

# RIVISTA ABRUZZESE

RASSEGNA TRIMESTRALE DI CULTURA

## SOMMARIO

Pier Paolo Zingari, *Biodiversità e diritti umani*, 159 – Lia Giancristofaro, *Tra terremoti e pandemie, il rito come “soluzione magica”*, 167 – Raggiugli: *Italiano in declino?* (Giacomo D’Angelo), 175 – *Nuovi lumi sulla Resistenza* (Aristide Vecchioni), 182 – *La fragilità e il tempo dell’orologio* (Eide Spedicato Iengo), 185 – *Demoiatria e biomedicina nell’opera di Carlo Alicandri Ciufelli* (Emiliano Giancristofaro), 188 – Lucia Tognocchi, *Ercole, il mito e l’Abruzzo*, 192 – Nicola Cetrano, *Terremoti, testimoni e testimonianze: il caso dell’Abruzzo*, 204 – Giancarlo Pelagatti, *La città scomparsa: riemergono i resti della piazzaforte di Pescara*, 212 – Simone Di Crescenzo, *Caratteri principali del canto folklorico abruzzese (I)*, 218 – Lettere alla Rivista: *Democrazia e Costituzione* (Roberto Settembre), 224 – *Una licenza del Vescovo di Penne del 1646* (Candido Greco), 225 – *Dall’autocertificazione alla fede di sanità* (Merope Citrini), 227 – *Ricordo di Franco Cercone* (Redazionale), 228 – Recensioni a *Lucio Zaniboni, Nicoletta Romanelli – Jean-Pierre Colella, Gianfranco Bellucci, Giuseppe Profeta, Marcello Marciani, Camillo Lanci, Pietro Civitawareale* di Eide Spedicato Iengo, Pietro Civitawareale, Nicola De Sanctis, Ombretta Ciurnelli, Emiliano Giancristofaro, 227-238. Libri ricevuti. Asterischi, II e III di copertina.

## TRA TERREMOTI E PANDEMIE IL RITO COME “SOLUZIONE MAGICA”

### 1. *L’Abruzzo come caso emblematico*

Nel 2009, dopo il terremoto che distrusse L’Aquila, nella provincia chiese, edifici pubblici, piazze e vicoli diventarono inagibili. Per un anno intero, nel cosiddetto “cratere sismico” le ordinanze della Prefettura e dei Comuni cancellarono gli assembramenti, dunque anche i riti (civili e religiosi, pubblici e privati), in quanto lo sciame sismico e le rovine pericolanti non avrebbero dato una via di fuga alle persone. La sospensione delle feste si applicò per alcune settimane a tutta la regione, in segno di lutto. Quando le feste ripresero, lo fecero con uno stile più esuberante, con l’uso di imponenti costumi di scena e una macchina comunicativa fondata su un massiccio uso dei media e dei social network. Questo potenziamento ha coinvolto non solo i riti “istituzionali” o “di interesse pubblico”, come le feste patronali, le manifestazioni folkloriche, i cortei storici e le sagre, ma anche i riti legati alla vita delle persone, come le prime comunioni, i matrimoni, gli anniversari, le feste per la laurea o il pensionamento. I ristoranti hanno potenziato le sale per banchetti, nelle città sono sorti negozi di fuochi d’artificio e di addobbi vistosi ed effimeri, come gli archi trionfali fatti di fiori o palloncini colorati. Rispetto alle più sobrie cerimonie degli anni precedenti, ci si è diretti verso le fastose cerimonie popolari descritte dal reality televisivo “Il castello delle cerimonie”. Ho documentato questa straordinaria implementazione dei riti in vari articoli e in un volume, *Il ritorno delle tradizioni*, il quale ipotizza che il nuovo tradizionalismo abruzzese abbia trovato un riferimento storico nella vecchia posizione populista, contro-rivoluzionaria e regressiva dei Borboni, i quali controllavano il popolo elargendo in grandi quantità le famose “tre effe” (forca, farina e festa). L’aumentata spesa per questa improvvisa “carnevalizzazione dei festeggiamenti” si spiega sia con la diminuzione demografica (ogni famiglia ha al massimo un discendente, su cui convergono le risorse di molti adulti), sia col fatto che oggi i circuiti familiari attingono a piene mani alle rendite consolidate nei decenni precedenti e accantonano ben poco per il futuro (Ricolfi 2019). Questo crea un quadro di interesse antropologico: il ritmo emozionante e fugace della festa è stato di grande conforto per le persone e per le comunità, e dopo il terremoto ha consentito di tornare ad una forma di “normalità” che è, in realtà, molto diversa rispetto a prima.

