

Un rito primaverile nella modernità

GIANLUCA
CECCARINI

Prime osservazioni per una lettura antropologica della processione del Cristo Risorto a Tarquinia

*Quando le foglie erompono
dalla scorza del ramo
e s'affrettano alte sull'albero,
con la lingua del germoglio
cantano la lode di Dio,
ogni frutto e ogni foglia,
una per una.*

Gialâl ad-Dîn Rûmî

Alcune premesse metodologiche

L'analisi rivolta ai riti festivi, soprattutto se osservati nel loro divenire nella storia e nella contemporaneità, non può non rendere conto della complessità di questi fenomeni sociali e delle innumerevoli chiavi di lettura che possono essere adottate nel tentativo di decifrarne i molteplici significati. In quanto fenomeno collettivo, strettamente connesso ad una determinata comunità ed al sistema dei valori culturali ad essa legati, la festa risulta incorporare e rispecchiare i numerosi aspetti della realtà e della vita quotidiana del gruppo, con le sue articolazioni e contraddizioni¹. Modello ridotto della società, microcosmo in cui si rintraccia il tutto ed il contrario di tutto, la festa si costituisce come veicolo per la creazione o la messa in discussione di aspetti del quotidiano. La molteplicità di funzioni che essa incorpora nella dinamica culturale delle nostre comunità dipende, dunque, dalla confluenza di esigenze di diverso ordine.² Nessuna riflessione sui riti festivi, quale che sia l'indirizzo di studi adottato, può dirsi conclusa e totalizzante. Solo una scienza cumulativa che guardi alla interdi-



sciplinarietà potrà evitare le lacune a cui inevitabilmente si rischia di cadere ogni qual volta si tenti una *reductio ad unum* della variegata fenomenologia festiva e del complesso delle sue funzioni³. Inoltre, i drastici cambiamenti socio-economici dell'ultimo secolo (industrializzazione, globalizzazione economica e culturale, nascita di istanze iperlocalistiche, ecc.) costringono le scienze antropologiche a rivedere ed aggiornare i propri metodi di ricerca e le proprie griglie interpretative relative allo studio dei riti festivi - e del folklore in generale - nella modernità. Ricorrenti in tanta letteratura, sono quei criteri metodologici definiti "irrazionalisti" che basano le loro ricerche sull'improbabile ipotesi di un'autonomia storico-genetica dei fenomeni festivi - e culturali in ge-

Cristo Risorto (collezione Mauro Galeotti).

nere - dai contesti e dai processi sociali, col fine ultimo di rintracciare immagini di festa-rito primigenio.⁴ Per indagare la plurivalenza semantica del fenomeno festa e la relativa stratificazione di tratti culturali risalenti a varie epoche e culture, è preferibile adottare un'antropologia in prospettiva storicista, la quale prenda in considerazione la dimensione storica dei fatti religiosi e la rete di relazioni in cui sono inseriti, il loro divenire nella contemporaneità e il carattere dinamico e metamorfico di ogni elemento, attuando costantemente una rigorosa contestualizzazione: ciò rende la ricerca immune da ogni probabile caduta verso prospettive sostantive o essenzialiste.⁵ Un tale approccio - la cui matrice è da ricercare nel "comparativismo storico" di R. Pettazzoni - prende dunque le distanze dalle scienze fenomenologiche antistoriciste ed irrazionaliste (Kerenyi, Eliade, van der Leeuw) le quali, nel caso dei fenomeni religiosi, "sostengono un 'sacro' senza tempo, senza spazio geo-etnografico, senza storia, sempre uguale a se stesso."⁶

Il rito

Ogni Domenica di Pasqua, a Tarquinia si svolge una solenne processione lungo le vie del paese attraverso la quale la comunità ritualizza l'avvenimento della Resurrezione del Cristo. Il corteo processionale appare così costituito: in testa vi sono gli Sparatori, a cui fanno seguito le nove croci, comunemente chiamate *Tronchi*, lo

¹ F. Giallombardo, *Festa Orgia e Società*, Flaccovio, Palermo, 1990

² L. M. Lombardi Satriani, "Lo sguardo della festa - La festa dello sguardo. Note sull'universo festivo", in *Riti feste primaverili e il lago di Bolsena*, a cura di A. Achilli - Q. Galli, atti del convegno tenutosi a Bolsena il 7-8 giugno 1986, Cultura Subalterna, Viterbo, 1988

³ La complessità del fenomeno festivo

ha comportato l'effettiva mancanza, in ambito scientifico ed in particolare nelle scienze etno-antropologiche, di un corpus di teorie unificanti, con la conseguente presenza di numerosi saggi nei quali si rintracciano notevoli diversità nel modo di interpretare la festa.

⁴ F. Giallombardo, op. cit.

⁵ Una scienza che guardi costantemente ai mutamenti socio-economici

e che rinnovi di conseguenza le sue metodologie, era alla base del pensiero di A. M. Cirese, come si legge nella conclusione del suo noto saggio *Cultura egemonica e culture subalterne*. Sempre secondo Cirese, la "popolarità" di un fenomeno qualsiasi deve essere concepita come uso e non come origine, come fatto e non come essenza, come posizione relazionale e non come sostanza, quindi

lontano da ogni prospettiva sostantiva o essenzialista, cfr. A. M. Cirese, *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palumbo, 2001

⁶ V. Lanternari, *Antropologia Religiosa. Etnologia, storia, folklore*, Dedalo, Bari, 1997, pag. 62

La statua del Cristo Risorto fa un giro su se stessa per benedire la folla, 2004 (collezione F. Andreani)

I lampioni e la statua durante la risalita del Corso Vittorio Emanuele, 2005 (collezione F. Andreani)

Stendardo di san Giuseppe, la Banda, i Lampioni, la Macchina del Cristo Risorto e infine le autorità civili e militari. Custodita nella Chiesa di san Giuseppe, l'attuale statua portata in processione, risale all'anno 1832: è una scultura lignea ricavata da un tronco di tiglio rappresentante il Cristo Risorto, la quale viene montata su una Macchina processionale trasportata a spalla da 17 Portatori, guidati da un Capo Macchina (il peso complessivo della Macchina è di circa 550 Kg)⁷. Con il termine *Tronchi* si indicano comunemente le nove croci portate in processione che anticipano il passaggio della Macchina del Cristo, così chiamate perché ricavate da tronchi di albero di castagno rivestiti di sughero. All'estremità vi è posta un'enorme corona di alloro con al centro un mazzo di fiori, spesso sistemato su una base costituita da foglie di palma, ed in alto la scritta I.N.R.I. I *Tronchi*, che pesano dai 70 agli 80 chili e sono alti circa m. 3,80, vengono trasportati da una terna di Portatori che si danno il cambio durante il percorso. In origine ve ne erano solamente tre, relativi alle confraternite di S. Croce, della Trinità e di san Giuseppe: a quest'ultima apparteneva la cosiddetta "Croce Maggiore", la prima che avanza nel corteo⁸. Attualmente il numero dei *Tronchi* è arrivato a nove, rappresentanti ognuna una parrocchia del paese. I tre *Tronchi* originari sono custoditi all'interno della chiesa di S. Giuseppe, men-



tre gli altri sono conservati, durante l'anno, dalle relative famiglie che detengono il diritto di partecipare al rito trasportando la propria croce. L'organizzazione dell'evento, la conservazione e manutenzione della chiesa di S. Giuseppe e della Statua della Resurrezione, sono affidati ai "Fratelli del Cristo Risorto", un'associazione nata nel 1987. Durante il percorso cittadino, il corteo procede accompagnato dalla marce suonata dalla banda musicale cittadina "Giacomo Setaccioli".⁹ Ad annunciare la partenza e ad accompagnare la statua del Cristo, concorrono gli Sparatori, un gruppo di cacciatori formatosi nel 1982, armati di doppiette maremmane: questi, durante il rito, sparano in alto a salve con cartucce caricate a coriandoli.¹⁰ Due ragazzi portano il grande stendardo della confraternita di san Giuseppe su cui è raffigurato, in un ovale dorato, il santo che tiene in braccio il Cristo Bambino. Prima della statua, vi sono i sei portatori di Lampioni che sfilano sui due lati della strada, a simboleggiare la luce della fede e della rinascita. La domenica di Pasqua la statua del Cristo viene fatta uscire dalla chiesa di San Giuseppe, i Portatori montano la Macchina e,



intorno alle 18.30, viene alzata annunciando l'imminente partenza del corteo. La processione prende il via, dunque, dalla chiesa di S. Giuseppe e percorre un lungo tratto del circuito cittadino, durante il quale è prevista anche una sosta nel piazzale dell'ospedale, affinché i malati possano ammirare la

⁷ Prima della statua ottocentesca, i confratelli di San Giuseppe portavano in processione un paliotto con l'immagine dipinta, cfr. L. Balduini, *La statua della Resurrezione di Tarquinia. Storia di una ricerca*, 1991. Al simulacro ottocentesco è associata un'interessante leggenda popolare secondo la quale i tarquiniesi commissionarono la statua ad un ergastolano che stava scontando la pena nelle carceri di Corneto (Tarquinia dal 1923). Questi eseguì l'opera con un

tronco trovato sulla riva del mare e, quando fu terminata, gli apparve il Signore chiedendogli dove avesse visto un'opera così bella. Lo scultore rispose di averla vista a Lucca, dopodiché venne accecato per impedire che ne facesse una copia altrettanto bella.

⁸ Per quanto riguarda l'origine delle croci non si hanno ancora notizie certe. Un documento d'archivio testimonia che nel 1897 la confraternita di San Giuseppe paga un falegname per

il restauro della Croce Maggiore, le cui condizioni fanno pensare ad un uso ed un'origine assai più remoti, cfr. L. Balduini, op. cit.

⁹ La marce apparteneva al 35esimo Reggimento Fanteria e fu suonata per la prima volta nel 1900.

¹⁰ Documenti d'archivio risalenti al 1618 testimoniano l'usanza di fare gli spari (preparati da un "armarolo") al momento dello sciogliersi delle campane il Sabato Santo e nella messa della domenica di Pasqua, cfr. L.

