

I corpi della festa: implicazioni identitarie nell'esperienza festiva. I Ss. Medici a Riace (RC)

Antonella Rizzo

The bodies of the festival: identity implications in the festival experience of the Ss. Medici in Riace (RC)

Abstract

During the night of the first day of a festival field experience explodes in an endless stream of feelings and listenings so that everything asks to be lived for the first time in an *eternal return*: the voices from the fair down in the valley, the uproar of the neighbors, a door slamming, the nuisance of mosquitoes, the black sky among the stars, the storm. You never stop being strangers when something needs to happen.

This paper is an ethnographic narrative of the festival of Saints Medici, Cosma and Damian in Riace (RC), in which two communities are actively involved: the Calabrian Romà and the local community. The work analyzes in particular the historical-anthropological dimensions of festival, the performative ones as well as the embodied experiences of the two communities through a systemic approach to re-read the anthropology of experience and the studies on embodiment in order to delineate the boundaries of an anthropology of *body in situation*.

Keywords: Embodiment, Body-in-situation, Festival, Performance.

Lampi - tre luci rapide, più splendenti del sole, seguite da un tuono che scuote il cielo. Il suo fragore selvaggio diventa eco tutt'intorno alla montagna. L'odore dei fiori del giardino si mescola con quello pungente del disinfettante, misto all'incenso che dal comodino sale verso il soffitto. Le voci di bambini dalla casa vicina attraversano la pioggia e arrivano fino a me, impastate e confuse. Le punture di zanzara sulle gambe mi ricordano che non è inverno, è settembre inoltrato e l'aria è ancora calda. Tutti i miei sensi sono intensificati.

Questo è come un temporale, nel tempo di festa, dovrebbe essere.

Vorrei poter spiegare come mi sento ...

1. Cornici teoriche, metodologia e gruppo di lavoro

Era il 23 settembre 2010 e quel temporale precedette il primo giorno della festa dei SS. Cosma e Damiano, che si svolge nella località calabrese dal 24 al 27 di settembre. Mi trovavo a Riace per la seconda volta, dopo il 2007, per esplorare in un contesto “vivo”, quale è la festa, l'idea di *embodiment* e trasformazione all'interno della esperienza vissuta del rituale.

L'attenzione sul corpo-in-situazione e sul suo processo di efficacia estetico-relazionale, nonché l'idea di *presenza* e *liveness* all'interno della performance, sono “oggetti” ancora abbastanza inediti per le scienze che studiano l'uomo e per gli stessi studi sulla performance, che si fermano agli apporti decisivi di R. Schechner (1984) e V. Turner (1969; 1982). Tali “oggetti” si inscrivono in una prospettiva d'indagine attenta all'estetica rituale, cioè a tutte quelle forme processuali sociali, relazionali che segnano il tempo di una specifica comunità in quanto fortemente investite di simboli culturali. In questa prospettiva la dimensione performativa dei processi rituali è letta fenomenologicamente, cioè dal punto di vista della totalità evolutiva di quelli, rinvenibile nell'indeterminatezza situazionale del loro manifestarsi,

contemporaneamente, puntiforme e gestaltico. Sicuramente si può descrivere una performance rituale come oggetto storico-culturale facendo riferimento a un insieme di testi, studi, analisi e tuttavia tale analisi non dà conto della processualità del fenomeno, non restituisce tutti quegli aspetti rilevabili solo attraverso un'osservazione esperienziale di ciò che accade quando si partecipa della situazione rituale e quando si interviene attivamente per la sua trasformazione, anche in qualità di *osservatore*.

Lo sguardo che ho privilegiato nelle ricerche, lo stesso che qui provo a restituire con la parola scritta, è dunque in-situazione, è processuale, è in quel che accade, dice di una scelta metodologica che abbandona velleità distanzianti per restituire un'esperienza di *osservazione performante*, che sposta la riflessione dall'idea di corpo come oggetto-vivo a quella di processo. Tale prospettiva non fa sconti neanche allo stesso osservatore-ricercatore che, per il fatto di essere nella situazione, è performativo esattamente come tutti gli altri sistemi presenti eppure, per lo stesso principio sistemico-relazionale, mantiene lo statuto di osservatore.

Intendo l'*embodiment* in modo più radicale di quanto non faccia lo stesso T. Csordas (1993), il quale così lo definisce: "The body is a biological, material entity, while embodiment can be understood as an indeterminate methodological field defined by perceptual experience and mode of presence and engagement in the world. As applied to anthropology, the model of the text means that cultures can be understood, for purposes of internal and comparative analysis, to have properties similar to texts [...]. In contrast, the paradigm of embodiment means not that cultures have the same structure as bodily experience, but that embodied experience is the starting point for analyzing human participation in a cultural world" (Ivi, p 135).

Per Csordas l'*embodiment* non spiega l'intero sistema culturale di una comunità, tuttavia essa è l'osservatorio più vicino alla *origine gestaltica* ed evocativa dell'umanità, al netto delle differenze culturali che in essa si intrecciano e mescolano. Per me l'esperienza incarnata è presenza rivelatrice più che iniziatica, non risolve in sé l'intero sistema culturale di una comunità – in fondo quale fenomeno osservabile lo fa? –, ma è espressione simultanea della sua complessità, è quel processo che chiamo "corpo-in-situazione", l'unico fenomeno naturale e culturale insieme che in sé è unità spazio-tempo pur essendo una forma dinamica, processuale.

In quanto tale il corpo-in-situazione è *performativo*, espressione di processi culturali complessi e simultanei, al contempo individuali e collettivi. La stessa presenza del ricercatore nel *campo* è necessariamente performativa: come tutti gli altri attori ne modifica l'ecologia profonda per il solo fatto d'essere processo unitario (corpo-mente).

Il piccolo gruppo di ricerca che ho diretto nel 2010 era composto da Jerri e Massimiliano.

A Jerri, docente di teoria del teatro presso l'Università di Exeter (GB), ho chiesto di concentrarsi sugli aspetti coreutici della festa; Massimiliano, fotografo per passione, mi ha regalato le immagini più intime e i luoghi più nascosti di Riace; a me ho assegnato il compito di vivere la festa, intervenire in essa, se ne avessi sentito la

necessità, di raccogliere la totalità del vissuto fenomenologico e di ricerca di cui qui cerco di restituire alcuni frammenti.

Nella spedizione del settembre 2007 con me c'era soltanto Massimiliano.

Quanto ho potuto comprendere dall'esperienza appartiene anche alla loro presenza in essa. Il nostro è stato un accordo metodologico silente, ciascuno ha attraversato i luoghi e i momenti in grande autonomia e libertà, come speravo che accadesse, e ognuno ha appreso da quel vissuto un proprio sapere.

Nonostante la spedizione fosse una mia richiesta a loro, la forma che quell'esperienza comune ha preso è stata di una spaziatura armonica di vissuti, in cui gli incontri e gli scambi sono emersi per contingenze e spesso casualmente, inserendosi all'interno del cammino comune.

Ciascuno con il proprio passo, ciascuno con il proprio corpo ha dato forma all'esperienza.

Il tempo *straordinario* della festa ci ha *messi al dialogo*.

2. Dal campo

2.1 La festa e i santi

“una ricerca etnografica [...] mette in luce fatti che hanno diverse funzioni, per lo più a volte così strettamente legate tra di loro da rendere impossibile stabilire quale di esse in quel caso rivesta la maggiore importanza.”
(Bogatyrev, Solimini)



Riace Superiore (RC). Festa dei Santi Cosma e Damiano:
luminarie, 24 settembre 2010. Tratto di via Garibaldi.

