

a cura di Antonio Ariño
e Luigi M. Lombardi Satriani

L'utopia di Dioniso

Festa fra tradizione e modernità

Traduzione di Antonio Perri

Copyright © 1997 Meltemi editore srl, Roma

E' vietata la riproduzione, anche parziale,
con qualsiasi mezzo effettuata compresa la fotocopia,
anche ad uso interno o didattico, non autorizzata.

MELTEMI

sula.

Gil Calvo, E., 1989, *Función de toros: una interpretación funcionalista de las corridas*, Madrid, Espasa-Calpe.

Gil Calvo, E., 1991, *Estado de fiesta*, Madrid, Espasa-Calpe.

Gil Calvo, 1994a, *Religiones laicas de salvación*, in Diaz-Salazar, R. – Giner, S. – Velasco, F. (edd.) *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza, pgg. 172-186.

Gil Calvo, 1994b, *El carnaval y sus metáforas*, in *Cuadernos Hispanoamericanos*, n. 533-34 (numero monografico in omaggio a Julio Caro Baroja), pp. 189-199, Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana.

Gil Calvo, 1995a, *El destino: Progreso, albur y albedrío*, Barcelona, Paidós.

Gil Calvo, 1995b, *Modernización y cambio político*, in Benedicto, J. e Moran, M^a Luz (edd.) *Temas de Sociología Política*, Madrid, Alianza, Cap. XI.

Festa di tutti, festa per tutti

Honorio M. Velasco, Francisco Cruces
e Angel Diaz de Rada

Moderne tradizioni festive

Una delle raccolte di saggi sugli eventi tradizionali più citata negli ultimi tempi – il cui contenuto è riassunto abbastanza bene dal titolo: *L'invenzione della tradizione* (Hobsbawn e Ranger, 1983, tr. it. 1987) – mostrava gli effetti devastanti della manipolazione politica esercitata sui fragili rituali. Il vecchio concetto di "tradizione" era allora già talmente deteriorato che fu facile distruggerlo: troppe volte invocato come giustificazione di determinati atti sociali, si era via via logorato sino ad esser deprezzato e disprezzato soprattutto nelle società moderne, che assunsero il mutamento piuttosto che la stabilità come proprio tratto definitorio. L'atteggiamento antiritualista tanto in voga nel corso degli anni '60 e '70 aveva scalfato le fondamenta dei rituali, denunciandoli quali forme vuote, prive di senso, vanamente sostenute dalla "tradizione". Il passo seguente nel processo di demolizione doveva di necessità volgersi contro il concetto stesso di "tradizione", dissolvendone la consistenza – e il solvente non poteva essere altri che il concetto di "invenzione". Svanita in tal modo la memoria storica – attività fatta sempre di ricordi e oblii ed elemento essenziale della tradizione – ci si accorse che quest'ultima era risultato di un costrutto intenzionale: il suo scopo era ricondurre incessantemente a un tempo indeterminato prodotti sociali che appartenevano a un periodo ben definito e spesso recente, attribuendo poi a un soggetto globale (collettivo ma anch'esso definito) quelle che in realtà erano mere creazioni individuali o elaborazioni di gruppi di potere. La tradizione, così gelosa dei ricordi, si mostrava dimentica del tempo storico e degli agenti sociali che l'avevano prodotta.

La scoperta che le radici tradizionali dei rituali erano frutto di invenzione li ha sviliti, proprio come un'immagine religiosa

di cui si affermi che in origine non era nient'altro che un pezzo di legno. Dopo l'opera di smascheramento di Hobsbawn e Ranger non si è più potuta invocare la tradizione come suggello che legittima il rituale, e la sua efficacia simbolica è definitivamente tramontata.

Se il libro di Hobsbawn e Ranger si iscrive ancora nella corrente antiritualista che ha caratterizzato molte società occidentali nel corso degli anni '60 e '70 un'altra interessante raccolta di saggi sui rituali festivi – quella di Boissevain (1992) – giunge alla conclusione che fenomeni come la secolarizzazione, l'industrializzazione, la razionalizzazione della produzione, la mobilità, i *mass media*, le diversissime forme di divertimento e intrattenimento, le riforme liturgiche del Concilio Vaticano II – ai quali potremmo aggiungere l'opera demistificante di Hobsbawn e Ranger – non sono riusciti a distruggere i rituali festivi nelle società occidentali. Nel corso degli anni '80 e '90 il fenomeno più notevole che riscontriamo è piuttosto quello contrario: la proliferazione delle feste, il loro risorgere o la loro rivitalizzazione.

Da questo punto di vista è oggi possibile ritenere che l'invenzione di tradizioni non solo non è terminata con la fine di queste ultime, ma anzi ne ha promosse di nuove. Le persone che assunsero atteggiamenti antiritualisti nel corso degli anni '60 probabilmente furono le stesse che contribuirono nel corso degli anni '80 a inventare tradizioni o a "recuperarle": non sono pochi infatti i vecchi combattenti della controcultura degli anni '60 che durante gli anni '80, dai loro posti di gestori dei pubblici affari, hanno iniziato ad occuparsi della partecipazione cittadina ai festeggiamenti previsti per le località ove risiedono. (In realtà neppure le manifestazioni della controcultura di allora erano diverse da abbozzi di rituali o – come avrebbe detto Victor Turner – da fasi liminoidi di un processo rituale). Alla fin fine non sembra difficile riconoscere che ogni festa è una tradizione inventata, né appare insensato designare come tradizione un rituale festivo originatosi soltanto due o tre anni addietro; ma poiché vi sono pochi dubbi circa il fatto che le invenzioni non mancano neppure nelle società cosiddette "tradizionali", esse appaiono come interessante e paradossale caratterizzazione del processo della tradizione che in ogni rituale vive l'esigenza di esser durevole.

