

Nadia Crescenzo

Università di Salerno

## *Ogni sette anni. Penitenza e dolore nel XXI secolo*

*Al vespro, di nuovo raccolti, in fila  
ordinata alla pia Madre si torna: lo  
sguardo abbassato, le chiare trecce  
disciolte e di cenere asperse, le  
fanciulle precedono... In gran  
numero seguono giovani coronati di  
spine pungenti e altri che il petto a  
sangue percuotono, le anguste  
viuzze arrossando*

(Di Cesare, 1981, p.134)

### **Abstract**

*Guardia Sanframondi is an ancient village on the Benevento hills where every seven years hundreds of hooded faithful offers their sacrifice to the Assumption, beating their chests until they bleed for hours with a cork sponge in which 33 pins are planted. Penance, martyrdom, the torture of the flesh, blood: ancestral elements immediately attributable to passages of medieval life seem here evoked and staged. The result is the vivid and raw representation of a dramatic theater of pain in which the "battenti", anonymous characters of a drama that is only apparently foreign to modern consciences, gather in the uncertain half-light of the first light of dawn and, like white ghosts of a distant world, with the singular scourge they dye their candid tunics red. Starting from this reference scenario the paper proposes, on the one hand, to outline a partial historical reconstruction of the penitential practice of the "battenti" with semi-structured interviews carried out on the Sannio territory; on the other hand, the paper offers the*

*opportunity to reflect and question about the contamination and interpenetration between memory, tradition and innovation, which alone allows the ritual to survive.*

**Keywords:** *Popular culture; South; Memory; Penance; Cultural processes*

### *Un segreto senza tempo*

Guardia Sanframondi domina come un presidio le valli sottostanti, domina la Valle del Calore, le valli del Titerno e la strada sannitica tra Capua e il Molise. Il castello di Guardia, nel Medioevo, era una rocca imprendibile e temibile con cui doveva fare i conti chiunque passava in quei luoghi (De Martini, 1979).

All'Assunta è legato il rito settennale dei battenti, un episodio di intensa spiritualità. I battenti sono incappucciati e indossano una tunica bianca: nella mano destra stringono la "spugna", un disco di sughero in cui sono infissi 33 o più spilli e con la quale i penitenti si lacerano a sangue il petto, nella sinistra reggono il crocifisso (Sergi, 1982; De Matteis, 2013; De Vita, 2017). Il battente si nasconde, chi partecipa ai riti di penitenza vessando sul proprio corpo non si mostra mai. Il suo volto è celato e la sua identità è nota solo a lui stesso e agli altri "confratelli". Egli, al termine della penitenza, riacquista, altrettanto segretamente, la sua identità tornando ad essere ciò che era prima: cittadino di uno Stato democratico nel XXI secolo. Non c'è da meravigliarsi nemmeno se a partecipare ai riti di penitenza siano i politici, tanti uomini affermati nel mondo imprenditoriale e professionisti. Si tratta di un fenomeno trasversale che accomuna vecchie e nuove generazioni, ricchi e poveri, guardiesi ed emigranti di ritorno, persone provenienti da tutti i ceti sociali; tutti i battenti sotto quelle vesti sono uguali (De Blasio, 1996; Esposito, 2020).

Per approfondire alcuni degli elementi che attraversano il complesso universo simbolico dei riti settennali, mi sono recata in due occasioni a Guardia Sanframondi, una prima volta nell'estate del 2015 e in quell'occasione ho incontrato lo storico Pierluigi Rovito e l'antropologo Aldo Colucciello, le cui testimonianze hanno consentito di inquadrare il rituale dal punto di vista storico-antropologico. Ho inoltre intervistato Luigi Ceniccola, che fa parte del comitato organizzativo dei riti settennali e alcuni guardiesi incontrati in paese, con l'obiettivo di cogliere il modo in cui vivono l'esperienza rituale e il valore culturale e simbolico essa attribuita. Nel 2017 sono ritornata a Guardia Sanframondi, questa volta in occasione della celebrazione dei riti: le foto riportate nel saggio sono state scattate personalmente durante quella edizione.

Nel tentativo di delineare una parziale ricostruzione storica di questa straordinaria pratica penitenziale, si rivela prezioso il contributo del professore Pierluigi Rovito, storico locale e studioso dei riti. Rovito sostiene che la pratica dei battenti sarebbe il risultato di un coacervo di tendenze romane e anticattoliche, ideologie pagane antecedenti al cristianesimo e versione edulcorata di ciò che facevano già gli albigesi, i catari e i valdesi. Il rito diventa cattolico solamente nel XV secolo, quando il simulacro dell'Assunta viene ritrovato in una zona abbandonata, si assiste così al tentativo di cristianizzare un rito ancestrale. Secondo alcune testimonianze storiche richiamate dallo storico locale, l'autoflagellazione era a Guardia Sanframondi una tradizione costante, ereditata da una confraternita locale scomparsa: la cinquecentesca statua del S. Girolamo penitente, il santo emblematico dei flagellanti – detti per questo, in alcune zone del napoletano “i San Girolami” – e l'immagine dello stesso santo dipinto dal De Matteis per S.

Sebastiano nella chiesa dell'Assunta ne insinuerebbero l'esistenza. Negli statuti del 1584 citati da Giovanni Giordano si legge:

nella processione del giovedì santo molti fratelli con li sacchi indosso si sogliono battere [...] Fu proprio in quell'antichissimo borgo sannita che esisteva una Compagnia illustre alla quale vi appartenevano signori e baroni, principi e regnanti. Essi incappucciati, dovevano correre laddove si animavano risse e tensioni, costoro, frapposti tra i litiganti, con ogni persuasione cercavano di ottenere concordia. Addirittura, se costoro opponevano resistenza, dovevano battersi gli omeri, finché fossero placate le ire e fatta la pace (Giordano, 1981, p. 68; pp.120-121).

