

Ritualità e distanze sociali

In un periodo di crisi per la pandemia da coronavirus vengono modificate le forme rituali fondate sulla partecipazione attiva e la condivisione degli eventi, elaborando nuove pratiche affidate al potere delle parole e delle immagini.

di Pasquale Martucci

Il concetto di *distanza sociale* è emerso in questi ultimi tempi con la diffusione del “coronavirus”, ed è stato inteso come unico antidoto in grado di fronteggiare la crisi ed evitare che la popolazione intera possa essere contagiata.

La distanza tra individui è una condizione innaturale, un fenomeno nuovo che modifica le relazioni collettive: infatti, l’isolamento produce la mancanza di socialità dell’essere per natura collettivo, di un soggetto che insieme ad altri compie cerimonie, azioni, comportamenti, ma soprattutto rituali in cui avviene la rappresentazione corporea e scenica della stessa comunità.

Per Wulf, i riti sono *costruzioni della ricerca*, creazione del mondo culturale da parte degli uomini. Tali costruzioni prendono le mosse “da determinati presupposti concettuali e da norme e valori in essi contenuti”. In sostanza, i riti e i rituali rendono possibile alle istituzioni di fondare le comunità, anche se non sono statici ma dinamici e “producono il sociale”, secondo alcune caratteristiche: a) formano le comunità; b) rivestono importanza costitutiva per le istituzioni e le organizzazioni; c) hanno funzione di conservazione, ma anche di evoluzione e innovazione. (1)

Una delle forme rituali più importanti, che fonda l’essere e lo pone in relazione con un mondo soprannaturale di cui cerca di cogliere i messaggi, è costituita dalla pratica religiosa ora necessariamente negata.

Il 27 marzo 2020, da Piazza S. Pietro a Roma, Papa Francesco ha rivolto la preghiera e la benedizione “Urbi et Orbi”, elargendo l’*indulgenza plenaria*. E’ la vicinanza della Chiesa all’umanità attraverso la preghiera, è la benedizione del Papa al mondo, una esortazione al Signore perché non lasci i suoi figli da soli nella tempesta. Il tutto è trasmesso attraverso immagini televisive che raggiungono il mondo intero in una piazza deserta, ma simbolicamente piena di gente riunita contro il contagio. E le immagini raggiungono quotidianamente milioni di persone, trasmettendo riti e celebrazioni: la “Divina Misericordia”, il “Rosario da Lourdes”, le messe e le varie attestazioni di fede.

Le pratiche religiose si caratterizzano, oltre che per gli atti liturgici, per la “condivisione dell’evento”, legato alla partecipazione della gente. Ed allora, è interessante osservare come, soprattutto nelle ricorrenze della Settimana Santa, si possa celebrare un “rito senza partecipazione”.

In uno studio sulle manifestazioni cilentane di qualche anno fa, per trovare le caratteristiche più importanti degli eventi festivi, furono costruiti alcuni indicatori: *rilevanza dell’evento* (conoscenza da parte del pubblico e pubblicità); *organizzazione* (impegno e funzionamento organizzativo); *rappresentazione scenica* (riuscita della

drammatizzazione); *partecipazione attiva* (coinvolgimento degli attori nella festa); *partecipazione passiva* (presenza senza essere coinvolti); *contenuti culturali* (letteratura, storia, arte presenti nella festa); *comportamenti rituali* (espressioni e gesti degli attori sociali); *funzioni rituali* (legate alla manifestazione, all'evento); *rilievo economico* (eventuale sviluppo economico rispetto all'evento); *condivisione ed adesione* (giudizio positivo da parte del pubblico). Questi indicatori servirono per studiare una serie di manifestazioni, sia religiose che non religiose, osservate e descritte attraverso una metodologia qualitativa (riscontri documentari, partecipazione sul campo, immagini e fotografie dell'evento). Ad essi furono applicati dei giudizi valutativi: insufficiente; sufficiente; più che sufficiente; buono; ottimo. (2)

Ebbene, tra gli eventi religiosi rilevati (messe/celebrazioni, processioni/pellegrinaggi), gli indicatori con punteggi elevati erano rappresentati dai *comportamenti* e dalle *funzioni rituali*, ma anche dalla partecipazione attiva all'evento.