Le differenti modalità del processo di rivitalizzazione – come il recupero, la ri-tradizionalizzazione e, ironicamente, l'invenzione stessa – possono essere spiegate invocando fattori simili, con opportune correzioni, a quelli utilizzati per annunciare la scom-

parsa dei rituali festivi. Ad esempio l'emigrazione dalla campagna alla città – responsabile della scomparsa di innumerevoli rituali festivi presso le comunità d'origine – è anche causa della loro rivitalizzazione nei periodi di vacanza, una volta consolidatosi il rientro stagionale degli emigranti. La reazione all'emigrazione può spiegare anche il rafforzamento di alcune feste invernali, con cui la popolazione residente si prende in un certo senso "la rivincita" rispondendo all'invasione forzata cui è sottoposta durante l'estate da parte degli emigrati rientranti e dei turisti. La secolarizzazione della vita sociale e il deterioramento dell'influsso della Chiesa – invocati per giustificare la perdita di alcune tradizioni e la diffusione generalizzata di un certo spirito profano nel modo di viverle – hanno oggi la funzione di mettere in luce il ruolo più importante svolto dalle istituzioni laiche e dalle associazioni "culturali"; d'altro canto però hanno sollecitato i tentativi di comprendere perché alcune rivitalizzazioni di feste religiose abbiano potuto coinvolgere una moltitudine di credenti mai vista prima – per di più senza alcuna congruenza con le cifre relative alla pratica confessionale ordinaria.

Vi sono poi altri fattori esplicativi, in particolare la fioritura delle identità collettive con base etnica e territoriale. Alcuni recenti studi tuttavia hanno insistito a tal punto sulla tematica dell'identità sociale che è necessario chiedersi se la visione dei processi rituali come processi di "identità" non abbia contribuito a dare per scontata una configurazione predeterminata del soggetto sociale della festa, senza mettere in questione le condizioni e i modi in cui tale soggetto si esprime e si costituisce, in parte, mediante la festa stessa. Lungi dall'essere un compito banale, identificare empiricamente qual è il soggetto sociale che si realizza nelle feste costituisce il problema essenziale fra quelli suscitati dall'apparente contraddizione tra invenzione e rivitalizzazione delle tradizioni festive delle nostre società.

Stranamente non è facile smascherare le tradizioni inventate, fra l'altro perché sono solitamente avvolte da segni che vengono considerati inequivocabilmente genuini: di modo che, una volta accettate, metterle in questione significherebbe mettere in questione il gruppo stesso. Un esempio di questo fatto è il tono storico-legendario che accompagna discorsi festivi, che come nel caso del Due di maggio a Madrid tendono a produrre un'immagine di continuità ottenuta però mediante celebrazioni ri-create recentemente con l'avvento dello Stato delle Autonomie (Cruces 1995). Anche quando sono del tutto contingenti,

queste forme festive debbono negare tale carattere se desiderano raggiungere lo *status* privilegiato di "Festa principale" [*Fiesta Mayor*], di "Festa Grande" – vale a dire di festa *degli e per gli* abitanti. La tradizione (rivitalizzata o inventata) è allora il modo accettabile di negare la contingenza, come se la durata della festa fosse legata alla riproduzione sociale di quella popolazione ridefinitasi come *comunità*.

Di certo nell'assumere come oggetto le società tradizionali le analisi antropologiche hanno insistito sul fatto che i rituali festivi erano o "l'opera degli dèi" oppure una vera e propria costruzione della comunità – il che è lo stesso, almeno dopo la rivelazione durkheimiana. Gli studi attuali sulle popolazioni rurali perciò non possono che riscoprire l'ovvio: che le feste aggregano le popolazioni intensificandone le relazioni sociali e costituendole in comunità. In realtà questa efficacia simbolica non è affatto motore di una trasformazione, che al contrario ha già avuto luogo in precedenza: è la comunità che rende possibile la festa, sebbene talvolta sia proprio la festa rendere la comunità desiderabile.

È possibile nelle società urbane moderne continuare ad attribuire alle feste la stessa efficacia in relazione alla costruzione della comunità? E in che modo va intesa l'efficacia che è ancora possibile assegnare all'evento festivo? In queste società lo studio dei rituali festivi è infatti soggetto a un paradosso: è impossibile osservarvi la comunità che in teoria essi dovrebbero esprimere o riflettere, ma è egualmente impossibile non farlo – a meno di negare a questi eventi la qualifica di rituali. Forse sarebbe possibile riformularli come Handelman e chiamarli semplicemente "avvenimenti" (Handelman, 1990)? Trattandosi di società pluraliste, composte, frammentate, formate da parti in perenne movimento di aggregazione e disgregazione si rende necessario un intenso lavoro di *organizzazione* esterna perché sia possibile *vivere* la festa in qualche maniera; donde la presenza di una gestione dell'organizzazione festiva.¹ "Feste di tutti, feste per tutti" è allora la vera parola d'ordine di chi assolve alla funzione di organizzare rituali festivi in questo tipo di contesto. Ma si tratta di un motto notevolmente *ambiguo*, e proprio per questo facilmente accettato: esso include tanto le versioni semplici quanto quelle complesse della festa, riaffermando al tempo stesso la funzionalità del sistema di riti nelle società tradizionali e la studiata diversificazione dell'offerta nel programma festivo delle società moderne.

Sistemi di feste tradizionali: la rotazione delle cariche e il calendario come ordine del tempo.