Il battersi era necessario poiché questo gesto molto forte cercava di provocare nella collettività una reazione che spingesse quest'ultima alla redenzione, alla cessazione di qualsiasi forma di violenza. I penitenti, paradossalmente, avevano come pensiero primario la salvezza collettiva piuttosto che quella personale (De Vita, 2019). I primi battenti si caratterizzavano proprio per la loro anima sociale; questo aspetto si evince dalle numerose gesta che i membri compivano a favore dei poveri, dei bisognosi e dei parenti dei defunti (De Vita 2017). Le confraternite penitenziali, dunque, sorsero per far cessare le guerre, le lotte intestine, i conflitti, le ingiustizie, promuovendo la pace, la benevolenza e la solidarietà.

Al centro della vita delle confraternite, ma anche al centro della vita religiosa e politica delle città e delle società cristiane dei secoli XIII-XV si trova quello che è stato definito come il teatro della Pietà o teatro della misericordia. Il teatro della Pietà era la messa in scena della Passione di Cristo attraverso tutti i mezzi di comunicazione possibili in quell'epoca: sermoni, canti,

immagini (pitture e simulacri), paraliturgie, processioni, teatro religioso, riti liturgici, devozioni. L'immagine, da simbolica rappresentazione della morte e resurrezione di Cristo, si trasformò in serie di episodi narrativi della Passione, denominati "Misteri", che si prestarono ad una polifunzionalità rituale. *L'Imago pietatis* venne associata così al culto eucaristico, alla devozione individuale, alla pietà confraternale, alla monumentalità funeraria e alle iniziative pubbliche di carità. L'essenza del teatro della pietà era la rappresentazione viva e cruda del corpo passionato di Cristo al fine di suscitare nei partecipanti una reazione sia esteriore (che poteva dare luogo al pianto, alla penitenza, alla flagellazione) che interiore, suscitando quello spirito di compassione che avrebbe dovuto spingere ognuno alla conversione sincera, dimostrata dalla volontà di abbandonare i peccati e di impegnarsi a compiere le opere di misericordia spirituale e corporale (Di Cesare, 1981; De Vita, 2019). Ne risultò un vero e proprio "teatro" in cui il fedele era attore dell'azione liturgica in un contesto comunitario in grado di annullare persino i limiti delle rigide divisioni sociali, avvicinando nella medesima pratica devozionale non solamente il laico e il chierico, ma anche il commerciante e il contadino, l'artista e l'artigiano, il ricco e il povero (Turner, 1986). Il rito guardiese sembra essere figlio di tale ambito culturale (De Lucia, 2000; De Blasio, 1996; Esposito, 2017).

Secondo Rovito furono i gesuiti ad inserire nei riti settennali i Misteri, la rappresentazione didascalica di eventi che piano piano presero il sopravvento sul rito di sangue. Certe celebrazioni religiose erano accuratamente preparate dalle Missioni, dove in pochi giorni i padri Missionari erano capaci di accendere gli animi, di rinnovare la fede, di travolgere i fedeli portandoli sulla strada della penitenza e della pacificazione con

sé stessi e con gli altri. L'ordine dei Gesuiti per questo genere di cose non era secondo a nessun altro e i Padri di S. Ignazio nel XVII secolo erano abbastanza conosciuti nella Diocesi di Cerreto Sannita per le loro "Missioni". Guardia fu visitata da quei padri, i quali solevano concludere le missioni, dopo otto giorni di predicazione con una confessione e comunione generale e con una grande processione penitenziale. È storicamente certo che quell'austero ordine praticasse la flagellazione, invitando i fedeli a seguire il loro esempio. Ci sarebbero delle testimonianze in un testo del 1651 a proposito delle missioni tenute dai padri della compagnia di Gesù nelle terre della diocesi telesina; nell'elencare molti strumenti di penitenza usati in quelle occasioni si annoverano *suvéri armati di gran copia d pungentissimi achi*, cioè la "spugnetta" usata ancora oggi dai battenti guardiesi. Secondo Rovito, la spugnetta può essere messa facilmente in relazione con la corporazione medievale dei Cuojari, conciatori di pelle fiorentissima a Guardia. Si trattava, quindi, di una forma di penitenza comune in quei tempi in tutte quelle zone battute da quei religiosi ed è interessante notare che ovunque i battenti si presentavano incappucciati onde evitare che la gendarmeria riconoscesse fra loro i fuorilegge, i quali rientravano in paese solo per fare pubblica penitenza (Sergi, 1982). In sostanza, timorosi della propria salvezza, i fedeli trovavano nel partecipare alla vita della confraternita, anche attraverso la flagellazione, una risposta e un conforto alle loro richieste.

La pratica penitenziale risulta essere una pratica a doppio valore: da una parte essa rappresenterebbe una componente che consente al fedele di avvicinarsi alle sofferenze patite da Cristo e dall'altra consente di espletare la penitenza in funzione della

salvezza eterna, non solo individuale ma anche collettiva (De Lucia, 2000; De Matteis, 2013).

Altro aspetto interessante che caratterizza tale pratica penitenziale risiede nelle proibizioni storiche inflitte ai battenti. Gli anziani di Guardia Sanframondi sostengono che l'anonimato dei battenti sia legato proprio alle persecuzioni loro inflitte dalle autorità civili. Nell'Ottocento l'avversione del clero nei confronti di quella flagellazione così cruenta aveva portato all'emanazione di un decreto regio che proibiva simili celebrazioni. Anche successivamente, durante il ventennio fascista, quei riti rappresentavano la "contromodernità": la celebrazione dei battenti, rozza e primitiva, andava a tutti i costi soppressa (Russo, 1978; Angelozzi, 1978; Labagnara, 2003). Si riporta di seguito la testimonianza di un anziano guardiese:

Se non ricordo male [la proibizione dei riti] avvenne durante il ventennio fascista, ma credo sia legato alle leggi restrittive dell'epoca circa lo sfilare incappucciati. In paese furono affissi tre manifesti che vietavano di battersi. Ma comunque ci sono stati degli "irriducibili" che si sono battuti di nascosto, sui balconi e sui tetti o in casa pur di dimostrare il loro legame con l'Assunta [...] mio nonno era un battente, ricordo i racconti fatti in casa da mia madre e da mia nonna sul fatto che le ferite lasciate dalla "spugnetta" il giorno successivo erano già guarite.

