

Massimo Marassi

FESTA ERRANTE

Abstract

In the 1900s, festivals were understood in a variety of ways polarized around Frazer's and Freud's positions. Both Frazer and Freud emphasize the features of suspension of everydayness, marginality, and transgression that belong to festivals. Over time, these notions have declined and have been unified in the idea of festivals understood as the fulfillment of (a here unspecified) desire. This vision has been opposed with a perspective that instead emphasizes the sacrificial role that every festival entails in its beginning, middle, and end. The essay focuses on two typical aspects of festivals: 1) participants adapt their behavior to 2) what happens. The analysis of participants and festivals-as-events supports the hypothesis that is here advanced; namely, the event introduces an interruption in everydayness and the participants experience an excess of meaning as manifestation of an originary time and sacred space. What is revealed in the sacredness of the beginning is also the necessity of sacrifices. Such a necessity is determined by a radical need for consolation and by the experience of contradiction, which follow a heterogenesis of ends or a dis-teleology. In the example that is proposed, participants in the festival become sacrificial victims of unexpected actors, who are in turn errant and casual. Briefly, Chateaubriand's testimony reminds us that the participants in the festival find their own death and those who cross path with them will inadvertently rejoice in another festival because of the death that has been given.

All'inizio del secolo scorso James Frazer, nel *Ramo d'oro*, aveva proposto un'analisi delle incrinature del tempo storico in cui i periodi di festa (mi riferisco in particolare alle sue ricerche sui Saturnali) rappresentano delle sospensioni della quotidianità, che scandiscono come punti fissi – riguardanti l'esistenza, il lavoro, la continuità dei rapporti sociali – il passare inarrestabile del tempo, il suo meccanico trascinare sempre oltre uomini, animali, piante, stagioni, calendari, imperi. Negli stessi anni in cui veniva pubblicata l'opera di Frazer, *Totem e tabù* di Freud associava due elementi apparentemente in netta contrapposizione. Da una parte si affermava che la festa è il superamento autorizzato di un limite fissato da sempre, e dall'altra parte si sosteneva che tale eccedenza è possibile solo a partire dalla trasgressione di una proibizione¹. A partire

¹ J.G. FRAZER, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, Macmillan and Co., London 1890-1915; trad. it. parziale L. De Bosis, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Boringhieri, Torino 1973; S. FREUD, *Totem und Tabu* (1913), in ID., *Gesammelte Werke*, 19 voll., a cura di A. Freud, M. Bonaparte, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris e O. Osakower, Fischer Verlag, Frankfurt a.M. 1940ss., vol. IX, p. 170; trad. it. a cura di C.L. Musatti, *Totem e tabù*, in ID., *Opere*, 12 voll., Boringhieri, Torino 1966ss., vol. 7, p.

da queste opere, in cui emergono una quantità impressionante di concetti, variamente riletti e riadattati alle più diverse esigenze negli anni successivi da parte degli interpreti, è emerso un filone di ricerche più o meno omogeneo su cui vorrei richiamare l'attenzione per indicare per contrasto un'altra linea interpretativa.

A seguito di queste rilevanti alzate d'ingegno si è sviluppata nel corso del secolo una corrente di interpretazioni che culmina, paradossalmente, in una banalizzazione dell'evento festa, il quale si riduce infine soltanto a un'astrazione ideologicamente asservita, soggiogata, domata. Di certo responsabili di questa deriva riduzionista non sono studiosi come Roger Caillois, Georges Bataille, Max Gluckman, Mary Douglas, Victor Turner. Che cosa accomuna invece le approfondite e distanziate analisi di questi pensatori? Il fatto che la festa introduce nella continuità apparente del tempo un limite reale calendarizzato, una cesura che, mediante il rito, consente una ribellione controllata che eccede la quotidianità e non raffigura, non finge, bensì fa vedere – proprio *vedere* in termini reali – “qualcosa che va oltre” questo mondo, il quale è invece normalmente costituito da divieti, obblighi, norme, regole, assetti, consuetudini. Mi sembra che Bataille abbia colto in modo esemplare questo aspetto incontestabile della festa: «Il mondo *profano* è quello dei divieti. Il mondo sacro si apre a trasgressioni limitate. È il mondo della festa, dei sovrani, degli dèi»².