Il ritmo delle feste è stato nuovamente interrotto dopo poco più di dieci anni. All’inizio del 2020, la pandemia globale ha obbligato a modificare o annullare i riti, coinvolgendo non solo i riti pubblici, religiosi e civili, ma anche quelli privati, come i matrimoni, i compleanni, i funerali, gli anniversari, creando nuovamente una sorta di “tempo sospeso” visto come doloroso, inaccettabile, manchevole. Questo fenomeno non è locale, ma coinvolge il mondo intero. Non è ancora possibile praticare una etnografia

sugli effetti di questa nuova sospensione, che potranno essere osservati nei prossimi anni. Nell'attesa, come si stanno conformando i riti? Il "tempo sospeso" sperimentato durante la sospensione dei rituali, rimane tale o si torna ad una "normalità" profondamente mutata? Alla fine della pandemia, ci sarà una nuova fioritura festiva, come è successo dopo il 2009?

Secondo grandi studiosi dei riti (Van Gennep 1943, Turner 1969), la dimensione del rito permea la vita delle persone, e le situazioni performative e rituali si rigenerano e si stratificano, andando a costituire culture e comunità. Ernesto De Martino (1978) sottolineava che il rito rende sopportabile le "crisi della presenza", avvertite di fronte alle grandi minacce naturali. Nonostante oggi si supponga esserci una razionalizzazione generale, in caso di disastro continuano a manifestarsi vecchie e nuove pratiche comunitarie, perché le sciagure rimettono in causa il rapporto tra natura e cultura, tra vita e morte. Questo apparente anacronismo permette di rivedere criticamente il rito, che è una "finestra" osservando la quale è possibile indagare la dialettica che i gruppi intrattengono con l'ambiente e il territorio. Il rito è una «fabbrica sociale del senso» che marca, controlla, comprende e produce il tempo collettivo, lo colloca in una dimensione storica e, per mezzo della ripetizione, lo ridefinisce come un momento espressivo che sembra eterno, anche se è in continuo cambiamento (Fabre 2002).

La "passione festiva" che, vista dall'esterno, può sembrare "anacronistica", permette di capire anche il disastro: un terremoto, o una pandemia, non è un mero accadimento fisico, geologico, o chimico-biologico, bensì un processo storico, dunque sociale e politico. Il disastro è una serie di avvenimenti casuali che sono accomunati solo dalla capacità di produrre la percezione di una frattura dell'ordine sociale e del senso di sicurezza di gruppi e di "comunità" di estensione locale, come nel caso del terremoto, o globale, come è successo con la pandemia da COVID-19. La reazione al disastro è sempre locale: i gruppi affrontano il problema direttamente e autonomamente, con i propri limitati strumenti, anziché concentrarsi sulle spiegazioni razionalizzanti e pianificare un modo di vita diverso, più sicuro (Beck 2008). Questo viene evidenziato dalla mia osservazione sulle comunità abruzzesi tra le due catastrofi, una locale e una globale.

## 2. *Gestire il trauma tramite i riti*

Il rito è utile per riassorbire lo shock e, allo stesso tempo, per tenere insieme una collettività dopo uno sconvolgimento. L'Abruzzo è un terreno privilegiato che, grazie all'antropologia storica, oggi ci consente di ricostruire come siano nati, in passato, molti "riti in emergenza", cioè cerimonie liturgiche capaci di contenere l'angoscia: una modalità per condividere incredulità, rabbia e dolore, ma anche un tentativo di controllare ciò che è incontrollabile. Alcune tradizioni che oggi sono inventariate nell'archivio digitale dei Beni Demotnoantropologici (attualmente incorporato nel Centro Regionale per i Beni Culturali di Sulmona) risalgono all'inizio del XIX secolo, quando andarono via le truppe giacobine che avevano invitato (o obbligato) la popolazione a