Tuttavia, nonostante le proibizioni storiche, questa pratica penitenziale, già conosciuta dall'antica chiesa, riuscì a conservarsi nel tempo presso alcune famiglie religiose e confraternite laicali; essa sviluppa tutto il simbolismo vecchio e neotestamentiano del sangue, elemento base della liturgia di espiazione: secondo il noto detto rabbinico ripreso da San Paolo,

“senza spargimento di sangue non c’è remissione” (De Blasio, 1996).

*Il teatro del dolore: “Fratelli, in nome dell’Assunta, battetevi!”*

Guardia Sanframondi è divisa in quattro rioni: Croce, Portella, Fontanella e Piazza. Nell’anno che precede la scadenza settennale, i comitati dei singoli rioni organizzano con minuzia le attività rionali che andranno poi a confluire in due processioni: una è detta di Penitenza, l’altra di Comunione. Le due processioni consistono nella sfilata degli abitanti dei singoli rioni nei Misteri, oltre che in cori rionali che eseguono canti di penitenza o di comunione. I Misteri sono dei veri e propri “quadri viventi”, rappresentazioni di scene del Vecchio e del Nuovo Testamento interpretati dagli abitanti di Guardia. Le processioni rionali di Penitenza prevedono la partecipazione dei flagellanti o dei disciplinati, che si percuotono le spalle con la “disciplina”, una catena di ferro alla quale sono unite delle lamine metalliche (Esposito, 2017).



fig. 1 - Foto di propria realizzazione, agosto 2017.

Le processioni rionali di Comunione testimoniano, invece, il raggiunto stato di purificazione di ogni rione che così è pronto per partecipare alla Processione generale della domenica. I riti si svolgono sempre a partire dal primo lunedì successivo al 15 agosto e sino alla domenica seguente. La domenica avviene l'incontro tra i battenti e l'Assunta: prima di sfilare in processione, tutti i battenti partecipano ad una sorta di rito iniziatico al quale oggi nessuno può più assistere (dal 1989, per ordine delle autorità ecclesiastiche, si svolge in segreto). Tale rito è necessariamente molto forte e contribuisce a caratterizzare ulteriormente i battenti come gruppo chiuso. Il cambio delle vesti dei battenti avveniva ed avviene ancora oggi nella cappella del Sangue Sparso. Accanto ai battenti sfilano degli assistenti che gli spargono il petto con il vino per alleviare il dolore degli spilli.



fig. 2 - Foto di propria realizzazione, agosto 2017.

I battenti sono uniti dal segreto ed inviolabile vincolo comunitario della partecipazione al mistero dedicato a San Girolamo penitente, cui si è eletti per linea familiare ed ereditaria (De Matteis, 2013).

Nella grande rappresentazione collettiva che ha luogo nella “domenica del sangue”, il mistero di San Girolamo è l’ultimo, prima dell’uscita dei battenti dalla chiesa. San Girolamo nel 200 d.c espia, nel deserto, le colpe degli altri percuotendosi il petto con un sasso. Colui il quale lo interpreta si batte esattamente come faranno altri battenti subito dopo, anticipandoli nella messa in scena del Mistero. I battenti mostreranno pubblicamente il loro pentimento, che rappresenta il pentimento dell’intera comunità. Non appena il mistero di san Girolamo

penitente supera la sacra soglia per avviarsi negli stretti vicoli di Guardia, la chiesa diventa campo esclusivo dei battenti (Mazzacane, 2004; De Matteis, 2013; Morese, 2019).



fig. 3 - Foto di propria realizzazione, agosto 2017.

Luigi Ceniccola, che fa parte del comitato organizzativo dei riti settennali, racconta i momenti che precedono l'apparizione in strada dei battenti:

La domenica della festa, nessuno, se non i battenti, gli accompagnatori e il clero, può entrare nel santuario dell'Assunta. Nel tempio, i penitenti si preparano: hanno cura del saio e successivamente ogni battente inizia il suo personale rapporto con la Madonna. Battenti e disciplinati raggiungono in ginocchio la statua mediante una passerella,

qui ognuno ha un colloquio spirituale con la Madonna, talvolta letteralmente improntato nel dramma perché molti piangono come bambini. Dopo qualche minuto, il battente scende dalla passerella, sempre in ginocchio, e senza mai volgere le spalle alla statua. In tutto questo pre-cerimoniale non c'è nemmeno quel residuo di esibizionismo che potrebbe essere riscontrabile nelle vie di Guardia. In chiesa non ci sono fotografi, né telecamere, dentro quel santuario c'è solo un'intensissima concentrazione ed una terribile tensione emotiva, a far capire che quel gesto non è uno scherzo. Che motivo ci sarebbe di soffrire, umiliarsi, piangere, se nessuno ti vede? La faccenda la si potrebbe sbrigare in poco tempo e poi... tutti per strada a far vedere quanto si è bravi, virili e forti a battersi in petto! I battenti raccolti nel santuario a questo punto non aspettano altro che arrivi il grande momento, l'adrenalina sale e il cuore batte forte, quando finalmente qualcuno improvvisamente, schianta il silenzio irreale con un urlo: Fratelli, in nome dell'Assunta, battetevi!".

I battenti in ordinato corteo seguono la processione generale fino all'incontro con la Statua dell'Assunta, in prossimità di Piazza Castello e della Basilica di San Sebastiano; poi, cominciano ad allontanarsi singolarmente o a gruppi per poi ritornare, vestiti con abiti ordinari, a seguire l'ultima parte della processione generale e a prendere in spalla la Statua dell'Assunta. È un loro antico diritto accompagnarla al Santuario nell'ultimo tratto del percorso processionale (Esposito, 2017; De Vita, 2017; 2019).



fig. 4 - Foto di propria realizzazione, agosto 2017.