Foto 1: Antonella Rizzo

La proprietà della festa è la conoscenza che di essa ciascuno può vivere. Se essa è conoscibile, almeno in parte, essa è di chi la vive, di chi la va a vedere sebbene non sia un nativo del luogo in cui la festa si svolge. Ciascuno della festa conserva quel che ha guardato nel corpo dell'altro, consegnando agli altri corpi ciò che non sa di aver creato con il proprio.

La festa di Riace fa parte delle centinaia di riti giunti fino a noi da un passato remoto. La sua particolarità, motivo principale per cui l'ho osservata e studiata in alcuni dei suoi numerosi aspetti, è che quel luogo di culto richiama non soltanto le comunità calabresi, ma anche alcune comunità Rom di Calabria, che in quei giorni celebrano la *loro* festa insieme a quella dei riacesi.

Stando alle risultanze di recenti rilevazioni demo-etno-antropologiche svolte sul territorio italiano (Massari 2009), la festa di Riace rappresenta, infatti, un fenomeno davvero raro di compresenza di più *embodiment* festivi, etnicamente contrassegnati e caratterizzati da modalità rituali differenti, ma armonizzati in un fenomeno complesso ed organico che è il *festivo* di Riace. Ho potuto infatti osservare e comparare la varietà rituale e la capacità di restituire di sé, in quel luogo e in quel tempo extra-ordinari, una forma unica e organica. La festa va vista nella sua complessità, nelle differenti tradizioni performative, che distinguono e specificano le forme di partecipazione delle due comunità, romà e riacese – il pellegrinaggio, l'*incubatio*, la processione –, e di essa va considerata anche la imprescindibile complementarità sistemica: ciascuno dei momenti liturgici assume la sua forma specifica in un dialogo permanente con l'altra comunità lì presente. Le osservazioni sul campo e le conversazioni che ho intrattenuto con alcuni testimoni delle due comunità mi portano a considerare quella *festa* un dispositivo ricorsivo di lettura processuale dello “stato di salute” non solo del dialogo tra romà e riacesi, uniti lì da tempi lontani dalla devozione allo stesso “sacro”, ma anche della condizione di stato di ciascuna delle comunità. Nella festa di Riace ogni comunità espone i suoi equilibri interni, le sue evoluzioni, le sue sofferenze sociali, le sue distanze e prossimità dall'istituzione religiosa e civile, i suoi slanci desiderativi evocati nel rapporto con il sacro, che riacesi e romà via via reificano nel festivo di ogni anno, separatamente e insieme.

I due livelli di osservazione in questione, intracomunitario e intercomunitario, sono in un continuo dialogo che li definisce ricorsivamente.

Già L. M. Lombardi Satriani e L. Mazzacane ricordavano la pluralità di anime e funzioni del festivo, ma da un punto di vista più legato alla sua azione sovraordinante, globale: “Non è possibile assumere la festa nella esclusiva accezione rituale e simbolica; né, tanto meno, essa è riducibile alla sola componente religiosa, in quanto in essa operano in modo evidente fattori economici e interagiscono tutti gli elementi della dinamica sociale. Dimensione ludica e dimensione giuridica, dinamica sessuale e dinamiche più specificamente politiche, momento individuale e momento collettivo, articolazione dello spazio e gestione del tempo individuano soltanto alcuni momenti specifici rinvenibili nella struttura complessa della festa. Questa può essere

assunta quindi come fatto globale della vita associata a livello folklorico.” (1974, p. 383); a Riace quella pluralità esplose in un fenomeno dinamico la cui lettura processuale incarnata (*embodied*), che qui propongo, può offrire una ulteriore chiave di analisi in un discorso generale sul *festivo*, che non è solo struttura ordinante della vita comunitaria, ma è processo complesso in cui molteplici livelli di organizzazione sociale e individuale simultaneamente interagiscono, si riproducono e si generano nel corpo-in-situazione.

Di conseguenza, se da un lato una lettura separata dei vari piani espressivi non renderebbe conto della natura della festa, in quanto ciascuno di essi si trova naturalmente a interagire e partecipare contemporaneamente dello svolgersi di essa, dall'altro la ricchezza polisemica e la poliedricità del suo festivo si presta ad essere esaminata da angoli visuali specifici, via via prescelti, affinché la loro ex-posizione riveli gli effetti concreti anche della sua intrinseca azione pedagogica, progettuale che contribuisce a generare quel *reale festivo*.

Come anticipato, nella festa di Riace molti sono i piani che interagiscono: il pellegrinaggio dei devoti che giungono a Riace anche dai più lontani luoghi d'immigrazione dei riacesi, come l'Australia, l'Argentina, il Canada; nei rituali della festa di settembre la intenzionalità cerimoniale sembra orientata dal bisogno di curaguarigione dei corpi-anime, funzione incarnata dai Santi Cosma e Damiano che erano medici/guaritori; il periodo di settembre è certamente una *renovatio temporis*, chiude la stagione estiva e saluta l'arrivo di quella invernale e, quindi, la festa cade in un momento di *passaggio* (Gennep van 1960) naturale per il calendario contadino, profondamente legato ai ritmi delle stagioni; il santuario di San Cosma e Damiano rappresenta un riferimento importante nella topografia di quei luoghi. È lì, nell'area del santuario, che i Romà ritualizzano la loro *incubatio*, facendosi conservatori dell'identità comunitaria anche dei nativi, di un sacro originario, a differenza dei riacesi che vegliano nella Chiesa matrice.

Su tutti questi elementi del festivo di Riace, anche del suo *vissuto ordinario*, troneggia la categoria della *identità singolare plurale* (Nancy 2001) declinata dalla semantica del *doppio* che intreccia cristianità e paganesimo nella agiografia dei santi: Cosma e Damiano, secondo la tradizione e per buona parte della storia-leggenda ad essi legata, erano due fratelli, probabilmente gemelli, nati nella seconda metà del III secolo d.C. ad Egea, città della Cilicia (Teodoreto IV sec d. C.; Deubner 1907; Rubrecht 1935; Labriola 1984).

La germanità *doppia* di Cosma e Damiano non è comprovata definitivamente e tuttavia è sempre presente soprattutto nei racconti e nelle leggende dei riacesi. La tradizione orale sembra legittimare le ipotesi degli studiosi che tendono a sovrapporre il culto di Cosma e Damiano con quello pagano di un'altra coppia di medici gemelli: Castore e Polluce.

Ad Egea, infatti, esisteva un tempio dedicato ad Asclepio, dio greco della medicina insieme ai Dioscuri, Castore e Polluce, e a Iside medica, e nel quale i sacerdoti praticavano riti di guarigione e cure mediche che ricordano esattamente i rituali legati al culto attuale dei due Santi (Terenzi, Trimboli, in Massari 2009, pp. 178-189); in secondo luogo, è una certezza che il territorio calabrese, che per secoli

ha gravitato nell'area della Magna Grecia, si fece terreno di coltura, diffusione e sovrapposizione dei più antichi riti greci pagani con quelli bizantini e cristiani giunti successivamente. C'è anche da aggiungere che studi importanti fanno risalire l'origine della stessa cultura europea ad un substrato comune ancora più antico di quello greco arcaico.

L'origine pagana del culto dei Santi medici è suffragata da un'altra lettura di quei riti e delle feste cristiane in loro onore che li accosta in modo più esplicito agli antichi riti di *generazione e fertilità* celebrati in onore di Priapo, figlio di Dioniso e dio greco della fertilità, dei campi e delle greggi. Una evidenza che mi sembra significativa circa la ricostruzione delle origini pagane del culto dei Santi Medici a Riace è che nessuna delle fonti ufficiali recenti a mia disposizione, e da me consultate, rimanda agli studi a sostegno dell'analogia della festa di Riace con il culto priapico, nonostante le connessioni tra i due culti messe in evidenza da alcuni studiosi che vi giunsero indirettamente osservando lo stesso rito in altre zone del Meridione, e nonostante le tracce rituali presenti nella festa di Riace che si possono ricondurre al culto di Priapo.

