



# La festa, il sacro e il silenzio delle sirene

PAGINA 34

di Andrea Tagliapietra

Il 24 dicembre del 1951, sul sagrato della Cattedrale di Digione, un fantoccio di Babbo Natale fu impiccato e poi bruciato. France Soir così ne dava notizia: «domenica, alle tre di pomeriggio, lo sventurato brav'uomo dalla barba bianca è stato legato alle grate della Cattedrale e poi bruciato, alla presenza di molte centinaia di bambini dei patronati. L'esecuzione è stata decisa in accordo con il clero che aveva condannato Babbo Natale come usurpatore ed eretico della Natività cristiana».

Subito l'affaire divise la città in due campi. La sera stessa del 25, le autorità municipali decisero una contro manifestazione in cui Babbo Natale, resuscitato, dava appuntamento a tutti i cittadini di Digione in Place de la Libération, esibendosi, dall'alto dei tetti dell'Hôtel de ville, con il consueto vestito rosso scarlatto illuminato dai riflettori.

«In questa singolare faccenda», scriveva, qualche mese più tardi, Claude Lévi-Strauss, «le cose si svolgono come se fosse la Chiesa ad adottare uno spirito critico, avido di franchezza e verità, mentre i razionalisti laici sembrano custodi di una superstizione». Ma, in realtà, le tensioni di quel primo, vero, Natale di

consumo dopo i tremendi rigori della guerra e della ricostruzione, nascondono un interrogativo assai più profondo. Un interrogativo che riguarda il significato stesso della festa: di quella festa come di ogni altra.

Nella festa, leggiamo nelle pagine antiche della *Politica* di Aristotele, «gli uomini si abbandonano a canti che mettono l'anima in uno stato di gioia innocente». L'innocenza, per i moderni, è quella condizione ideale che è propria dei fanciulli. Gli adulti non possono permettersela, se non nell'ambito, rigorosamente tecnico, del diritto. Altrimenti sono degli ingenui, degli sprovveduti, addirittura degli illusi, come coloro che credono ancora in Babbo Natale. Per questo il fascino della festa, oggi, ha il sapore acerbo dell'immaturità e della simulazione, a cui si mischia, sempre più spesso, l'amaro della nostalgia.

La nostalgia della festa rimpiange lo stato dell'innocenza, la schietta immediatezza dell'azione. In una parola, la spontaneità. Così, quando alla festa si pretende di dare senso e ragione, la festa è già finita. Qui la festa si ribalta nell'ordine, ossia nel suo perfetto contrario, in una saggezza conservatrice che prescrive e limita. La spontaneità, promessa dalla festa, quella gioia innocente di cui parlava Aristotele, non viene mantenuta. La festa si trasforma in una semplice messinscena.

I viaggiatori etnografi del Settecento osservavano le feste dei “selvaggi” del Nuovo Continente, li vedevano danzare e cantare, ma non riuscivano a vedere ciò che essi, nella loro danza, vedevano. Si limitavano ad assistere a quel teatro della spontaneità che la Lettera a d'Alembert sugli spettacoli descrive con queste parole: «piantate un palo adorno di fiori in mezzo ad una piazza, riunitevi intorno il popolo, e avrete una festa».

La festa, in questo modo, diviene autosufficiente, diviene spettacolo di se stessa. «Fate degli spettatori uno spettacolo», suggerisce Rousseau. Ora non c'è più visione, né esperienza, ma solo un vedersi vedere, un rispecchiarsi. La festa dei moderni, l'abbacinante spettacolo della massa che affolla le piazze o gli stadi, i luoghi di identità o di protesta, di consumo o di divertimento, ci dice che non c'è altro premio né senso, nella festa, che il partecipare.

Ma oggi, nella comoda indifferenza del presente, si aderisce senza rischio, nel ruolo disincantato della comparsa, con la vigliacca ipocrisia di chi non si mette in gioco fino in fondo, di chi finge di credere, vuoi in Babbo Natale, vuoi nella Natività cristiana. «Tutta la festa», nota Kerényi, «acquista qualcosa di grottesco, come i movimenti di chi improvvisamente perde l'udito e non ode più la musica». E chi non ode, non danza. O, forse, continua a fingere di danzare, tuttavia senza udire più nulla.