Balduini, op. cit. La descrizione della festa fatta dal poeta tarquiniese Vincenzo Cardarelli testimonia di quando gli spari venivano fatti dalle finestre, nella prima metà del 1900: "[...] dalle finestre, si sparano fucilate in aria: le campane si sciolgono e suonano tutte a festa.[...]", V. Cardarelli, *Il sole a picco*, 1952

¹¹ La consuetudine di portare la statua del Cristo Risorto davanti all'ospedale è stata introdotta nel 1958

Statua del Cristo e riceverne la benedizione¹¹. L'andamento del corteo è caratterizzato da un'andatura veloce, che segue il ritmo della marce, e dal trasporto ritmato e molleggiante della Statua, dei Lampioni e dei *Tronchi*: proprio per il suo evidente carattere dinamico l'evento viene comunemente denominato il "Cristo che corre". Le fasi più suggestive e impegnative del percorso sono rappresentate dalla risalita del Corso Vittorio Emanuele e dalla benedizione finale, quando i Portatori fanno fare alla statua del Cristo un giro su se stessa per benedire, con il braccio alzato al cielo, la folla ed il paese, il tutto accompagnato da un orgiastico ambiente sonoro: spari, rintocchi delle campane, il suono della banda, applausi della folla. Il corteo riprende poi la corsa e giunge nuovamente alla chiesa di san Giuseppe: la statua, posizionata davanti all'altare del piccolo santuario, rimarrà visibile per 40 giorni, durante i quali i fedeli si avvicinano per pregare e fare offerte floreali¹².

Antecedenti e stratificazioni culturali

La complessità delle cerimonie festive è dovuta dalla coesistenza di una molteplicità di dimensioni, spesso contraddittorie l'una con l'altra, le quali nella loro interazione concorrono alla polisemia interna della festa ed alla sua coerenza funzionale: dimensioni miti-

co-rituali e simboliche, sacre e profane, istituzionali e popolari. Nell'impossibilità di un'analisi totalizzante di un fenomeno così articolato, si rende opportuno selezionare e limitare l'indagine, conservando comunque una visione olistica del fenomeno: la festa come un "sistema" dinamico, al cui interno interagiscono vari elementi, inserito in un particolare contesto storico-culturale.

In questa sede, mi limiterò ad una breve riflessione storico-antropologica sul sistema mitico-rituale e simbolico del rito tarquiniese, cercando di rintracciarne le stratificazioni e la coesistenza di elementi simbolici ed azioni rituali appartenenti a varie epoche ed orizzonti culturali, riconducendo infine la cerimonia all'interno dell'ampia fenomenologia dei "riti primaverili" diffusi tra le culture agro-pastorali dell'Alto Lazio¹³. I riti primaverili hanno a che vedere, ognuno con dinamiche proprie, con il tema del risveglio vegetativo e del cambiamento stagionale e, dunque, risultano strettamente legati ai cicli agrari e pastorali. L'analisi delle stratificazioni dei tratti culturali ci sarà da ausilio per rintracciare ed interpretare gli slittamenti di significato e funzione a cui è stata soggetta la festa al variare del contesto socio-economico. La presenza di tratti culturali che in qualche modo rimandano a riti e simboli appartenenti al mondo precristiano, non comporta necessariamente un'origine arcaica della cerimonia. Le

azioni rituali ed i simboli hanno la capacità di diffondersi nel tempo e nello spazio, seguendo strade e dinamiche diversificate, modificandosi o cambiando di significato in relazione al contesto che le accoglie di volta in volta. Possono essere, dunque, – spesso anche a livello inconscio – acquisiti e manipolati dai protagonisti di un fenomeno, in vari periodi storici, e rifunzionalizzati in base alle esigenze del momento. È la capacità del rito di adattare "la propria operatività alle condizioni contingenti e ai significati socio-culturali che gli vengono di volta in volta affidati tramite la sostituzione dei suoi stessi elementi"¹⁴ a rendere possibili gli slittamenti di senso propri di ogni fenomeno culturale nel suo divenire. Per affrontare tali temi è dunque necessario tenere presente il continuo processo di rifunzionalizzazione e reinterpretazione delle azioni rituali e dei simboli, parallelamente alla distinzione fra un piano inconsapevole ed uno consapevole, la quale attiene alla realtà stessa del fenomeno festivo e ne costituisce e fonda i tratti dinamici. Tali processi, messi in atto dai fruitori e dai protagonisti della festa, generano sempre nuovi sensi. La sedimentazione dei sensi, che la festa acquisisce nel variare dei tempi e dei contesti, non si svolge in maniera unitaria ed omogenea; ogni elemento segue dinamiche sue proprie sia in rapporto ad altri elementi sia in relazione allo specifico contesto in cui si presenta¹⁵.

¹² Durante l'anno la statua è nascosta allo sguardo dei fedeli in un'edicola dietro l'altare.

¹³ L'analisi di altri aspetti attinenti alla festa (la storia, la memoria e la percezione collettiva, la descrizione etnografica, le funzioni attuali, ecc.) verrà affrontata in futuro, soprattutto attraverso un'intensa ricerca sul campo che per ora è stata svolta solo occasionalmente.

¹⁴ A cura di P. Clemente – F. Mugnaini, *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Carocci, Roma, 2001, pag.33

¹⁵ F. Giallombardo, op. cit.

Seguendo a grandi linee lo schema redatto da F. Giallombardo in riferimento ad alcune feste pasquali siciliane, possiamo rintracciare all'interno del rito tarquiniese tre differenti piani: un livello agrario, connotato dalla presenza all'interno della cerimonia di elementi e simboli vegetali, il quale articola l'opposizione povertà-abbondanza in connessione con la dinamica della sparizione e del ritorno della vegetazione; un livello misterico, relativo alla simbologia morte-rinascita del dio salvatore-nume vegetale, il quale rimanda ad antecedenti di tipo mediterraneo come le religioni misteriche di origine orientale; un livello di ri-funzionalizzazione cristiana in senso misterico, relativo alla ri-plasmazione in chiave cristiana del mistero della morte e rinascita del dio salvatore. Vedremo come tutti e tre i livelli, che vanno a costituire l'intero apparato mitico-rituale della cerimonia, contengono in se quegli elementi simbolico-rituali capaci di ricondurre il rito al più generico sistema delle cerimonie primaverili.

Nelle rappresentazioni della Settimana santa si ritualizza la vicenda esemplare della morte e rinascita di Cristo, ed emerge ancora il tema arcaico relativo alla morte e rinascita di un nume vegetale e dunque della natura. L'orizzonte simbolico legato a riti primaverili di propiziazione e di rinascita si fa naturalmente più evidente nella Pasqua contadina che in quella ufficiale. Quest'ultima ha riplasmato tali temi in funzione di un messag-

gio salvifico ed escatologico rivolto ad un orizzonte prevalentemente ultraterreno, trascendente la mondanità. Nelle comunità contadine, radicate in una costante precarietà materiale ed esistenziale e nella cruda datità dell'essere, il messaggio di rinascita si articola invece verso un orizzonte terreno ed umano: la rinascita di Cristo garantisce e ri-fonda ciclicamente il perpetuarsi della comunità "ora" su questo mondo, parallelamente all'abbondanza delle messi ed al benessere. Il tempo sacro ed il tempo profano si sovrappongono e, attraverso la destorificazione rituale, il negativo viene assorbito ed annullato garantendo la continuità di un presente che si libera così (temporaneamente) dalla condizione di crisi e precarietà. Nella Pasqua contadina, dunque, "si dissolvono tutti i teologemi della cristologia culta e Cristo si ricostituisce in figura umana e sofferente, nella quale si identifica...la condizione di quanti vivono all'interno della soggezione classista."¹⁶ Nella sovrapposizione del tempo sacro e profano si fa evidente il legame tra festa e contesto socio-economico: il tempo della festa segna nei calendari le scadenze significative dell'anno agronomico e pastorale, a cui naturalmente la vita ed i ritmi delle comunità tradizionali sono estremamente dipendenti. I riti agrari e primaverili vanno dunque interpretati come riti di propiziazione che coincidono con momenti critici del ciclo stagionale, come la primavera. Al giungere di questo periodo la natura deve

esprimere tutta la sua energia per poter rinascere e tornare a produrre dopo la lunga morte vegetativa invernale. La complessa simbologia legata alle feste primaverili è stata assorbita e riplasmata dal Cattolicesimo, ma l'elemento naturalistico non scompare del tutto, così è possibile ritrovare in ogni festa una sorta di stratificazione di tratti culturali risalenti a epoche ed orizzonti culturali diversi. I riti pasquali si sovrappongono a quelli agrari-primaverili, in un sistema in cui la morte-rinascita della natura diviene morte-rinascita del dio salvatore. Per generare la nuova pianta, il seme deve trascorrere un periodo nel sottosuolo, nel ventre della terra, che è anche luogo di divinità sotterranee, demoni e anime dei morti¹⁷. Affinché la rinascita avvenga, le comunità contadine attuano particolari ritualità propiziatricie, le quali con il tempo sono state riplasmate in chiave cristiana: la morte e la resurrezione di Cristo equivalgono all'assenza ed al ritorno dell'elemento vegetale e viceversa. D'altronde, la stessa vicenda esistenziale del Cristo presenta affinità, non solo calendariali, con i cicli naturali. Con la Resurrezione, Cristo dà segno di essere sceso negli Inferi e di aver vinto la morte per poi risalire alla vita, come fa il seme che, dopo un periodo di assenza sotterranea (morte), rinasce ciclicamente tornando in superficie (resurrezione). È attraverso l'articolazione della "dinamica morte-vita" che può emergere con più chiarezza l'orizzonte simbolico delle feste pasquali, le quali si

¹⁶ A. M. Di Nola, *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Torino, 1976, p.19

¹⁷ In questo senso, alcuni autori hanno interpretato i riti carnevaleschi come feste propiziatricie della fertilità e dell'abbondanza della terra, ricollegando la presenza di maschere legate alla morte agli esseri del mondo degli inferi, i quali verrebbero ciclicamente evocati affinché esercitino la loro forza rigeneratrice, cfr. L. M. Lombardi Satriani, op. cit.

identificano come spazi culturalmente modellati e protetti per la visione e l'addomesticamento della morte. "Nelle feste infatti è continuamente presente, in maniera fondante, la dinamica morte-vita: assunzione simbolica della morte per poterla espellere nella sua radicale angosciosità negandola nella glorificazione della vita.", il tutto all'interno di uno spazio protetto "entro il quale la morte addomesticata può a contatto della vita invece di mortificarla essere a sua volta vivi-ficata."¹⁸

Se si affronta il tema della cristianizzazione di antichi riti legati alla propiziazione agraria, rintracciabili in varie epoche e culture - come ad esempio presso i romani nel caso dei *Cerealia*, *Floralia* e *Vinalia* (liturgie concentrate tra aprile e maggio) -, va fatta un'ulteriore premessa. La continuità nella tipologia del festivo non deve indurre a semplificazioni "come quelle che fanno risalire il nucleo costitutivo ad indistinti primordi, collegandolo ai cicli solstiziali o equinoziali, alla dinamica vegetativa, ai calendari agricoli ecc; in realtà ogni concezione temporale e quindi festiva è un palinsesto di elementi culturali variamente stratificati che compendiano il *proprium* specifico di ciascuna civiltà [...]".¹⁹ Elementi comuni o assimilabili possono rintracciarsi in popoli e culture differenti, ma bisogna tenere presenti le variazioni semantiche, i momenti di snaturamento di una tradizione e le obli-

terazioni che nei secoli hanno trasferito nuovi significati all'interno di vecchi scenari. Quindi, il problema non è quello delle eredità delle forme, bensì quello del mutamento dei contenuti e quindi dei referenti culturali. In questo senso, va chiarito che le analogie tra la passione di Cristo e i miti di antiche divinità come Dioniso, Attis, Adone e Osiride vanno osservati tenendo presente che il ruolo della figura del Cristo, all'interno della cultura cristiana e dell'intero apparato teologico e mitico-rituale a lui connesso, resta pari solo a se stesso. Ricorrere ad archetipi religiosi comuni ignorandone la sedimentazione, equivale a dimenticare che il cristianesimo è un prodotto prima di tutto storico, con un'origine ed uno sviluppo collocati entro determinate coordinate spazio-temporali. In questo senso, analizzare le somiglianze tra il culto di Cristo e le teofanie vegetali celebrate nei riti primaverili di tutto il Vicino e Medio Oriente, non ci appare strumento fine a se stesso o di inutile riduttività, ma diviene "conferma del *continuum* culturale di cui il cristianesimo, nella sua unicità fenomenologica [...] partecipa in quanto fenomeno storico."²⁰ La comparazione dimostra che le configurazioni degli esseri mitici e delle operazioni rituali sono ogni volta diverse e adattate alle esigenze specifiche locali: i significati in una festa variano e si accumulano al mutare delle condizioni della civiltà che li accoglie²¹.