A sostegno di questa tesi intervengono in particolare gli studi di G. Carabelli (1996), autore di un'opera di profilo storico sui culti di fertilità e le mitologie falliche (due evidenze culturali strettamente connesse tra di loro nelle società arcaiche), il quale ricorda che numerose e complesse furono le interpretazioni attribuite dai vari studiosi ai reperti *itifallici* ritrovati nel XVIII sec. nel Regno di Napoli. Alcuni di quei reperti furono raccolti nel territorio di Isernia in cui, secondo gli studiosi, ex voto e altri oggetti votivi rappresentanti alcune parti anatomiche maschili e femminili venivano utilizzati proprio durante i riti cristiani per i Santi Medici Cosma e Damiano. Carabelli, inoltre, nella sua dettagliata ricostruzione storica riporta chiare prove della permanenza nei territori del Sud d'Italia di attivi residui culturali pagani legati alla *generazione* in riti e feste cristiane, in particolare quella per i Santi Medici. Il richiamo alla sessualità culturale priapica è qui inteso come estetizzazione dell'atto d'unione dell'uomo con il divino che evoca un vissuto di attraversamento, di penetrazione del divino nell'umano, e trova conferma nella matrice cerimoniale *combinatoria* della festa di Riace per San Cosma e Damiano, ma soprattutto in quel momento rituale misterioso che è l'*incubatio*, di cui qui riferisco alcune osservazioni, tuttora oggetto delle mie ricerche.

In particolare, a Riace i *rituali di cura* da strumenti di evocazione di una *guarigione* divina, operata dal santo per intercessione, sono vissuti come eventi di *ricombinazione totale* del corpo con il divino, non sono solo azioni sulla malattia, ma anche eventi di *ri-generazione* del corpo, per il fatto di richiamare modalità e forme culturali arcaiche che espongono i corpi all'*incontro-unione* tra uomo e divino, in cui la guarigione diventa *fertilizzazione*.

Il doppio ritorna nella festa di Riace non solo nella storia dei santi, ma punteggia anche un tempo doppio, quello di maggio in cui si svolge una festa alla quale per *consuetudine* partecipano soltanto i riacesi, e quella di settembre per i calabresi e i romà, durante la quale la comunità dei locali e i clan Romà performano diversamente lo stesso rituale.

Altre due semantiche abitano il paesaggio simbolico legato alla storia della agiografia cristiano-pagana dei due santi: il concetto di *cura* e di *estraneità*.



Riace Superiore (RC), altare centrale Chiesa Matrice di S. Maria Assunta.
Statue lignee dei Santi Cosma e Damiano, 23 settembre 2010.

Foto 2: Antonella Rizzo

2.2 I Romà e la festa: spazi di trasformazione identitaria

Preciso subito che utilizzo il termine *Rom* (o *romà*) con molta cautela poiché, come confermano gli studi storici e linguistici (Liégeois 1983), per la mancanza di fonti scritte è pressoché impossibile fare una definitiva identificazione di tutti i numerosi sottogruppi etnici che animano la geografia umana e antropologica del complesso mondo del *popolo Rom*, o *Romani*, più comunemente chiamato *zingaro* (probabilmente dal greco tingano o cingano) o *gitano* (da *egyptian*), appellativi che ricordano i loro mestieri prevalenti o la loro origine e provenienza più antica: l'Egitto minore (Piasere 1988) e l'India nord-occidentale.

Molto probabilmente il ceppo originario di queste popolazioni iniziò la sua risalita verso l'Europa già prima dell'anno Mille.

La distinzione del sottogruppo dei Rom da quello dei Sinti è legata ai vari spostamenti migratori che hanno visto quelle popolazioni, di lingua *romanès*, disperdersi in gruppi minori a varie ondate, che Leonardo Piasere (1988) individua in quattro principali flussi.

Qui non potrò ricostruire nel dettaglio i percorsi migratori di questo popolo per dar conto della loro *presenza* storico-sociale in Calabria, tuttavia intendo far emergere, seppur parzialmente, alcuni loro attuali *posizionamenti* nella vita associata calabrese, attraverso le osservazioni dal campo: come sono percepiti dai riacesi, quali spazi di trasformazione identitaria è stato possibile attivare con la loro presenza alla festa?

2.3 Come i Rom sono percepiti dai riacesi?

Estratto 1: “[gli zingari] sono un problema. Pensa che l’anno scorso (2009) hanno forzato la porta della Casa del pellegrino per entrare e hanno portato dentro una moto ape. Tante volte gli abbiamo detto di sistemarsi giù nei locali che abbiamo

predisposto, ma non vogliono, se ne stanno sopra – sullo spiazzo antistante il Santuario – e non accettano di sistemarsi giù – negli spazi della Casa del pellegrino [...] Poi durante la notte tra il 25 e il 26 si ubriacano, si sentono rumori di bastoni, e così non è più una festa! Quando vado per controllare lì dove si sistemano, mi chiedono cosa voglio. Ma io dovrò pur controllare! Per fortuna durante il resto dell'anno non ci sono [...] Tra l'altro, durante la processione, con la scusa della danza se ne approfittano e sfilano i portafogli. È successo che dei portafogli siano spariti nella festa.”

Estratto 2: “Quand'ero piccola – negli anni Settanta del Novecento – mia mamma per spaventarmi mi diceva: “attenta che gli zingari ti portano via. [...]”. I vecchi di Riace raccontano che gli zingari arrivavano già il 20 settembre per la festa dei Ss. Medici, molti a piedi, altri con carri e altri mezzi e barattavano il ferro con la gente del luogo: riparavano le pentole o vendevano oggetti in ferro in cambio del cibo. Arrivavano fin sopra il paese e giravano per le strade del centro. Adesso non vengono più a Riace, si fermano al Santuario.”

I due passi appena proposti si riferiscono, il primo, ad una dichiarazione rilasciatami da un'autorità religiosa, don G.C.; mentre il secondo ad alcuni ricordi di C., un'operatrice di *Città futura* (Associazione che opera a Riace per l'accoglienza dei rifugiati e richiedenti asilo).

La presenza dei Rom alla festa genera un vissuto di relazione con i nativi limitato soltanto al momento della processione. Il corpo dei santi portato in processione fa incontrare le due comunità che difficilmente nel tempo ordinario trovano momenti di dialogo.

La ritualità li fa incontrare eppure li differenzia.

2.4 Quali spazi di trasformazione? Analisi e restituzione di due *embodiment* festivi

A differenza di quel che si dice della festa di Riace, cioè di un momento rituale comune in cui nativi e Rom festeggiano insieme l'andata dei Santi al Santuario, le osservazioni sul campo, svolte nel 2007 e nel 2010, mi portano a mettere in evidenza, attraverso la descrizione di specifici *embodiment*, alcuni aspetti critici, inediti e trasformativi del rito vissuto dalle due comunità.

2.4.1 *Embodiment* “la danza-baratto”: riconoscimento come trasformazione

Innanzitutto c'è da registrare che, come ricorda C. nell'intervista che mi ha rilasciato, il corpo dei Rom ha dimenticato di poter sopraggiungere nello spazio *interno* del paese dei Santi, infatti nessun membro della comunità si spinge più in paese. Ciò è probabilmente dovuto al fatto che il mediatore dell'incontro, cioè il *baratto* tra ferro-lavoro e cibo, non è più riconosciuto dalle pratiche relazionali attuali, quindi rimangono ben poche occasioni per poter costruire una relazione con i nativi, se non quella organizzata dai tempi e dagli spazi della processione e da quelli della loro permanenza nella notte della veglia per i santi.