Ecco, a mio sommo avviso, a questa seria e legittima ricostruzione dell'“evento festa” è poi seguito un modo di pensare diffuso, recitato ideologicamente e scientificamente indimostrato, che interpreta il passaggio dal divieto all'eccesso, dalla razionalità ordinata alla sua trasgressione, come operato da una parola d'ordine che ormai dilaga in ogni campo, anche nella finanza creativa, e che si chiama “desiderio”. Dopo Lacan tutti liberi! Ognuno – dal più improbabile venditore di vacanze premio all'intellettuale con maglione nero proclamante narcisisticamente il suo prezioso verbo – avrà sentito pronunciare con ardita concentrazione cerebrale la magica parola “desiderio”, alla quale viene assegnato il destino semantico della liberazione, della catarsi, dell'affermazione della democrazia e infine anche della soluzione della fame nel mondo. A questi fagocitanti e prezzolati intellettuali della festa in quanto espressione collettiva del desiderio mai sazio di cose si può opporre lo *skandalon* come «il desiderio stesso, sempre più ossessionato dagli ostacoli che suscita, e moltiplica intorno a sé»³.

A questa pacificante, quasi esclusivamente psicologica e rarefatta, dimensione controllata della festa, non si può infatti non contrapporre una dimensione più radicale. Occorre cioè superare il raggio e abbandonarsi ancora una volta alla considerazione antica «di un orrendo stato selvaggio di odio e di desiderio di annientamento. Questo fenomeno si mostra purtroppo assai di frequente, quando una grande personalità viene improvvisamente sottratta alla gara da un'azione gloriosa e straordinaria [...]». Il risultato,

144: «La festa è un eccesso permesso, anzi offerto, l'infrazione solenne di un divieto. Gli uomini si abbandonano agli eccessi non perché siano felici per un qualche comando che hanno ricevuto. Piuttosto, l'eccesso è nella natura stessa di ogni festa; l'umore festoso è provocato dalla libertà di fare ciò che altrimenti è proibito».

² G. BATAILLE, *L'érotisme* (1957), in ID., *Œuvres complètes*, 12 voll., Gallimard, Paris 1970ss., vol. 10, p. 70; trad. it. A. Dell'Orto, *L'érotismo*, ES, Milano 2009, p. 65.

³ R. GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Édition Grasset & Fasquelle, Paris 1978, p. 439; trad. it. R. Damiani, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1983, p. 501.

quasi senza eccezione, è terribile; e anche se di solito si deduce da questi risultati che il Greco è stato incapace di sopportare la gloria e la felicità, si dovrebbe più precisamente dire che egli non è stato in grado di sopportare la gloria senza una gara ulteriore, né la felicità al termine della gara»⁴. La lettura di Nietzsche suggerisce una conclusione forse stravagante: la festa, insomma, non si consuma mai fino in fondo, resta vaga ed errante, ben lontana dall'«angelica festa» che accoglie Beatrice in una nuvola di fiori⁵.

Prese le distanze da una moda consolidata, proporrei quindi di riflettere su due aspetti caratteristici della festa: *chi partecipa* alla festa conforma il proprio comportamento a *ciò che accade*. Ciò che accade è nel tempo e comunque, per caratterizzarsi come l'elemento che scardina l'ordinamento temporale, è anche prima del tempo, anzi lo istituisce, e insieme deve ancora sopravvenire nel tempo, ossia appare pure come l'orizzonte delle sue possibili e illimitate ripetizioni. L'evento introduce nel tempo profano una cesura che differenzia con la propria periodicità l'eterno ritorno e instaura un punto limite che non è solo memoria di un mito fondatore, ma possibilità di un nuovo inizio. Da questo punto di vista ciò che accade è strutturalmente un'eccedenza, mentre gli eccessi e le trasgressioni dei partecipanti sono una debole e permessa imitazione. Questa *mimesis* è la messa in scena o la ripetizione, quando è miticamente originata, di un evento in grado di trasformare la realtà: metafora della rappresentazione e catarsi dell'esistenza.