La Pasqua ebraica (*Pesach*), da arcaico rito nomadico primaverile di transumanza, finalizzato alla celebrazione del ritorno alla vita dei pascoli e alla moltiplicazione delle greggi (con il sacrificio degli agnelli), diviene, al mutare delle condizioni storico-culturali, celebrazione della liberazione degli Ebrei dall'esilio in Egitto. Nell'antico Israele il calendario rituale prevedeva un dualismo tipico, con due grandi festività di Capodanno nel corso dell'anno solare, risultato della fusione culturale e politica della popolazione di pastori nomadi con la cultura cananea di agricoltori. In questo sistema duale, il Capodanno primaverile della Pasqua si integra con il Capodanno autunnale delle feste dell'Espiazione e dei Tabernacoli. La componente "naturalistica" premo-saica legata alla festa primaverile (rinascita della natura, dei pascoli, degli armenti, sacrificio dell'agnello) subì una rielaborazione a seguito della fondazione della nazione ebraica in Canaan ad opera di Mosè e con la rivelazione del monoteismo jahvista. Il Capodanno primaverile diviene così commemorazione della fuga dall'Egitto, insieme al pane azzimo che, da cibo rituale primaverile dei pastori, passa a simboleggiare e revocare la manna fatta piovere da Dio per sfamare gli Ebrei nel deserto. Parallelamente, i riti del Capodanno di autunno assumono nuovi significati legati alla celebrazione di Dio onorato come "re" del popolo

¹⁸ *ibidem*, pag. 19

¹⁹ A. Benvenuti Papi, "Il tempo", in *La cultura folklorica*, a cura di F. Cardini, Bramante, Busto Arsizio, 1988, pag. 85

²⁰ *ibidem*, pag. 91. Il riferimento ad antecedenti storici di fenomeni religiosi popolari cristiani, per rintracciare analogie, stratificazioni, continuità e differenze, col fine ultimo di sottolineare l'originalità di ogni fenomeno ed il rapporto con il proprio contesto, caratterizza parte della ricerca demartiniana, come appare esplicitamente nel noto saggio sul Tarantismo: E. De Martino, *La terra*

del rimorso, Il Saggiatore, Milano, 1996

²¹ Un caso esemplare riguarda, ad esempio, l'Akitu babilonese che, da festa agraria di una società contadina arcaicissima, diviene festa nazionale con una forte valenza politica, in seguito al formarsi dell'unità della nazione sotto l'egidia della monarchia di Babel capitale dell'impero. Per un'analisi storico-comparativa, sul

modello pettazzoniano, dei fenomeni festivi, cfr. V. Lanternari, *La grande festa. Storia del capodanno nelle civiltà primitive*, Il Saggiatore, Milano, seconda edizione, Dedalo, Bari, 1976

ebraico, lasciandone trasparire comunque l'origine agraria (rito espiatorio del digiuno, astensione dal lavoro, rito apotropaiico del capo emissario, orgiasmo, ecc.).

La dinamica storico-culturale del rito primaverile della Pasqua ebraica trova poi un nuovo sviluppo con l'avvento del cristianesimo, il quale carica la festa di valenze escatologiche legate alla morte-resurrezione di Cristo, il nuovo agnello sacrificato. Il *continuum* culturale a cui il cristianesimo partecipa in quanto fenomeno storico investe anche le evidenti analogie fra il culto di Cristo ed i culti misterici di antiche figure divine vittime sacrificali di riti agrari e primaverili, la cui struttura mitico-rituale ha subito, nel corso dei secoli, una riplasmazione in chiave cristiana. Queste antiche divinità muoiono, vengono ritualmente sbranate e mangiate, per poi rinascere come vegetazione dopo la lunga morte invernale della natura o dopo la siccità estiva; il sangue delle divinità sacrificate feconda la terra e la rende produttiva. Per meglio comprendere il tema della Passione di Cristo nel contesto della cultura folklorica laziale, sarà opportuno osservare quegli antecedenti storici relativi ai miti delle civiltà agricole del mondo antico, da cui questa cultura fu variamente influenzata. Il culto del dio frigio Attis, signore della natura, introdotto a Roma da Claudio, prevedeva una processione per la città con un simulacro del dio sotto forma di pino tagliato, con riti di pianto e disperazione funebre a

cui seguivano scene di giubilo per la resurrezione del dio. La presenza del pino come oggetto processionale carico di valenze di morte e rinascita, simulacro di un nume vegetale, evidenzia analogie con i *Tronchi* tarquiniesi portati in processione la domenica della Resurrezione. Adone, frutto dell'unione incestuosa tra Mirra ed il padre Tia (re del Libano), era anch'esso protagonista di una morte e resurrezione ciclica legata alla rinascita vegetale. Afrodite, dea dell'Amore e Persefone, regina degli Inferi, si innamorano del giovane dio: per risolvere la contesa Zeus assegna il fanciullo periodicamente ad entrambe. Ogni anno Adone, in qualità di cacciatore, veniva ferito mortalmente da un cinghiale e dal suo sangue sbocciavano gli anemoni rossi. Così il dio trascorreva metà dell'anno nel regno degli inferi di Persefone, da cui però risorgeva ciclicamente per tornare nel mondo dei vivi: è evidente l'analogia con il ciclo della vegetazione. In onore del dio si allestivano i pallidi Giardini di Adone, piccoli vasi in cui venivano fatti germogliare nell'oscurità semi di graminacee, con un'attenzione particolare affinché le piante germogliassero e appassissero nell'arco di un giorno. Tale ritualità si è mantenuta anche nel folklore delle nostre culture contadine meridionali, dove le donne seminano grano e lenticchie al buio per poi deporli nei sepolcri che si fanno, con le immagini del Cristo morto, durante la settimana Santa.²² Il culto misterico di Iside e Osiride, in-

trodotto a Roma nell'età di Silla (82-79 a.C.), conobbe il suo massimo splendore sotto gli imperatori Domiziano e Traiano (98-117 d. C.).

Nel mito, Seth, simbolo divino della siccità, uccide e smembra Osiride, dio lunare e della vegetazione, provocando il lutto ed il pianto della sorella-sposa Iside. Ra, signore degli dei, preso a compassione per quel dolore, inviterà Anubis (il quarto dei suoi figli) a riunire le membra lacerate del dio morto e a ricomporre il cadavere su cui in seguito Iside agiterà le sue ali divine per restituirlo a nuova vita: Osiride sarà così in eterno signore e re dei defunti. Le lacrime versate dalla dea per un nume vegetale e per un re divino verranno a confluire nel periodico flusso delle acque del Nilo, nel segno della vita e della fecondità vegetale

Molti altri potrebbero essere gli esempi di cicli mitico-rituali agrari legati ad antiche divinità che muoiono e rinascono, figure mitiche accomunate tutte dal tema della passione di un nume vegetale, con evidenti analogie con la figura e la passione del Cristo. Per le popolazioni che celebravano il culto misterico di Attis e Adone, ma anche di Dioniso e Osiride, i riti che commemoravano l'olocausto e la rinascita del dio erano destinati a far ritrovare alla natura la perdita fertilità, dovuta al freddo invernale o alle siccità estive, e ad allontanare la minaccia di carestia che quella perdita faceva pesare su di loro.

²² cfr. L. M. Lombardi Satriani, "La teatralizzazione del sangue", in AA.VV., *Rappresentazioni arcaiche della tradizione popolare*, Viterbo, 1982

Simbologia primaverile nella Pasqua a Tarquinia

La processione del Cristo Risorto di Tarquinia, osservata all'interno dell'intero sistema liturgico pasquale (dalla Domenica delle Palme alla Pentecoste), incorpora in se tutti gli elementi finora analizzati. Rappresenta un esempio di rito pasquale popolare ricollegabile alla dinamica storico-culturale delle culture giudaico-cristiane, e rimanda contemporaneamente ad antecedenti classici di culti agrari e primaverili legati alla morte e rinascita di un nume vegetale, culti misterici di origine orientale che, come il cristianesimo, promettevano la rinascita e l'immortalità ai loro adepti. Nei riti festivi della Pasqua ebraica e cristiana, così come nelle cerimonie degli arcaici culti misterici, si riscontra la presenza pressoché costante di elementi vegetali e comportamenti orgiastici. Questi appartengono al corredo semantico delle celebrazioni primaverili, le quali – diffuse in molte realtà dell'Alto Lazio – rappresentano manifestazioni sociali e religiose centrali per le culture locali ad economia agro-pastorale.