Rosa e uomini al bar, 23 settembre 2010.
Foto 3: Antonella Rizzo



Tarantella con Rosa, 25 settembre 2010.
Foto 4: Jerri Daboo

Il baratto rappresentava lo spazio dell'incontro, una *struttura relazionale* che permetteva il contatto, tesseva i vissuti di *embodiment* comuni, era uno spazio comune, sebbene funzionale, che concedeva ai Rom, cioè agli stranieri, di *sopraggiungere* come fanno oggi i migranti, di valicare il *limen sanctus* per entrare nel *tempio* (il paese) della comunità dei riacesi.

Il *limen sanctus* è costruito che R. Esposito (2002, p. 62 e ss.) riprende dagli studi di J. Derrida (1995) e E. Benveniste (1969) sull'origine del sacro e sulla distinzione tra sacro e santo, e si riferisce al confine che delimita il *sacer*, lo spazio sacro.

Quelle incarnazioni di oltrepassamento del confine sono quasi scomparse dai corpi dei Rom più giovani, mentre permangono ancora in pochi membri delle generazioni più anziane.

Nel settembre del 2010 ho fatto un incontro fortunato che testimonia il permanere di alcune tracce di quell'*embodiment* di presidio del *limen* ad opera dei corpi dei Rom.

La sera del 25 settembre alle porte di Riace, nella piazza del Municipio, scorgo una figura femminile con il capo velato, seduta all'esterno del bar in cui un gruppo di uomini beve della birra (*foto 3*).

Dopo aver chiesto chi fosse vengo a sapere che è Rosa, una donna Rom, tra i sessanta e i settant'anni, la quale ogni anno – mi hanno raccontato – è l'unica ad arrivare in paese e rimanere nel *tempio dei nativi* fino a tarda sera, per poi ritornare al santuario dove attende la festa con gli altri membri del suo clan (di Catanzaro).

Mentre cerco di guadagnare la sua fiducia ed entrare in contatto, alcuni uomini accendono una radio montata in auto, aprono tutte le porte per diffondere nella piazza le note della tarantella e mi invitano a ballare con loro. Decido di avvicinarmi a Rosa per chiederle di insegnarmi a danzare quella tarantella e dopo qualche tentennamento si fa convincere.

Non so bene quanti anni abbia Rosa ma è molto agile e leggera, mentre danza osserva i miei piedi e controlla i miei movimenti senza dirmi nulla. Danza con me e basta (*foto 4*).

Non ho elementi sufficienti per dire con completezza d'analisi che quella danza possa aver avuto la funzione eco-relazionale che il baratto aveva in passato, ma certamente un dialogo con Rosa c'è stato attraverso la danza, attraverso il corpo in movimento abbiamo condiviso qualcosa ed ho sentito che nel movimento si liberava una memoria di ex-propriaione del limite e di segnatura di un nuovo limite. Rosa ha segnato lo spazio sacro con la sua presenza, attraverso la sua danza tradizionale ha ricostruito un'identità rituale.

Cosa è accaduto sul fronte del vissuto personale e quale è il valore trasformativo dell'intervento con la danza?

A mio avviso, l'uso extra-quotidiano del corpo (Barba, Savarese, 2006), quale è la danza, ha trasformato l'esperienza dei singoli corpi in vissuto comune; è una trasformazione *educativa* poiché ha creato – in questo caso restituito – una *situazione* culturalmente significativa, che prima non esisteva, e ne ha rievocato il valore comunitario, infatti in essa i corpi non dialogano ma sono *al* dialogo, cioè mantengono una pluralità nella plasticità dell'*essere-con*.

Il corpo danzante ha superato il limite ed ha ridisegnato uno spazio sacro comune.

Forse l'*abbozzo di una comunità a venire* può partire dalla ricerca di un evento extra-quotidiano, dall'esperienza sacra di una nuova *spaziatura di corpi*.

I "corpi-in-situazione" riconoscendosi si trasformano, generano nuove *epistemologie locali* (G. Bateson, M.C. Bateson, 1987).



Un momento della processione nell'area del Santuario, anni '60 del Novecento.
Da una foto d'epoca conservata negli spazi dell'Associazione Città Futura.

Foto 5: Massimiliano Vellico

2.4.2 *Embodiment*: il rito dell'*incubatio* nelle due comunità

L'*incubatio* è un momento rituale centrale nella liturgia festiva dei Ss. Medici a Riace e si svolge nella notte tra il 25 e il 26 di settembre. Tale pratica è comune ad entrambe le comunità, quelle dei nativi e dei romá, ma sono molto differenti gli *embodiment che ne emergono*, cioè le *forme dinamiche* che assumono i corpi nel processo performativo, espositivo, le quali sono legate alla dimensione della relazione tra i corpi nello spazio e tra i diversi gesti rituali dai quali deriva uno specifico vissuto *espositivo*.

Il rito ha un'origine chiaramente pagana (Cfr. Deubner 1907; Carabelli 1996), ma ormai è perfettamente integrato nei riti cattolici dedicati ai due santi guaritori. Nell'antichità classica, infatti, era un rito diffusissimo, sia in area greca che in area italica, e generalmente accomunava i culti dedicati ad Asclepio (l'Esculapio dei latini). L'*incubatio* consisteva nell'addormentarsi sul terreno e presso un luogo sacro per ricevere in sogno la visita del dio e dei suoi opportuni suggerimenti, che riguardavano soprattutto la guarigione da malattie.

Ci si presentava di persona al santuario prescelto preparando prima il corpo, cioè purificandolo tramite l'osservanza di almeno un giorno di digiuno e di astinenza dal vino, inoltre si usava sacrificare almeno un montone dal vello nero per passare la notte sdraiati sulla pelle dell'animale.

Durante il sonno appariva il dio, che dava al postulante i consigli richiesti.

Al rituale di cura ricorrevano tutti, uomini e donne. In particolare al dio guaritore si recavano le donne sterili per chiedere la fertilità e quelle non sterili che trovavano comodo attribuire all'intervento divino il frutto di un rapporto extraconiugale.

Il rito dell'*incubatio* viene celebrato dai romá a Riace sullo spazio prossimo al Santuario, mentre i nativi e i pellegrini calabresi trascorrono la notte all'interno della Chiesa matrice a Riace superiore.

Incubatio dei romá: il corpo esemplare

La notte in cui i romá incontrano il dio, i Santi nel caso di Riace, certamente si caratterizza per essere un momento rituale dalla carica *liminale*, per rielaborare un termine formulato da Van Gennep (1960) e poi riletto da Turner (1986). A nostro avviso quel momento presenta elementi performativi che tendono a differenziarsi criticamente dal corpus rituale canonicamente riconosciuto come ufficiale, e dunque si propone come luogo di incubazione di nuovi *corpi rituali*.

È da precisare che Van Gennep conia i termini *liminale* e *liminoide* in riferimento ai *riti di passaggio* delle società tribali che segnavano le fasi dell'intera esistenza umana, compresi i mutamenti stagionali.

Secondo l'antropologo francese il rito di *passaggio* segna una 'transizione fra' due momenti della vita umana e accompagna l'individuo nel mutamento di status tra strutture sociali, fra due condizioni di vita, per esempio la nascita, il matrimonio, l'iniziazione, o anche un nuovo lavoro, per riferirsi ai riti moderni.