Le testimonianze raccolte nel 2015 hanno permesso di cogliere, attraverso le parole dei guardiesi, l'intenso sentimento di adesione che caratterizza l'evento rituale, la comunità intera infatti vi partecipa: bambini, adolescenti, adulti e anziani.

Queste le parole di una ragazza guardiese:

C'è chi indossa le vesti di battente o flagellante, chi sfila nella rappresentazione dei Misteri, camminando scalzi sull'asfalto rovente, mantenendo pose molto scomode, chi fa parte dei vari cori ed infine chi non partecipa ai Misteri comunque segue, pregando, la processione. Da una foto scattatami da mio padre ricordo di essere stata vestita da angelo con delle bellissime ali fatte a mano dalle sarte del

paese. Così come a 9 anni in compagnia di mia sorella di 5 anni, abbiamo partecipato alla processione vestite da angeli, mentre mia cugina di 15 vestiva i panni di Poppea, la moglie di Nerone. I sette anni seguenti non ho partecipato alla processione, ma mi sono offerta di fare da guida turistica. Nel tempo libero così ho approfittato per osservare da vicino le varie fasi organizzative, insomma ho voluto osservare i retroscena dell'evento e carpire le emozioni dei fedeli, del popolo e anche dei turisti.

Un altro guardiese racconta della sua personale esperienza:

Parecchi anni fa, quando ero ragazzino, ho sfilato in due edizioni dei riti. Nel 1982 avevo solo 10 anni e ho partecipato con un piccolo ruolo nella rappresentazione di Sant'Antonio per il rione Piazza, mentre nel 1989 ho fatto il crociato in un Mistero del rione Portella. Ho assistito alla processione dei battenti in tre edizioni dei riti, nel 1996, 2003 e 2010. Devo dire che le emozioni e le sensazioni che ho provato sono sempre le stesse: una forte emozione per il profondo gesto compiuto, in virtù del forte legame con la Madonna i battenti arrivano a percuotersi il petto a sangue per dimostrare la loro fede e al tempo stesso una sorta di incredulità derivante dalla mia incapacità di spiegare razionalmente un gesto che solo chi lo vive in prima persona può riuscire a spiegare.

C'è chi ipotizza che durante l'ultima edizione tra i battenti ci siano stati anche due politici: un parlamentare ed un consigliere provinciale. Durante il rituale si attua una specie di inversione rituale fondata sull'azzeramento delle distanze, finalizzata al raggiungimento di una condizione di parità, ordine, ricchezza, che è negata nella realtà quotidiana. In quest'ottica, la comunità guardiese mette in atto una variegata ritualità che sfocia in

atteggiamenti di gratificazione e compensazione collettivi. Nella processione le gerarchie sociali sembrano rovesciarsi, i nobili vi partecipano vestiti da penitenti, le distanze sociali si indeboliscono e il povero cammina accanto al ricco (Ginzburg, 1972; Turner, 1997). Le differenze si annullano se alla processione si partecipa compiendo tutti lo stesso gesto ed indossando tutti la stessa divisa, si annullano persino le distanze legate al sesso, se pensiamo alle donne battenti che comprimono il seno verso il basso, dove solo un occhio attento è in grado di cogliere la piccola differenza nel diverso punto di percussione, più vicino alla clavicola.

L'antropologo Aldo Colucciello sostiene che quando c'è un grosso disagio sociale il numero dei battenti aumenta:

Nelle ultime tre edizioni dei riti [a cui ho assistito] nella prima c'era una sola donna, nella seconda ce n'erano tre, nell'ultima più di cinquanta. È aumentato il protagonismo femminile, le donne sono quelle che patiscono maggiormente il disagio sociale in una società antica come quella di Guardia [...]. Guardia è un paese che ragiona in settemmi, in dialetto si dice "Quann aesc a' Maronn", in quell'anno si fanno i lavori in casa, si rinfresca e si pulisce tutto, il paese cambia. Vi è la percezione che il bene richiesto è un bene collettivo, che è essenziale all'esistenza di tutti.

La pratica rituale, dunque, ben più che un fatto individuale è un *fatto sociale*. Osservare le sue manifestazioni equivale a guardar vivere gli uomini delle collettività noi loro rapporti ufficiali e regolatori con le potenze soprannaturali, di cui essi sembrano mostrare l'esistenza, la sollecitudine e le leggi (De Lucia, 2000; Borrello, 2016). Alla coralità del bisogno corrisponde la coralità della richiesta che cementa i legami tra appartenenti al gruppo stesso, costituendo una sorta di

ricapitolazione della storia di quel gruppo e una conferma della sua identità culturale (Esposito, 2017; 2019).

Per quanto riguarda la segretezza che avvolge l'identità dei battenti, le testimonianze raccolte lasciano intendere che se per i visitatori questa rimane e continuerà a rimanere un segreto, per i concittadini è ben noto chi si cela sotto il cappuccio:

Per noi non è un mistero, o meglio lo è solo in parte. Lo stesso può valere per il visitatore se si dedica ad approfondire minimamente la questione. Nel senso che dopo l'incontro tra i battenti e la statua che avviene a piazza Castello, gli incappucciati abbandonano la manifestazione dileguandosi per le stradine del centro storico. Ritornano velocemente in abiti "civili" e vanno incontro alla statua nell'ultimo tratto della processione per accompagnare a spalla la statua della Madonna in chiesa. Ovviamente molte persone per alcuni tratti caratteristici, che possono essere altezza, modo di camminare o forma fisica si riconoscono anche incappucciati.

Un'anziana signora racconta:

Anche se alcuni sanno non si fanno nomi per rispetto alla loro fede. Il battersi è qualcosa di personale che tale deve rimanere. Si potrebbe paragonare alla confessione, i peccati rimangono tra il fedele e il prete. Qui tutto rimane tra il battente e la Madonna. Alla fede non si comanda e soprattutto non si giudica. Ognuno è libero di esprimere la propria fede, anche se in anonimato.