Della festa, del sacro, non si vivono più i contenuti, ma si sperimenta soltanto la forma della separazione, ovvero il rilancio della separazione nella prassi quotidiana e sempre più inflattiva della profanazione. Infatti, negli idiomi del ceppo indoeuropeo, a cui appartengono le principali lingue della cultura occidentale, le parole che nominano il “sacro” rinviano alla nozione comune di qualcosa di separato. Separato è il tempio, l'originario recinto che l'arte adorna di bellezza, il luogo dove l'uomo viene a contatto con il sacro. Separato è il tempo della festa, il tempo del rito, del sacrificio e della liturgia, il tempo in cui, accantonate le sollecitudini del profano, si vive in relazione con il sacro. Separati dalla comunità degli altri uomini sono gli officianti, le persone che si occupano del sacro e custodiscono la sua separazione e la sua vicinanza.

Ma se il sacro è separazione, per la sovrana manifestazione del sacro diviene

essenziale la percezione del limite, la sua implicita accettazione. Il sacro si esperisce, infatti, nelle situazioni-limite dell'esistenza. Come può, allora, l'epoca in cui viviamo, che testimonia, in ogni sua espressione il più radicale smarrimento



del senso del limite, continuare a vivere il suo rapporto con il sacro?

Nel tempo in cui viviamo, il sacro si palesa, nella sua forma selvaggia, cioè non organizzata all'interno di una religione (da re-ligare ossia ciò che "raccolge" e insieme "costringe"), proprio là dove l'efficienza della tecnica si arresta, ossia là dove si tratta di colmare il vuoto originato dall'insoddisfazione della domanda di senso.

«La tecnica», ha scritto Umberto Galimberti in *Orme del sacro*, «è nata dalla corrosione del trono di Dio. Potenziata dalla religione, che aveva preparato il terreno per iscrivere la tecnica in un progetto di salvezza, la tecnica ha portato la religione al suo crepuscolo e, con la religione, la storia che è nata dalla visione religiosa del mondo». Il risveglio del religioso e la domanda di spiritualità, che sembrano emergere nel panorama della cultura contemporanea non devono, quindi, trarci in inganno. Sia che si tratti delle "nuove fedi" alla moda, come la New Age, la mistica virtuale di Internet o l'effervescenza delle varie sette apocalittiche di cui ci raccontano gli episodi di cronaca, vuoi che ciò riguardi, piuttosto, la riscoperta "integralistica" del messaggio delle antiche religioni, vuoi, infine, che ciò comporti l'imbarco sulla stultifera navis degli astrologi, dei maghi, degli iniziati e degli adepti satanici, quella del sacro, oggi, è una ricerca spaesata.

Spaesata perché, nella prospettiva della tecnica, anche il senso che si compra ai supermarket dell'anima diviene un mezzo, un semplice strumento per continuare a vivere e a produrre: ovvero a svolgere il nostro mestiere di funzionari della tecnica. Così, nell'età in cui viviamo, è più facile trovare il sacro nell'arte, nella musica e nella danza - nei fermenti "dionisiaci" che attraversano, spesso drammaticamente, il mondo contemporaneo - piuttosto che nei luoghi deputati della religione e della fede. In Occidente Dio è diventato pura astrazione intellettuale che una teologia tanto razionale quanto misericordiosa ha provveduto a separare dalla natura, dal male, dalla sensibilità e dal dolore, ossia da tutti quei luoghi in cui il sacro e i suoi simboli sono, invece, di casa. Il cristianesimo ha, cioè, desacralizzato il mondo ben prima che la tecnica e la globalizzazione dei mercati ne facessero scempio, trattando la natura e gli esseri viventi come un fondo a disposizione, manipolabile indefinitamente. Scriveva Rilke in un frammento del 1925 che riecheggia Pane e vino di Hölderlin: «Ancora una volta ritorni il vostro mattino, o Dèi. Noi ripetiamo, voi soli siete l'origine. Con voi il mondo si leva, e un nuovo inizio riluce da ogni spiraglio del nostro fallire». La nostra è un'epoca di grandi fallimenti. Il divino sembra appartenere al mondo contemporaneo secondo le modalità dell'assenza e del congedo. Così, proprio là dove meno ce lo aspettiamo il fantasma di Dio riappare nella forma insospettabile della nostalgia.

Del resto, cos'hanno in comune la filosofia di Marx, la psicoanalisi di Freud e l'antropologia di Lévi-Strauss, con la fede nell'esistenza degli extraterrestri, con l'astrologia degli oroscopi zodiacali e, vuoi anche, con il variegato mondo dei culti orientali, del paranormale, dei fiori di Bach o della medicina alternativa? Per George Steiner, il grande critico letterario e filosofo della cultura di Dopo Babele e de Le Antigoni, tutti questi discorsi sono "mitologie sostitutive" - certo, di valore intellettuale assai diverso - con cui la cultura occidentale esprime, dopo il declino dei sistemi religiosi tradizionali, la sua nostalgia dell'assoluto. È questo, del resto, il titolo di cinque famose conferenze che, nel 1974, Steiner tenne alla radio canadese, nella cornice delle Massey Lectures.