Uno degli elementi vegetali più evidenti nella processione tarquiniese, con funzioni particolarmente rilevanti nel corso del rito, è rappresentato dalle nove croci portate in processione, denominate i *Tronchi*. I simulacri a forma di croce, ma con un evidente richiamo all'albero, assolvono ogni an-

no la funzione di ritualizzare, agli occhi della comunità, la vicenda esemplare del dio che muore e rinasce. La presenza degli alberi nella cerimonia ci rimanda al corredo simbolico inerente ai culti agrari e primaverili e al culto degli alberi, riscontrabile in molte culture ed in varie epoche storiche; ricordiamo, fra i tanti, il frassino *Yggdrasill* della mitologia germanica, la quercia sacra a Zeus, la betulla degli sciamani Buriati, il *Qián mù* cinese, il *kiskanu* mesopotamico. La cerimonia tarquiniese si svolge in un contesto territoriale in cui è ancora riscontrabile una forte presenza di culti arborei, che prendono il generico nome di "maggi".²³ In linea generale, nei culti arcaici le piante erano considerate la manifestazione immediata e concreta della divinità e ad esse gli uomini si rivolgevano per chiedere protezione, guarigione e conforto. I culti misterici di origine orientale, che abbiamo sopra descritto, legati al tema della morte e rinascita del nume vegetale, prevedevano tutti un'identificazione del dio con una specie particolare di albero: Attis-pino, Adone-mirra, Osiride-cedro. L'albero, nei vari sistemi religiosi, è spesso simbolo di ascesa e passaggio, di comunicazione fra cielo e terra e luogo di manifestazioni teofaniche, come ad esempio gli alberi cosmici delle culture sciamaniche attraverso i quali si entra in comunicazione con il mondo soprannaturale. Sia l'albero che la montagna sono luoghi

di ascensione iniziatica, tramite la quale si cambia il proprio stato, si muore ritualmente e si ottiene purificazione ed immortalità. Una volta ridiscesi si muta qualitativamente, come Mosè dopo esser stato sul Sinai o come Gesù dopo il Tabor e dopo l'ascesa sul Calvario e sulla croce: qui la croce partecipa della stessa simbologia della montagna e dell'albero. L'albero cosmico, la montagna, la croce - caratterizzati dalla verticalità - si costituiscono come *axis mundi*, centri e pilastri cosmici intorno a cui si organizza l'universo naturale e soprannaturale. Secondo alcune tradizioni, il giardino dell'Eden si trova al centro dell'universo, "ombelico del mondo", su di una montagna più alta di tutte le altre. Adamo fu seppellito nel luogo stesso dove fu creato, nello stesso punto in cui si eleva la croce di Cristo, sul Golgota, quindi al centro del mondo²⁴. Nella simbologia di molte culture è riscontrabile la presenza di raffigurazioni di piante rovesciate, come presso i Lapponi, gli Aborigeni australiani, nella tradizione islamica, in Dante, Platone e nello schema della creazione concepito dall'esoterismo giudaico. L'albero rovesciato è il simbolo della "reciprocità ciclica" che fa della creazione una discesa e della redenzione un risalire. Nel Cristianesimo, alla caduta di Adamo nella materia corrisponde l'elevazione di Cristo sulla croce, preludio drammatico alla sua Ascensione.

²³ La loro diffusione lungo l'arco appenninico, va dalla dorsale montuosa calabro-lucana fino all'arco alpino. Sul tema dei culti arborei, cfr. gli scritti di G. B. Bronzini, "Uomo e albero. Un rapporto antropologico antico e costante", in *Lares*, anno LXV, n. 4, 1999, "Il 'Maggio' di Accettura nelle sculture di R. Molinari e il museo dei culti arborei", in *Lares*, anno LVI, n. 1, 1990, "Rito e letteratura nei Maggi",

in *Lares*, anno XLVIII, 1982, *Accettura, il contadino, l'albero e il santo*, Galatina, Congedo, 1979, "Il 'Maggio' di Accettura: espressione della civiltà contadina e spettacolo popolare", in *Lares*, anno XLIII, n. 3-4, 1977; G.B. Bronzini - G. De Vita - F. Mirizzi, "Museo dei culti arborei di Accettura. Progetto di allestimento", in *Lares*, anno LXIV, n. 1, 1988. Di altri autori, cfr. G. Ferraro, *Il culto degli alberi nel-*

l'alto Monferrato, Archivio per lo studio delle tradizioni popolari, anno 1983; J. Brosse, *Mitologia degli alberi. Dal giardino dell'Eden al legno della Croce*, BUR, 2004; J. G. Frazer, *Il ramo d'oro*, Newton, Roma, 1992

Nelle piante sacre si ritrovano motivi legati alla resurrezione, alla vittoria sulla morte: fra i tanti esempi, ricordiamo l'albero del ramo d'oro dell'Eneide, simbolo della luce iniziatica che permette di trionfare sulle ombre del regno di Plutone e di risorgere da esso.

Secondo alcune tradizioni, è riscontrabile un'identificazione tra l'Albero della Vita dell'Eden ed il legno della Croce - albero di morte ma di un morto divino e resuscitato - e quindi tra Adamo e Cristo. Da alcuni passi della Genesi si ricava che nel giardino dell'Eden vi erano due alberi, l'Albero della Conoscenza e l'Albero della Vita, cioè dell'immortalità: solo dopo aver mangiato il frutto della conoscenza si poteva accedere all'immortalità. Quando Adamo mangia il frutto proibito, solo allora ai suoi occhi appare l'Albero della Vita e così, affinché "egli non tenda la mano e non colga anche dell'albero della vita, e ne mangi e viva in eterno."²⁵ viene cacciato dal giardino dell'Eden, che da quel momento sarà sorvegliato ad oriente dai Cherubini per impedirne qualsiasi ritorno. Lungo il medioevo e in tutte le nazioni cristiane, fu largamente diffusa una leggenda di stampo popolare che narrava il rapporto tra la Croce del Cristo e l'Albero della Vita, e quindi tra Adamo e Gesù.

Secondo questa credenza, il legno con cui fu costruita la Croce di Cristo apparteneva ad un albero nato da alcuni semi dell'Albero della Vita dell'Eden, germogliati dalla bocca di Adamo sepolto nel-

la valle dell'Hebron.²⁶ A partire dai Padri della Chiesa fino ai mistici moderni, l'analogia fra la Croce e l'Albero della Vita è emersa più volte, più o meno esplicitamente, a testimoniare la diffusione di questa immagine anche ad un livello colto ed istituzionale. Tanto nelle miniature dei codici quanto nei cicli simbolici delle basiliche e delle chiese romaniche, il simbolo della croce va ad affiancarsi e sovrapporsi a quello dell'Albero della Vita, come si può ammirare nel mosaico absidale della chiesa di san Clemente a Roma²⁷. Non sorprende, dunque, la presenza di croci-albero all'interno dei riti pasquali, i quali ripropongono ciclicamente la morte del Cristo avvenuta sulla Croce, il cui duplice messaggio di morte e rinascita riguarda anche il rapporto con l'Albero della Vita. A Tarquinia, le croci-albero appaiono anche durante la processione del Venerdì Santo, momento rituale in cui si rappresenta il martirio di Cristo: in questo caso le croci si caricano di significati di morte, in un clima di lutto collettivo, ma già anticipano ed annunciano l'imminente rinascita perché addobbate con corone di alloro e fiori. Le stesse croci-albero, ma in numero maggiore, riappaiono la Domenica di Pasqua in un clima opposto, di giubilo, e divengono così simulacri carichi di valenze positive legate alla resurrezione. Si ripropone, quindi, a livello rituale, la concezione di un'identità fra la Croce e l'Albero della Vita, le quali si uniscono e divengono un unico oggetto signifi-



cante capace di incorporare in se un messaggio di morte e di vita, di fine e rinascita e quindi d'immortalità. Il frutto dell'Albero della Vita dell'Eden trasmetteva l'immortalità; il sangue di Cristo, frutto della sua sofferenza sulla Croce, redime l'umanità dai peccati e li purifica a nuova vita. La croce, dunque, che partecipa della stessa materia dell'Albero della Vita, diviene essa stessa fonte di rinascita e di immortalità, quella rinascita che deriva dalla remissione dei peccati e dalla salvezza per mezzo della morte e del sangue di Cristo. A ribadire tali concetti, ci viene incontro anche la credenza locale tarquiniese, secondo la quale i tre *Tronchi* originari appartenenti alle confraternite, dovevano rappresentare le tre croci del Calvario.

Immagini e simulacri di croci-albero appaiono nella storia dell'arte e negli scritti teologici, quindi a livello colto ed istituzionale, ma anche in ambito popolare, come ci testimoniano la processione tarquiniese e altre cerimonie folkloriche presenti sul territorio italiano. Nei mesi che vanno dalla metà dell'estate all'inizio dell'autunno,

²⁴ M. Elide, *Il mito dell'eterno ritorno*, Borla, Roma, 1999

²⁵ Genesi, 3, 22

²⁶ L'origine della leggenda si trova in molti testi apocrifi: l'*Apocalisse di Mosè*, la *Vita di Adamo ed Eva*, l'*Evangelo di Nicodemo*. Le diverse versioni, collegate con le antiche mitologie orientali e con gli scritti apocalittici ebraici, sono state analizzate da E. C. Quinn, *the Queen of Seth*,

Chicago, 1962. Cfr. anche A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, Torino, 1925; *Leggenda di Adamo e Eva*, testo del XVI sec., pubblicato da A. D'Ancona, Bologna 1870; J. Da Varagine, *Leggenda aurea*, LXVI, L'invenzione della Santa Croce. Queste indicazioni bibliografiche sono tratte dal testo di J. Brosse, op. cit., di cui mi servo per il presente lavoro e a cui rimando per un ap-

profondimento maggiore del tema (in particolare il paragrafo intitolato "Dalla caduta alla redenzione").

²⁷ L'*arbor vitae* appare nel medioevo anche in forma di "Albero di Jesse", un tema caro soprattutto ai popoli nordici a partire dall'XI secolo, il quale rappresenta spesso Abramo (o Jesse, padre di Davide) dormiente dal cui corpo si sviluppano folte racemi e dalla corolla sulla sommità compaio-

no Maria e Cristo, mentre nei rami e nelle fronde vi sono i re d'Israele a partire da Davide. Questa immagine venne utilizzata dai pittori per raffigurare l'Immacolata, estendendo la genealogia di Cristo anche a Maria mediante gli ultimi discendenti di Davide (secondo la genealogia dell'evangelista Matteo).