Da un'altra testimonianza:

Il legame battente-Assunta è qualcosa che non si può spiegare a parole, è un rapporto esclusivo ed è per questo che nessuno deve vedere o sapere chi si batte [...] per noi guardiesi l'attenzione è concentrata su tutt'altro, non ci

interessa sapere chi siano i battenti, al massimo un po' di curiosità sta tra i ragazzi che non vivono i riti con lo spirito giusto.

Qualche altro afferma:

Magari è un atto di fede anche un po' particolare nel senso che non rispecchia pienamente la religiosità classica cristiana, ci trovi persone che non vanno a messa la domenica e che magari bestemmano anche, però hanno questo forte legame verso la Madonna. Al giorno d'oggi il sentimento e il valore collettivo penso abbia perso molto valore rispetto a decenni fa, ma durante il periodo dei riti settennali riacquista il valore di un tempo. Per noi guardiesi è un momento attesissimo, penso poi che la ricorrenza settennale spinga a renderlo ancora più desiderato.

Luigi Ceniccola racconta che tra i fedeli anonimi ci sono molti emigrati, soprattutto dagli Stati Uniti e dall'Australia, che fanno coincidere la vacanza in Italia con l'evento religioso.

Ci sono un paio di migliaia di cittadini di Guardia sparsi per tutto il mondo che prendono le ferie per venire proprio nel periodo dei riti. Ti racconto un aneddoto che mi riguarda personalmente: il cugino carnale di mia moglie risiede in Canada, lui da bambino è sempre venuto a Guardia e da quando ha avuto l'età è stato sempre battente. Nel 2010 aveva iniziato un nuovo lavoro per il comune di Montreal e ovviamente voleva le ferie per il periodo dei riti ma glielie negarono perché era stato appena assunto. A quel punto chiede colloquio con il capufficio, gli racconta dei riti e gli dice "mio nonno ha sempre fatto il battente, adesso lui non c'è più, io sono il primo nipote e per la tradizione familiare io ci devo andare! Tieni conto che le persone anziane che non

possono più camminare e partecipare alla processione si battono in casa davanti ad un'immaginetta della Madonna. In strada, invece, i vecchi battenti li riconoscono subito, picchiano come fabbri!

Ceniccola racconta l'episodio di un uomo scozzese presente ad una delle ultime edizioni dei riti:

Questo, senza parlare una parola di italiano mi fa capire che vuole battersi. In effetti noi del comitato ci siamo un po' preoccupati, non è mica un dolore da poco! Gli faccio vedere la spugnetta: "non stiamo giocando!", insisto io, ma questo si era impuntato. Va beh, gli mettiamo qualcuno vicino per tenerlo d'occhio, non si sa mai. Fortunatamente va tutto liscio, alla fine abbiamo scoperto che questo qua aveva una birreria in Scozia tappezzata dalle foto dei battenti, noi lo abbiamo definito "un matto dei riti".

Raccogliere le testimonianze dei cittadini di Guardia ha permesso di comprendere alcuni elementi che permettono di identificare questo rito come *fatto sociale totale* (Mauss, 1925): esso diviene in grado di permeare ogni aspetto della vita di quel gruppo sociale e di influenzare le forme di relazione che in occasione del rito prendono forma. Gli occhi dei guardiesi diventano lucidi quando raccontano il "loro rito", sentendolo come qualcosa di loro esclusiva eredità e consapevoli di essere i custodi di un patrimonio culturale straordinario. In questo senso, la salvaguardia di un patrimonio di questa portata comporta una grossa responsabilità; implica la necessità di tenere conto delle logiche dell'innovazione e della modernità che costantemente si scontrano con una cornice rituale che si pone, apparentemente, in relazione dialettica con la vita sociale contemporanea. (Palumbo, 2009; 2011; 2013).

### *Oltre la modernità*

La penitenza, il martirio, lo strazio delle carni, il sangue, elementi ancestrali immediatamente riconducibili ad estratti di vita medievale sono, in questo rito, rievocati e messi in scena: il risultato è un drammatico teatro del dolore, solo apparentemente estraneo alle “coscienze moderne” (Goffman, 1975; 1979; De Blasio, 1996; Tessari, 2004).

Ciò che viene *messo in scena* è solo superficialmente l’anacronismo di una pratica penitenziale che razionalmente non può più coinvolgere la comunità, ammirante ed inorridita, a pro della quale i battenti ugualmente ripetono l’atto secolare, mentre, al tempo stesso, se ne escludono con l’anonimato dei loro cappucci. Quella dei battenti pare quasi un’apparizione d’altro mondo, dall’inconsueto abbigliamento, simile, se non uguale ad immagini che la nostra memoria ricollega e accomuna a figurazioni medievali. Il sangue che ne viola la veste immacolata non è però quello dei penitenti di quel lontano passato, testimoni di una religiosità evangelica primitiva, ma è quello che ripercorre le ferite del nostro tempo, del nostro territorio, della nostra società. Quel sangue diventa, così, metafora della precarietà del presente, della fragilità dei legami del nostro tempo, della crisi della nostra società, della difficoltà o dell’incapacità di pensare il futuro. Lo strazio delle carni, solo in apparenza richiamo dei penitenti medievali, della passione di Cristo, si trasforma, oggi, in un atto di resistenza e di resilienza (Labagnara, 2003; Mazzacane, 2004).

Un rito che si trasforma, che certo oggi acquista un significato diverso dal chiedere perdono e grazia. Un rito che non è mai uguale a sé stesso e che conserva quella che Émile Durkheim chiamava *effervescenza collettiva*, che colpisce i soggetti dal di fuori, senza attraversarne le coscienze. La memoria di questi riti

sopravvive, venendo continuamente ripasmata attraverso processi di contaminazione tra tradizione e modernità, fondendosi a bisogni differenti che di volta in volta si incontrano e scontrano nella nuova cornice rituale. Questo rito, erede del passato, con i suoi misteri, i suoi simboli, i suoi significati e le sue contraddizioni, cambia pelle e diventa oggi interpretazione di un vissuto che ripercorre le trame della nostra società (De Blasio, 1996; De Lucia, 2000; De Vita, 2017).