In studi successivi, furono considerate alcune differenze nella ritualità religiosa: processioni/pellegrinaggi e messe/celebrazioni, di cui si tratterà in seguito. (3)

E' ancora rilevante la definizione di Paolo Apolito della festa, legata "al vissuto emotivo dei suoi partecipanti", che si differenzia dal rito, da intendere "come percorso formalizzato che trascende il vissuto dei partecipanti". Occorre puntare proprio su "socialità" e "partecipazione" per riscoprire l'importanza dell'"ethos festivo", della piacevolezza del momento, in cui si svolge un complesso di azioni sociali che acquista identità e forza nelle interpretazioni degli attori e nelle pratiche che mettono in opera. Il tutto è riconducibile ad "un sistema standardizzato di organizzazione degli istinti e delle emozioni degli individui". (4)

Dunque, la festa è il vissuto, è la cornice più generale entro cui si può estrinsecare il rito, legato ad una serie di azioni cerimoniali con al centro gli attributi (corpo e simboli). La festa è vissuta attraverso azioni spontanee, cornice del vissuto, organizzazione, partecipazione attiva e passiva, aspetti storici, sociali e culturali; mentre il rito è insito in percorsi formalizzati, pratiche cerimoniali, eventi ripetuti, partecipazione attiva, elementi simbolici e tradizionali. Gli elementi della festa sono: tempo; luogo; significati ed espressioni che accompagnano l'evento; forme rituali; forme sociali.

Di recente lo stesso Apolito ha studiato le forme attuali di manifestazioni festive, introducendo alcuni concetti: *impulso*; *ritmo*; *legami*; *mimesi*; *sentimento*; *performer*. Si tratta di tutti quegli elementi che contraddistinguono la capacità di entrare in relazione e festeggiare. Di conseguenza, non è la comunità che spinge alla festa, ma una tendenza dell'individuo che cerca nel suo corpo le basi per vivere la festa. E' la *comunità ritmica* che evoca il dentro di un festeggiamento (il cuore). Tra gli esseri umani esiste una "musicalità comunicativa" che dà forma alle relazioni, perché siamo corpi "in dialogo ritmico perenne". (5)

La ritualità più esplicita nelle nostre aree è certamente quella religiosa, che si occupa in particolare del rapporto tra uomo e sacro: la popolazione ha la certezza dell'esistenza di un'entità che ha la responsabilità di ciò di cui l'uomo non è responsabile.

Gli elementi che esplicitano il rituale religioso sono la *preghiera* e il *corpo*. La preghiera è la componente essenziale di un insieme di pratiche organizzate e regolate e si caratterizza per: a) un luogo e un tempo in cui compiere l'azione; b) una serie di parole prestabilite e di riflessioni spontanee; c) espressioni e comportamenti verbali e non verbali; d) linguaggio del corpo (gli individui stanno in ginocchio, a capo chino, con le mani giunte); e) utilizzo di oggetti (immagini, medaglie, elementi di devozione, ex voto, rosari, candele, incensi). (6)

Tra le forme rituali della religione, ci sono le messe/celebrazioni e le processioni/pellegrinaggi. Hervieu-Léger ha osservato come il pellegrinaggio possa essere considerato un evento in movimento, una “forma di socialità religiosa che si definisce del segno della *mobilità e dell’adesione temporanea*”. Si tratta di un evento che implica per il praticante alcune funzioni: a) pratica obbligatoria; b) pratica regolata dall’istituzione; c) pratica fissa; d) pratica comunitaria; e) pratica territoriale (stabile); f) pratica ripetuta. Al contrario, per il pellegrino: a) pratica volontaria; b) pratica autonoma; c) pratica modulabile; d) pratica individuale (scelta); e) pratica mobile; f) pratica straordinaria. Il sociologo francese contrappone le due figure del praticante e del pellegrino, differenziandole per il *grado di controllo istituzionale*. (7)

In realtà il pellegrinaggio, come pure la stessa processione (basti pensare a quelle che durano ore ed hanno le caratteristiche di un vero e proprio pellegrinaggio), è una metafora del viaggio in cui si superano le frontiere e si opera una separazione con il contesto comune. Si tratta di effettuare una partecipazione fisica (sforzo, sacrificio, sofferenza per raggiungere una meta desiderata). Alcuni intravedono una sorta di rito di iniziazione/purificazione per raggiungere un nuovo status, ovvero una dimensione sociale, partecipativa. Ma anche alcune funzioni del praticante/partecipante alle celebrazioni/messe sono riti di iniziazione cristiani, quali il *battesimo* e la *cresima*: una iniziazione effettuata su un piano “spiritualizzato”, in quanto “ci fa perfetti cristiani e veri soldati di Gesù Cristo”. (8)