All'interno della festa operano quindi elementi apparentemente contrari, come per esempio – avrebbe detto Kerényi – “allegria” e “serietà”⁶. Tutti, attori e spettatori, si sentono “presi” da ciò che accade, afferrati, commossi e sconvolti in una dimensione universale dell'esperienza che coinvolge la totalità della persona. È tale la forza espressa dall'evento che nella festa può accadere ogni cosa, dal rapimento estatico all'orgia collettiva, dall'effusione del sangue alla fanatica violenza. Di fronte all'incontrollata e inarrestabile trasgressione si può così capire la reazione puritana nel considerare “feste” solo quelle dedicate al culto e non quelle secolari. In quest'ottica la festa dovrebbe rappresentare una pura devozione e non certo l'esaltazione e la smoderatezza dei costumi. Forse ciò che emerge da questa eredità storica è l'invito alla misura: senza l'aspetto sacro la festa si ridurrebbe a edonismo e senza l'esuberanza profana lo stesso sacro sarebbe condannato a un'incomprensibile ripetizione di un inizio ormai dimenticato.

A fronte di questa opera di normalizzazione o di estenuazione della “festa” si possono considerare altri aspetti, peraltro abbondantemente studiati, che la caratterizzano in modo del tutto diverso⁷. L'opera di Rabelais rappresenta una festa: immagini d'ogni tipo, perlopiù carnevalesche, oscenità, banchetti, stragi, battaglie, cibo, vino, smembramenti,

⁴ F. NIETZSCHE, *Homer's Wettkampf* (1872), in ID., *Nietzsches Werke. Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, De Gruyter, Berlin-New York 1967ss., sez. III, vol. 2, p. 285; trad. it. G. Colli, *Agone omerico*, in ID., *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964ss., vol. III, tomo II, pp. 253-254.

⁵ DANTE ALIGHIERI, *Purgatorio*, XXX, 65.

⁶ Cfr. K. KERÉNYI, *Vom Wesen des Festes. Antike Religion und ethnologische Religionsforschung*, in “Paideuma”, 1 (1938), p. 64.

⁷ Cfr. R. GIRARD, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris 1972; trad. it. O. Fatica e E. Czerkl, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980 e W. BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Kohlhammer, Stuttgart 1977; trad. it. P. Pavanini, *I Greci*, 2 voll., Jaca Book, Milano 1984.

sangue, riso, falò, botte, ingiurie, imprecazioni, morte, sono proposte come una concezione del mondo. La festa mette fine al vecchio e genera il nuovo, è una sorta di “morte-resurrezione”⁸. Ciò accade solo con Rabelais? Direi di no, però la metà del Cinquecento, tra l’epoca che sta passando e il moderno che si sta presentando sulla scena, è un luogo teorico di passaggio che mette da parte la consueta combinazione sacro-profano a favore di una solennità mitica, rimasta sospesa, quasi tenuta a distanza: tutto si trasforma emblematicamente in un modo di apparire dell’eccedenza, come nell’antico mito è presente il dio. E quando si parla di un tempo mitico occorre parallelamente ricordare anche la funzione dello spazio mitico, del recinto sacro ben noto agli antichi, perché il dio, se è presente, lo è “qui” e “ora”. Ciò che fu torna a essere presente e la festa esorcizza la morte, perché l’uomo proprio la morte teme sopra ogni cosa e la festa la respinge ripetendola, anticipandola, ridicolizzandola, arrestando il divenire e quindi rendendo la stessa morte impossibile. La festa, per un attimo, dà l’illusione dell’eternità, è realtà attuale di un attimo eterno in un unico presente: «Ma il tempo matta ogni cosa. Non c’è marmo né porfido che non abbiano la loro vecchiaia e decadenza. E se tu per adesso non sei ancora a quel punto, dopo un certo giro d’anni, ti sentirò confessare che c’è pur qualcuno a cui pendono giù i coglioni per mancanza di suspensorio»⁹.