Ci troviamo di fronte ad un fenomeno che non ha violato mai la sua sacralità, pur trasformando contenuti e forme di celebrazione, pur andando incontro al cambiamento delle strutture produttive, dei contesti e delle classi sociali. Così, quella di Guardia Sanframondi è un'esperienza rituale che continua ad essere possibile ancora oggi, sovrastando e dominando le molteplici forme del tempo: e, quasi rileggendo la proposta di Jedlowski (2002, 2017), il passato, la memoria, non vanno intesi come un “non più”: testimoniano, piuttosto, un “non ancora”: diventano un serbatoio di possibilità. Il presente, invece, è la spinta verso ciò che avverrà; di un futuro che, tanto più in una fase di “crisi”, quando sembra – direbbe ancora Jedlowski – minaccioso, incerto, o addirittura bloccato, si iscrive sempre più entro una prospettiva di movimento. Questo rito che coinvolge la vita, il corpo, il sangue, la memoria, il rapporto con il divino, con i vivi e con i defunti, riconferma il suo ruolo nella storia e nel tempo.

Forse non esistono altre manifestazioni di religiosità popolare ed altre ritualità che hanno un andamento così complicato, quasi “incompatibile” con i ritmi frenetici della società occidentale a capitalismo avanzato. La loro traumatica e aspra discontinuità rispetto alla quotidianità della vita sociale di questo millennio appare tuttavia possibile ancora oggi, dove il rito non è una

semplice sopravvivenza folclorica, ma possiede funzioni vitali per la comunità. Esso continua a vivere non solo come tentativo di conservazione e rinnovamento: se rimane e si conserva è perché diventa di volta in volta ritratto dei ritmi e delle crisi della società in cui si consuma (Buttitta, 2002; Dei, 2007; Palumbo, 2013).

Passeranno altri sette lunghi anni che cambieranno la vita di tutti. Ma a Guardia Sanframondi rimane la promessa di quell'appuntamento, pronti ad accogliere con gioia e rinnovata fede il ritorno dell'Assunta. Proprio le *promesse*, scrive Jedlowski, «appartengono ai nostri orizzonti di attesa, sono parte di ciò in cui si esprime il legame sociale e mantenerle esprime e sostiene la fiducia su cui dobbiamo contare per vivere assieme ad altri» (2017, p. 32). Le promesse presuppongono delle attese, che possono mutare in relazione sia agli individui che ai gruppi, il senso di ciò che un individuo fa è certamente legato agli orizzonti di attesa e il futuro che concretamente si dispiegherà ne è influenzato (Migliorati, 2010; Montesperelli, 2014; Jedlowski, 2017).

Quello che rappresenta il rito penitenziale di Guardia Sanframondi va ben oltre i confini del tempo, della storia e del divenire, tenendo assieme, al tempo stesso, tutti questi elementi. Esso offre un'interpretazione di quanto permane dalla storia, che attraversa la temporalità e che si preserva nell'indeterminatezza del divenire. Persevera nella forma, negli elementi, nelle caratteristiche che gli permettono di *essere rito* in senso stretto, nella sua prerogativa di ripetersi nel tempo; non può però *ripetersi* nelle cause, nelle spiegazioni, nelle coscienze che percorrono la vita degli uomini del nostro tempo. Esso abbraccia la condizione dell'uomo moderno che è immerso nella precarietà e nella contingenza e il senso che egli attribuisce a

quella pratica così violenta è da cercare nella società che lo circonda, non più nella calamità da scongiurare.

Un rituale di questa portata è comprensibile alle nostre coscienze solo se storicizzato, se inserito nella nostra civiltà, nella nostra epoca e nel nostro ambiente storico. La comunità condivide quella pratica perché essa ha una doppia vita, perché affonda le sue radici in un momento imprecisato della storia umana e perché, al tempo stesso, ne è contaminazione e continuazione, erede di quella memoria storica (De Matteis, 2013).

Quando parliamo della memoria pensiamo a qualcosa che riguarda il passato e che abbiamo incorporato, si tratta di qualcosa che abbiamo appreso in passato ma che ora è una forma del nostro presente, uno schema di comportamenti, di capacità. Esiste la cosiddetta memoria collettiva, ovvero l'insieme di immagini del passato che un gruppo conserva esplicitamente, il modo in cui una comunità incorpora un certo passato mettendolo in pratica poi nel presente (Bastide, 2013; Bettini, 2016; Jedlowski, 2017).

Memoria come insieme di funzioni dove il passato è in movimento, lascia le sue tracce e il presente di volta in volta le seleziona, le interpreta, le ricostruisce. La memoria collettiva può assumere una veste più o meno istituzionalizzata, oggettivandosi in pratiche specifiche, in luoghi di culto, commemorazioni, ma la sua origine e la sua riproduzione si situano comunque al livello delle pratiche comunicative di cui la vita sociale è intessuta e questi processi non sono mai indipendenti dalla struttura che di volta in volta caratterizza il gruppo. La funzione principale della memoria collettiva è quella di favorire la coesione di un gruppo sociale e garantirne una certa identità (Jedlowski, 2017).

La memoria sembra collocarsi tra storia e metastoria: essa non è storia ma permanenza di quello che si confà al passato, alla storia, appunto; si colloca in quel momento di scollamento tra passato, presente e futuro. Luhmann afferma che si può parlare di *presenti futuri* che «saranno sempre come saranno, e mai diversamente» (Luhmann, 1995, p. 91).

In questa saldatura tra storia e *metastoria* è da ricercare la memoria rituale. Il rito si slega dalla storia che lo ha partorito, attecchisce in una storia nuova, che fa parte del nostro presente e che, per dirla alla Luhmann, farà parte dei *presenti futuri*. Esso va considerato come un “relitto” (De Martino, 1959) in una società che evolve. Il *relitto* sopravvive in uno stato di assoluto e apparente isolamento, in un aspro contrasto con tutto ciò che è la vita culturale del nostro millennio ma ogni sette anni torna in vita, immortalando il suo ruolo nella storia, nel tempo e confermando il suo posto nella memoria.