La ritualità della Settimana Santa, non prescinde dall’elemento legato alla partecipazione. Nel Cilento, soprattutto il Venerdì Santo è il giorno di passione e di preghiera: le veglie nelle chiese e la *Via Crucis* lungo le strade costituiscono occasioni di grande partecipazione collettiva. Nella zona del Monte Stella il Venerdì Santo avviene la rappresentazione dei *Canti delle Confraternite* che rendono omaggio ai “Sepolcri”. I *cumpràti* dai paesi di appartenenza fanno il giro dei borghi più importanti sfidandosi in competizioni canore ed odi religiose inneggianti la vita e la passione di Cristo, della Madonna e dei Santi. (9)

In alcune rappresentazioni sacre, si assiste a vere e proprie drammatizzazioni, in cui la descrizione della festa non prescinde da quello che in precedenza è stato definito “ethos festivo” (Apolito), ma presuppone comunque uno studio delle immagini rispetto alla rappresentazione proposta.

Lello Mazzacane applicò la “visual anthropology” allo studio delle forme rituali per analizzare e decodificare le forme visibili di “una cultura”, in rapporto con i luoghi, gli oggetti, gli edifici, i corpi della gente. In realtà, la teoria del visuale permette di cogliere in maniera *analitica* il dato esterno, di *sintetizzare* le relazioni tra vari aspetti della realtà, di rimandare/elaborare a qualcosa che non può essere colto visivamente (*aspetto analogico*). Dunque, non si tratta di un mero strumento tecnico ma di un approccio legato della conoscenza dei fenomeni, rilevando i significati degli stessi e mettendo in relazione i diversi contesti culturali. (10)

Passiamo alla descrizione/narrazione della Via Crucis, che fu oggetto di uno studio alcuni anni fa a Trentinara. (11)

Gesù è legato e frustato, il popolo assiste in silenzio. I soldati si aggirano per la scena e dominano la situazione. Pilato deve decidere se condannare il re dei Giudei o Barabba ed affida alla gente il giudizio, lavandosi le mani: sarà liberato Barabba. Il momento più bello della manifestazione inizia allora con il supplizio di Cristo. Il protagonista è espressivo e dà il meglio di sé nella recita. La gente assiste alla sofferenza impressa sul suo volto. *La croce attende il figlio di Dio, una corona di spine è posta sul suo capo. La*

croce viene deposta sulle sue spalle. Sul volto alcune ferite ed il sangue della corona. L'uomo procede a fatica con il pesante legno; i soldati lo frustano, lo stratonano. Il percorso è delimitato dagli ostacoli che impediscono al pubblico di entrare sulla scena. Gesù cade ed è costretto a rialzarsi, intanto si fa sera. La Madonna va incontro al figlio, gli parla, lo conforta, lo stringe a sé, lo abbraccia. Il Cristo prosegue con la croce in spalla il suo cammino. Dietro di lui la gente che ha scelto Barabba. Viene sorretto per poter meglio sopportare la croce, c'è chi lo aiuta a camminare. Una donna gli asciuga la fronte e gli dà refrigerio. Le frustate e la croce segnano il suo percorso: cade ed è costretto nuovamente a rialzarsi, è sfinito. Il Calvario è ancora lontano. La gente allora si inginocchia dinanzi al figlio di Dio e chiede perdono. Le lacrime solcano i volti, soprattutto quelli delle donne. Lui le benedice, poi prosegue con la croce in spalla. Sul Monte due ladroni sono già posti sulle croci. Gesù giunge e tutto il popolo è dietro di lui. E' spogliato delle sue lacere vesti, sistemato sulla croce, poi inchiodato. La croce è posta al centro, tra le altre due. Intorno la folla assiste all'evento, molti piangono in ginocchio. Il sale è posto sulle ferite, la pioggia inizia a cadere; pure i fulmini e i tuoni solcano il cielo. La rappresentazione si svolge in questo scenario irreali, il cielo è tetro e sembra proprio attestare la Morte e la Passione di Cristo. I soldati avvertono dei dubbi, un centurione dichiara: "Costui era il figlio di Dio". Alla sua morte il corpo è tolto dalla croce e avvolto nel bianco lenzuolo, dopo che Maria e le altre donne lo hanno lavato. La scena si chiude così, senza altri commenti. La tristezza è ora impressa sui volti di tutti, gli spettatori hanno forse il viso segnato da una lacrima.