Non si vive più nel tempo cronologico, perché è il tempo in quanto tale, in quanto principio originario, che ripresenta ancora una volta quell’evento che si verificò fuori dal tempo, dando inizio al suo inarrestabile fluire, introducendo la paura della morte nel cuore dell’uomo. E non si vive più in un luogo profano, in cui le cose della vita stanno le une accanto alle altre senza differenze di valore, meramente uguali e ripetibili. Ormai si dischiude uno spazio sacro e basta oltrepassare con il piede il confine o il limite per venire innalzati nel luogo alto della spiritualità. Per cui ha ragione Rousseau quando scrive che la festa pone un centro intorno al quale la collettività si stringe abolendo le distanze; un luogo che anzi fonda la collettività perché la raccoglie, la coinvolge, rendendo conoscibile un evento fondatore: «Piantate in mezzo a una pubblica piazza un palo coronato di fiori, ponetevi intorno un popolo, e otterrete una festa»¹⁰. Ma questo palo, questo centro, l’io che si fa tutt’uno con l’altro, manifesta un’essenza altrimenti nascosta, non solo un rapporto, un atto, un momento, manifesta l’invisibile in ciò che è visibile, l’inconoscibile nel conoscibile, il diverso nell’identico: tale è l’evento che rapisce, commuove, innalza e trasforma. Finalmente non più solo “si dice” e “si racconta”, ma

⁸ Cfr. M. BACHTIN, *Tvorčestvo Fransua Rable i narodnaja kul’tura srednevekov’ja i Renessansa*, Chudožestvennaja literatura, Moskva 1965, pp. 229 e 234; trad. it. M. Romano, *L’opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Einaudi, Torino 2001, pp. 224 e 230.

⁹ F. RABELAIS, *La vie de Gargantua et de Pantagruel* (ca. 1532-1564), libro III, cap. XXVIII; trad. it. a cura di M. Bonfantini, *Gargantua e Pantagruel*, Einaudi, Torino 1953, vol. I, p. 462.

¹⁰ J.-J. ROUSSEAU, *Lettre à d’Alembert* (1758), in ID., *Œuvres complètes*, 24 voll., a cura di R. Trousson e F.S. Eigeldinger, Slatkine-Champion, Genève-Paris 2012, vol. 16: *Théâtre et écrits sur le théâtre*, tomo 1, p. 610; trad. it. G. Scuto, *Lettera a d’Alembert sugli spettacoli*, in ID., *Opere*, a cura di P. Rossi, Sansoni, Firenze 1972, p. 269.

qualcosa accade e infine sta, eternamente è. Lo spazio-tempo primordiale – originale, primitivo e vivo – sospende e trasforma lo spazio-tempo storico¹¹.

Di che cosa si può allora fare esperienza? Di una cesura, nient'altro, cioè di un vuoto, di un caos, di ciò che non è, e, sui bordi di questo abisso, dello specchiarsi inquietante di uomini e dei. Si esperisce una distanza e il mito dell'eroe impone il superamento dell'abisso che divide, un trascendere che sacrifica l'umano al divino per conquistarne l'immortalità o che abbassa il divino all'umano per dividerne la sofferenza. È questa l'origine di ogni sacrificio, la necessità di una mediazione altrimenti impossibile. La festa, se è tale, impone il sacrificio e la reciproca donazione dei diversi. Questa epifania del mito originario struttura la festa, indipendentemente dal sacro e dal profano, come evento carico dei grandi e insopportabili simboli dell'origine: la morte, non solo come la possibile fine della mia esistenza, ma come ciò che sta ai bordi e al centro dell'essere, perché contorce la terra, ammalia la luna, si alimenta di sangue. Sarà pure una realtà simbolica quella rappresentata nella festa, ma grazie alla memoria della ripetizione essa scava una concava forma fatale in cui si raccoglie un paradiso perduto¹².

Pare dunque insufficiente ogni domanda sul “senso” della festa come pure sull'individuazione di un orizzonte simbolico, in quanto la sua periodicità e liminarietà rinnovano continuamente il circolo infinito della ripetizione. In definitiva la festa instaura l'incrocio fra terra e cielo, fra dimensione orizzontale e verticale, fra tempo ed eternità, fra templi e rovine, restituisce memoria di una tradizione in cui un gruppo sociale riconosce il senso del proprio stare al mondo e pone gli uomini in un circolo relazionale, permettendo di incontrarsi in un accadere significativo. La festa diviene spazio e tempo del senso in cui le azioni trasfigurano l'istante in perfezione, incidenza terrena della speranza donata dalla trascendenza. Si tratta di interpretazioni note, corrette e percorribili, ma non esaustive nella determinazione dell'essenza della festa. È verso questo obiettivo che ora volgiamo la ricerca.

Possiamo perciò chiedere: perché l'uomo ha bisogno di festa e, più a fondo, perché sopravvive al tempo la perennità di un'idea, l'“evento della festa”?