Da Fustel de Coulanges sino a Lévi-Strauss passando per Durkheim, la categoria di *sistema rituale* è servita a configurare quest'ultimo come un oggetto dotato di una logica e di un senso genuini. In particolare, gli studi sulle società contadine mesoamericane realizzate fra gli anni '40 e '60 in un'ottica funzionalista dalla Scuola di Chicago descrissero i rituali festivi presso queste piccole popolazioni locali come parti di un sistema (Smith, 1981). Ogni festa, nel corso dell'anno e durante gli anni, consentiva la rotazione dei membri della comunità per rivestire una serie di cariche [*cargos*], la cui terminologia (*mayordomos, tenientes, banderas, correas* ecc.) era stata ereditata dai colonizzatori seguendo il modello organizzativo delle confraternite tipico del retroterra spagnolo nel Secolo d'Oro. Assumere la carica richiedeva un grande dispendio di energie in attività non strettamente produttive, ma al tempo stesso permetteva di esplicitare convinzioni religiose, saldare il debito contratto con gli esseri soprannaturali protettori o conquistare un ruolo da protagonisti nello svolgimento della festa (appagando così il proprio desiderio di prestigio e integrazione). Non solo la comunità si rendeva visibile ma tutto il sistema rivelava le proprie trame, la propria consistenza. Mettendo in moto meccanismi di riequilibrio dell'eguaglianza grazie alla redistribuzione ritualizzata delle eccedenze accumulate dai gruppi familiari, la festa favoriva l'interdipendenza, la reciprocità e la solidarietà. Chi ricopriva una carica era tenuto a chiedere aiuto economico e lavorativo a parenti, amici e vicini, promuovendo in tal modo l'azione corporativa: si deve infatti sottolineare che le cariche erano al tempo stesso funzioni organizzative e ruoli rituali, che servivano simultaneamente al costituirsi della comunità ed al suo rappresentarsi.

In Spagna gli studi sui rituali festivi presso popolazioni rurali si sono concretizzati in meri cataloghi di feste, non consentendo di valutare la possibile struttura sistemica di queste ultime. In ogni caso l'idea di sistema che essi mettono in luce è differente, perché le feste sono presentate come occasioni che nel corso dell'anno consentono ai membri di una società segmentaria di assumere di volta in volta ruoli da protagonisti: feste infantili e di adolescenti; feste di uomini e di donne; feste di confraternite, di corporazioni, di agricoltori, di orticoltori, pastori, commercianti, carrettieri; feste di strada, di quartiere e infine feste prin-

cipali [*mayores*] di tutta la popolazione, in cui però alcune attività sono riservate di preferenza a ciascuno dei diversi segmenti. In tutti questi casi siamo dinanzi ad atti rituali nei quali la densità dell'insieme è espressa mediante la confusione, l'amalgama, il frastuono. Il sistema include a volte feste di villaggi vicini, che indicano il grado di dipendenza di una popolazione rurale da un centro economico, politico ed amministrativo, mettendo in luce la relazione che intrattiene con altre comunità prossime ad essa. Plasmando i meccanismi di articolazione di quei segmenti che sono parte dell'intera popolazione, il sistema contribuisce ad inglobare le genti locali in zone territoriali definite come unità politiche, amministrative, economiche e culturali. Inoltre, esso offre occasioni per lo scambio – attraverso l'esogamia e il consolidarsi dei mercati –, genera flussi di informazione che danno una parziale consistenza alle unità territoriali e stimola la rivalità fra popolazioni locali. Il sistema di feste descritto presso le popolazioni mesoamericane era focalizzato all'interno delle comunità; quello che abbiamo appena descritto gravita invece su un ambiente esterno (quanto alle sue caratteristiche interne, esse non sono simili a quelle descritte presso i contadini della Mesoamerica ma presentano al massimo lontani parallelismi con esse).

Quando si parla di sistema festivo in società agricole spagnole si parla soprattutto di un *ordine del tempo* – vale a dire di un meccanismo in grado di regolare il passaggio delle stagioni e degli anni, di segnalare il mutamento di attività, di sincronizzare i cicli produttivi dei gruppi domestici e infine di esprimere la continuità della vita sociale attraverso la temporalità di un soggetto durevole: la comunità stessa.

Detto sistema sembra riposare su due postulati: il primo sostiene che al fluire evanescente e disgregatore del tempo la società risponde con una memoria regolarizzata mediante cicli; il secondo afferma che i processi produttivi dispersivi cui partecipano i gruppi domestici sono controbilanciati da momenti temporali vissuti concordemente, che favoriscono la solidarietà e l'interdipendenza. La dispersione produttiva e il deteriorarsi del tempo convergono, dando origine a un soggetto sociale comunitario che vive un tempo regolato e agisce essenzialmente durante le feste, rigenerandosi ad ogni ciclo per assicurare a se stesso una continuità indefinita. Nell'ambito di questo ordine le società rurali appaiono come comunità insensibili al passare del tempo – cioè "tradizionali", perché la tradizione è la forma mediante cui perdurano: agli occhi della gente gli anni e le feste

passano ma le comunità restano, con e a causa di quelle stesse feste. Le comunità appaiono in tal modo entità superiori alle persone che le compongono.

Questo schema di ordinamento del tempo è enunciato in un codice religioso la cui razionalità sembra fondata su due metafore: quella del ciclo della vita e quella genealogica. La Chiesa tenta di proiettare l'idea ciclica sul fluire del tempo, utilizzando gli episodi fondamentali della vita di Cristo, di Maria – sua madre – e dei Santi: l'anno cristiano infatti è un calendario di feste in cui si commemora la nascita, la vita, la passione e la morte di coloro che la Chiesa addita come modelli di vita per i membri della società, concedendo il ruolo di protagonisti ai distinti segmenti sociali in relazione all'adempimento religioso dei loro rispettivi modelli. Questo codice soddisfa una duplice funzione. Da un lato esprime l'ordine del tempo di un'istituzione universalista – la Chiesa cattolica – la cui missione evangelizzatrice può essere estesa a tutti i confini del globo; in tal modo esso aspira a istituire una temporalità universale, comune a popolazioni di ambienti sociali ed economici diversi. D'altra parte, in questo stesso codice ogni comunità locale trova la giustificazione per differenziarsi da altre, festeggiando i propri santi patroni e intensificando la celebrazione di specifiche feste che in origine erano patrimonio comune. La Chiesa cattolica, con la vita dei suoi fondatori e dei Santi, fornisce così un codice religioso che motiva tanto celebrazioni universali, quanto locali – vale a dire "feste di tutti e feste per tutti"².