Il relitto folkorico-religioso, come lo definirebbe De Martino, acquista il suo senso storico perché contribuisce a comprendere la civiltà scomparsa di cui esso formava elemento organico ma che oggi è conservato come relitto dalla civiltà attuale. Le ragioni che fanno sopravvivere tale relitto trova oggi la risposta nella precarietà della vita, nell'incertezza delle prospettive future, nei momenti critici dell'esistenza umana, il rito diventa così protezione verso le avversità della vita, verso tutto ciò che è negativo. Un rito impermeabile ma contaminato continuamente, che mantiene viva la sua forma ma che cambia nella sua essenza, un rito che sta nella storia come momento di nascita ma che non rientra più in quell'imprecisato momento storico perché ne è sganciato totalmente (De Martino, 1959; Lombardi Satriani, 1986; Evangelista, 2020).

L'errore che non bisogna commettere è dunque quello di separare il rito dal contesto culturale in cui si trova, oggi il rito non ha nessuna corrispondenza con la sua reale funzione storica, nessun legame con la coscienza del popolo che l'ha partorito. La sua inattualità sconvolge, i suoi elementi apparentemente isolati e sganciati dal contesto moderno si reintegrano nella società di quel piccolo borgo del Mezzogiorno, in quel mondo moderno in cui a sua volta è inserita la società meridionale. Questa sopravvivenza meridionale vive e assolve nella società data a una vera e propria funzione e non scompare mai del tutto.

Essa esiste nel presente perché storicizzata, sopravvive attraverso la *memoria collettiva* e si rinnova nei *presenti futuri*.

Potremmo affermare che i riti settennali sono espressioni penetranti ed indimenticabili dei nostri tempi, tendendo al futuro ed includendo e rinnovando il passato.

#### *Considerazioni conclusive*

Quello che caratterizza, apparentemente, la Festa dell'Assunta di Guardia Sanframondi è la sua inattualità. L'affrettato giudizio su questa pratica religiosa, che affonda le sue radici in un momento o forse in più imprecisati momenti della storia plurisecolare della cittadina, nasce da una molteplicità di fattori. Lo spettatore, dapprima solo curioso, resta poi via via meravigliato, attonito, allibito, sconcertato e persino sgomento e scioccato di fronte ad un avvenimento che, senza tema di affermazioni azzardate, è unico al mondo. I battenti sembrano essere la rappresentazione più chiara dell'imprevedibile e dell'irrazionale in un mondo super tecnologico, essi sembrano essere la negazione dell'attualità, quanto più vi è di anacronistico nel moderno villaggio globale. Ciò nonostante, la complessità dell'universo rituale dei Riti Settennali funziona

ancora come un nucleo simbolico per esprimere un certo tipo di sentimento, di convivenza sociale e di visione del mondo che, anche se totalmente reinterpretato e rivestito delle moderne tecniche di diffusione, continua ad essere importante perchè rimanda alla memoria collettiva della comunità (Jedlowski, 2002; Bettini, 2016; Matera, 2019). Forme rituali di questa portata suggeriscono la continuità della società, esprimendo un ideale di relazioni ricche di spirito comunitario, di una affinità basilare, anteriore all'individualismo moderno: esse conservano ancora un loro posto nel mondo, accessibile pure all'uomo del mondo industrializzato (Lombardi Satriani, 2000; De Matteis, 2013; De Vita, 2017).

D'altronde, l'industria culturale potrebbe benissimo inventare continuamente nuovi simboli invece che appropriarsi di simboli tradizionali e dare loro nuova veste. Se non lo fa è perchè ha bisogno di mantenere viva, in una paradossale negazione di sè, l'idea di continuità e di tradizione: questo universo rituale, con le sue manifestazioni "autentiche", non sembra riuscire ad arrendersi alla cultura di massa, né quest'ultima sembra volerla distruggere o cancellare.

Il rito di Guardia Sanframondi convoca tutte le dimensioni della realtà, quotidiane e non quotidiane, sacre e profane, razionali ed emotive, immanenti e trascendenti, individuali e sociali e, facendole interagire, produce una visione profonda e meno scontata della propria condizione e della propria identità (Sergi, 1982; Zamarra, 2010; Esposito, 2017).

Questi riti, scrive Lombardi Satriani, «sono percorsi da una volontà di riaffermazione del ruolo di protagonisti della propria vita, di irrinunciabile autonomia» (Lombardi Satriani, 2000, p.26). L'angoscia dell'alienazione nella società moderna fa cercare la risposta nel martirio. Ci si strazia le carni come i

flagellanti del Medioevo in un supplizio che non è comprensibile all'uomo moderno. Ma finché questa straordinaria pratica culturale rimane, il rito non è una semplice sopravvivenza folclorica, ma possiede funzioni vitali per la comunità.

E mentre gli abitanti del villaggio globale vanno all'assalto dell'antico fortilizio di Guardia, tanto più in questo piccolo angolo del Sannio ogni sette anni, ci si batte il petto a sangue.

### *Bibliografia*

1. ANGELOZZI, G. (1978), *Le confraternite laicali. Un'esperienza cristiana tra medioevo ed età moderna*, Queriniana Editrice, Brescia.
2. BASTIDE, R. (2013), *Memoria collettiva e sociologia del bricolage*, Armando Editore, Roma.
3. BETTINI, M. (2016), *Radici. Tradizione, identità, memoria*, Il Mulino, Bologna.
4. BORRELLO, M. (2016), *Comunità e sicurezza. Un'endiadi complessa*, Giappichelli Editore, Torino.
5. BUTTITTA, I. E. (2002), *La memoria lunga: simboli e riti della religiosità tradizionale*, Meltemi Editore, Milano.
6. DEI, F. (2007), *Storia, memoria e ricerca antropologica*, in C. Gallini e G. Satta (a cura di) *Incontri etnografici Processi cognitivi e relazionali nella ricerca sul campo*, (pp. 40-67), Meltemi Editore, Milano.
7. DE BLASIO, P. (1996), *Il teatro del dolore. L'universo rituale dei battenti di Guardia Sanframondi*, Di Renzo, Roma.
8. DE LUCIA, A. (2000), *I riti di Guardia*, KAT Edizioni, Benevento.
9. DE MARTINO, E. (1959), *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano.