Questa manifestazione religiosa vede la partecipazione di numerosi personaggi in costume che entrano in relazione e rievoca la passione e la morte di Cristo con tutti i suoi significati e i suoi simboli. Si mette in scena una narrazione, una forma universalmente riconosciuta di una comune visione del mondo, una "congiunzione tra il mondo profano e il mondo sacro che ci trascende". E questa narrazione non è altro che un mito, che chiarisce ed evoca attraverso la ritualità "dando corpo ad immagini che tutti riconoscono come proprie". (12)

Il mito può essere considerato un racconto sacro che svela dei misteri e che dà la risposta a molti interrogativi degli uomini, nel loro rapporto con il mondo esterno. Nelle prime accezioni si tratta un elemento organizzatore delle società, specie di quelle che ancora non hanno formalizzato le leggi che governano il mondo. In assenza di regole, l'uomo rischierebbe di perdersi e cadere nell'ansia e nella paura, per cui attraverso i miti egli trova il senso della realtà e costruisce un ordine in un contesto che sarebbe incomprensibile. E, avvertendo il bisogno di superare e risolvere le contraddizioni di "natura", il mito serve a rendere spiegabile un rito, un atto formale, un bisogno e corrisponde al sistema di credenze di un gruppo. (13)

Émile Durkheim vede i miti e la religione come espressione della realtà sociale: partendo dall'assunto che "le rappresentazioni religiose sono rappresentazioni collettive", afferma che tutto dipende dall'organizzazione e dalle istituzioni sociali. L'uomo ha natura duplice: essere individuale/essere sociale. Occupandosi dei concetti di soprannaturale e di divinità, rileva analogia duplicità in: credenze (rappresentazioni) e riti (azioni); sacro/profano (dove i divieti e i tabù proteggono dal profano); magia (dove c'è assenza di regole) e religione (dove si esercita la collettività solidale). Definisce i miti come appartenenti al "sistema delle credenze" che si esprimono attraverso il "sistema rituale", con cui stanno in continua relazione. (14)

Ora accade che la ritualità è privata dell'elemento essenziale della partecipazione proprio per l'affermazione della "distanza sociale". E ciò avviene attraverso una nuova ritualità

con il ricorso alle immagini, ovvero a cerimonie messe in scena e trasmesse senza la partecipazione del pubblico.

Per poter spiegare il nuovo fenomeno che si afferma, ovvero trasmettere una realtà senza la presenza di fedeli all'evento e far acquisire l'immaginazione di una ritualità, occorre rinviare a tre concetti essenziali. Il primo è quello di *segno*, inteso come qualcosa che sta per qualcos'altro e comunica qualcosa ad altri. Si realizza dunque l'interpretazione da parte di una coscienza, un processo cognitivo di comprensione, un processo che implica la comunicazione. (15) Poi vi è la *mimesis*, che significa sia imitare che rendersi somigliante. E' nel rapporto tra realtà data e rappresentata, imitazione di qualcosa che non è dato. Essa racchiude l'oggetto imitato, il processo di imitazione, colui che imita, rinviando a immaginazione, linguaggio e corpo. (16) Infine, il concetto di *immagine*, che deve intendere la realtà come un "essere nell'immagine", rimandare al sacrificio nella ritualità cattolica e contenere: a) presenza magica; b) rappresentazione artistica; c) simulazione tecnica. (17)

Scrivono Kamper che, se *eikon* (imago) significa relazione in cui compaiono gradazioni di somiglianza (il figlio è l'*eikon* del padre), ecco perché la chiesa usa la definizione di uomo come immagine di Dio. Si vive nella rappresentazione del mondo cercando di trovare un aldilà nelle immagini stesse, per esorcizzare la paura della morte e raggiungere il desiderio di essere immortali. Con le immagini non è possibile né ricordare né dimenticare: "l'immaginario è quel voler dimenticare che ricorda e quel voler ricordare che dimentica". Meno sono le immagini e maggiore è il ricordo e più sono le immagini e minore è la memoria. Purtroppo, è difficile un'esistenza senza immagini, in quanto esse significano "presenza, rappresentazione e simulazione di una cosa assente", dove la *presenza* è la dimensione magica, la *rappresentazione* riunisce le forze della mimesis, "la capacità di porre le immagini come immagini", la *simulazione* è illusione. (18)

Presenza, rappresentazione e simulazione costituiscono l'oggetto di una nuova riflessione da compiere rispetto ad una ritualità senza pubblico che caratterizzerà, e per la prima volta, le prossime funzioni e pratiche religiose. Occorrerà osservare se si riuscirà a dare senso ad una ritualità, affidata alle parole, alle preghiere e ai canti, senza la rappresentazione e messa in scena dei corpi dei fedeli.