La visione "tradizionale" del sistema di feste dev'essere considerata in modo non ingenuo, non solo perché è compatibile con altre prospettive in grado di appurare la manipolazione delle feste da parte di gruppi (come le casate nobiliari) e istituzioni (come la stessa Chiesa o gli ordini religiosi) che fomentano e istigano le celebrazioni – una manipolazione che d'altra parte può anche essere attribuita alle "classi popolari" –, ma anche perché è più durevole di tali gruppi e classi. Né si deve pensare che il carattere sistemico conduca automaticamente all'integrazione effettiva dei differenti gruppi in una comunità: il sistema può essere anzi una successione di conflitti, e ciascuna delle sue feste un pretesto in più per mettere a confronto gruppi e attori sociali disposti a competere per gli spazi pubblici, i ruoli rituali e l'appropriazione dei simboli. Anche l'integrazione può essere fittizia, e la celebrazione della festa una mera pantomima o un fugace periodo di tregua. La comunità locale non si

trasforma di necessità in comunità morale esprimendo se stessa nel corso delle feste, non è un soggetto sociale già esistente e costituitosi una volta per tutte; piuttosto, è un soggetto *in progress*. Di conseguenza si dovrebbe guardare al sistema come al risultato di una continua negoziazione, portata avanti da gruppi e persone sulla base di mutue concessioni più o meno provvisorie (Garcia *et alii*, 1991).

Alcuni saggi hanno descritto le trasformazioni subite dal sistema con l'emigrazione di massa in direzione delle città e il ritorno temporaneo degli emigrati nei paesi, l'invecchiamento della popolazione residente in aree rurali, l'immissione accanto a quest'ultima di gente proveniente dalla città ma avente una seconda residenza in campagna, e altri fattori già noti. A dispetto di tutto questo, la struttura fondamentale del sistema non è andata distrutta: se infatti alcune feste minori sono scomparse, altre sono state rivitalizzate. Non solo il sistema funge ancora da "ordine del tempo" per una comunità che continua ad essere agricola, ma oggi serve anche ad articolare una nuova, fondamentale segmentazione che distingue i residenti permanenti da quelli temporanei – cui peraltro si debbono senza dubbio attribuire la rivitalizzazione delle feste e il nuovo dinamismo della comunità stessa.

Il sistema distingue attualmente due stagioni – l'estate e il resto dell'anno – o per meglio dire due stati, che possono comparire più volte nel corso dell'anno: i periodi in cui gli abitanti del villaggio e gli emigranti rientrati convivono, con in più turisti e visitatori (fine settimana, ponti, vacanze di Natale, Settimana Santa e vacanze estive); e gli altri, nei quali i gli abitanti del villaggio restano da soli. Sebbene il sistema sia in qualche misura negoziato e incorpori aggiunte "civili", non ha perduto né lo schema ciclico né il codice religioso in seno al quale è stato "sempre" formulato; tuttavia esso possiede due letture chiaramente distinte: per coloro che sono rimasti, significa la continuità nel tempo, che essi assumono dunque quale ordine necessario; per coloro che vivono nelle città e ritornano di tanto in tanto in paese, tale sistema è soltanto una *opzione*. La nuova segmentazione della comunità implica anche disgregazione, dal momento che coloro che emigrarono "sono" del paese ma non "stanno" in esso. Costoro hanno prodotto o rafforzato i mutamenti, mentre gli altri si sono limitati ad accettarli più o meno a malincuore; assieme ai mutamenti gli uni reclamarono "feste per tutti", e gli altri accettarono perché in fin dei conti "le feste sono di tutti". Un sistema che offriva "feste di tutti e feste per

tutti" poteva così esser soggetto a due letture dissociate tra loro, ciascuna delle quali aveva poi specifiche sfumature.

Sequenze e spazi della festa in un contesto di modernità

Le società urbane moderne e pluraliste non sono prive di un ordine del tempo; ma quest'ultimo non è più concepito in connessione con un sistema di feste. La distinzione fondamentale discrimina tra giorni lavorativi e non lavorativi, tempo di lavoro e tempo di vacanza; ambedue questi tempi si ordinano in due cicli: quello settimanale e quello annuale. Sebbene le feste siano regolate, la loro celebrazione è in certo qual modo opzionale: basta guardarle, semplicemente, come giorni non lavorativi. Nelle società moderne il numero di giorni di riposo è considerato una conquista sociale, ed equivale per la maggior parte della popolazione a circa un terzo dei giorni dell'anno; in tal modo uno dei tradizionali caratteri della festa – quello che le qualificava come giorni di riposo – è venuto rafforzandosi, poiché ad esso si è aggiunto un tratto di opzionalità.

In queste società la gente sente di "non aver tempo", cioè il tempo non appare ordinato in modo omogeneo. La successione tempo lavorativo-tempo di ozio è comune alle diverse attività della produzione industriale, ma la situazione è differente nel settore dei servizi come pure in molte istituzioni pubbliche e private. Il calendario è ormai un codice numerico talmente astratto da contemplare motivi di celebrazione tanto disparati quanto possono esserlo una invocazione religiosa, un anniversario istituzionale, una commemorazione storica o la semplice voglia di incontrarsi in una data stabilita. Persiste così un nucleo di feste formanti un sistema e legate al ritmo dell'anno, che distingue le stagioni tra loro e si esprime mediante un codice religioso – ricordo vago di una società che fu agricola, nella quale la Chiesa svolse un ruolo essenziale. Anche lo Stato laico segue nelle proprie feste il ciclo annuale, affidandovi il meccanismo di celebrazione della sua stessa instaurazione – intesa come irruzione d'una nuova era, che si desidera far durare all'infinito. Alcune istituzioni statali commemorano il rinnovamento annuale della loro attività ricorrendo a un qualche tipo di celebrazione, e istituzioni pubbliche e private mettono assieme feste del ciclo annuale e feste associate al ciclo della vita comportandosi come entità astratte, che assorbono le vite dei loro membri per alimentare la propria.