Alla prima domanda – a cui non credo si possa rispondere univocamente dati i molteplici esempi che sono già stati offerti fin qui – proporrei una risposta interlocutoria, che chiamerei la “consolazione impossibile”. Dal *De consolatione philosophiae* mi pare che venga indicato un bisogno fondamentale dell'uomo che la filosofia dovrebbe appunto colmare. Se il compito della filosofia consiste nel consolare significa che l'uomo non trova nel mondo una consolazione, o per lo meno, al momento, è sconcolato e forse anche per essenza inconsolabile. La prova: l'uomo è caratterizzato da una percentuale ineliminabile di infelicità o, come diceva Nietzsche, è addirittura incapace di sopportare la felicità, la desidera ma nel contempo ricomincia ogni volta a tessere la tela dei pensieri e delle azioni che l'annullano. La festa è un espediente consolatorio: ma l'uomo è capace

¹¹ Cfr. F. JESI, *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino 1979, p. 104: «Le feste appaiono, in questa luce, come istanti salienti ed esemplari di epifanie mitiche, ore mitologiche ricorrenti nella vita della collettività. Di là dalla problematica della festa spicca così la problematica della mitologia, senza la quale resta precaria ogni considerazione sull'essenza della festa, e sia pure soltanto sui nostri limiti gnoseologici rispetto all'essenza della festa». Cfr. anche *ibidem*, p. 110.

¹² Cfr. F. JESI, *Letteratura e mito*, Einaudi, Torino 1981, pp. 161-176.

di essere consolato? No, e infatti la festa, con l'energia emozionale sprigionata dalla sua azione simbolica, ne attesta il continuo bisogno di consolazione senza la possibilità di un compimento definitivo. È questa la conclusione a cui giunge per esempio Hans Blumenberg sulla scorta di Georg Simmel: «L'uomo è un essere che cerca la consolazione»¹³. Destinato a una ricerca impossibile, poiché ciò di fronte a cui resta inconsolabile è la propria fine: una possibilità certo anticipabile, ma di fronte alla quale non può fuggire, la morte attende nonostante il suo tempo sia parzialmente differibile. Dunque la consolazione è un bisogno che deriva da una struttura finita, contingente e non ulteriormente perfezionabile: l'uomo è un essere mancante, si può ripetere con Gehlen, con una struttura certo commisurata a una individualità specifica e alla sua libertà, quindi non generalizzabile. Mancante di che cosa? Di qualcosa o di tutto? Di poco o di molto?

È nota l'insistenza con cui il fattore finitezza del cosiddetto *Mängelwesen* sia stato messo in risalto. C'è chi onestamente ne ha preso atto e chi ha strumentalizzato questa categoria come una sorta di prova diretta e inconfutabile della necessità di colmare la lacuna, una mancanza abissale che dunque solo Dio può rendere sopportabile. Questo uso maldestro della categoria della mancanza o della consolazione non rende onore alla riflessione, perché infatti il nostro bisogno – perché tale è e non un desiderio – non ha una causa specifica, non ha necessità, non ha una ragione, semplicemente accade, come nel cielo può brillare una stella e un attimo dopo sparire dietro una nube scanzonata e impertinente che, fatta di nulla, osa offuscare la luce proveniente dalla profondità del cielo e del tempo. Non governando il proprio inizio e la propria fine, l'uomo è inconsolabile e solo una festa continua fa accadere la ripetizione del gesto, il tentativo reiterato e incessante di rendere la morte impossibile. In tutto questo non vedo la mancanza come una coazione a ripetere, bensì colgo nell'uomo la sua libertà finita, la sua dignità compiuta, ossia rifinita. La festa quindi non è la consolazione di una mancanza, ma la celebrazione di un compimento che tanto ama la finitezza da percorrerla in ciò che preclude e da amarla in ciò che consente. L'uomo sarà un essere mancante, ma, nel contempo e nella stessa misura, è anche un essere capace.