10. DE MARTINI, V. (1979), *Il Museo di Guardia Sanframondi*, in “Napoli Nobilissima Napoli”, 18(5), pp. 195-198.
11. DE MATTEIS, S. (2013), *Mezzogiorno di fede*, D’Auria Editore, Napoli.
12. DE VITA, G. (2017), *Exercitium devotionis*, in G. De Vita, R. Folcarelli, L. Iuliani (a cura di) *La croce avanti, non tengo pietà. Il ciclo festivo settennale a Guardia Sanframondi*, (pp. 19-79), Arte Stampa, Urbana.
13. DE VITA, G. (2019), *Memorie comunitarie nelle tradizioni di Guardia Sanframondi*, in P. Papetti (a cura di) *Guardia Sanframondi: istituto festivo settennale e valenze comunitarie* (pp. 21-53), Giomar, Guardia Sanframondi.
14. DI CESARE, C. (1981), *Carmina et alia opera*, tr. di Giovanni Giordano, in *Riti di penitenza e di propiziazione*, Edizioni Centro Culturale Sannitica, Benevento.
15. ESPOSITO, V. (2017), (a cura di), *Il tempo dell’Assunta. Riti, immagini e storie a Guardia Sanframondi*, Oèdipus, Salerno.
16. ESPOSITO, V. (2020), *Statue, peniteniti e corpi immobili nei riti settennali di Guardia Sanframondi*, Associazione culturale Internazionale Sinestesia, Avellino.
17. EVANGELISTA, R. (2020), *Rito operante e rito morente. Folklore e psicopatologia nella Basilicata di Ernesto De Martino*, in “Laboratorio dell’ISPF. 2020”, vol. XVII (28).
18. GINZBURG, C. (1972), *Folklore, magia e religione nelle campagne italiane*, in *Storia d’Italia*, Vol. I, Einaudi, Torino.
19. GIORDANO, G. (1981), *Riti di penitenza e di propiziazione*, Centro Culturale Sannita, Benevento.
20. GOFFMAN, E. (1975), *La vita quotidiana come rappresentazione*, Il Mulino, Bologna.
21. GOFFMAN, E. (1979), *Espressione e identità*, Mondadori, Milano.

22. JEDLOWSKI, P. (2002), *Memoria, esperienza e modernità: memorie e società nel XX secolo*, FrancoAngeli, Milano.
23. JEDLOWSKI, P. (2017), *Memorie del futuro*, Carocci, Roma.
24. LABAGNARA, C. (2003), *Guardia Sanframondi: tradizioni rinnovate nei riti settennali*, Ed. Realtà Sannita, Benevento.
25. LOMBARDI SATRIANI, L. M. (1986), *Da "Morte e pianto rituale" a "Il ponte di San Giacomo". Tratti di un itinerario*, in "La Ricerca Folklorica", 13, pp. 73-76.
26. LOMBARDI SATRIANI, L. M. (2000), *De sanguine*, Meltemi, Roma.
27. LUHMANN, N. (1995), *Osservazioni sul moderno*, Armando, Roma.
28. MATERA, V. (2019), *La memoria dell'antropologo. Retrospezioni o interpretazioni ex-post*, in "Antropologia", 6(1 NS), pp. 49-61.
29. MAUSS, M. (1925), *Saggio sul dono*, Einaudi, Torino.
30. MAZZACANE, L. (2004), *Un modello per tutte le feste. Devozione e regole nel sistema delle feste campane*, in L. M. Lombardi Satriani (a cura di) *Santità e tradizione: itinerari antropologico-religiosi in Campania* (pp. 25-52), Meltemi, Milano.
31. MIGLIORATI, L. (2010), *L'esperienza del ricordo. Dalle pratiche alla performance della memoria collettiva*, FrancoAngeli, Milano.
32. MONTESPERELLI, P. (2014), *Sociologia della memoria*, Laterza & Figli, Bari.
33. MORESE, F. M. (2019), *L'eredità degli antenati: il lascito ancestrale di Italici, Romani e Longobardi nel folklore di Salerno tra religiosità popolare e sopravvivenze pagane*, Pellegrini, Cosenza.
34. PALUMBO, B. (2009), *Patrimonializzare*, in "Antropologia Museale", 8 (22), XXXVIII-XL.

35. PALUMBO, B. (2011), *Antropologia culturale, beni culturali e processi di patrimonializzazione*, in A. Signorelli (a cura di) *Antropologia Culturale* (pp. 238-240), McGraw-Hill, Milano.
36. PALUMBO, B. (2013), *Rito, storia, giurisdizione e memoria: riflessioni a partire da un'etnografia siciliana*, in "L'Uomo. Società, Tradizione, Sviluppo", 38(1-2), pp. 79-122.
37. RUSSO, M. (1978), *Gli eretici dell'Assunta*, De Luca Editore, Salerno.
38. SERGI, V. (1982), *Guardia Sanframondi. Passato e presente*, Saccone, Caserta.
39. TESSARI, R. (2004), *Teatro e antropologia: tra rito e spettacolo*, Carocci, Roma.
40. TURNER, V. (1986), *Dal rito al teatro*, Il Mulino, Bologna.
41. TURNER, V. (1997), *Il pellegrinaggio*, Argo, Lecce.
42. ZAMARRA, G. (2010), *Il corpo penitente nei riti settennali di Guardia Sanframondi*, tesi di laurea, Facoltà di lettere e filosofia, Università degli studi di Bologna.

