revivals più volte rilevati - può essere interpretata come un'occasione di superamento non intenzionale e non consapevole del modello distruttivo della festa borghese;

b) il mondo feudale, cui risalgono i residui festivi che abbiamo richiamato, certamente non consente l'accesso alla liberazione e alla dignità. Anche le cadenze delle feste tradizionali si configurano come alienazioni sovrastrutturali, ma esse sono anche un topos del *festlich* che si distanzia radicalmente dal "coprire il vuoto" caratterizzante la festa delle culture tecnologiche. E' una diversità riconducibile ancora una volta al discorso di Marx-Engels. Pur nella condanna delle strutture feudali e pur considerando quelle industriali come l'alveo in cui si sarebbe determinata e maturata la coscienza di classe, Marx-Engels scrivevano: "Dove è giunta al potere, essa (la borghesia) ha distrutto tutte le condizioni di vita feudali, patriarcali, idilliche. Essa ha lacerato senza pietà i variopinti legami che nella società feudale avvincevano l'uomo ai suoi superiori naturali, e non ha lasciato altro vincolo che il nudo interesse, lo spietato pagamento in contanti". Essa ha affogato nell'acqua gelida del calcolo egoistico i santi fremiti dell'esaltazione religiosa, dell'entusiasmo cavalleresco, della sentimentalità piccolo-borghese [...] In una

parola, al posto dello sfruttamento velato da illusioni religiose e politiche, ha messo lo sfruttamento aperto, senza pudori, diretto ed arido” (*Manifesto*, ed. cit., p. 39). La festa precapitalistica si consuma ancora in questo clima dell’ “esaltazione religiosa” del testo marxiano. Corrisponde ad un impegno totale, anche se alienante, dell’uomo, al contrario del disimpegno e della noia che caratterizzano la festa di area capitalistica e urbana. In pratica i calendari non sono amorfe elencazioni di date che regolano i ritmi di dipendenza dal capitale (i giorni di salario, le scadenze bancarie, i calcoli di interesse, le feste comandate, ecc.). Essi restano un referente corposo e intenso alla condizione di chi costruisce e modifica, in diretta esperienza, il mondo attraverso i vari tipi autonomi di produzione precapitalistica (coltivazione, allevamento, pesca);

c) indicate queste due categorie logico-economiche, festa capitalistica/festa precapitalistica, si osserva che, almeno per quanto riguarda il nostro paese, la dicotomia non è assoluta. Il ritardo storico che ha segnato lo sviluppo della società tecnico-industriale in Italia ha inevitabilmente comportato la lunga persistenza di residui precapitalistici: e la condizione di commistione dei due strati consente di verificare in pieno la legge dei lunghi periodi e delle due curve di F. Engels, legge secondo la quale le variazioni della curva di struttura non determinano immediatamente e automaticamente la variazione della sovrastruttura, poiché la sovrastruttura, intesa anche come ideologia religiosa, può permanere molto al di là dei mutamenti. In altri termini una coscienza di classe, che respinga quanto di alienante è all’interno della festa precapitalistica, si matura in tempi cronologicamente più estesi di quelli che segnano la maturazione delle capacità tecniche di dominio della realtà inventate dalla società industriale (v. A.M. di Nola, *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Torino, Boringhieri, 1975, introduzione). Avviene così che le due indicate stratificazioni si embricano in forme miste e inscindibili nella prassi, non nell’analisi teorica: soprattutto nelle sedi distanti topograficamente dai grandi centri industriali e nelle quali, tuttavia, il modello di sviluppo industriale è già inserito da almeno un cinquantennio. Non è raro verificare nella ricerca sul campo (in Abruzzo, in Molise, in Campania, in Calabria, in Sicilia, in Sardegna, ma anche nei retroterra lombardi e piemontesi) che i frequentatori delle feste “paesane” sono contemporaneamente i frequentatori delle feste dell’ “Unità” o dell’ “Avanti!”. Essi esibiscono in fabbrica la loro coscienza sindacale, si fanno protagonisti di grandi lotte di redenzione dall’oppressione capitalistica, ma è possibile ritrovarli, per dare alcuni esempi, alle feste della Trinità di Vallepietra, di San Domenico dei Serpari a Cocullo, della Madonna di Bugnara. Il problema non è da affrontare in un giudizio di ambiguità o di falsa coscienza, né sembra del tutto sufficiente la ricordata spiegazione che ci viene dall’insegnamento di Engels. I ceti operai e quelli proletarizzati non hanno avuto