La seconda domanda – riguardante la costituzione dell'“evento della festa” – credo sia stata posta all'origine di ogni civiltà. L'idea, primariamente religiosa, poi rituale e anche profana, diviene realtà con un grado ontologico più alto rispetto al fare quotidiano, un'esperienza privilegiata attestante la capacità umana di creare come se si fosse collocati indietro nel tempo, al primo giorno, accanto agli dei. Nella festa trova compimento non solo l'esistenza dell'uomo, ma anche il suo rapporto con il mondo: in essa si celebra la relazione primigenia dello stare nel mondo e del conoscere i principi che lo reggono. La festa è una sorta di metafisica implicita, perché ciò che viene visto non sono più semplici cose, ma – lo si diceva sopra –, la vera realtà, la forma delle cose. L'uomo guarda, vede e sa (*eidénai*) la cosa vera, ossia la forma invisibile (*eidós*) che del reale visibile è l'origine nascosta (*idea*).

Non vorrei che una simile considerazione fosse immediatamente assimilata alla classica opposizione, un po' superficiale, tra il poema di Parmenide e i frammenti di

¹³ G. SIMMEL, *Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlaß*, Drei Masken Verlag, München 1923, p. 17. Cfr. H. BLUMENBERG, *Beschreibung des Menschen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006, p. 625.

Eraclito: una contrapposizione tra un essere che è e che non può non essere e un divenire che ne sarebbe la contraddittoria attestazione da rimuovere con tutti mezzi della logica, dell'ontologia e infine – *coup de dés* finale – con la teologia di un dio puro atto che crea un mondo diveniente. Credo che l'esperienza quotidiana – non dico soltanto greca perché le tracce nella cultura europea sono ben più ampie (come non ricordare il pianto inconsolabile di Gilgamesh per la morte di Enkidu?) – dell'essere e del divenire manifesti il contrasto tra vita e morte, il fatto che il defunto, per quanto privato dello spirito, mantenga comunque la dignità di essere assegnato a una realtà diversa da quella della vita. La realtà dell'Ade abitato da chi non è più, eppure è divenuto. Una vita conclusa, una storia interrotta, eppure l'individuo sta in un mondo speciale, il suo dire e il suo fare non sono esperibili in una percezione sensibile e comunque sono visibili come idea, perché tutto ciò che è passato è divenuto idea. L'esistere con le sue forme appartiene a un dio come pure il non-esistere possiede una realtà propria di cui Dioniso è la trionfale rappresentazione.

La festa è anche questo: non si festeggia solo qualcosa, ma appunto anche ciò che non c'è più, il defunto, e insieme ai morti e al loro regno l'idea metafisica inaggrabile e profonda di ciò che è *divenuto e non esiste più*. La festa celebra l'unità non scomponibile di vita e morte, la differenza tra il non-esistere nella sua forma più pura e il distante ma visibile esistere degli dei immortali. Dunque nell'“evento della festa” accade e permane l'antitesi tra un fatto primigenio – la nascita di un dio, l'azione di un eroe, il ricordo di un defunto – e un fatto vissuto e continuamente operante come “ragione” che accompagna la celebrazione della festa. L'antitesi dice del bisogno incolmabile della consolazione e insieme del superamento del limite, perché non accade solo un evento, ma insieme all'evento la sua ragione, la sua forma, la perennità dell'idea che lo attraversa e giustifica. Per questo la festa contiene in unità gli opposti, vita-morte, bene-male, dolore-felicità. Insomma la festa appare anche come manifestazione e celebrazione del tragico.

Dal bisogno di consolazione e da un evento della contraddizione mi pare si possano trarre le seguenti conclusioni.

Innanzitutto la festa più che chiedere porta ragioni. È una fonte di giustificazioni simboliche. Essa non opera come i principi primi della logica o della metafisica, ma interpreta l'inizio del mondo, ripete il rito della nascita che non è legato ad alcuna necessità – nessuno può essersi voluto – ma attesta la sconfitta della necessità dell'ordine razionale, delle leggi naturali, ed esibisce invece un principio che nell'accadere dell'azione prende e dona forma. È una specie particolare di causa – non materiale, formale, efficiente, finale, esemplare – che Platone, nel *Timeo* chiama “causa errante” (*planōménē aitiā*)¹⁴. Non un finalismo prestabilito che determina l'agire, non una necessità permanente, bensì l'anomalia, l'inconoscibile, l'imprevedibile, ciò che sfugge alla comprensione. Tutto ciò è metaforicamente espresso grazie all'immagine dei “pianeti erranti” che evidenziano l'irregolarità di cause ritenute necessarie. In quest'ordine di idee

¹⁴ PLATONE, *Timeo*, 48a. Cfr. G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1991, pp. 604-608; F.M. CORNFORD, *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato Translated with a Running Commentary*, Hackett, London 1937, pp. 171ss.; G. GROTE, *Plato and the Other Companions of Sokrates*, J. Murray, London 1865, vol. III, cap. 36; H. HAPP, *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, De Gruyter, Berlin 1971, p. 107.

la festa non attesta la regolarità di un evento e non trasgredisce alcun divieto: semplicemente è festa solo se governata da un principio di “ragione insufficiente”, non c’è motivo per far festa, eppure essa avviene.