Lo studio di Van Gennep non era inizialmente riferito soltanto ai transiti di status sociale, come ricorda Turner (1986), poi però il suo celebre lavoro si concentrò esclusivamente su quel tipo di passaggio.

Per *liminale* Gennep intendeva una fase del rito di transizione in cui dopo quello della *separazione*, del distacco simbolico dell'individuo o del gruppo da un punto fisso nella struttura sociale, si passa ad una condizione di *marginie*, di limite appunto, di interfaccia tra il precedente status e quello che verrà, infine il transito accompagna all'*aggregazione*, al costituirsi di un nuovo status.

Mentre *liminoide* è un fenomeno, comportamento o attività prevalentemente legati ad una pratica individuale e soprattutto tipica delle società moderne, per cui il *limen* generato tende a sperimentare nuovi modi del vivere più che a raggiungere un'organicità nuova, come nel caso dei liminali.

Entrambi i fenomeni, però, creano realtà in spazi non ancora significati dal sociale, perciò *differenziano*, gemmano il *nuovo* dal conosciuto.

Riportando il ragionamento all'analisi dell'*incubatio* dei romá, essa ha un valore liminale perché si differenzia dai riti locali che rappresentano una *struttura riconosciuta*; quella liminalità differente separa i corpi dallo spazio sacro dei nativi per fondarne uno nuovo, quello in cui celebreranno matrimoni, danzeranno, eleggeranno nuovi capi.

Tutto nella notte dell'*incubatio* dei romá è in gioco.

Gli stessi nativi che ho intervistato e con cui ho conversato nei giorni di festa sanno che nella notte dei santi gli 'zingari' si sposano, cambiano il loro capo, decidono i destini dei clan.

Si comprenderà ora il perché essi rifiutino l'accoglienza nei locali predisposti dal Rettore del Santuario, e perché quella notte è particolarmente movimentata per chi la ascolta da un *altro templum*, come fa il Rettore.

I romá si separano segnando il loro luogo sacro e disponendo tutt'intorno allo spiazzo davanti al Santuario le auto e i carri con cui giungono a Riace, stando ben accorti a distinguere nel *templum* gli spazi di ciascun gruppo (Lamezia, Catanzaro, Gioiosa).

Sono generalmente attrezzati di tutto il necessario per festeggiare, e in particolare dotano le auto di potenti impianti stereo che tengono accesi quasi tutta la notte.

Nonostante le raccomandazioni dei calabresi a non andare al Santuario nella notte della veglia, “perché potrebbe essere pericoloso” dicono, decido di assistere al loro rito, così come era già accaduto nella notte del 25 settembre 2007 quando ai romà furono messi a disposizione gli spazi della Casa del pellegrino – più prossimi al Santuario. Quello fu un esperimento fallimentare perché viziato dalle intenzioni di controllo da parte dei responsabili dei locali, i quali già nel 2007 avevano esplicitato la volontà di un contenimento del festivo dei romà, “notoriamente caotici e rumorosi”, a detta del Rettore dell’epoca. Le mie osservazioni sul campo, in entrambi gli anni 2007 e 2010, mi portano a poter comparare le due *incubatio* e a comprendere perché quello del 2007 fu un esperimento isolato e non replicabile: dopo quell’anno, infatti, i romà tornarono a occupare l’area sacra in piena autonomia, con i loro furgoni e le loro auto, senza consentire alle autorità religiose di entrare nel merito del loro rituale festivo. Le osservazioni del 2010 mi portano, inoltre, a dire che quell’esperienza di accettazione di contenimento ha allontanato molti dei romà da Riace e diviso i clan che lì si recavano abitualmente per i santi, con un conseguente ridimensionamento della loro partecipazione alla festa sia in termini di partecipanti, sia di performatività coreutica.

Al nostro arrivo troviamo una strana calma, ciascun gruppo sembra isolato, ogni famiglia sta intorno alla propria auto a mangiare, bere, chiacchierare.

Avvicinatami ad un uomo che sembra controllare i nostri movimenti, provo a chiedere come mai non stessero danzando. Dopo una serie di rimpalli da un uomo ad un altro, mi rimandano a N., che pare essere il *capo* per quella notte.

N. viene da Lamezia e, dopo una certa diffidenza, decide di raccontarmi la sua storia. Mi dice di essere a Riace per un voto fatto ai Santi, ai quali aveva promesso di recarsi ogni anno lì al Santuario se lo avessero salvato dal tumore al cervello che qualche anno fa lo ha colpito.

Dopo la sua guarigione ha deciso di acquistare una attrezzatura musicale elettronica come offerta e ringraziamento ai santi, e che fino al 2007 ha utilizzato per far musica e far ballare i suoi compagni di *campo*.

Quest’anno dice di non averla portata perché guasta. A me non convince questa versione, infatti, il *metter musica* per gli abitanti del campo è segno di potere e N. non sembra volerlo perdere. La mia ipotesi è che N. non abbia portato la sua attrezzatura per un atto di forza nei confronti della comunità del campo che, senza la sua musica, non può ballare.

A quel punto mi avvicino ad un nucleo familiare che sembra voler danzare.

È il clan di Catanzaro. Faccio amicizia con una giovane donna del gruppo, D., e a lei chiedo di danzare insieme.

D. fa da mediatrice e li convince ad accendere un’autoradio. Così ci troviamo a danzare insieme sull’erba consumata del *campo*, tra una Fiesta aperta a ventaglio per far musica e un camion bianco dal quale ci osserva un anziano signore. Seduta ad

un tavolino riconosco Rosa che, però non si alza a ballare, rimane distante ferma ad osservare e fare, da seduta, il maestro di ballo che decide i turni.

Inizialmente la tarantella è solo femminile, poi man mano che ci si dà il turno subentrano gli uomini con i loro passi veloci e stretti. Tutto questo accade mentre dal gruppo di fronte probabilmente qualcuno è contrariato, ma rimane a guardarci.

Non saprei dire quale squilibrio l'evento indotto della *danza di resistenza*, come la definisco, abbia portato nel campo nelle ore a venire.

Certamente quel che ho condiviso con i corpi danzanti aveva segnato un nuovo limite, ma interno al campo, perciò scombinava uno spazio precedentemente segnato da qualcun altro. Quel che ho percepito è stata una volontà di chi ha danzato di esprimersi, di trasformare quella notte e quel luogo. La *prossimità* che i romá stabiliscono con il santuario e le modalità di svolgimento dell'*incubatio*, se da una parte avvicinano quel rito alla sua origine pagana, dall'altra costituiscono le basi di una vera e propria rifondazione della natura sacra del luogo in cui sorge il santuario di Cosma e Damiano. Infatti, come abbiamo precisato nella parte relativa alla storia del santuario è in quel luogo che nell'antichità furono portate le reliquie dei santi prima di essere definitivamente trasferite nella chiesa matrice, ed è lì che gli elementi *curativi* del *templum* creano un contesto di guarigione: la presenza della fonte d'acqua sorgiva e, soprattutto, la *prossimità* del corpo all'area sacra che stabilisce il contatto con la terra *toccata* dal dio, dai santi.

Secondo la mia lettura, i romá nel presidiare l'area sacra incarnano una memoria festiva collettiva, arcaica; con il loro liminale contravvenire alla liturgia ufficiale, che ha spostato il *templum* altrove, non fanno altro che rievocare l'*eterno ritorno* (Eliade, 1969) del festivo di Riace, rifondando ogni anno il rito originario attraverso la loro permanenza esclusiva nel luogo in cui, secondo la tradizione, tutto ha avuto origine. La loro è quasi una *resistenza ecologica*, perché fortemente *al* dialogo con il luogo e con il suo sacro rituale. Il corpo dei romá nel rito è *corpo esemplare* perché crea continuità con il passato, pur sollecitando una riflessione sul presente.