ancora accesso ad una società di tipo socialista che trasformi realmente e profondamente le strutture. Viviamo in un limbo di perpetue oscillazioni fra un mondo futuro e da costruire (il “sogno di una cosa” di una celebre lettera di Marx a Ruge del 1843) e un mondo che ci fagocita quotidianamente attraverso una serie di segnali comportamentali imposti. In tale impatto restano una non-significanza e una dispersione dell'uomo, un suo essere ingoiato dal sistema che gli sottrae ogni spontaneità e gli predispone i programmi operativi cui deve soggiacere. In conseguenza per i ceti entrati nel processo capitalistico, anche attraverso il dissanguamento progressivo dell'emigrazione forzata, la festa contadina o pastorale può divenire il referente di uno status umano reidentificato, anche se in modo ingannevole. Contro l'alienazione della fabbrica e dell'ufficio si pone l'alienazione della festa precapitalistica, la quale, secondo le ipotesi deducibili da Marx, ha ancora una misura adatta all'uomo;

d) il termine “festa” utilizzato correntemente in rapporto alle manifestazioni festive capitalistiche e a quelle precapitalistiche è assolutamente inadeguato ad una precomprensione dei fenomeni in esame. Il *festlich* della scuola kerenyiana non è sempre e soltanto “pienezza”, né tantomeno è un momento di accesso ad un'indeterminata condizione integrale ed “arcaica” quale è possibile ricavarla dalla fantasia storico-religiosa di M. Eliade. Il lavoro sul campo può, a questo proposito, insegnare molte cose e sfatare la falsa immagine soggiacente ad un lessema proveniente dal discorso dell'intelligenza borghese. Confrontiamo due esempi significativi. In una festa di plebe reazionaria, quale è Piedigrotta, o in una festa politicizzata e consumistica quale quella dell' “Avanti!” o dell' “Unità”, non si verrebbe mai per piangere. Nel *festlich* delle innumerevoli comunità periferiche connesse al mondo feudale si piange. E' verificabile che nei santuari poverissimi che sono mete di pellegrinaggi subalterni la festa è intesa e vissuta come l'acme di una totale e denudante esposizione del proprio *Dasein* nel tentativo di un recupero, sicuramente alienante, della propria identità perduta. A Cocullo, per esempio, la cadenza ritmica dei cosiddetti “canti di licenza” (che sono i canti di partenza dei pellegrini distribuiti in “compagnie”) è accompagnata da un profondo e visibile dolore. La festa diviene, al di là dei fuochi, delle bancarelle, del clima di incontro, il luogo di una sofferenza e che delega ad essa la soluzione di problemi che riguardano l'essere nel tempo. E cioè la figura culturale e semantica della festa soggiace ad una mistificazione dei significati: lo specifico della festa borghese, sia come vuoto, sia come distensione deprivata da ogni sofferenza o immaginata come tale, è indebitamente esteso alla qualità del “soffrire” che è nella festa non borghese. E' questo un punto focale dell'interpretazione, che viene normalmente trascurato, poiché si unificano modelli assolutamente diversi: la festa borghese è un punto coagulante di fittizia libertà dal sistema, quale il sistema la concede; la festa non borghese, pur esercitando una funzione aggregante non

secondaria, sposta il suo focus verso i motivi del dolore e dell'esposizione creaturale nei termini di Schleiermacher. In essa si accumula quel "sospiro della creatura oppressa", il quale è "espressione della miseria reale" e "protesta contro la miseria reale" (Marx, MEGA, I, 1/1, p. 608). L'uomo che vi partecipa - si intende l'uomo concreto che è di volta in volta il bracciante, il pastore, il contadino povero costretto al part-time e via di seguito - avverte in pienezza il suo disagio storico e, anzi che collocarsi in una scelta rivoluzionaria nei confronti di esso, lo accetta affidandosi alla potenza alienante. Vi è quindi un *festlich* che si dissolve nella sofferenza;