Le modalità cui si può ricondurre l'opzionalità della festa nelle società moderne dipendono più dalla relazione con gruppi e istituzioni che dal fatto di suddividere la localizzazione territoriale dell'evento o al contrario coinvolgere semplicemente una parte della popolazione. L'opzionalità si esercita in modo differente nelle distinte celebrazioni: persino le società pluraliste posseggono celebrazioni quasi obbligate – ad esempio il Natale – mentre altre sono obbligatorie soltanto per coloro che debbono svolgerci una rappresentazione o assolvere ad un impegno, e sono così poco attraenti che parteciparvi è considerato in pratica un fatto "professionale". Vi sono tuttavia molte altre feste che la maggioranza dei partecipanti affronta come un esercizio di volontà – vincendo in tal modo persino un'inerzia di ozio passivo –, o almeno come frutto di una negoziazione nell'ambito del gruppo familiare o di pari. Questi gruppi a loro volta agiscono da soggetti dell'opzione e operano come unità disposte tanto a vivere la festa in modo autonomo, quanto ad integrarsi in un raggruppamento più ampio ma dalla vita così fragile e transitoria che può smembrarsi in qualunque momento o addirittura non riuscire neppure a costituirsi come tale.

L'opzionalità fa riferimento ad un soggetto sociale formato per aggregazione, per presenza coincidente nel tempo e nello spazio; essa allude ad un soggetto sociale più o meno regolare che affronta attività comuni in modo più o meno coeso. Tale soggetto non cessa di essere plurale né frammentato, sebbene sia riconoscibile all'interno di uno stesso spazio-tempo festivo: è anzi significativo che la festa sia considerata tale solo nella misura in cui, superata l'incertezza dell'opzionalità, vi sia una presenza massiccia di celebranti e si produca un "ambiente" festivo – vale a dire "animazione", "movimento".

La festa in atto è una situazione di rischio continuo. Nelle società rurali il principale e forse unico rischio di fallimento della festa è di natura meteorologica; l'assenza di gente è un'eventualità praticamente inconcepibile – e non è un caso che la proverbiale frase "annacquarsi la festa" [*aguarse la fiesta*] sia usata metaforicamente quando la celebrazione va in fumo a causa d'una crisi della convivenza. Ma anche se arriva l'acquazzone il sistema resta indenne, e subentra la speranza di recuperare l'anno seguente una mancata celebrazione nell'anno in corso. Anche nelle società moderne e pluraliste le feste possono "annacquarsi", ma i rischi principali incombono sulle situazioni estreme nel processo festivo: da una parte, l'opzionalità da all'evento

una fondamentale incertezza, perché può condurre al fallimento della festa ancor prima che essa abbia luogo; dall'altra, una partecipazione eccessiva e superiore a quanto previsto dall'organizzazione può rendere più probabili incidenti ed imprevisti. Nelle grandi società urbane, il rischio investe sia gli avvenimenti detti da Handelman di «presentazione» – che tentano volutamente di generare una chiara impressione di ordine prodotta da una studiata uniformità, replicabilità ed esattezza nei movimenti delle masse (parate militari, sfilate commemorative ecc.) – sia quelle situazioni indicate da Turner mediante la categoria di «liminoidi» – nelle quali il flusso dell'attività è più importante degli obiettivi dell'azione stessa e che senza esser caratterizzate necessariamente da distruzione e disordine sono contrassegnate dalla rottura di norme e libertà da schemi. Senza dubbio, le une e le altre sono situazioni di rischio continuo: le prime, perché sono tanto più soggette a incidenti casuali o ad attentati premeditati quanto più perfetto e complesso è l'ordine che desiderano mostrare; le seconde, in quanto si generano come situazioni marginali, che favoriscono l'esperienza dei limiti e si rivelano pertanto ancor più incerte tanto per gli esiti edonistici quanto per quelli tragici. Per questo in contesti urbani la celebrazione della festa necessita sempre di un servizio di vigilanza da parte di istituzioni di controllo e assistenza.

Gli spazi della festa in queste società non sono facilmente riconducibili ad una tipologia: infatti il luogo della festa è a volte unico, a volte molteplice, talora denso e concentrato, talaltra diffuso, a volte esteriorizzato e oggettivato e altre volte invece interiore e "soggettivo". Sebbene gli studi etnografici siano ancora scarsi, possiamo comunque suggerire l'approssimativa classificazione che segue:

1. *Spazi con funzioni diverse, utilizzati quotidianamente come luoghi di distribuzione e incontro.* Strade e piazze (in genere centrali, ma non necessariamente situate nei centri storici) sono in questo caso spazi privilegiati dei grandi atti festivi. Esse vengono trasformate grazie ad un'architettura effimera che risemantizza quella permanente trasformandola in scenario festivo, o la configura come luogo di spettacolo distinguendo due settori: uno per gli attori rituali, uno per il pubblico degli spettatori. Le feste scorrono lungo tali percorsi, e sono concepite come itinerari?

La strada [*calle*] – contrapposta alla casa, al posto di lavoro e ai luoghi istituzionalizzati – costituisce un luogo aperto, ampio ed espandibile, diffuso e molteplice, destinato al transito ed

al movimento. Per strada ci può essere festa ancor prima che la celebrazione inizi, la festa può continuarvi dopo essere ufficialmente finita; in strada poi la festa si espande, muovendo dai centri in cui si svolgono gli atti rituali più importanti. Spazio aperto di incontro, aggregazione ed esibizione, la strada è il luogo principale della "festa di tutti": nella festa urbana strade e piazze possono essere considerate simbolicamente come vetrine per il potere, ma spesso sono anche luoghi in cui si riscattano appropriazioni indebite.

2. *Spazi periferici* in terreni che non hanno un uso specifico, siti a volte in centro ma in generale in zone non urbanizzate; si tratta di spazi estesi e aperti, in cui hanno luogo atti formali destinati a una moltitudine di persone o attività di divertimento minori – come fiere, sagre, spettacoli di circo, ecc. Questi spazi sono anch'essi parte della "strada", e nella vita di tutti i giorni sono luoghi nei quali giocano i bambini o in cui vagano soggetti marginali: la festa consente di riutilizzarli, creandovi un "ambiente" effimero praticamente dal nulla. Per un breve periodo si trasformano in centri di intensa interazione; poi, quanto tutto è finito, mostrano i resti dello spreco, dell'euforia e dell'eccesso: lo sporco, il vuoto là dove c'era la festa. Nell'ottica della razionalità urbana, lo spostamento della festa in questi spazi periferici è una strategia di salvaguardia del centro nobile della città, un modo per circoscrivere e limitare gli effetti nocivi della festa salvaguardando i moderati atteggiamenti borghesi diffidenti nei confronti delle feste popolari. Sono luoghi periferici per strati "liminari", lontani dai centri e dai territori di competenza esclusiva o preferenziale dei gruppi dominanti.