Incubatio dei riacesi: il corpo camminato

Il dialogo con la terra è rievocato anche nel rito dell'*incubatio* che i nativi celebrano nella chiesa matrice. Durante tutto il giorno, il 25 settembre, i pellegrini arrivano in chiesa, molti anche dopo diverse ore di cammino a piedi, chi per ringraziare i santi della grazia ricevuta, chi per chiederne una per sé o per un proprio congiunto. La moltitudine dei devoti che sopraggiungono alle porte di Riace caratterizza le fasi di preparazione al rito dell'*incubatio*. Il pellegrinaggio è quindi, a mio avviso, non tanto una fase dell'intera *fiesta*, ma è organico alla dinamica processuale e rituale dell'*incubatio*, alla quale si arriva dopo un lungo percorso a piedi, in auto, o da terre lontane. Chi me lo ha raccontato ha descritto il pellegrinaggio come quel momento necessario a incontrare i santi. La lunga conversazione con S., un quarantenne di Spatola, un centro in provincia di Catanzaro e distante da Riace circa sessanta chilometri, mi ha consentito di tracciare i percorsi dei pellegrini e le loro pratiche di cammino: i gruppi dei *camminanti* sono poco numerosi e generalmente composti da

parenti o amici molto stretti, a seguire il loro percorso con le auto c'è il resto della famiglia o qualche amico che porta il necessario per il tragitto; i percorsi programmati di solito sono mediamente di sessanta o settanta chilometri, distribuiti in un giorno di cammino; per coprire quel tragitto si parte il 24 e una tappa comune a tutti coloro che partono dal territorio di Catanzaro, la maggior parte dei pellegrini, è il santuario mariano di Monte Stella, situato non molto lontano da Riace e sull'Aspromonte; lì si fermano a pregare e dormire in tenda per poi ripartire il 25 mattina e raggiungere Riace nelle prime ore del mattino di quel giorno, sostare nei pressi della chiesa matrice fino al giorno dopo per seguire la processione del 26.

Molti pellegrini si sottopongono ad una fatica fisica di oltre 40 ore per *incontrare* i santi e poi *insieme* a loro raggiungere il santuario. Tutti portano il proprio desiderio di guarigione, la propria richiesta di grazia o la gioia dell'esaudimento.

C., una ragazza venticinquenne di Serra S. Bruno mi dice che le grazie richieste sono di varia natura, non soltanto di guarigione. Per esempio sua cugina, 17 anni, ha deciso di fare per la prima volta l'esperienza del pellegrinaggio per chiedere ai santi la promozione.

Nel pellegrinaggio il corpo che emerge è un corpo desiderante, che ha intenzione di donarsi per ricevere il divino. Così il *cammino festivo* è esperienza di molti emigrati calabresi che dall'Australia, dal Canada, dall'Argentina, dalle Americhe arrivano a Riace soltanto per quei giorni. Una donna canadese, originaria di Riace, mi racconta di aver promesso ai santi di recarsi ogni anno alla festa se il marito fosse guarito dal cancro. Era lì per dire grazie.

C., un uomo sessantenne di Bivongi, mi racconta di essere stato miracolato dai santi quel giorno in cui, moribondo e in ospedale per un grave incidente stradale, ha visto i santi ai piedi del suo letto vestiti da medici, con i camici bianchi. Dopo aver sentito un calore per tutto il corpo ha chiamato l'infermiera per chiedere chi fossero quei due medici che non aveva mai visto e gli fu detto che non era entrato nessuno nella sua stanza.

È un corpo *camminato* quello che giunge all'incontro con i santi e che nella veglia depone la stanchezza sul marmo degli altari, sui banchi in fila, sulla sedie aggiunte per quei giorni, sulle scale.

Durante il rito dell'*incubatio* avviene una mutazione fenomenologica del corpo che inizia con il cammino preparatorio, comunque con l'approssimarsi, con il sopraggiungere del proprio corpo nel *templum*. Quel che si osserva è un movimento graduale di avvicinamento reciproco, i pellegrini arrivano nel luogo e i santi, per traslazione o discesa sul piano dei fedeli, si espongono all'incontro.

La prossimità nel rito dei nativi è resa possibile attraverso la transdermia, il contatto tra i corpi, la condivisione di uno spazio ristretto permette il passaggio trasformativo dall'umano al divino, a quello che Merleau-Ponty chiama *corpo-carne*.

Il divino entra in contatto con i corpi-desideranti soltanto se essi stessi si mettono in contatto pelle a pelle con esso e con gli altri corpi. Il divino abita il

contatto tra i corpi, passa tra gli interstizi dell'attesa, cerca le pieghe del loro desiderio di risanamento, sente le ferite della carne e li si insinua.

Nel rito dell'*incubatio* è pressoché impossibile comprendere quale corpo, se il divino o l'umano, si faccia narratore di esperienze vissute o di chi sia la carne che accoglie.

La convivenza tra umano e divino nel corpo-desiderante o postulante si trasforma in connivenza e questa incarnazione del divino nel corpo umano lo potenzia, lo libera, lo disinibisce. Questa cifra pagana dell'*incubatio* dei nativi nel 2007 era molto chiara ed evidente e si rese tale soprattutto grazie alla gestione aperta di quel rito che ne diede l'allora celebrante, un missionario di origine emiliana. Durante quella notte, infatti, molti devoti presero parola e narrarono le loro storie di malattia, le loro esperienze di incontro ordinario con i santi, facendone corpo comune. Nel 2010, invece, il rito ha seguito una liturgia più rigida, meno aperta all'imprevisto del corpo desiderante. Così nessun racconto è stato *donato* al corpo comune, alla *carne*.

Ritengo che questa scelta liturgica abbia di molto impoverito la sacralità di quel rito e privato l'esperienza di ciascuno del valore comunitario della festa, della sua *esemplarità*. Nel 2007 il rito dell'*incubatio* dei nativi aveva assunto la cifra particolare del *corpo narrato*, della messa in comune dell'esperienza di dolore, di gratitudine o quant'altro. È mia opinione che l'aver privato il rito di quel momento liberatorio, probabilmente per un timore di oltrepassamento del *limite liturgico*, abbia trasformato il rito eliminando l'opportunità del corpo di *essere parola*.

Tale cambiamento è spia di un rapporto faticoso tra la comunità e le autorità religiose che negli anni (tra il 2007 e il 2010) hanno *tolto la parola* ai devoti. Mi sarebbero necessarie ulteriori riflessioni e osservazioni per comprendere tale evoluzione nel dettaglio e nelle sue profonde ragioni; le osservazioni svolte sul campo e le conversazioni informali raccolte mi portano a dire che il più recente stile celebrativo, meno partecipativo e più ortodosso, si sia composto nella relazione tra i fedeli e le autorità religiose locali per effetto di una dinamica dialettica tra volontà di controllo e desiderio di cura. Le sofferenze sociali che emergevano nelle storie di vita, narrate durante la veglia, davano luogo ad un'esperienza comunitaria che effettivamente metteva ai margini la parola del celebrante a favore di un dialogo diretto tra i devoti e tra questi e i santi. Le autorità religiose hanno probabilmente risposto alle istanze narrative popolari restaurando l'ortodossia rituale, confermando un'autorità mediatrice tra divino e umano, come se questa potesse *contenere e riordinare* le vite personali. La stessa spinta inclusiva e ordinante la si può osservare nello stesso periodo nei confronti della comunità romà, prima accolta negli spazi del Santuario, poi "tollerata" nelle vicinanze della stessa area. In queste dinamiche tra istituzioni e comunità civile registro un differente vissuto di resistenza tra i riacesi e i romà. Infatti dal 2007 al 2010 i romà sono stati protagonisti di un processo di riaffermazione della propria autonomia rituale. Essi, a detta dello stesso celebrante, hanno rifiutato l'invito ad essere nuovamente ospitati nei locali del Santuario, tornando a segnare il *loro campo*. Ciò è avvenuto non senza pace dei religiosi, lamentatisi con me delle condizioni in cui i romà avevano lasciato l'edificio che li

aveva ospitati nel 2007. Le reciproche narrazioni parlano di una sofferenza nel dialogo tra la comunità locale e quella romà nel tempo *non festivo*.