Prime osservazioni per una lettura antropologica della processione del Cristo Risorto a Tarquinia



in Liguria si svolgono le cosiddette feste delle *casacce*, cioè delle confraternite religiose, durante le

quali si svolgono processioni con grandi crocefissi e arche processionali dei Santi (*casse*). Il rito del-

la confraternita di S. Ambrogio, che si reca in pellegrinaggio all'Acquasanta, ad esempio, è caratterizzato dal trasporto di grandi crocefissi addobbati con fiori e piante alle cui estremità vi sono dei fregi d'oro e d'argento in forma di foglie, i quali rimandano chiaramente all'immagine della Croce-Albero.²⁸ Nella processione del Cristo Risorto la presenza forte di elementi vegetali come alberi e fiori, mostra la sua coerenza in una cerimonia che prende vita nel periodo primaverile e che trasmette continui messaggi di morte e rinascita. La "selva"²⁹ dei *Tronchi* addobbati con alloro, fiori e palme - di cui abbiamo sottolineato le valenze simboliche legate al tema dell'analogia Croce-Albero della Vita (morte-vita-immortalità) - che anticipa ed annuncia il passaggio del Cristo Risorto, rimanda chiaramente ad un'anticipazione simbolica del risveglio vegetativo primaverile, del ritorno del *numen* vegetale. La ricorrenza di elementi sacri di natura vegetale all'interno di riti cristiani primaverili testimonia la persistenza di una ritualità fondata su credenze magico-religiose agrarie, le quali - nonostante l'opera dei primi evangelizzatori impegnati ad estirpare culti e credenze pagane, con una particolare fermezza nei confronti dei culti rivolti agli alberi, simulacri di particolari divinità³⁰ - già un placito costantiniano (321) non solo tollerava ma incoraggiava, così come tollererà e giustificherà anche

²⁸ Come nella cerimonia tarquiniese, anche nel contesto ligure il trasporto di questi simulacri è caratterizzato da dimostrazioni di forza da parte dei Portatori. Altro momento centrale del rito è il cosiddetto *ballo da cascia*, cioè il ballo al ritmo della musica che vede protagonisti i portatori dell'arca processionale di S. Ambrogio, cfr. D. Francescantonio, *Folklore ligure. Le casacce*, Collana Grandangolo,

Periodico di etnografia visiva, numero 15, luglio 1980

²⁹ Il termine "selva" riferito ai *Tronchi* appare in un noto scritto del poeta tarquiniese Vincenzo Cardarelli (in cui viene descritta la cerimonia come si presentava nei primi decenni del secolo scorso) ed è utilizzato spesso in depliant e pubblicazioni locali di varia natura relativi alla processione.

³⁰ Sul tema della cristianizzazione della mitologia e dei culti arborei, cfr. J. Brosse, op. cit.

la chiesa dei secoli successivi. La politica di cristianizzazione attuata dalla Chiesa prevedeva, dunque, da una parte azioni di tolleranza e dall'altra azioni dure di totale repressione. Un sapiente gradualismo nell'opera di conversione, che non escludeva però casi di ferma negazione, si nota ad esempio nell'opera e nel pensiero di Gregorio Magno.³¹ Il *Decretum Gratiani* (XII secolo) avviò il processo di cristianizzazione delle piante e fiori, rinominando con nomi cristiani piante che erano note col nome di divinità pagane, ma l'intervento non si completò che durante la Controriforma ad opera di Antonio Canali (1609) e del gesuita senese Giovanni Battista Ferrari col suo trattato *De florum cultura* (1633). La cristianizzazione di piante e fiori conobbe nel periodo controriformista un'accelerazione senza precedenti. In questo clima, "l'animismo totemico delle culture precristiane, il magismo cosmico del mondo agrario, il panteismo dei filosofi rinascimentali entrarono in conflitto con la santificazione del mondo vegetale promossa dalla Controriforma."³² Gran parte delle pratiche del magismo agrario continuarono a persistere fra le popolazioni rurali semplicemente modificandone esteriormente i segni o i referenti. Emblematico è il caso delle Infiorate del *Corpus Domini*, molto diffuse soprattutto nel Lazio, le quali inizialmente venivano realizzate spargendo semplicemente fiori e foglie sulle strade, mentre a partire dal '600 si trasformano in forme eseguite artisti-

camente con quadri floreali, il tutto all'interno di un contesto liturgico tramite il quale le antiche ierofanie vegetali si commutano in *Eroi celesti*.³³ Il tema delle infiorate ci permette di introdurre brevemente un altro elemento, presente nella festa tarquiniese, riconducibile alla simbologia vegetale ed ai riti magico-religiosi primaverili: la presenza rituale di fiori. Come già accennato, alla fine della processione la Statua del Cristo fa il suo rientro nel piccolo santuario di S. Giuseppe dove rimarrà visibile per 40 giorni, durante i quali i fedeli pregano ai suoi piedi e porgono offerte di natura perlopiù floreale. I fiori appaiono, inoltre, all'interno delle corone di alloro inserite sulle estremità dei *Tronchi* portati in processione, spesso posizionati su una foglia di palma (altro elemento vegetale carico di valenze simboliche cristologiche di morte e rinascita). L'alloro ed i fiori sono protagonisti di una pratica magico-religiosa ancora in uso durante la cerimonia: una volta terminata la processione, questi vengono raccolti e portati all'interno delle abitazioni per finalità magico-protettive.

Oltre alla presenza di elementi vegetali, nelle feste primaverili è riscontrabile la fenomenologia dell'*orgiasmo*, emergente in varie forme: alimentare, sessuale, ludico, dinamico, cromatico, sonoro, ecc. Espulso o normalizzato dalla Chiesa, ma ancora evidente, l'orgiasmo significa eccesso, abbondanza, annullamento delle regole, abolizione del tempo quotidiano,



ed è uno dei tramite rituali attraverso cui la comunità si pone su un piano storico, in un regime mitico di indeterminatezza originaria.³⁴ Nella religiosità popolare delle nostre società contadine, gli elementi considerati "eccessivi" relativi all'orgiasmo, hanno subito nel tempo un'azione di occultamento e normalizzazione ad opera della Chiesa e di quelle forze di stampo illuminista ed evoluzionista volte a combattere gli eccessi rituali e le forme di credenza considerate "sopravvivenze" di arcaiche superstizioni. Nonostante questo, forme rituali e comportamenti riconducibili all'orgiasmo emergono e sono ancora leggibili nelle feste, seppur stentatamente, perlopiù riscontrabili nei riti del Carnevale e nelle cerimonie primaverili, come nel caso della domenica di Pasqua a Tarquinia.

Partecipando alla cerimonia, emerge evidente la presenza di un'intensa dimensione sonora, ricollegabile alla complessa feno-

³¹ C. Ginzburg, "Folklore, magia, religione", in *Storia d'Italia. Caratteri Generali*, Einaudi, Torino, 1988

³² L. Faranda, A. Milillo, "Spunti per una lettura critica delle infiorate", in *Riti feste primaverili e il lago di Bolsena*, a cura di A. Achilli - Q. Galli, Cultura Subalterna, Viterbo, 1988, pag.44. Cfr. anche B. Mancini, "Fuochi rituali estivi e santi", in *Il fuoco rituale*, a cura di A. Achilli - L. Galli, atti dell'incontro *Tra Arno e Tevere. Il fuoco rituale. Documenti del folklore religioso e del lavoro*, or-

ganizzato dal Gruppo Interdisciplinare per lo studio della cultura tradizionale dell'Alto Lazio, Edup, 2003

³³ L. Faranda, A. Milillo, op. cit.

³⁴ La dimensione orgiastica, in ogni sua forma (colori, suoni, odori, espressioni corporee, ecc.), in quanto intensa eccitazione provocata dalla trasgressione dei comportamenti quotidiani, è stata ampiamente evidenziata in ambito etnologico, cfr. V. Lanternari, *La grande festa*, Bari, 1976

menologia dell'orgiasmo in quanto meccanismo atto a generare uno stato caotico di eccitazione e capovolgimento della sfera comportamentale quotidiana, e quindi d'introduzione nella dimensione "altra" della festa. Il corteo è accompagnato, per tutta la durata della performance rituale, dalla marcetta eseguita dalla banda, il cui ritmo veloce e cadenzato trasporta e accompagna i *Tronchi* e la Statua, in un effervescente dinamismo che inevitabilmente influenza tutta la folla partecipante. All'esecuzione ritmata e codificata della marcetta, fanno eco gli spari disarticolati ed assordanti del gruppo degli Sparatori. Le cartucce caricate a salve con coriandoli ci rimandano alle dinamiche delle feste carnevalesche, le quali presentano notevoli analogie con i riti primaverili per quanto riguarda la condivisione di molte espressioni orgiastiche. Al rumore assordante degli spari sono riconducibili funzioni apotropaiche di allontanamento del negativo, tipici dei riti carnevaleschi, pasquali e del capodanno: le tre tipologie di festa rappresentano meccanismi rituali relativi a particolari momenti calendariali di rinnovamento e quindi di purificazione dove le azioni apotropaiche assumono un ruolo centrale. La dimensione festiva di giubilo per la Resurrezione del Cristo, prevede inoltre lo "scioglimento delle campane", le quali divengono una presenza simbolica e sonora importante durante la ceri-

monia insieme alle voci e rumori della folla ed agli applausi che sottolineano particolari momenti del rituale.

La dimensione sonora, in particolare la ritmica espressa dall'esecuzione della marcetta, va osservata nel suo rapporto con la corsa e il dondolio della statua e dei *Tronchi*, comportamenti rituali dell'eccesso relativi all'alterità del momento festivo e dunque riconducibili alla fenomenologia dell'orgiasmo. Tali pratiche ricordano antichi riti propiziatori di fertilità, riscontrabili ad esempio nel mondo greco nel caso del simbolismo dell'*aioresis*, dell'altalena come rito, sempre in relazione alla sacralità degli alberi e alla rigenerazione della natura.³⁵ Il dondolio risulta peraltro un atto rituale praticato in molte culture, come in India "dove il suo ritmo è considerato come quello del tempo, dell'alternanza del giorno e della notte, delle stagioni. Efficace specialmente in primavera, perché celebra e suscita il rinnovamento ed è legato al conseguimento della pioggia fecondatrice."³⁶ Il dondolio e la corsa nella processione tarquiniese esprimono comportamenti rituali dell'eccesso funzionali alla generazione di uno stato precosmico e all'entrata dei protagonisti nel tempo "altro" della festa (nella vita quotidiana si cammina, nel regime festivo si corre e si dondola), inoltre risultano simbolicamente funzionali all'espandersi di quell'energia vitale utile a ga-

rantire la rigenerazione periodica del tempo e la fertilità della natura.³⁷

Correre facendo molleggiare i simulacri con un ritmo ed una cadenza precisi ed eleganti costituisce prova di abilità e di forza da parte dei Portatori dei *Tronchi* e della Macchina, agli occhi di chi osserva dall'esterno l'evento rituale. Tali atti esprimono una dimensione agonistica festiva anch'essa riconducibile alla fenomenologia dell'orgiasmo. Le competizioni veicolano messaggi di vigore fisico ed erotico, e quindi rientrano in quella serie di atti rituali d'intensa eccitazione - costantemente presenti nei riti primaverili - finalizzati alla generazione di una diffusa energia sinonimo di rinascita dei sensi vitali e della natura. Il trasporto dei *Tronchi*, che per alcuni ha anche valore di apprendistato e iniziazione (nei casi in cui la tradizione del trasporto si tramanda di padre in figlio), essendo prerogativa esclusiva degli uomini - come del resto tutte le fasi del rito - si inserisce all'interno della dialettica mondo maschile/mondo femminile. Le donne sembrano apparentemente escluse da ogni fase del rituale (anche la preparazione degli addobbi dei *Tronchi* è prerogativa degli uomini) ma in realtà rivestono un ruolo fondamentale nelle dinamiche della cerimonia. La presenza femminile "occultata" appare funzionale all'interno della fenomenologia degli "sguardi festivi": le donne sono coloro che assi-

³⁵ Durante la festa delle *Aiora*, veniva rivissuto il mito di Erigone (il cui nome significa "che nasce dalla primavera"): i rituali prevedevano l'uso di appendere agli alberi, per garantirne la fecondità, bambole e maschere, mentre delle fanciulle, in piedi su una piattaforma appesa ai rami (altalena), si dondolavano. Il dondolio dell'altalena potrebbe essere interpretato come una simulazione dello spa-

simo sessuale, quindi con forti valenze relative alla propiziazione di fertilità, o più in generale come forza fecondante che si genera con il dinamismo ed il movimento. Le *Aiora* venivano celebrate nel corso delle *Anthesteria*, festa primaverile dei germogli. Il mito di Erigone e la relativa festa delle *Aiora* sono stati analizzati da E. De Martino il quale, pur riconoscendone la valenza agraria

predominante, ne da un'ulteriore interpretazione in relazione alle "crisi della pubertà femminile", cfr. E. De Martino, op. cit.