3. *Spazi specializzati*. È forse una caratteristica delle moderne società urbane il fatto di disporre di numerosi spazi adatti a fungere da luoghi speciali per celebrarvi feste o attività suscettibili di essere integrate nella festa: sale da cerimonie per usi molteplici, teatri, auditori, cinema, stadi, complessi sportivi, *plazas de toros*, circoli, ristoranti, saloni di alberghi, sale per feste, clubs, discoteche, cabarets, musei, sale per esposizioni, case della cultura. . . tutti spazi chiusi che usati di preferenza o in modo esclusivo per il divertimento, il gioco, lo sport, gli spettacoli. Si tratta sempre di "locali", vale a dire di spazi architettonici fissi destinati a contenere gente e dotati di una capacità più o meno ampia ma pur sempre limitata – spazi predisposti per accogliere una popolazione suscettibile d'esser misurata, contattata, prevedibile e omogeneizzata. Questo tipo di spazio implica

la diversificazione della festa, composta ora da attività più o meno autonome.

La festa disgregata e programmata.

Uno schema proposto da Greimas può esserci di aiuto nel descrivere le caratterizzazioni dell'evento festivo suesposte. Greimas (1971) ha presentato il processo di transizione dalle società tradizionali a quelle moderne come un passaggio dall'etnosemiotico al sociosemiotico, tentando in questo modo di giustificare lo sviluppo nelle società moderne di specifiche forme di discorso autonomo – la poesia, la musica, la danza – che nelle società tradizionali erano inglobate entro un unico fenomeno mitico.

Il processo di autonomizzazione si riferisce non solo al progressivo disgregarsi dalla festa di attività a tempo articolate ad essa come fenomeno globale, ma anche alla visione della festa stessa come insieme di sistemi differenziati: un campo di attività formato dall'intersezione di categorie come ozio, divertimento, cultura, spettacolo, arte sport, ecc. che debbono svolgersi in spazi circoscritti e separano un gruppo di persone in esaltata *trance* – la minoranza in festa – dagli altri, che continuano a vivere la quotidianità. Nell'ambito di questa parcellizzazione di attività la festa si trasforma in un avvenimento opzionale, promosso con intensità variabile, per motivazioni diverse e a cadenze specifiche da gruppi eterogenei, talvolta persino in contrasto tra loro quali gruppi familiari, d'età, territoriali o professionali, collettività, istituzioni, associazioni, imprese...

Greimas inoltre mette in luce la trasformazione del carattere sacro della festa in società tradizionali nelle moderne funzioni di semplice intrattenimento e godimento estetico. Tale assunto potrebbe essere riformulato dicendo che la festa è diventata più tecnica che espressiva: le attività festive funzionano come "attrazioni" che tentano di potenziare la concorrenza; l'efficacia simbolica si ottiene attraverso l'intrattenimento e lo spettacolo; la magia della festa si fonda su un complesso strumentario di arti e tecniche che richiede apprendistati laboriosi. Infine, la *performance* ha assunto maggiore rilievo e con essa le abilità dei partecipanti.

Una terza ipotesi avanzata da Greimas sostiene che le manifestazioni collettive siano diventate stili individuali di produzione e attività. Questa impostazione implica una discutibile dicotomia fra la dimensione collettiva e quella individuale, poiché in

realtà le modalità della partecipazione sono variabili e situabili tra due ruoli – quello dell'interprete e quello dello spettatore – che pur essendo più o meno distanti non sono in alcun modo dissociati ma si rimandano l'un l'altro, si riflettono l'uno nell'altro rappresentandosi vicendevolmente. Nel contesto della stessa festa, anzi, i due ruoli si incitano addirittura tra loro per riuscire a ricrearne l'atmosfera. La festa non è un fatto esteriore rispetto alle attività che la compongono, ma è concepibile piuttosto come "ambiente": un modo d'essere vissuto al tempo stesso come "interiore" ed "esteriore" perché emerge dall'attività stessa. Pertanto più che di individualizzazione si dovrebbe parlare di *soggettivizzazione* della festa nelle società moderne, intesa come diversità di forme in cui si definiscono soggetti sociali previamente strutturati o, al contrario, quasi del tutto indefiniti – ma in ogni caso sempre definibili. Questo processo trova il suo compimento nella comune nozione di "pubblico"⁴.

È impossibile perciò che nelle società moderne e pluraliste le "feste di tutti" presentino l'immagine di una comunità omogenea. Questa impossibilità non è mai riconosciuta apertamente, rischiando di compromettere la festa stessa come immagine e modello di comunità; tuttavia, è compensata dall'efficace organizzazione di "feste per tutti".

Così il programma di una festa predisposto come un'"offerta per tutti i gusti" rivela in primo luogo l'estensione temporale della celebrazione: il giorno speciale della festa principale [*fiesta mayor*] o festa grande perde di rilievo, viene diluito in una "Semana Grande" o persino in feste di tipo stagionale – "Feste di Primavera", "d'Estate" o "d'Autunno". Inoltre, il programma enumera un insieme di atti ed avvenimenti che hanno luogo in spazi disseminati per la città. In alcune occasioni – come ad esempio durante *las Fallas* – questa dispersione riguarda la città intera, mentre più spesso vengono disposti molteplici punti d'attrazione, dotati di spazi comuni e spazi ristretti che facilitino la distribuzione della popolazione in aggregati relativamente controllabili.