dismettere i riti religiosi per sostituirli con riti civili, come ad esempio l'albero di maggio da piantare nella piazza del paese. Una delle feste popolari risalenti all'opposizione ai giacobini è la cerimonia delle grandi torce (*farchie*) che ogni anno, nel mese di gennaio, vengono bruciate a Fara Filiorum Petri per rinnovare il mito della cacciata dei pericolosi invasori francesi. I motivi del dietrofront delle truppe furono diversi ma, secondo il mito locale, fu merito di S. Antonio abate. Insomma, la comunità dell'epoca si convinse del fatto che, grazie alle preghiere, al fuoco e alle processioni, un essere sovranaturale ripristinò l'ordine religioso che era stato compromesso dalla secolarizzazione illuminista e riportò le comunità locali alla routine: una routine fittizia, perché molte cose erano cambiate (Marciani 1984).

Altre feste e processioni cessarono o cambiarono durante il passaggio del fronte della Seconda Guerra Mondiale, ed altre vennero inventate. In seguito alla consistente emigrazione maschile per il nuovo lavoro nell'industria mineraria in Belgio, presero piede culti che rinnovavano il dramma del fuoco bellico ed esorcizzavano il pericolo delle esplosioni: si pensi al culto di S. Barbara nella Valle Peligna e alla diffusione dell'erotico e laico *ballo della pupa*, il pupazzo di cartapesta che, indossato da un portatore in movimento, rappresenta una ondeggiante donna sexy dalle grandi mammelle, che brucia ed esplose carica di petardi; questo rito ha sostituito i vecchi culti, «incapaci di rassicurare il popolo in frangenti così mutati» (Verlengia 1950: 61). Tra i cambiamenti osservati dopo il traumatico passaggio del fronte di guerra, che lasciò dietro di sé morte, distruzione, stupri e violenze di ogni tipo, ci fu anche l'uso di indossare l'abito di scena nelle processioni religiose. L'abito pacchiano e "folkloristico", ispirato ad un mondo contadino ricco e bucolico, oppure l'abito storico, ispirato ai nobili del Medioevo, si inserì nella processione religiosa della Madonna del Ponte di Lanciano o nella processione in onore di Sant'Urbano a Buchianico, a cui i devoti precedentemente partecipavano vestiti in modo "normale" (Di Menna 2008, Giancristofaro 2017). Questa introduzione di abiti di scena che sono, al tempo stesso, aggreganti per il gruppo che officia il rito, e differenzianti rispetto a quanti invece ne diventano spettatori, serviva a consolidare gli assetti sociali in rapido mutamento, dando l'idea contraria, cioè che tutto fosse fatto secondo le "migliori regole del passato", incarnate da abiti teatrali ispirati ai tempi lontani.

Dopo il terremoto del 2009, nei mesi immediatamente successivi al tragico 6 aprile, alcune manifestazioni religiose (processioni, preghiere collettive) sono state eseguite come "riti d'emergenza" per cercare di porre fine alla calamità o per minimizzarne gli effetti. Alcuni paesi del cratere hanno rivitalizzato i culti di protezione dal terremoto e dalle calamità rivolgendosi agli intercessori divini che avevano già dimostrato la loro potenza sul filo dei secoli: per esempio, Celestino V venerato all'Aquila, San Domenico Abate venerato a Cocullo e Villalago, la Madonna della Libera venerata a Pratola Peligna. Questi Santi locali hanno polarizzato atti penitenziali e confessioni pubbliche di affidamento, realizzate anche tramite i social network. Nella