³⁶ J. Brosse, op. cit., pag. 102

³⁷ L'eccitazione diffusa durante il rituale, dovuta al dinamismo e alla dimensione sonora, è indotta anche attraverso l'uso, maggiormente praticato in passato, di sostanze alcoliche.

stono alla cerimonia e che con il loro sguardo dall'esterno stimolano le prove virili dei Portatori. I differenti ruoli rivestiti da uomini e donne nelle feste costituiscono spesso la trasposizione a livello rituale dell'organizzazione della comunità, in un sistema in cui l'assenza della donna tende ad indicare una sua subalternità sociale. Nei riti pasquali vi è un "ruolo dell'assenza" femminile che, oltre a rappresentare ritualmente la posizione comunitaria della donna, sembra legarsi ai valori simbolici primaverili. All'assenza della donna nell'organizzazione e nella performance rituale pubblica - se non indirettamente attraverso lo sguardo esterno - corrisponde un suo ruolo centrale nelle azioni rituali relative alla sfera domestica e privata: le donne si occupano della preparazione dei banchetti e di cibi rituali pasquali come le uova, simbolo di rinascita. L'esclusiva competenza femminile sulla preparazione di cibi rituali fortemente simbolici testimonia il livello privilegiato che compete alla donna nella gestione privata di quanto è attinente alla dimensione simbolica relativa ai valori di rinascita e rigenerazione.³⁸

L'uso nel passato di cibi rituali durante il ciclo pasquale a Tarquinia, è testimoniato da uno scritto anonimo risalente al 1778, il quale descrive il "...costume di farsi per questo Giorno in Corneto delle Pizze veramente eccellenti, e di lessarsi delle Ova in copiosa abbondanza: le quali cose tutte benedette da un Sacerdote, ciascheduno in casa propria ne mangia, fa-

condone ancora parte alli rispettivi Famiglie ed Operai di Campagna.". Sempre seguendo le parole dell'anonimo scopriamo l'uso del digiuno "...che da certuni si pratica, e dicesi il Trapasso, cioè Trapasso d'ogni sorta di cibo e bevanda dal punto che le campane si legano nel Giovedì Santo sino a quest'avviso della Resurrezione del Redentore."³⁹ Il digiuno è momento di sospensione durante il periodo critico della passione di Cristo, capovolgimento del quotidiano (assenza del nume vegetale, assenza di cibo, morte ritualizzata). La fine del regime di astinenza, con lo scioglimento delle campane nel giorno dei festeggiamenti della Resurrezione, ha valore di rinascita, ritorno alla normalità, attraverso l'orgia festiva ed i cibi rituali (riti orgiastici di giubilo e abbondanza di cibo nelle tavole con pizze di Pasqua e uova, simbolo di rinascita).

La dimensione sonora, la corsa-dondolio, i comportamenti agonistici, l'uso di pratiche di digiuno e cibi rituali, - considerati nella loro reciproca interazione all'interno del "sistema" festa pasquale e nella intrinseca relazione con la fenomenologia dell'orgiasmo - possono dunque essere collegati alla più generale dialettica "morte-rinascita" che è alla base dei riti primaverili, espressa anche dalla portata simbolica degli elementi vegetali. In seguito all'allentamento dei freni inibitori e al capovolgimento dei comportamenti quotidiani (orgiasmo), la comunità impegnata nella performance rituale si pone

su un piano astorico, in un regime caotico precosmico (caos come morte) generando contemporaneamente un espandersi di quell'energia vitale che garantisce la rigenerazione periodica del tempo e della natura (rinascita). L'energia vitale è prodotta simbolicamente dal dinamismo della corsa-dondolio, dall'agonismo, che veicola vigore fisico ed erotico, e dall'intenso ambiente sonoro. All'interno della dialettica morte-rinascita, tutti questi elementi si caricano di valori apotropaici, in un meccanismo festivo finalizzato alla purificazione e all'allontanamento del male e delle avversità.

La festa e la dinamica storico-culturale

Il territorio della Tuscia costiera, fino ad epoca recente, è stato in buona parte caratterizzato dalla presenza di un'economia di tipo agro-pastorale; le comunità locali erano, dunque, strettamente legate e dipendenti ai ritmi della natura e alle caratteristiche ambientali. In questo sistema culturale, il calendario risulta fortemente legato ai cicli naturali ed al modo in cui le comunità esperiscono l'ambiente in cui sono insediate. Le feste scandiscono le fasi del calendario e fondano il tempo quotidiano, divenendo il mezzo a cui le comunità fanno regolarmente ricorso per risolvere gli stati di incertezza materiale ed esistenziale. I riti primaverili, intesi come cerimonie agrarie e pastorali, incorporano significati augurali e propiziatori

³⁸ Cfr. F. Giallombardo, op. cit. Lo stesso autore ricorda la forte valenza simbolica legata alla rigenerazione dei cosiddetti *laùri* siciliani (Giardini d'Adone): piantine di cereali o legumi fatti germogliare al buio, offerte per devozione alle chiese dove il Mercoledì santo le stesse donne allestiscono i sepolcri. Tale pratica, assieme a quella della preparazione dei cibi rituali, è prerogativa esclusiva del

mondo femminile.

³⁹ ANONIMO, Diario Cornetano, Corneto, 1778 (Archivio Società Tarquiniense d'Arte e Storia)

con una funzione catartica fondamentale, risolutiva degli stati di angoscia e crisi emergenti durante particolari periodi dell'anno. È per questo che al tempo della festa si ricollegano l'abbondanza, la ricchezza, la salute, la felicità e la comunione interumana e metaumana. Affinché il tempo umano, carico di fatica e di incertezza, venga periodicamente purificato e liberato dal peso accumulatosi nello scorrere dei giorni, "è necessario che vi sia un "cominciamento", una rifondazione, un capodanno. Ogni festa [...] è dunque *renovatio temporis*, ri-fondazione, inizio protetto."⁴⁰ Le cerimonie si caricano di volta in volta di significati culturalmente dettati dalle attese e dai bisogni contingenti, in rapporto all'organizzazione della vita comunitaria nei vari contesti storico-culturali ed ambientali. In questo senso, le feste primaverili si pongono come centrali nell'universo simbolico e materiale della società tradizionale ad economia agro-pastorale, come era quella tarquiniese fino ad un recente passato. Sin da epoca remota, la storia socio-economica delle classi popolari tarquiniesi è stata caratterizzata da un regime economico profondamente precario, dovuto in parte alle caratteristiche del territorio su cui il paese è situato, vale a dire l'ultimo lembo di campagna maremmana, nella Tuscia costiera. Una delle problematiche più evidenti fu, sin dal-

la metà del Trecento, il forte processo di spopolamento a cui questa parte di territorio era soggetta. Secondo G. Allegretti, la ragione degli abbandoni e del saldo nascite/morti costantemente in negativo, è da ricercarsi in due fattori principali, che danno vita ad una sorta di circolo vizioso: le sfavorevoli condizioni ambientali e climatiche della Maremma paludosa (da cui ne consegue la presenza della malaria) e la concentrazione della proprietà in estesi latifondi con il relativo prevalere dell'incolto, del pascolo e della cultura estensiva.⁴¹ A partire dal '400, a causa della forte depressione demografica, si cominciò a fare ricorso all'apporto di famiglie forestiere (famiglie lombarde nel 1474 e albanesi nel 1482) e allo stesso periodo risalgono i primi trasferimenti di famiglie provenienti dalle zone appenniniche, perlopiù dalle Marche. Negli anni '70 del '500, si cominciano a registrare le prime testimonianze di emigrazioni stagionali collettive verso la Maremma, le quali si muovevano lungo i percorsi della transumanza pastorale. L'arrivo dei pastori appenninici e l'afflusso ciclico di manodopera stagionale, da impiegare soprattutto nella cerealicoltura, hanno caratterizzato la storia del territorio tarquiniese e delle relative famiglie fino agli inizi del Novecento.⁴² L'elevata percentuale di decessi, dovuti perlopiù alla durezza delle condizioni

lavorative e alla presenza della malaria nelle aree paludose, da l'idea della profonda precarietà esistenziale e della miseria culturale e psicologica a cui sono state soggette le classi popolari locali per lunghi periodi storici. Se a ciò si aggiunge la mancanza di una solida identità comunitaria, causata appunto da secoli di abbandoni, apporti e migrazioni, il senso di precarietà e di smarrimento si fa ancora più grave. Una funzione importante per la coesione della comunità fu svolta dalla devozione popolare della Madonna di Val Verde, patrona del paese, anch'esso culto agrario primaverile che, come vedremo, ha avuto relazioni con il culto del Cristo Risorto.⁴³

In una realtà socio-culturale come quella appena descritta, la cerimonia del Cristo Risorto di Tarquinia svolgeva un'importante funzione in relazione alle aspettative ad alle esigenze materiali ed esistenziali delle classi popolari. Gli elementi simbolici legati al magismo agrario, alla rigenerazione della natura e al messaggio di resurrezione del Cristo, proiettato in una dimensione terrena con funzioni protettive e propiziatorie per la salute e l'abbondanza, rivestivano un ruolo di primo piano per la comunità locale costretta al giogo di un regime di vita estremamente precario. L'appagamento di bisogni primari, come la salute, la protezione, l'abbondanza dei raccolti

⁴⁰ L. M. Lombardi Satriani, op. cit., pag. 23

⁴¹ G. Allegretti, "L'apporto marchigiano al popolamento di Corneto", in *Bollettino*, S.T.A.S., anno 1986. Dello stesso autore, cfr. "Marchegiani in Maremma", in *Storia d'Italia. Le regioni dall'unità ad oggi. Le Marche*, a cura di S. Anselmi, Torino, 1987. Sempre sulla storia del territorio, cfr. G. Nenci, "Realtà contadine, movimenti contadini" e G. Orlando, "Le campagne: agro, latifondo, montagna e palude", in *Il Lazio, Storia d'Italia*, Einaudi, Torino, 1991