Infine, questi atti si svolgono in sequenze regolate che occupano la mattina, il pomeriggio, la sera e l'alba; la suddivisione delle attività sembra fondarsi su di una corrispondenza tra la loro natura e un determinato periodo temporale, alle volte tenendo conto anche dei ritmi di esteriorizzazione e chiusura su se stessi di vari settori sociali. Alcune attività assumono una forma più flessibile, altre debbono essere celebrate ad orari determi-

nati: la mattina è riservata a cerimonie ufficiali, giochi o avvenimenti sportivi ed attività "culturali"; il pomeriggio consente atti minori; la notte è il momento culminante per spettacoli classificati anch'essi come "culturali" (banchetti, teatro, l'Opera, danza, concerti); l'alba è riservata al divertimento informale e sfrenato. In realtà un ordine di questo tipo è irrealizzabile se pensato in rapporto ad un individuo che passa di atto in atto; al contrario, gli atti sono considerati come se fossero indipendenti tra loro, e sono selezionati da gruppi e individui. Gli organizzatori tentano di realizzare un programma "per tutti", ma in pratica già una "festa di tutti" è impraticabile.

Il programma è dunque il risultato di una combinazione di atti tradizionali e proposte più o meno nuove, adottate in genere seguendo modelli sperimentati altrove o perfezionando esperimenti precedenti; a quanto pare essi possono coesistere senza grandi contraddizioni, poiché la festa è anche pratica di anacronismi tollerabili.

La festa programmata è qualcosa di paradossale, poiché il programma deve rendere possibile l'opzionalità: se individui e gruppi di una società che è pluralista negli interessi e nei modi di vivere la festa debbono trovarvi una qualche soddisfazione, esso deve anche opporsi alla loro decisione opzionale di inibirsi o negare la propria partecipazione all'evento. Il paradosso può anche esser formulato così: non è possibile leggere attraverso le feste la comunità che in teoria esse dovrebbero esprimere o portare alla luce, ma non è possibile neppure evitare di farlo. Questo paradosso si fonda su tre presupposti: primo, la scoperta che nelle società composte da frammenti disaggregati e di consistenza estremamente variabile – dalle istituzioni che si presume durino in eterno sino agli aggregati occasionali di individui – l'efficacia simbolica della festa dipende da un principio di *organizzazione* dei frammenti che è di natura tecnica ed esteriore; secondo, l'utopia durkheimiana per la quale ogni festa ha bisogno di un soggetto sociale definito in anticipo, il cui modello continua ad essere la comunità – la società di aborigeni australiani come società primigenia è in effetti essenzialmente utopica; terzo, il postulato dell'efficacia simbolica della festa, capace di ri-creare (quando non addirittura di creare *ex nihilo*) un soggetto sociale spingendo a desiderare la necessità di una società. Per i tecnici e gli organizzatori mettere in pratica un modello di socializzazione come quello comunitario in un contesto di diversità, frammentazione e autonomizzazione in apparenza incompatibile con il mo-

dello stesso significa conservare un'efficacia simbolica, risolvere il paradosso ricorrendo alla programmazione di "feste per tutti" presentate nella retorica del discorso come "feste di tutti".

Anche per l'etnografo ormai il soggetto celebrante non è più un semplice *a priori*: sistemi, spazi e sequenze della festa non possono essere considerati come espressioni di una comunità omogenea e coesa. Vi troviamo infatti raggruppamenti definiti dall'appartenenza a istituzioni nelle quali vige un'ideologia localista o universalista; associazioni di volontariato di ambito locale o internazionale; gruppi e reti definiti in modo informale, suscettibili di ampliarsi o restringersi; aggregati stabili di individui; aggregati instabili o occasionali, che coincidono o sono omogenei quanto a stili ed interessi; intere popolazioni definite dalla loro appartenenza territoriale, eterogenee e senza dubbio sentite come "comunità immaginarie"; enormi gruppi di persone su scala mondiale, che si costituiscono occasionalmente attorno ad avvenimenti speciali come le Olimpiadi o le Esposizioni Universali... Infine, vi sono tutte le persone e gruppi che svolgono il ruolo istituzionale di mediatori della festa (compiti organizzativi di pianificazione, programmazione e gestione), distinti in genere da quanti partecipano alle attività festive e che anzi hanno anche la funzione di definire il soggetto sociale partecipante... L'identificazione di queste ed altre strutture sociali in relazione con la festa ci farebbe allora comprendere in che misura lo slogan "feste di tutti, feste per tutti" sia in grado di creare o esprimere realmente sensi nuovi dell'efficacia simbolica.

¹ Questo lavoro organizzativo tutt'altro che disprezzabile, come pure la consapevolezza da parte degli attori di vivere un tempo *speciale* che si traduce nell'esperienza di un "ambiente" – contraddistinto a sua volta in buona parte dagli attributi della "festa tradizionale" – ci inducono a chiederci sino a che punto è necessario deformare i dati per fare piazza pulita della distinzione fra tempo ordinario e simili "avvenimenti". A meno che, naturalmente, non si sia disposti a giocare con scale di valori atte a misurare un qualcosa come "l'autenticità" della festa o la sua "intensità" – scale che d'altra parte sarebbero ugualmente applicabili nel caso delle feste tradizionali, pur se non raccomandabili da un punto di vista metodologico.

² Questo sistema di feste inteso come ordine del tempo non è sempre sviluppato: a parte i casi di grave spopolamento o degrado economico che lo perturbano, lo indeboliscono o lo distruggono, i dati etnografici suggeriscono che esso non ha corso presso popolazioni demograficamente piccole o con una struttura sociale diffusa, dove forse la presenza dell'istituzione

ecclesiastica è meno forte (ad esempio in zone del nord della Spagna); si tratta di genti che considerano come soggetto sociale di rilievo non la comunità, ma la casa o i gruppi familiari. In questi casi la celebrazione di feste non è fissa né regolare nel corso dell'anno, ma legata piuttosto all'iniziativa di alcuni e a una previa negoziazione. Se si considera un dato rilevante il fatto che presso queste piccole popolazioni i segmenti sociali diversi dai gruppi familiari non sembrano avere una grande consistenza, è possibile ipotizzare che il sistema di feste (quando viene assunto come ordine del tempo) non si limita a segnalare il passaggio delle stagioni o il mutamento di attività, ma agisce come mezzo di incontri, propiziando relazioni sociali fra raggruppamenti stabili o transitori basate sull'età, sul genere, sull'occupazione, ecc. e culminanti nel raggruppamento prodotto dalla condivisione di un territorio: la comunità, tramutatasi ormai nel contesto che dà unità globale a tali incontri.