Note:

1. C. Wulf, "Rito", in "Le idee dell'antropologia", a cura di C. Wulf, Ed. Bruno Mondadori, 2002, or. 1997, pp.1054-1062.
2. P. Martucci, "Le feste ritrovate. Uno studio sociologico sulle feste religiose nel territorio del Cilento e del Vallo di Diano", Il Postiglione, A. XIII N. 14 – giugno 2001, pp.211-239.
3. Cfr.: P. Martucci, A. Di Rienzo, "Memorie rituali. Le feste, le manifestazioni e le rappresentazioni identitarie nelle comunità del Cilento, del Vallo di Diano e degli Alburni", Il Postiglione, Anni XXII-XXIII, numeri: ventitré-ventiquattro – giugno 2011, pp. 271-284; P. Martucci, "Comunità in festa. Forme e significati degli eventi festivi nel passaggio dal noi comunitario al noi relazionale. Una ricerca su alcune manifestazioni cilentane", Il Postiglione nn. 27-31, giugno 2018, 259-289.
4. P. Apolito, "Il tramonto del totem", FrancoAngeli 1993, pp.73-79.
5. P. Apolito, "Ritmi di festa. Corpo, danza, socialità", Il Mulino 2014, p.51.
6. Cfr.: P. Martucci, "Il rito re Santu Liu: significati e forme di espressività popolare. Lo studio di una festa", Postiglione 30 aprile 2016, in: <http://ricocrea.it>; P. Martucci, "I

- significati antropologici del Culto di San Lucido”, Aquara 24 luglio 2018, in <http://ricocrea.it>.
7. D. Hervieu-Léger, “Il pellegrino e il convertito”, Il Mulino 2003, or. 1999, p.87.
 8. G. Vignola, “I riti di iniziazione”, Ed. Odoia 2019, pp.222-223.
 9. Cfr.: P. Martucci, “Il Cilento Antico e il canto dei cumpràti”, in <http://ricocrea.it>, 14.04.2019.
 10. L. Mazzacane, L.M. Lombardi Satriani, “Perché le feste”, Savelli 1974; L. Mazzacane, “Struttura di festa”, Franco Angeli, Milano 1985; L. Mazzacane, “Non più museo. L’originale e la copia nell’epoca della riproducibilità digitale”, in “Voci”, *Annuale di Scienze Umane*, A. XII 2015, pp.75-94. Cfr.: P. Chiozzi, “Manuale di antropologia visuale”, Unicopli 1993; U. Conti, “Lo spazio del visuale. Manuale sull’utilizzo dell’immagine nella ricerca sociale”, Armando 2016; F. Faeta, “Strategie dell’occhio. Saggi di etnografia visiva”, Angeli 2003; F. Faeta, “La fotografia come descrizione densa. Antropologia, fonti e documenti”, in “Voci”, *Annuale di Scienze Umane*, A. XII 2015, pp.28-43; G.D. Fragapane, “La fotografia come paradigma interdisciplinare”, in *RSF rivista di studi di fotografia*, n.4-2016; C. Geertz, “Antropologia interpretativa”, Il Mulino 2001; A. Ricci (a cura di), “Etnografie visive nella ricerca antropologica contemporanea: cinema, video, fotografia, realtà virtuale”, in “Voci”, *Annuale di scienze umane*, A. XII 2015, pp.5-14.
 11. Cfr.: P. Martucci, A. Di Rienzo, “Il sacro e il profano”, Edizioni Studi e Ricerche 1999, p.99. Il materiale audiovisivo fu fornito dalla Pro-loco di Trentinara il 13 febbraio 1999.
 12. G. Vignola, cit., p.295.
 13. M. Detienne, “Mito”, *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, Treccani 1996, pp.716-727.
 14. E. Durkheim, “Le forme elementari della vita religiosa”, Mimesis 2013, or. 1912.
 15. J. Trabant, “Segno”, in “Le idee dell’antropologia”, cit., p.647.
 16. C. Wulf, “Mimesis”, in “Le idee dell’antropologia”, cit., p.1039.
 17. D. Kamper, “Immagine”, in “Le idee dell’antropologia”, cit., p.595.
 18. Ivi, pp.596-600.