⁴² Per un'analisi dell'ambiente sociale, politico ed economico di Corneto nella seconda metà del settecento, cfr. V. Naccarato, *La città e l'agro di Corneto nel XVIII secolo*, Pubblicazioni dell'Archivio Storico di Tarquinia, Tarquinia, 2004. Nell'Alto Lazio una delle vie principali di transumanza che dagli appennini giungevano fino al litorale era l'antica *Strada della Dogana*, creata dallo stato pontificio nella tarda età medievale per la gestione fiscale della transu-

manza, cfr. L. Santella, F. Ricci, "La chiesa dell'Ave Maria sulla strada della Dogana delle Pecore", in *Informazioni*, CCBC Viterbo, anno III, n. 10, 1994

⁴³ G. Insolera, *La festa con fiera di Valverde*, Hermes, Tarquinia, 1994



veniva così ricercato attraverso una religiosità popolare, costituita da pratiche magico-religiose, tra i cui fondamenti vi erano l'uso di richieste di grazie, ex-voto, processioni, pellegrinaggi, offerte.⁴⁴ La funzione ultima del meccanismo festivo era quella, una volta risolti gli stati di incertezza vitale ed esistenziale, di reintegrare il gruppo nel presente, nella propria realtà profana e quindi nella propria storia: ciò rivela la presenza costante della dialettica sacro/profano all'interno delle cerimonie festive. I meccanismi mitico-rituali di destoricizzazione instaurano un regime di esistenza protetta dalle traversie dello storico accadere, soprattutto in conseguenza di momenti esistenziali particolarmente critici – come il mutamento stagionale – in cui si genera negli individui e nelle comunità l'ansia e la preoccupazione di una “perdita della presenza”, di un rischio radicale di non esserci, di perdersi: il rito come “salvezza dall'angoscia della storia” cioè dall'angoscia del mutamento di ogni realtà.⁴⁵ In questo senso va interpretata la cerimonia del Cristo Risorto e il relativo uso di ex-voto, la cui maggiore frequenza in passato testimonia le diverse condizioni della comunità

locale, radicata in una precarietà esistenziale senza orizzonti risolutivi e quindi alla ricerca continua di conforto e protezione attraverso un rapporto diretto e concreto con il divino.⁴⁶ Il legame della figura del Cristo e della relativa processione con la ritualità agraria-primaverile e con i bisogni esistenziali delle comunità rurali, sono testimoniati ancora una volta dalla connessione che vi era in passato fra la Statua del Cristo e l'icona della Madonna di Val Verde, figura mariana il cui culto popolare era legato soprattutto alle sue funzioni *contra pestem*⁴⁷ e a riti di propiziazione agraria, come il rito del “solco”: “...*gli agricoltori vi concorrono ogn'anno, e con li solchi, per dove il nascente grano più verdeggia, prodotti fino al mare per linea retta, ne chiedono, e sperano la ubertosa raccolta...*”.⁴⁸ Secondo la testimonianza settecentesca del diario anonimo, i confratelli di S. Giuseppe, il Sabato Santo⁴⁹, facevano una quarta processione con il simulacro del Cristo Risorto fino alla chiesa di S. Maria di Valverde per la solenne incoronazione del-

l'icona mariana: “...*attualmente si servono, per quello che riguarda la Coronazione di Maria sempre Vergine, dell'Opera delli Confratelli di S. Giuseppe, i quali in questo giorno facendo una quarta Processione colla Statua di Gesù Cristo Risorto, si trasferiscono alla Chiesa di S. Maria di Valverde [...] ove giunti, pongono per mezzo di uno dei sopradetti Bambini vestiti da Angioli, una corona d'argento sopra il Capo di quell'Immagine miracolosa, la qual corona, spettante alli medesimi Frati, conducono per quell'Angeletto dalla propria Chiesa di S. Giuseppe, fino a quella di Valverde, ove la lasciano nella descritta maniera.*”⁵⁰ I festeggiamenti per la Madonna di Valverde, separati da quelli pasquali soltanto da quindici giorni (era festa mobile dipendente dalla Pasqua), coincidevano con una delle due importanti Fiere di Corneto (quella di maggio) il cui legame con l'economia agropastorale locale ne ribadisce ancora una volta le forti valenze agrarie⁵¹. Secondo G. Insolera, le celebrazioni di Valverde ripresero interamen-

⁴⁴ La diffusione nella Toscana di culti e cerimonie agro-pastorali come quelli relativi a S. Antonio o San Michele Arcangelo, in veste di protettori degli armenti o di taumaturghi guaritori, testimonia ulteriormente le passate condizioni e aspettative delle comunità rurali dell'alto Lazio, cfr. G. Ceccarini, A. Benassi, “Alcune osservazioni storico-antropologiche sul culto micaelico e sulla sua diffusione nel territorio della Toscana”, in *Bollettino*, S.T.A.S., anno 2002, Tarquinia, 2003

⁴⁵ E. De Martino, *Furore Simbolo Valore*, Feltrinelli, 1980

⁴⁶ Negli anni '50 del '900, all'asta ed al braccio della Statua venivano appesi gli ex-voto dei fedeli che attualmente sono custoditi all'interno di bacheche nella chiesa di San Giuseppe.

⁴⁷ Il legame dell'icona di Val Verde con la peste è ribadito in una leggen-

da popolare che narra di una prodigiosa liberazione di Corneto dal morbo, cfr. G. Insolera, op. cit. Sul tema delle figure mariane e dei santi protettori contro la peste, cfr. M. Sensi, “Santuari, Culti e riti “ad repellendam pestem” tra medioevo ed età moderna”, in *Luoghi sacri e spazi della santità*, a cura di S. Boesch Gajano e L. Scaraffia, Torino, 1990.

⁴⁸ a cura di G. Insolera, *Delle glorie dell'antichissima e fedelissima città di Corneto. Orazione del P. M. Gianlorenzo Berti Agostiniano, in Roma, MDCCXLV*, pag. 21. La valenza agraria del culto rivolto all'icona della Madonna di Val Verde, è testimoniata ad esempio dalla presenza delle Arti agrarie durante i festeggiamenti e soprattutto dal rito del “solco” (competenza di una delle principali delle tre Arti, quella dei Bifolchi), con fini propiziatori per un buon raccolto, il quale “... doveva effettuarsi nei

giorni immediatamente precedenti la festa: tutto ciò che si frapponeva lungo la linea di circa tre miglia, compresa tra la porta maggiore della chiesa ed il mare, veniva abbattuto. L'aratro si dirigeva dove più prometteva cresceva il grano (...) e si compiva l'antico rito propiziatore dell'*hostia praecidanea*. Il grano già alto diveniva offerta immacolata prima ancora del raccolto delle messi.”, G. Insolera, *La festa con fiera di Val Verde*, Hermes, Tarquinia, 1994, pag. 47

⁴⁹ La processione del Cristo Risorto veniva effettuata il sabato Santo: questa consuetudine secolare venne cambiata nel 1952 spostando la cerimonia alla domenica di Pasqua.

⁵⁰ ANONIMO, *Diario Cornetano*, Corneto, 1778 (Archivio Società Tarquiniese d'Arte e Storia). Tale ritualità ci rimanda alle processioni - ancora diffuse e praticate in molte zone della penisola - che nei giorni pasquali ri-

tualizzano l'incontro della Madonna col figlio risorto: un esempio fra tutti è la cerimonia di Sulmona in Abruzzo, dove vi è anche la presenza dell'atto rituale della corsa della statua, come nel contesto tarquiniese. La descrizione del diario anonimo ci dà anche la percezione della densità rituale che caratterizzava in passato la devozione popolare, attraverso la descrizione delle varie processioni che si eseguivano durante il periodo pasquale ad opera delle confraternite della Misericordia, di Santa Croce, della SS.ma Trinità e di S. Giuseppe: le prime organizzavano proprie processioni dal mercoledì al venerdì della Settimana Santa, mentre l'ultima curava il rito della Resurrezione, cfr. L. Balduini, *La Settimana Santa a Corneto. Sodalizi riti processioni*, Edizioni Ebe, Roma, 1995

te e cristianizzarono, insieme con la Pasqua di Resurrezione, i *Floralia*, gli antichissimi riti di primavera. Il legame fra la coppia salvifica Maria-Cristo è ribadito anche dall'organizzazione del percorso dell'esposizione delle merci nella Fiera di maggio, aperto dall'immagine mariana e chiuso da quella del Salvatore.⁵² Con il tempo il culto rivolto all'icona mariana, nonostante il ruolo di patrona del paese, perse d'importanza e venne scavalcato dalla figura del Cristo Risorto, anche nella funzione di coesione e rappresentazione dell'identità di gruppo.

In quest'ottica diacronica, cioè con uno sguardo rivolto alle condizioni socio-economiche passate delle comunità agro-pastorali locali, vanno quindi ricercate le funzioni di quelle cerimonie - presenti nell'Alto Lazio dal periodo pasquale al mese di maggio - che possiamo genericamente ricondurre ad un corredo semantico comune "primaverile". Nei cicli pasquali, nelle "poggiate" del Lunedì dell'Angelo, nelle feste mariane di maggio, nelle Infiorate del *Corpus Domini*, nei culti arborei ed in molti pellegrinaggi e processioni locali ritroviamo quella serie di elementi mitico-rituali e simbolici, riconducibili alle cerimonie propiziatorie primaverili, già rintracciati nel contesto festivo tarquiniese