³ L. Marin (1987) ha catalogato tre tipi di feste itineranti, descritti facendo uso di categorie come *parata*, *sfilata*, *processione*, *corteo* o *manifestazione*. Il primo tipo è l'itinerario monodirezionale con punti di partenza e di arrivo differenti, che implica un movimento irreversibile e in cui la marcia diviene riproduzione di una storia o volontà di trasformare una situazione: giungere al punto di arrivo è considerato una vittoria simbolica della collettività in movimento. Il secondo tipo è un percorso di andata e ritorno con un medesimo punto di partenza e di arrivo: quest'ultimo senza dubbio non è affatto identico ad un mero ritorno, poiché implica una rinnovata legittimazione. Il terzo tipo è un percorso circolare chiuso, che crea un limite reale o ideale e lo segnala simbolicamente con un movimento continuo supposto come interminabile.

⁴ Il ricorso al numero di persone per individuare approssimativamente il pubblico è un indice significativo della difficoltà sperimentata dagli etnografi nel descrivere le caratteristiche essenziali dei soggetti sociali che prendono parte a questi avvenimenti. La dimensione numerica del "pubblico" è immediatamente traducibile nei termini di successo o fallimento economico della festa, ma possiede anche altri aspetti: ad esempio, le variazioni da un anno all'altro possono essere considerate indicatori di progresso o decadenza. Il numero si usa anche come modello omogeneo in grado di valutare atti di differente natura (un concerto e una *corrida de toros*, una sagra e una messa solenne): il modello può servire da guida per modificare la struttura o i toni di successive programmazioni, e talora si usa anche come arma di contesa fra diverse città.

Un approccio prevalentemente tecnico considera il numero un minimo comun denominatore delle feste. La configurazione del soggetto sociale attraverso il numero è volutamente omogenizzatrice, poiché mira a fare della festa un evento prevedibile interpretando l'opzionalità in termini normalizzati. Ma la dimensione numerica è anche un modo per accedere al "tutti" come aspetto di primaria importanza del soggetto sociale. Di fatto questo soggetto, inteso a partire dal modello comunitario, è definibile solo come "tutti" – definizione paradossale in seno ad una società frammentaria e praticamente improponibile se riferita ad una società in cui la grande mobilità territoriale non consente di sapere quanti membri saranno presenti all'evento festivo, né se i presenti saranno tutti suoi membri.

Bibliografia

Boissevain, J., (ed.), 1992, *Revitalizing European Rituals*, London, Routledge.

Cruces, E., 1995, *Fiestas de la ciudad de Madrid. Un estudio antropológico*, tesi di dottorato, Madrid, UNED (inedita).

García, J. L., et alii 1991, *Rituales y proceso social. Estudio comparativo en cinco zonas españolas*, Madrid: Ministerio de Cultura.

Greimas, A. J., 1971, *Reflexions sur les objets ethnosémiotiques. Manifestations pratiques, musicales et gestuelles*, First International Congress of European Ethnology, Paris.

Handelman, D., 1990, *Models and Mirrors: Toward an Anthropology of Public Events*, New York, Cambridge University Press.

Hobsbawn, E. - Ranger, T (edd.), 1987, *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi (ed. orig. Cambridge, 1983).

Marin, L., 1987, *Notes on a Semiotic Approach to Parade, Cortege and Procession*, in A. Falassi, (ed.), *Time of time*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

Smith, W. R., 1981, (1977), *El sistema de fiestas y el cambio económico*, México, Fondo de Cultura.

Gli autori

Antonio Ariño è professore di Sociologia all'Università di Valencia. Le sue ricerche vertono su tematiche di sociologia della cultura (in particolare della cultura popolare) e di sociologia dell'età, dell'associazionismo e dei movimenti sociali. Tra le sue pubblicazioni relative al tema della festa e dei rituali ricordiamo: *Festes, ritual i creences* (1988), *La ciudad ritual* (premio nazionale Marqués de Lozoya, 1992), *El calendario festiu a la València contemporània* (1993). Attualmente dirige il lavoro di creazione d'una banca dati per la Generalitat Valenciana dal titolo *Calendari General de Festes de la Comunitat Valenciana*.

Luigi M. Lombardi Satriani è titolare della cattedra di Etnologia presso l'Università "La Sapienza" di Roma. Ha insegnato e tenuto corsi in differenti università (Messina, Texas, São Paulo, ecc.). È autore di numerose pubblicazioni fra cui vanno ricordate *Folklore e profitto* (1973), *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna* (1974), *Il ponte di S. Giacomo* (in collaborazione con M. Meligrana, premio Viareggio 1982), *Pulcinella* (in collaborazione con D. Scafoglio, 1992), *Lo sguardo dell'angelo* (1992), *La stanza degli specchi* (1994) e infine, con M. Boglio e F. Mele, *Il volto dell'altro. Aids e immaginario* (Meltemi, 1995). È senatore della Repubblica.

Michel Vovelle è professore emerito dell'Università di Parigi I (Panthéon-Sorbonne). Dopo aver compiuto i propri studi presso l'Università di Aix-en-Provence, è stato direttore dell'Istituto di Storia della Rivoluzione Francese dal 1983 al 1993. Gli argomenti principali delle sue ricerche sono la Rivoluzione francese e l'Illuminismo - affrontati nell'ottica della storia delle mentalità - e le rappresentazioni collettive, con particolare riguardo a quelle della morte e dell'al di là (*La mort e l'Occident de 1300 à nos jours*, 1981). Nell'ambito della storia della festa ha pubblicato *Les metamorphoses de la fête en Provence de 1750 à 1840* (1976), collaborando inoltre a diverse opere collettive.

Antonio Melero Bellido è attualmente titolare della cattedra di Filologia greca all'Università di Valencia, dopo aver insegnato presso