Analogamente anche Cicerone, da cui non si può prescindere per la sua opera di mediazione culturale, riprende l’idea del rapporto tra necessità e causa errante posto da Platone nel *Timeo*, riferendosi esplicitamente alle stelle: parte di esse sono fisse e rispondono a una relazione conosciuta, oggi diremmo a un calcolo, e un’altra parte è quella che desta meraviglia poiché non risponde a una causa necessaria, ma a straordinari movimenti erranti: «Questo fenomeno è tanto più mirabile nelle stelle di cui stiamo parlando, perché talora scompaiono, talora ricompaiono, talora si accostano, talora retrocedono, talora precedono, talora seguono, talora hanno un movimento più rapido, talora più lento, talora non si muovono neppure ma stanno ferme per un certo tempo [...]. Con il medesimo percorso si muovono intorno alla terra le stelle cosiddette erranti e allo stesso modo sorgono e tramontano i loro movimenti: talora si accelerano, talora rallentano, spesso anche si fermano; nulla può esistere di più ammirabile di questo spettacolo, nulla più bello. Segue il grandissimo numero delle stelle fisse: la loro ripartizione è stata determinata in modo che la somiglianza con figure note ne ha trovato i varii nomi»¹⁵.

Il legame così evidenziato con le stelle non richiama alla mente solo il solito movimento del desiderio (*de-sidus*) quanto l’affermazione di livelli di realtà diversi. Una festa dice di una periodicità e di una liminarità e un’altra forma di festa, “errante” per l’appunto, esibisce non il richiamo di un rito, un sacrificio rinnovato, un tragico fittizio, dato che l’ordine del mondo, il suo terminare alla morte, risulta insopportabile. La “festa errante” ha come caratteristica che null’altro avviene se non il sacrificio: essa si tramuta, inversamente ai piani prestabiliti, in uno spargimento di sangue, la gioia dei partecipanti diviene lutto che acquieta la brama di altri, nemici o rappresentanti dell’Altro che irrompe sulla scena rivendicando una regia non prevista; funziona cioè seguendo un’eterogenesi dei fini o una disteleologia. Coloro che partecipavano alla festa divengono le vittime sacrificali di attori non previsti, erranti a loro volta e per caso. Coloro che dovevano festeggiare la festa trovano la morte e chi incrocia inconsapevolmente tale festa gioirà in un’altra festa della morte data.

Chateaubriand è un testimone autorevole di una simile forma di festa. Egli riporta una parte dei *Carmina* di Sidonio Apollinare, conoscitore autorevole dei costumi dei barbari, che in un panegirico in onore dell’imperatore Maggioriano descrive una “festa errante”, in cui ciò che inconsapevolmente viene celebrato è un sacrificio, una tragedia: «La vicina costiera risuonava di una loro [dei Franchi] festa di nozze; i nemici celebravano danzando, alla maniera degli Sciti, l’imeneo di uno sposo dai biondi capelli. Dopo la disfatta furono rinvenuti i preparativi della festa errante, le stoviglie, le vivande del banchetto, e tutto fu predato, fino le corone di fiori... Il vincitore menò con sé il carro della sposa»¹⁶. «*Plaustris rutilare videres barbarici vaga festa tori*»¹⁷. Ciò che è vago,

¹⁵ CICERONE, *De natura deorum*, II, 51 e 103-104; trad. it. a cura di N. Marinone, *La natura degli dèi*, in ID., *Opere politiche e filosofiche*, UTET, Torino 1955, vol. II, pp. 564 e 586.