e) va chiarito che la festa precapitalistica non è soltanto patire la propria condizione storica ed economica. Essa ha i suoi momenti di liberazione, di aggressività, di distensione, di rottura della norma etica corrente. E non a caso le mete dei pellegrinaggi hanno luoghi deputati alle fasi di dipendenza e di distensione. Se assumiamo come esempio la SS. Trinità di Vallepietra, che ha un'altissima frequenza di pellegrini e due acmi fortemente festivi (il giorno della SS. Trinità e la festa calendariale di S. Anna), scopriamo una netta divisione topica fra luoghi santi (grotta della Trinità sul Monte Autore; chiesa della Trinità nella piazza di Vallepietra) e luogo profano (la piazza del paese). Gli stessi uomini che accedono al santuario oppressi dal loro dolore e lo manifestano gestualmente e visibilmente, entrano di notte nel gioco liberatorio della piazza, dove si intrecciano danze e si cantano stornelli osceni;

f) osservazioni particolari esige la corrente distinzione fra festa egemone e festa subalterna. Se per subalternità intendiamo la non proprietà dei mezzi di produzione che si proietta, secondo l'ipotesi gramsciana, in una visione del mondo frammentata e non coerente, dobbiamo escludere che la categoria sia applicabile in modo assoluto alla festa. La frequenza delle sedi festive, quale è stata rilevata nelle inchieste, non è soltanto di subalterni nel senso indicato. Vi partecipano appartenenti ai più vari ceti fino ai limiti della media borghesia, anche se la prevalenza statistica è da assegnare alle classi sfruttate. Il termine subalternità è forse applicabile alla natura e alla qualificazione delle concezioni che sottostanno alla festa, non alla fruizione della festa in sé. Quando si specifica la subalternità non come uno status di classe (espropriazione dei mezzi di produzione), ma come un *Weltbild* con esso connesso e da esso originato, viene fuori la seguente situazione: a) i partecipanti alla festa capitalistica e precapitalistica entrano soltanto in parte nel mondo economico subalterno; b) le concezioni sottese nella festa precapitalistica esprimono in forma residua un *Weltbild* subalterno che alla presa di coscienza della realtà storica sostituisce classicamente il rifugio nell'alienazione religiosa;

g) laddove si verifica una corrispondenza fra subalternità come classe e subalternità come *Weltbild* (soprattutto presso i contadini proletari e sottoproletari), la festa può assumere quel carattere di

“protesta contro la miseria reale” cui faceva riferimento Marx a proposito della religione in generale: si badi può ma non necessariamente assume. E qui appaiono inseribili le osservazioni più volte avanzate in questi anni da L. M. Lombardi Satriani a proposito dei gradi di contestatività dei fatti folklorici. Nel festivo popolare, infatti, può essere individuato un duplice livello di contestazione, implicito ed esplicito, sempre secondo la terminologia di Lombardi Satriani. E’ implicito quando la gestione e gli stessi quadri ideologico-mitici della festa vanno a radicarsi in schemi estranei alla tradizione ecclesiastica, respinta come universo di suggestioni comandato dall'alto e non comprensibile. E’ esplicito quando l'occasione festiva diviene resistenza attiva all'autorità costituita e ai modi del potere. E per esempio il caso recente di vicende che accompagnarono ad Olevano Romano il ritorno dei pellegrini dal santuario di Vallepietra. Tradizionalmente il parroco del paese, come avviene in tutti i centri laziali e abruzzesi, accoglie la “compagnia” dei pellegrini in una zona periferica di accesso al villaggio, forma con loro una processione e si reca in una chiesa interna alle mura per pronunziare una breve predica nella quale i pellegrini vengono ringraziati per la loro testimonianza di fede. Recentemente il parroco ha sostituito alla normale omelia un violento attacco politico contro il divorzio e l'aborto, sostenendo che i partecipanti, in molti favorevoli ai due istituti, erano spregiuri e indegni e che il loro comportamento offendeva il culto trinitario e la chiesa in genere. La risposta del gruppo ha assunto i caratteri di una contestazione esplicita, poiché i presenti hanno costretto il parroco ad abbandonare il pulpito e ve lo hanno costretto cantando a voce spiegata e ininterrotta l'inno dedicato alla Trinità. Ne è conseguito che, nelle elezioni comunali immediatamente successive, ha avuto l'assoluta maggioranza una formazione di sinistra.