«Se non interpreto in modo errato l'evidenza», afferma Steiner, «la storia politica e filosofica dell'Occidente negli ultimi centocinquanta anni può essere letta come una serie di tentativi - più o meno consapevoli, più o meno sistematici,



più o meno violenti - di colmare il vuoto lasciato dall'erosione della teologia». Di qui il bisogno delle grandi anti-teologie o meta-religioni del XIX e del XX secolo, con il loro carattere "mitologico", ossia con la loro pretesa totalitaria di fornire un «quadro completo dell' "uomo nel mondo"», con il loro articolarsi in testi canonici, con il loro dividersi in ortodossia ed eresie, con il loro condensarsi in metafore chiave, in gesti e simboli cruciali, in un loro linguaggio distintivo e proprio.

Steiner ha buon gioco nel dimostrare lo scenario mitologico da cui prende le mosse l'opera di Marx. Secondo uno schema consolidato, egli legge Il manifesto del partito comunista come un autentico testo messianico, che contrappone borghesia e proletariato sulla falsariga dello scontro fra Egiziani ed Ebrei narrato nelle pagine bibliche dell'Esodo. In Marx, nota Steiner, «l'uomo si porta appresso, nella mente e nel corpo, l'emblema indelebile del suo stato decaduto», una «perdita dell'innocenza» «esplicitamente teologica», che riecheggia, dopo millenni, la lezione profetica di Isaia. Tuttavia, "mitologico" persino nell'assunzione dei suoi centri speculativi fondamentali - si pensi al celebre "complesso di Edipo", all'orda primigenia di Totem e tabù o al dualismo di Eros e Thanatos in Al di là del principio del piacere - risulta essere, d'altro canto, il «viaggio verso l'interno» della psicoanalisi freudiana, che fallisce, già ai tempi del suo fondatore, la possibilità di ancorare la teoria ad un fondamento biologico e al successivo evolversi della ricerca clinica neurologica.

Nello strutturalismo antropologico di Claude Lévi-Strauss, invece, Steiner coglie il tema poderoso della nostalgia dell'Eden e della drammatica constatazione del carattere distruttivo della conoscenza tecnica dell'Occidente. I Tristi tropici esplorati dalla scienza dell'uomo dell'antropologo lévi-straussiano divengono, così, il luogo profetico per l'annuncio di una catastrofe totale. Un'apocalisse in cui al senso d'equilibrio fra natura e cultura che gli antichi miti raccontano succederà il deserto, «una terra vuota, senza uomini, ripulita dalla spazzatura dell'avidità e dell'autodistruzione umana, che ruota fredda e disabitata nello spazio». Ma se marxismo, psicoanalisi e antropologia strutturale, malgrado il loro carattere pseudo-religioso e sostitutivo, rimangono, per Steiner, «monumenti della ragione e celebrazioni della capacità ordinatrice del pensiero razionale», la contemporaneità più prossima a noi mostra preoccupanti segni di cedimento proprio sul fronte dell'irrazionalità e della superstizione più ingenua. Steiner coglie sul nascere quello che oggi noi vediamo articolarsi in un panorama più complesso, dove il regresso della ragione critica si misura anche e soprattutto negli opposti fanatismi dell'arcaismo degli integralismi religiosi e di quell'assolutismo, mascherato e vicario, che è proprio del procedere ideologico della tecnoscienza contemporanea.

Di fronte alla nostalgia dell'assoluto, infatti, la modernità può sembrare una parabola incompiuta e, finanche, un testamento tradito. La scienza, l'unico settore in cui l'uomo moderno non sembrerebbe aver fallito, assicurando alla specie umana degli oggettivi progressi materiali, tuttavia non è stata in grado di colmare, come dice Steiner, «il vuoto lasciato nello spirito umano dal declino della religione». Ma forse l'errore sta proprio nel cercare questa impossibile surrogata. Forse il vuoto non va colmato, ma si deve lasciarlo essere, in tutta la sua abissale inquietudine. Forse l'errore sta nella pretesa di rispondere anche a quella domanda, ovvero nel non saper accettare che quella domanda "assoluta" rimanga costitutivamente, ovvero nella sua assolutezza, senza una risposta che non sia il suo ostinato silenzio. Perché, per dirla con le parole di un famoso apologo di Kafka, il silenzio delle sirene è di gran lunga più irresistibile del loro improbabile canto e a noi, come ad Ulisse, non resta che una soluzione: quella di non tapparci le orecchie e di stare ad ascoltarlo.