¹⁶ «Sans demeure fixe, sans foyer, sans lois, sans habitudes domestiques, les Huns erraient avec les chariots qu’ils habitaient. Dans ces huttes mobiles, les femmes façonnaient leurs vêtements,

400

indefinito, instabile, errante appunto, permette di «vedere» (*eidenai/eidos/idea*) il sacrificio orribile e imprevisto, la “festa per altri”: «Dai carri avresti potuto vedere brillare di rosso la festa errante delle nozze barbariche».

Per concludere, si potrà continuare ad affermare correttamente che la festa inserisce la realtà umana nello spazio e nel tempo dell’inizio, rigenerata dalla ripetizione del sacro. È liturgia globale, riafferma la coesione della società, trasfigura il senso dell’esistenza, non solo evoca, bensì ripropone il tempo mitico, celebra lo spazio dei luoghi alti come il paesaggio del sacro, della trascendenza, trasgredisce l’attualità in vista di una conversione globale dell’esistenza nel momento escatologico della comunità, è una forma di utopia in cui il consorzio umano si riconcilia con se stesso, è una situazione limite che, riguardando la realtà esistenziale, fa coincidere il reale e l’ideale, il fatto e il valore, il necessario e il possibile, attesta il movimento della trascendenza in atto. Certo la festa è tutto questo, innegabile. Ma la “festa errante” è cesura, fa ricominciare il tempo perché avviene qualcosa di nuovo che lo attualizza. Nell’*Urzeit* dell’epoca originaria tutte le cose, tutti gli uomini, tutte le istituzioni perdono la loro particolarità, lasciano l’isolamento fittizio in cui operano e si fissano in una forma che relaziona gli opposti: l’ordine è spezzato da un disordine che si ricompone in un nuovo ordine del mondo, il cosmo è attraversato da un caos che genera un nuovo cosmo, e tutto questo in una contiguità tragica che coincide con il movimento impietoso della storia.

s’abandonnaient à leurs maris, accouchaient, allaitaient leur nourrissons jusqu’à l’âge de puberté. Nul chez ces générations ne pouvait dire d’où il venait, car il avait été conçu loin du lieu où il était né, et élevé plus loin encore. Cette manière de vivre dans des voitures roulantes était en usage chez beaucoup de peuples, et notamment parmi les Franks. Majorien surprit un parti de cette nation: “Le coteau voisin retentissait du bruit d’une noce; les ennemis célébraient en dansant, à la manière des Scythes, l’hymen d’un époux à la blonde chevelure. Après la défaite on trouva les préparatifs de la fête errante, les marmites, les mets des convives, tout le régal prisonnier et les odorantes couronnes de fleurs... Le vainqueur enleva le chariot de la mariée”. Sidoine est un témoin considérable des moeurs des barbares, dont il voyait l’invasion. “Je suis, dit-il, au milieu des peuples chevelus, obligé d’entendre le langage du Germain, d’applaudir, avec un visage contraint, au chant du Bourguignon ivre, les cheveux graissés avec du beurre acide... Heureux vos yeux, heureuses vos oreilles, qui ne les voient et ne les entendent point! heureux votre nez, qui ne respire pas dix fois le matin l’odeur empestée de l’ail et de l’oignon”» (F.-R. VICOMTE DE CHAUTEAUBRIAND, *Étude sixième ou sixième discours sur la chute de l’empire romain, la naissance et les progrès du christianisme et l’invasion des barbares*, in ID., *Œuvres de M. le vicomte de Chateaubriand*, vol. V bis: *Études ou Discours historiques*, Ladvocat, Paris 1831, pp. 109-111). La citazione nel testo segue la trad. it. a cura di P. Molinelli, *Studio sesto, ossia sesto discorso*, in ID., *Studj ossia Discorsi storici sopra la caduta dell’Impero Romano, l’origine e i progressi del Cristianesimo e l’invasione dei barbari, seguiti d’un’analisi ragionata dell’istoria di Francia*, vol. III, Pirotta, Milano 1836, p. 13; c’era già stata una precedente traduzione curata dal dott. Gio. Carlo Graziani fiorentino (Birindelli, Firenze 1832, vol. II, p. 580).

¹⁷ SIDONIO APOLLINARE, *Carmen V. Panegyricus Julio Valerio Majorano Augusto dictus*, in J.P. MIGNE (a cura di), *Patrologiae cursus completus. Series latina prior*, Migne, Paris, 1844ss., vol. 58, col. 665.