cultura orale di Goriano Sicoli (AQ), è circolata una leggenda per la quale la patrona del paese, Santa Gemma, avrebbe assorbito materialmente il sisma, sacrificando le sue emanazioni materiali (cioè la Chiesa, che è andata distrutta) come un parafulmine e proteggendo le case degli abitanti dalla devastazione tellurica. Lo stesso convincimento popolare si è registrato a Pratola Peligna (AQ) dove la chiesa della Madonna della Libera, gravemente danneggiata nel 2009, avrebbe attratto tutta l'energia sismica, salvando il resto del paese (Giancristofaro 2011). Anche a Cocullo, paese dove da almeno tre secoli si pratica il celebre culto ofidico di S. Domenico "dei serpari", tra gli edifici fu la chiesa di S. Domenico ad avere la peggio nell'aprile del 2009, e molti devoti pensarono che S. Domenico, sacrificando la "sua cupola", salvasse il borgo. Ovviamente, trattandosi di edifici storici e di grandi dimensioni, ad avere la peggio sono state proprio le chiese, dotate di ampie cupole e alti campanili. Tutte le chiese dell'Arcidiocesi dell'Aquila sono crollate o sono state dichiarate inagibili: ben pochi sono stati i "miracoli", cioè le strutture sacre che hanno resistito alla furia del terremoto. Tuttavia, tra la popolazione è prevalsa l'interpretazione simbolica che ha rimesso in circolo le epifanie dei Santi, a cominciare dal "miracoloso salvataggio" della teca che contiene il corpo di Papa Celestino V, rimasta integra sotto le macerie della volta della Basilica di Santa Maria di Collemaggio all'Aquila (le spoglie del Papa che fece il "gran rifiuto" si erano "miracolosamente salvate" anche nel terremoto del 1703). Molte feste dei paesi intorno all'Aquila, che erano state ufficialmente cancellate, in realtà si sono svolte in modo ristretto e con tono minore, senza fuochi d'artificio, mercati e visitatori provenienti da fuori. Insomma, le comunità non hanno potuto rinunciare alla "loro devozione", anzi hanno messo in atto le processioni come forme di ringraziamento per aver avuta salva la vita e come strumento per dominare il caos. In seguito, specialmente nelle aree metropolitane costiere, si è assistito ad una impressionante invenzione e rivitalizzazione di feste folkloriche dallo stile purista, in abito ottocentesco, per una sorta di comune desiderio di tornare ad un passato idealizzato, visto come migliore rispetto al presente (Giancristofaro 2017).

La popolazione desiderava dare un senso alla distruzione del capoluogo e ripristinare la routine ricostruendo edifici materiali e monumenti simbolici "dov'erano e com'erano". La ricostruzione dei monumenti simbolici venne realizzata tramite i riti: le processioni e le feste hanno realizzato un sistema coerente di gestione del trauma che ha "salvato" le persone dalla voragine del non-esserci (De Martino 1978), provocata da un evento inaccettabile. I riti hanno spinto le persone a socializzare, a ballare insieme, ad abbracciarsi, ad invocare il divino (Apolito 2014). Attraverso i riti, le persone si sono sforzate di ricostruire un "rifugio identitario" che, alimentando vecchie e nuove socialità, ha riconnesso il presente al passato.

### 3. *Il bisogno di protezione mediato dalla patrimonializzazione*

La processione ha natura penitenziale ed è un rito per chiedere protezione al sovrannaturale, anche quando si tratta di una processione laica,

come nel caso dei cortei storici. La valanga di processioni vecchie e nuove ha portato con sé tre richieste di iscrizione di elementi religiosi nelle liste della Convenzione internazionale per la Salvaguardia del Patrimonio Culturale Immateriale.

La prima richiesta è stata quella della *Perdonanza aquilana*, il giubileo locale istituito nel 1294 da Celestino V per chi varca, ritualmente, la porta santa della Basilica di Collemaggio dell'Aquila. Nei tempi del benessere e della secolarizzazione, il dispositivo religioso (il "perdono", cioè la remissione di tutti i peccati voluto dal papa del "gran rifiuto") si è intrecciato col bisogno di materializzare tramite una scenografia cinematografica il riferimento al "Medioevo glorioso" a cui questo giubileo risale. Sicché, dal 1984, uno sfarzoso corteo fatto di centinaia di aquilani travestiti da aristocratici e nobildonne accompagna la processione del giubileo, unendo il sacro al profano, la penitenza all'ostentazione della ricchezza. La gestazione della richiesta di iscrizione della festa nella Lista Rappresentativa del Patrimonio Culturale Immateriale è stata lunga e complessa per le difficili condizioni della città terremotata. La richiesta di riconoscimento è stata interpretata come simbolo di solidarietà e riconciliazione per lo sviluppo sostenibile dei territori e finalmente nel 2019, col patrocinio del Comune dell'Aquila e di una serie di organizzazioni municipali, la festa è stata iscritta nella Lista: un riconoscimento internazionale che ha rappresentato una sorta di riscatto per la città.