(elementi vegetali, orgiasmo). Durante i pellegrinaggi blerani alla grotta di S. Vivencio a Norchia (Lunedì di Pasqua e metà maggio), ad esempio, i pellegrini sono protagonisti di comportamenti e canti che alludono a metafore sessuali, ed inoltre portano con se bastoni adornati con fiori gialli, dall'evidente simbologia primaverile. Ad Acquapendente, la terza domenica di maggio si costruiscono grandi pannelli disegnati e completamente ricoperti di fiori e foglie in onore della Madonna del Fiore, mentre il 14 maggio a Marta per la festa della Madonna del Monte o *Barabbata* vengono allestiti carri ricolmi di elementi vegetali e primizie alimentari. L'8 maggio a Vetralla viene celebrato lo Sposalizio dell'Albero: il corteo, una volta giunto sul Monte Fogliano, nei pressi del Monastero Sant'Angelo, celebra il matrimonio tra un vecchio cerro e una giovane quercia.⁵³ La data della cerimonia vetrallese ci rimanda ai culti micaelici, notevolmente diffusi nel territorio laziale, la cui relazione con il mondo agro-pastorale (S. Michele è patrono dei pastori e protettore degli armenti) e con i periodi di passaggio stagionale è testimoniata da ricorrenze calendariali festive (le due date festive micaeliche sono l'8 maggio e il 29 settembre: inizio e termine della

transumanza, inizio e termine dei lavori agricoli della semina e della mietitura) e dalla "multisemanticità" della figura dell'Arcangelo Michele in quanto *numen* protettore di spazi-tempi di confine e passaggio⁵⁴. A Vitorchiano nella data micaelica dell'8 maggio, viene festeggiato l'Arcangelo con un pellegrinaggio verso la piccola chiesa situata fuori l'abitato, ed i pellegrini trasportano i cosiddetti *Cristi*, crocefissi lignei adornati da fiori di campo. Tornando in ambito tarquiniese, sempre in relazione alla cerimonialità primaverile, è da citare la festa della Madonna della Pace che un tempo si celebrava nel Borgo delle Saline, prima che questo venisse gradualmente abbandonato a seguito della cessazione della produzione del sale. La festa in onore della patrona del piccolo Borgo di salinari si svolgeva nel mese di maggio e prevedeva una serie di rituali orgiastici a carattere ludico e competitivo, oltre alla presenza di elementi floreali e vegetali che incorniciavano il simulacro mariano portato in processione.⁵⁵ La densità sul territorio dell'Alto Lazio di cerimonie primaverili, testimonia la presenza secolare di una cultura agro-pastorale profondamente legata all'ambiente, la quale, attraverso tali pratiche religiose, cercava di instaurare un regime di protezione so-

⁵¹ Le Fiere si svolgevano a maggio e settembre, in coincidenza con i periodi di apertura e chiusura dei lavori agricoli (semina e mietitura) e della transumanza. La relazione tra feste popolari, fiere e cicli agro-pastorali è presente anche nel sud Italia, come nel caso dei culti pugliesi di S. Michele e della Madonna dell'Incoronata, alle cui date festive coincidevano importanti Fiere e l'apertura e la chiusura della *Regia Dogana della mena delle pecore*, codificata da Alfonso I d'Aragona nella metà del XV secolo per la gestione della grande transumanza dagli appennini al

Tavoliere delle puglie, cfr. G. Ceccarini, *Il culto di San Michele Arcangelo nelle grotte-santuario dell'Appennino centro-settentrionale: territorialità e costituzione di identità locali*, Tesi di Laurea in Storia delle Tradizioni Popolari, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Roma la Sapienza, AA. 2001-2002

⁵² cfr. G. Insolera, *La festa con fiera di Val Verde*, Hermes, Tarquinia, 1994

⁵³ In merito ai riti primaverili nell'Alto Lazio, cfr. M. Arduini, "Il viaggio e il rito. Note sul pellegrinaggio di San Vivencio", in *Informazioni*, CCBC, anno VI, n. 13, 1997; Atti del Seminario

su S. Vivencio, Viterbo-Norchia, 1990, in *Informazioni*, CCBC, anno I, n. 7, 1992; a cura di A. Achilli - Q. Galli, *Riti Feste Primaverili e il lago di Bolsena*, atti del Convegno tenutosi a Bolsena il 7-8 Giugno 1986, Cultura Subalterna, Viterbo, 1988; *Rito e spettacolo. Documenti di drammaturgia popolare*, a cura del Gruppo interdisciplinare per lo studio della cultura tradizionale dell'Alto Lazio, Viterbo, 1983

⁵⁴ G. Ceccarini - A. Benassi, "Alcune osservazioni storico-antropologiche sul culto micaelico e sulla sua diffusione nel territorio della Tuscia", in

op. cit.

⁵⁵ La festa inoltre svolgeva un'importante funzione inerente alla coesione comunitaria del piccolo Borgo, e la corrispondenza con momenti calendariali importanti per la produzione del sale fa pensare anche ad una probabile funzione propiziatoria, cfr. G. Ceccarini, "Patrimonio orale e luoghi d'identità. La raccolta del sale a Tarquinia attraverso la memoria dei salinari", in *Bollettino*, S.T.A.S., anno 2003, Tarquinia, 2004

prannaturale contro i rischi del vivere quotidiano (povertà, malattie, incidenti) e di propiziare la rinascita primaverile e quindi l'abbondanza dei raccolti e dei pascoli.

Il rischio di crisi esistenziali e l'esigenza di simbolismi protettivi e reintegratori appartengono certamente – secondo E. De Martino – alla condizione umana e quindi anche alla modernità.⁵⁶ Nella società contemporanea post-industriale, caratterizzata dalla massificazione culturale e da un generale miglioramento delle condizioni di vita delle classi popolari, le preoccupazioni delle comunità sembrano oggi cambiare segno e legarsi perlopiù a problemi di crisi d'identità. I cambiamenti hanno disgregato l'antico rapporto tra la comunità, la natura ed i suoi cicli, ed hanno generato una diffusa perdita di coesione sociale delle società tradizionali, con una conseguente crisi di identità culturale, aggravata dalla globalizzazione crescente: da ciò deriva la comparsa e la diffusione di istanze iperlocalistiche e di nazionalismi regionali. La festa si rifunzionalizza e diviene il mezzo per autorappresentare l'identità comunitaria all'esterno, e strumento di riscatto e difesa contro l'omologazione e l'appiattimento culturale

dilagante. Contemporaneamente, le feste vengono inserite all'interno di politiche di valorizzazione turistica, le quali spesso sfruttano i riti popolari presentandone un'immagine di "purezza" e "genuinità" folklorica idealizzata o esaltandone l'aspetto estetico e spettacolare. Si fanno sempre più diffusi i contesti in cui è la stessa comunità locale a generare un processo di rivalutazione-invenzione delle proprie tradizioni, attraverso l'azione di strutture associative tradizionali come le confraternite, o quelle di più recente formazione come Pro-loco, Comitati festa, Circoli Culturali⁵⁷. Le funzioni della festa legate al senso d'appartenenza e d'identità del gruppo, che una volta risiedevano in una sfera più inconsapevole, entrano oggi nel linguaggio esplicito dei protagonisti, testimoniando una presa di distanza ed un'autoriflessione inediti nelle culture popolari.⁵⁸ Tutto ciò evidenzia la dinamica interna delle feste, i cui protagonisti – sia a livello consapevole che inconsapevole – rifunzionalizzano e reinterpretano continuamente simboli ed azioni rituali in funzione dei mutamenti socio-economici e delle esigenze del momento.

Anche il rito tarquiniese sembra

convergere verso attuali dinamiche sociali inerenti al folklore - ed al suo uso - nella modernità. La cerimonia, la quale come abbiamo visto incorpora stratificazioni di vari tratti culturali, ha subito slittamenti di significato in relazione ai cambiamenti socio-culturali del proprio contesto. Da rito primaverile funzionale alla risoluzione degli stati di precarietà e incertezza della comunità agro-pastorale, con valenze simboliche legate alla rinascita della natura, la festa si orienta oggi verso moderne dinamiche legate perlopiù alla rappresentazione esterna dell'identità di gruppo e alle politiche di valorizzazione turistica del territorio.⁵⁹ Quindi, gli elementi analizzati in questa sede, riferibili al corredo semantico dei riti primaverili (orgiasmo, elementi vegetali), dovranno essere reinterpretati in relazione alla loro rifunzionalizzazione (promozione turistica, auto-rappresentazione dell'identità collettiva, esaltazione dei valori estetico-spettacolari, ecc.) e agli scenari socio-economici contemporanei. È attraverso uno sguardo alle "dinamiche dell'oggi" che potremo, dunque, far emergere i nuovi significati veicolati dall'antica cerimonia tarquiniese, rito primaverile nella modernità.

⁵⁶ Per un'analisi del pensiero demartiniano, cfr. L. M. Lombardi Satriani, "Introduzione" a E. De Martino, *Furore, Simbolo, Valore*, Feltrinelli, 1980

⁵⁷ A Tarquinia, la recente costituzione dell'Associazione "Fratelli del Cristo Risorto" (in passato la festa era gestita dalla confraternita di San Giuseppe) è un esempio di queste tendenze.

⁵⁸ Questo regime di inconsapevolezza prevede anche un particolare "fenomeno di ritorno", vale a dire l'assunzione da parte dei protagonisti di teorie - formulate da antropologi, storici, studiosi locali, ecc. - le quali vengono ricodificate in funzione di un recupero della dimensione pura ed originaria della festa, producendo spesso immagini archetipe e cristallizzate del rito particolarmente funzio-

nali alle politiche promozionali o alla invenzione di tradizioni ed identità. Le nuove dinamiche della modernità rendono necessaria una messa in discussione di vecchie categorie concettuali antropologiche, come quelle di "tradizione" e "identità": è ormai consolidato che entrambi i fenomeni sono frutto di continue costruzioni e invenzioni relative alle varie esigenze del momento. In merito ai fenomeni contemporanei inerenti all'uso del folklore nella modernità, cfr. G. L. Bravo, *Festa contadina e società complessa*, Franco Angeli, Milano, 1984; a cura di P. Clemente, F. Mugnaini, *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Carocci, Roma, 2001

⁵⁹ La devozione alla statua del Cristo sembra convogliare una forza "centripeda" capace di stimolare senti-

menti d'identità comunitaria – rappresentati all'esterno attraverso la cerimonia - a cui contribuiscono, indirettamente, forze "centrifughe" relative alla presenza dei *Tronchi* (rappresentanti varie famiglie e parrocchie), che ritualizzano antagonismi e divisioni. La coesione di gruppo si celebra e si riconferma anche e proprio in virtù del processo dialettico degli antagonismi, delle divisioni e delle gare ritualizzate, cfr. V. Lanternari, *Antropologia Religiosa. Etnologia, storia, folklore*, Dedalo, Bari, 1997. Che vi siano presenti, nel contesto tarquiniese, politiche di valorizzazione è testimoniato anche dalla recente "invenzione" di nuove cerimonie nate esclusivamente per fini politico-turistici, come il Carnevale di Mezza Quaresima (con costumi storici) ed il Carnevale estivo. Per quanto riguar-

da la processione del Cristo Risorto, negli ultimi anni si registrano vari fenomeni rivelatori di una volontà di uso della festa a fini promozionali. Ciò si deduce, ad esempio, osservando la produzione di depliant e pubblicazioni locali, inerenti alla festa, distribuite durante il periodo pasquale. Un caso emblematico di come la festa venga inserita all'interno dei meccanismi turistici trasmettendole uno statuto di bene culturale pari a quelli storico-archeologici, è la diffusione di medaglie in oro e argento, coniate dalla Zecca di Stato, riproducenti la statua del Cristo Risorto accanto ad alcuni sarcofagi etruschi. La turistizzazione dell'evento appare evidente anche dall'elevato numero di spettatori, tra cui molti turisti e curiosi, che ogni anno invadono le strade per assistere alla processione.