Anche molto rilevante è, in riferimento alle feste di matrice religiosa, la corrente distinzione fra feste liturgiche e feste extraliturgiche, le prime inquadrare nella disciplina calendariale della chiesa, le seconde estraniare da essa. L'approfondimento del tema, al di là del valore di mero segnale tipologico, meriterebbe un esame dello spessore storico della formazione del calendario liturgico. Ne risulterebbe il rilievo di un commisto fenomeno di circolarità culturale fra plebi e potere ecclesiastico. Spesso sono state egemonizzate dall'ufficialità liturgica culti popolari, anche di origine precristiana, che la chiesa non è riuscita a sradicare ma a modificare nei significati. Le feste di Sant'Anna (largamente diffusa in tutta l'Europa) e di San Gioacchino non hanno alcuna giustificazione scritturale, giacché non vi è un passo della raccolta canonica neotestamentaria che faccia riferimento a questi due mitici personaggi. Per giungere all'inclusione delle due feste nel proprio calendario, destinando ai due personaggi liturgie proprie, la chiesa dovette cedere ad una cultualità delle plebi, instaurata, fra l'altro, su tradizioni apocrife.

Al contrario la festa del Sacro Cuore di Gesù sorge in ambienti culti e passa al dominio popolare come fenomeno imponente.

Se ci atteniamo, fuori di ogni pretesa di approfondimento storico, ad una pura disamina antropologica dei fenomeni festivi, la liturgicità della festa appare definibile come una forma di controllo di uno specifico potere, quello ecclesiastico, sulla collettività. Dopo il Concilio Vaticano II, questo controllo tende a sollecitare un'unificazione e un appiattimento dei modi festivi, poiché la liturgia si incentra nella celebrazione della Cena del Signore e aspira ad una progressiva riduzione del culto dei Santi. Tuttavia la programmazione conciliare è in gran parte fallita o è stata assoggettata a compromessi e contaminazioni. Nelle chiese il tema cristologico dovrebbe costituire la fase nucleare dell'azione liturgica, ma parallelamente il ceto sacerdotale e gli ordini monastici non sono riusciti a cancellare i vasti residui preconciliari (processioni, culto delle reliquie, usi devozionali, pellegrinaggi). Nella commistione hanno avuto il loro peso i forti interessi economici legati ai santuari locali, che si alimentano proprio in quelle aree religiose che il Concilio avrebbe voluto degradare ad aspetti secondari ed insignificanti del cattolicesimo. Spesso queste feste sono occasione di notevoli profitti e appaiono decisamente distanti dalle stratificazioni arcaiche, connesse a ciclicità naturali ed economiche (è il caso, per dare un solo esempio, del culto della Madonna di Pompei). Altre volte la permanenza dei segni arcaici è tangibile e immediata, come nei culti di San Domenico a Cocullo e di San Venanzio a Raiano.