Dal 2010, i valori della solidarietà, del dialogo e del rispetto per l'ambiente sono diventati le fondamenta di un progetto parallelo ma molto diverso, perché non coinvolge una città, ma una pluralità di piccoli paesi montani danneggiati dal terremoto, finalizzato a ridare una speranza alle generazioni che vorrebbero continuare a vivere in zone che sembrerebbero destinate al definitivo abbandono. Il progetto, nonostante la drammatica carenza di fondi, impegna le piccole comunità appenniniche unite nella devozione a San Domenico abate, costruendo una rete che è finalizzata alla richiesta di iscrizione dell'elemento *Conoscenze, saperi e pratiche legati al culto di San Domenico Abate e rito dei serpari di Cocullo* nella Lista di Salvaguardia Urgente, prevista dalla *Convenzione per la Salvaguardia del Patrimonio Culturale Immateriale* per i casi di particolare fragilità. La fase post-sismica ha accresciuto l'effervescenza culturale di questo circuito, che si è definito "crea-tere" anziché "cratere", evidenziando i suoi pieni, anziché i suoi vuoti.

Il fatto che ben due delle richieste di iscrizione nelle Liste del Patrimonio Culturale Immateriali (una candidatura, appunto la *Perdonanza*, è già stata iscritta) siano processioni guidate da arcivescovi, traduce l'affidamento della popolazione alle manifestazioni magico-religiose. Una ulteriore candidatura nella Lista Rappresentativa del Patrimonio Culturale Immateriali (la *Transumanza*, presentata dall'Italia insieme a Grecia e Austria e iscritta nel 2019) riguarda attività pastorali antiche, collocate in un passato lontano e mitico. Gli enti territoriali della Regione si sono infine impegnati, dal 2012, nella candidatura di un sito, gli *Eremiti Celestiniani*,

nella Lista del Patrimonio Mondiale, sempre nella linea della valorizzazione di beni riferiti al Medioevo e nella rivitalizzazione di luoghi che sono meta di escursioni e pellegrinaggi rupestri.

Dopo un evento traumatico, ovvero, dopo quella che Ernesto De Martino chiamava “apocalisse culturale”, accanto alla necessità dell'intervento abitativo o restaurativo, la popolazione ha sentito l'esigenza di affermare il proprio patrimonio culturale. Il terremoto del 2009 ha modificato profondamente l'assetto locale, trasformando non tanto le strade e le città, ma soprattutto l'immagine che gli abitanti avevano del loro mondo, di loro stessi e dei loro bisogni, stimolando da un lato l'overdose di riti e feste, dall'altro lato la necessità di un riconoscimento mondiale per le “antichità culturali”. Ovviamente, senza una visione pubblica, consapevole e partecipativa, questi processi di patrimonializzazione, anziché diventare strumenti di emancipazione e di dialogo, rischiano di ridursi ad una semplice mitizzazione collettiva, o peggio ancora ad una gestione privatistica. D'altronde, l'iscrizione nelle Liste è provvisoria e deve comunque dimostrare una gestione virtuosa. Articoli come questo, insomma, possono sostenere le politiche emancipatorie che vengono promosse dall'UNESCO tramite gli accordi internazionali sul patrimonio culturale, perché stimolano i gruppi a confrontarsi in un contesto più ampio, in modo più consapevole e riflessivo.

La  professionalizzazione è un intervento pubblico, laico e professionale nel settore delle feste e dei riti. Il patrimonio demotnoantropologico inventariato in Abruzzo è fatto da processioni, cioè da riti religiosi per chiedere protezione al sovrannaturale. Probabilmente, questo tipo di intervento sta strutturando comunità più ampie e sta sollecitando l'orchestrazione “politicamente corretta” di questa “diversità culturale”. Questo “governo culturale a distanza”, contrariamente ad altre forme di governo delle persone, cerca di non schiacciare la capacità di azione dei suoi soggetti, ma piuttosto la riconosce, e agisce su di essa attraverso una profusione di tecniche e programmi di collegamento. Tutti gli attori del patrimonio vengono riconosciuti e responsabilizzati nella gestione: gli antropologi e gli altri professionisti della cultura come “esperti”; le comunità come “portatrici di patrimonio”; le Pro Loco e le altre associazioni come “fattori di organizzazione”; le istituzioni del patrimonio (Sovrintendenze, Ministeri, Comuni, Assessorati) come “referenti ufficiali”. Questo realizza una proliferazione dei centri di potere che consente l'estensione della governamentalità. Insomma, il sistema messo in campo dalle Liste per la salvaguardia del patrimonio culturale va ben oltre una visione estetica o “turistica” delle culture e dei patrimoni, perché realizza l'idea di cultura come insieme specifico di strumenti per agire sul sociale nell'obiettivo di realizzare forme di pacificazione e di rispetto ambientale. È bene che il senso di questi programmi politici venga recepito da ampi strati della popolazione, vista la pressione degli enti locali per ottenere già quattro riconoscimenti nelle Liste internazionali del patrimonio culturale: riconoscimenti che l'UNESCO invita a considerare come un mero “bollino”.