Intermezzo sull'ingerenza

La *presenza ingerente* delle autorità religiose che hanno celebrato i riti del 2010 ha segnato il vissuto dell'intera festa, vincolandone, almeno stando ai miei riscontri comparativi tra il 2007 e il 2010, le sue parti più liminali, le sue potenzialità creatrici, impoverendola così di una importante funzione trasformativa e diagnostica delle due comunità che, invece, è proprio il valore del *festivo* di Riace.

Stessa sorte è toccata al rito di benedizione dei bambini della sera del 24, prima della veglia, durante il quale una catena di corpi umani accompagna l'infante e lo *tocca*, lo porta ai santi.

Nel 2010 il celebrante si è *esposto* sull'altare come mediatore unico tra i *portatori* e il divino.



Benedizione dei bambini, 24 settembre 2010.

Foto 9: Antonella Rizzo

2.4.2 *Embodiment* “Teoria dell'incontro”: la processione

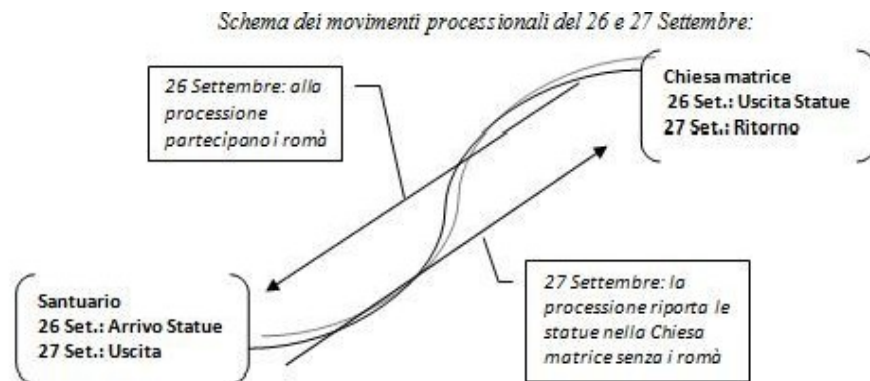
“San Cosimo e Damiano a chi ve Riace siti
Alli divoti vostri vu grazie disponiti
Fammi'nda una particolare
San Cosimo e san Damiano non mi la negare
A tutt'il mondo portati delizia
Un'è dottori e l'altr'è farmacista...”

Si tratta di uno stralcio del canto popolare, registrato il 26 settembre 2010, che accompagna le statue in processione. Il momento della processione *esplosce* al mattino del 26, quando le statue vengono portate in spalla da almeno dieci uomini e per circa due chilometri. Si articola in due movimenti: quello dal 26, quando le statue vengono portate al Santuario per la messa e lì rimangono fino al giorno dopo; il 27 le statue ritornano su un carro fino alle porte del paese e poi la squadra dei portantini le accompagna fino alla Chiesa. I romà partecipano solo alla processione del 26.



Le statue in processione. 26 settembre 2010. Foto 10: Antonella Rizzo

La processione non è un corpo unico al suo interno, né un'unità di eventi e sensazioni, ma una moltitudine di percezioni, suoni, voci, gesti, visioni che, però, seguono il movimento uniforme del passo lento delle statue. Alle porte del paese i Rom, gli unici vestiti con i colori dei Santi, si uniscono alla processione, precedendo le statue con i passi e le note della loro tarantella. I compiti sono divisi: le donne danzano e gli uomini suonano il tamburello e l'organetto. Mentre il corpo collettivo dei riacesi procede lento a passo controllato dietro le statue, i Rom *muovono* l'intero corpo processionale con passi rapidi e piccoli, creando una linea d'orizzonte per chi si pone di fronte a quella *teoria di corpi al dialogo*. La processione è questo: una *teoria* dei corpi al dialogo, in cui ritmi, incarnazioni, sensazioni, colori e odori molto differenti creano una possibilità d'incontro. Quell'incontro prosegue fino a raggiungere il Santuario dove le statue si fanno avanti tra la moltitudine postulante, offerente denaro, richiedente grazie. Le ronde danzanti dei Rom attardano l'ingresso dei Santi, creano una diga coreutica tra le statue e il Santuario, resistono alla spinta dei riacesi.



Ideato da Antonella Rizzo

L'*embodiment* tra i riacesi e i Rom, in questo momento della festa, ritorna a dividersi. La resistenza dei Rom all'ingresso delle statue dei santi sollecita una pressione dei riacesi che insistono verso l'ingresso. Mentre le ronde si dispongono davanti al santuario, i riacesi attendono impazienti di entrare, ma non profanano lo spazio delle *ronde votive*, sono fermi a dialogare con quella esposizione di corpi.

Nel 2010 l'unico *corpo estraneo* è stato quello del celebrante che, staccatosi dalla testa della processione, è entrato in una ronda per danzare la tarantella. Subito dopo le forze dell'ordine, lì schierate in gran numero, hanno sfruttato il varco per dividere lo spazio e far passare le statue, la banda e il celebrante.

La sensazione è stata quella di un atto inopportuno, *fuori luogo*, appunto.

Per mettersi al dialogo è importante non superare il limite, ma ex-porsi ed offrirsi ad esso, incarnarlo.

Conclusioni

“Per le feste è bene conoscere i tratti caratterizzanti, le funzioni che presumibilmente esse svolgono, ma solo vedendole direttamente, unendoci a fedeli e spettatori, pellegrini e curiosi che compongono il multiforme universo festivo, potremo tentare di comprendere la carica di sentimenti, di slanci religiosi ed esigenze laiche, le variegate risposte che la festa comunque fornisce a domande di tipo religioso, economico, commerciale, ludico, di relazione, di conferimento di senso. Leggiamo, dunque, di feste, ma, soprattutto, andiamo a vedere le feste. Mai come in questo caso sembra opportuno l'invito: “che la festa cominci”. (L. M. Lombardi Satriani 2009, p. 45)

Come fa Nancy, che ricorre al pensiero di A. Artaud per comporre il *corpo esposto*, cioè quella condizione autentica di essere al mondo, perlomeno secondo chi guarda al corpo come spazio del presentificarsi, anch'io ricorro in conclusione ad Artaud, ma per quel che dice a proposito della sua scelta di ritornare alle forme di spettacolo popolare, tra cui faccio rientrare anche la *festa*, per come qui l'ho esplorata:

“Rinunceremo alla superstizione teatrale del testo e alla dittatura dello scrittore. Ci riallacciamo così all'antico spettacolo popolare, tradotto e percepito direttamente dallo spirito senza le deformazioni del linguaggio e l'impaccio della parola.” (Artaud 1968, p. 237).

Le numerose conversazioni informali, le osservazioni sistematiche svolte nel tempo tra il 2007 e il 2010, le interviste ai testimoni e la partecipazione diretta alla festa di Riace mi portano a dire che l'analisi processuale (Turner 2014), qui restituita attraverso la descrizione di specifici *embodiment*, consente non solo di leggere la struttura del rituale e le funzioni della festa, ma dà soprattutto conto delle rivoluzioni situazionali in essa operanti e dei loro effetti irreversibili sull'architettura multilivello dello stesso festivo, la cui valenza diagnostica ha effetti nel tempo ordinario delle due comunità.