Non liturgiche potrebbero essere designate le feste che non solo non appartengono ad una ciclicità calendariale della chiesa attuale, ma che frequentemente passano alla gestione dei laici. Esse si sovrappongono a quelle liturgiche e si confondono con esse. L'organizzazione è demandata a gruppi che il potere ecclesiastico finge di ignorare e che, invece, in qualche modo condiziona. In ogni caso la loro ritualità è diversa da quella canonica. I pellegrini che frequentano Cocullo entrano nella chiesa quasi ignorando del tutto la presenza del celebrante e compiono gesti che appartengono ad una "religiosità" diversa (circumambulazione della chiesa, raccolta della polvere ammassata dietro l'altare del santo, il suonare, talvolta servendosi dei denti, una campanella che preserva dalle odontalgie, ecc.). Inoltre negli atteggiamenti festivi extraliturghi resti verificata l'ipotesi avanzata da E. Sereni: che la potenza venerata appartiene ad una categoria del trascendente diversa da quella presente nella religione ufficiale. Dio è enormemente distante, il Cristo esercita un limitato peso devozionale, mentre passano in prima linea le varie madonne (spesso considerate sorelle), i patroni difensori da specifici mali e i protettori locali.

Qualche notazione è opportuna sui significati di “laicità” e di “religiosità” collegati alla tipologia festiva. In sede definitoria laiche sarebbero le feste che escludono una connessione con il mondo sacro della potenza e che divengono una celebrazione non religiosa o spesso storica. Questo tipo festivo non è assolutamente nuovo e basterebbe ricordare che nelle culture rurali e pastorali del Meridione, con esempi che vanno dalle Marche alla Sicilia, i tempi di pienezza o di più intenso lavoro erano - e in alcuni casi sono - accompagnati da iniziative festive segnate da aggressività e da liberazione dalla norma etica. Ci si riferisce principalmente all'incanata, cioè al diritto di insulto esercitato dai mietitori e dai vendemmiatori contro i passanti, in un clima densamente festoso (comportamenti analizzati recentemente dallo scrivente in “Rivista Abruzzese”, nn. 3-4, 1977 e nn. 1-2-3, 1978). Laico è, nella fase attuale di sviluppo, il Carnevale, anche esso qualificabile come una sospensione della normalità e una temporanea distruzione delle forme di potere per ristrutturarle in un nuovo ciclo. Ma la qualificazione di laicità va attribuita alle feste cosiddette civili e alle riunioni e commemorazioni della classe operaia. Ci si riferisce a giornate come il 25 aprile, il 1 maggio, il 2 giugno, ma anche alle feste dell' “Unità”, dell' “Avanti!” e ai calchi delle feste dell'Amicizia democristiane. Il carattere emergente della festa laica è il rapporto con la storia, con la memoria, e non con la metastoria, anche se, nella concretezza dei comportamenti, i motivi fondanti vengono obliterati e si passa ad un vissuto collettivo di tono festivo senza memoria storica: per esempio, pochissima è la gente che ha consapevolezza degli eventi fondanti di una festa come il 1 maggio.

Sotto questo profilo, tali feste non contengono alcun elemento di natura religiosa. Ma se avanziamo verso una definizione di religione liberata dalla sua dipendenza dal metastorico e dal trascendente, scopriamo che tornano in queste feste due elementi che qualificano la religione su un piano diverso: a) la presenza di un evento potente e fondante, che, di volta in volta, può essere la nascita della Repubblica, o l'eccidio degli scioperanti a Chicago o la storia liberatrice della stessa classe operaia; b) un crescente ritualismo che inserisce i partecipanti in una routine di azioni predisposte (slogans, cartelloni, comizi, acquisto di giornali e di libri).

Il problema della festa laica porta ad un'ulteriore e necessaria specificazione. La festa, in genere, ha fra i suoi caratteri la periodicità e la ritualità. Ma a queste forme si è andato sporadicamente sostituendo un senso del *festlich* che ripudia le schematizzazioni predisposte. Si tratta di iniziative rapidamente svanite e gestite da gruppi autonomi, come gli indiani metropolitani, che qui non possono essere dimenticati. Se la festa è un'eversione di valori temporaneamente consumata (riposo non produttivo opposto al lavoro, consumazione non-utile di beni alimentari opposta alla loro

amministrazione controllata, infrazione della norma etica in conflitto con la morale abitudinaria, ecc.), le feste di questi movimenti affermano, in ultima analisi, il diritto ad un'eversione non irrigorita nei calendari e capace di esplodere in qualsiasi momento.

ALFONSO M. DI NOLA