#### 4. *Processioni religiose e protezione simbolica*

Il rito è un modo per affrontare le incognite del futuro. Quando il pericolo mette a rischio la tenuta di un gruppo, le azioni radicali vengono inibite in favore di azioni “magiche”, come il rito. Di fronte ad un avvenimento che crea caos, la magia diventa una strategia di azione per non diventare soggetti passivi (Douglas 2006).

Nella storia, le comunità disastrose dell’Abruzzo hanno considerato i riti come “adatti per affrontare i grandi problemi”. Passata la fase acuta della crisi, se il rito si è dimostrato efficace, cioè se l’intervento soprannaturale o mitologico è stato “decisivo” per la risoluzione del problema, negli anni successivi quel “miracolo” verrà ricordato attraverso un “rito di commemorazione” che sembra uguale al primo rito, ma è solo un suo ricordo. Il “rito di commemorazione” agisce come se l’intervento divino che nel disastro ha salvato la comunità si compisse ancora, in modo da confermare e rigenerare ogni anno la “comunità salvata” (Assmann 1992). Questo è il modo in cui si sono formate molte feste patronali che oggi ancora segnano il calendario dei paesi e delle città.

Nonostante le odierne conoscenze tecnico-scientifiche e le attuali strategie di protezione civile, le comunità continuano ad affidarsi alla protezione divina, indipendentemente dal fatto che questa agisce solo sul piano simbolico. Le persone cercano una continuità nelle rotture o, comunque, fanno ricorso a una rete connettiva, cercano di drammatizzare insieme la sventura, pregano, mettono in atto gesti espressivi, camminano verso luoghi sacri, implorano, cantano, si abbracciano (Apolito 2014). Il rito è un linguaggio intergenerazionale per affrontare i rischi, una tecnica antica per difendere il gruppo, un patrimonio di conoscenze cui si attinge nel momento in cui diventa necessario accettare una sofferenza. Il rito controlla le persone, e le persone controllano il rito, ricorrendo ad esso e “reinventandolo” nelle situazioni di pericolo. Il rito, insomma, è un formidabile strumento politico (Hobsbawm e Ranger 1987). Nel tempo in cui le feste patronali e le processioni religiose sono state “inventate”, esse esprimevano l’affidamento nel soprannaturale. Con la secolarizzazione, il ricorso alla processione serve soprattutto a ribadire ruoli politici e a delimitare il territorio: lo sguardo antropologico riesce ad analizzare e a mettere a nudo il funzionamento di ogni rito e i suoi effetti sulle persone che, attraverso il rito, incorporano il loro posto nel mondo.

Nel 2020, il nuovo trauma, la pandemia da COVID-19, ha lasciato intatte le abitazioni, ma ha impedito la socializzazione fisica e ha sospeso i riti vecchi e nuovi, pubblici e privati, che le persone oggi insistono per rimettere velocemente in piazza e cercano in qualche modo di realizzare nel sommerso. Un disastro non è semplicemente un evento, ma un discorso che dura nel tempo. La pandemia globale potrà durare mesi, o anni, viene letta in modo variabile e si manifesterà in fasi diverse perchè è, appunto, un discorso sociale. Le prime reazioni sono state la minimizzazione e la paura, e non sono mancate le espressioni rituali e i festeggiamenti inaspet-

tati, come gli applausi al personale ospedaliero e i cori ai balconi per un sostegno reciproco. Ma per realizzare il “vecchio trucco degli abruzzesi”, cioè le processioni penitenziali di affidamento al sovrannaturale, i gruppi devono trovare soluzioni alternative. La “materia sacra”, cioè gli elementi materiali della religione, è diventata di colpo inutile e sovrabbondante: le statue dei Santi restano immobili nelle loro icone e non sacralizzano le strade e le piazze, che devono essere sanificate; le acquasantiere vengono svuotate; gli abbracci, le pacche sulla spalla, le lacrime e le strette di mano sono vietati, le messe e i rosari devono essere recitati in tv o tramite il web. Assistiamo insomma alla rarefazione delle energie rituali necessarie per affrontare e dominare la paura. Quando l'emergenza sarà finita, sarà interessante vedere se qualcosa sarà cambiato, in che modo e in che misura. A questo si aggiunge il malcontento generale dovuto al danneggiamento economico delle categorie produttive che “vivono del rito”: attività di ristorazione, addobbo, preparazione estetica dei partecipanti al rito. Senza poter realizzare i loro rituali, le comunità locali incamerano una violenza politica che verrà espressa negli anni a venire, a meno che non si inizi un lavoro riflessivo e partecipativo di responsabilizzazione sugli errori e sugli eccessi della recente rincorsa del benessere assoluto. Sarebbe utile riconoscere gli elementi preziosi che tanti gruppi hanno più o meno consapevolmente rimosso, come la sobrietà, la solidarietà e l'autorevolezza dello studio condiviso (Teti 2020).

**Lia Giancristofaro**

The rite as magic solution between earthquakes and pandemics

Key-words: society, rituals, magic, religion, heritage, politics.

**BIBLIOGRAFIA**

- APOLITO P., *Ritmi di festa. Corpo, danza, socialità*, Il Mulino, Bologna, 2014. BECK U., *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma, 2008 [1986]. DI MENNA G. D., *La Festa dei Banderesi a Bucchianico*, Associazione Pro Loco “San Camillo de Lellis”, Penne, Cantagallo, 2008. DOUGLAS M., *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Il Mulino, Bologna 2006 [1966]. FABRE D., *Il rito e le sue ragioni*, in P. Clemente e F. Mugnaini (a cura di), *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Carocci, Roma, 2002, pp. 112-118. GIANCRISTOFARO L., *Patrimonio folklorico e rischio di deculturazione in provincia dell'Aquila dopo il sisma*, in “Rivista Abruzzese”, LXIV, 2011, 3, 344-349. GIANCRISTOFARO L., *Il ritorno delle tradizioni*, Roma, CISU, 2017. HOBBSBAWN E., RANGER T., *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino, 1987 [1983]. DE MARTINO E., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di Gallini C., Einaudi, Torino, 1978. RICOLFI L., *La società signorile di massa*, La Nave di Teseo, Milano, 2019. TURNER V., *The Ritual Process*, Routledge&Kegan, London, 1969. VAN GENNEP A., *Manuel de folklore français contemporain*, Picard, Paris, 1943. MARCIANI S., *Le farchie di Fara Filiorum Petri: processo evolutivo di una festa di folklore*, “Rivista Abruzzese”, XXXVI, 1982, 4, pp. 295-300. VERLENGIA F., *Le “pupe” di Lama dei Peligni*, “Rivista Abruzzese”, III, 1952, 2, pp. 60-63. TETI V., *Prevedere l'imprevedibile. Presente, passato e futuro in tempo di coronavirus*, Donzelli, Roma, 2020.

**RIVISTA ABRUZZESE**

Rassegna Trimestrale di Cultura

**Fondata nel 1948**

**66034 Lanciano (Italy)** - Via C. Fagiani, 37

Tel. e fax 0872.49445

rivistabruzzo1@alice.it - www-rivista-abruzzo.it

Iscrizione Registro Nazionale della Stampa

n. 1420 del 6-2-85

Spedizione in abbonamento postale

art. 2 comma 20/b legge 662/96 - Filiale di CHIETI

*fascicolo senza pubblicità commerciale*

*In caso di mancato recapito ritornare al mittente che si  
impegna a pagare la relativa tassa all'Ufficio  
Poste e Telecomunicazioni di Lanciano*

ISSN 0035-5739



9 770035 573008

---

Fondatore: **Francesco Verlengia**

Direttore: **Enrico Giancristofaro**