È difficile stabilire temporalmente quando i romà hanno smesso di barattare con i riacesi durante la festa, le testimonianze che ho raccolto sono relative ai ricordi

di testimoni piuttosto giovani che mi hanno riportato i racconti dei vecchi, molti dei quali sono oramai scomparsi. Le memorie fotografiche dimostrano che ancora negli anni '60 i romà e i riacesi si incontravano nel e con il baratto, regolando reciprocamente e più da vicino vincoli e spazi culturali. La *storia grande* (Bachtin 1979) e quella *piccola* (locale), caratterizzata da una seconda ed una terza migrazione post belliche, hanno segnato la rottura di quelle memorie comunitarie; le generazioni successive non hanno conosciuto l'abitudine alla cultura del baratto, a quella consuetudine d'incontro seppur strumentale, in quanto legato alla necessità concreta di uno scambio tra cibo e ferro. Inoltre, la tradizione di lavorazione del ferro sembra essersi persa nei clan dei romà che ho incontrato a Riace, ora più stanziali nei centri urbani in cui vivono da tempo, seppur ancora da romà.

Chi è rimasto a Riace ha metabolizzato e generato narrazioni differenti dell'*altro* ed ora sembra legato ad un immaginario astratto dei romà, *tollerandoli* ma a debita distanza, tra l'altro cercata dagli stessi romà. Il rito festivo è rimasta l'unica occasione d'incontro tra i riacesi e quei devoti romà che lì si recano ogni anno.

La processione in particolare rievoca quel legame antico, quei vincoli intercomunitari all'interno di un'unica architettura di corpi ben distinti però da specifici *embodiment*.

La festa, dunque, va vista come spettacolo del corpo-in-situazione in cui gli antichi conflitti sono materializzati in gesti, segni, in unità processuali prima ancora di essere parole. La presenza di Rosa nel *tempio* avviene solo nella festa e per la festa, in quanto evento festivo la sua presenza lì è concrezione di senso, racchiude in sé molti altri eventi che nel tempo sono accaduti e che hanno portato quel corpo lì, a presidiare uno spazio comunitario, identitario con una forma che oggi è quella della fissità, della testimonianza di una presenza. Attraverso il suo oltrepassare il confine, Rosa rievoca pratiche e storie, opera un riconoscimento non solo suo ma dell'intera comunità Rom che lì, quando Rosa era bambina, incontrava i riacesi, creava relazione attraverso una modalità di scambio per sua natura simbolica: il baratto.

Nel tempo la festa si è trasformata, ha perso quella pratica culturale che creava legami; il baratto non avviene più, i Rom non si spingono più in paese per barattare con i riacesi, e Rosa oggi si fa avanguardia residuale di quell'antico legame identitario, inter-comunitario.

Leggo quella presenza di Rosa come rifondazione di una memoria antica, una *resistenza* alla trasformazione, un corpo-politico. A differenza di Turner e di Schechner, come Artaud ritengo che, dal punto di vista della potenza di dialogo, esistano poche altre forme relazionali e corali altrettanto *conservative* e al contempo *transformative* dell'identità comunitaria quale è l'antico spettacolo popolare, che considero performance proto teatrale, sorgiva.

Turner, che rimane un riferimento fondamentale per l'analisi del concetto di performance e di processo rituale, a questo proposito assegna una funzione purificatrice e diagnostica al teatro per il fatto di essere esperienza che denuda il reale dei suoi conflitti, li smaschera, mostra le zone oscure dell'individuo e il malessere sociale; mentre ritiene che nell'evento rituale non teatrale, come la festa, operi una volontà popolare di nascondimento dei conflitti, delle verità (Turner 1986).

In questa lettura Rosa può essere considerata un *manipolatore semantico* (cfr. Turner 2014). Ella, in quanto unica testimone anziana e donna di una memoria antica, ha oltrepassato il *limen*, non si è nascosta, si è fatta evento nella festa, ha trasformato una scelta privata – l'accettazione del mio invito alla danza – lo spazio simbolico di una assenza – i romà e il baratto –, ha creato l'occasione per riconoscersi e riconoscere la propria comunità attraverso una *presenza metaforica*. Nello svolgersi di quel processo di testimonianza-riconoscimento, che Rosa stava agendo con il suo presidiare, la danza (tarantella rom) “indotta” dalla mia presenza le ha offerto l'occasione di performare l'extra-quotidiano (Barba, Savarese, 2006), di incarnare quella resistenza implicita e di esprimerla attraverso la grammatica della sua tradizione coreutica. Sicuramente la danza non è il baratto, non si possono identificare le due strutture relazionali, tuttavia quella forma espressiva può essere considerata metafora di una volontà di “ritorno”, di “ri-conoscimento” della comunità Rom; un segnale che si iscrive coerentemente nel linguaggio festivo e che porta con sé tutte le semantiche che la stessa storia dei santi veicola nel festivo di Riace, come già detto: *doppio, cura, estraneità*.

Farsi testimone della propria identità in un contesto trasformato e con un linguaggio “altro” è prendersi *cura* della propria comunità ed anche di quella con la quale quel dialogo si è interrotto; la danza è *scambio incarnato*, ripropone quel *baratto* simbolico con movimenti che creano necessariamente uno spazio relazionale di cura dell'altro; l'*estraneità* e il *doppio* costituiscono la cifra del festivo di Riace: la storia sacra, i doppi luoghi culturali – chiesa matrice e santuario – in cui due *embodiment* differenti significano lo stesso dialogo con il sacro, che vede il momento più esplicito nella processione. Nella processione la presenza di due comunità, riacesi e Rom, performa dialetticamente e differentemente il rituale popolare, ne *diagnostica* la complessità nel tempo extra-ordinario della situazione festiva e dimostra di non aver bisogno di un ulteriore momento performativo-didascalico.

La processione a Riace è un fenomeno liminale che ricrea nello spazio-tempo festivo la realtà di un dialogo difficile tra le due comunità, espone le possibilità di contatto come le resistenze dell'una all'altra, le reciproche invasioni tra identità comunitarie che si ritrovano in una simile tensione verso un sacro rituale, nella percezione di un limite che li mette al dialogo. Il limite è un'esperienza fondativa, primordiale che appartiene anche all'uomo non-religioso. Tutti i movimenti rituali della stessa potenza del *festivo*, infatti, costruiscono uno spazio sacro, un punto fisso che dialoga con il caos (Durkheim 1898; Collins 2004) ad ogni latitudine e in ogni contesto sociale e antropologico. A Riace la ridefinizione avviene in territori liminali, secondo un reciproco e circolare interrogarsi sul sacro da parte delle due comunità che, pur nella differenza dei loro *embodiment*, del loro stare davanti al *sacro*, tuttavia generano una esperienza coordinata: *la festa, quella festa, la loro festa*.

Nell'*incubatio* come nella processione romà e riacesi sperimentano dinamiche di contenimento, di cura, di ascolto, dando vita ad un *gioco* identitario che si sviluppa all'interno di differenti nuclei rituali, che vanno letti in chiave processuale e secondo una logica di reciproca definizione.

Questi processi di scambio fanno del festivo un patrimonio comunitario relazionale, in cui la conoscenza delle comunità che vi partecipano attraverso differenze generazionali ed anche culturali che si rigenerano attraverso una reciproca tessitura.

Il fatto che nel tempo sia cambiata la definizione reciproca tra le due comunità è osservabile dall'estetica della festa, mai davvero uguale a se stessa. Il livello meta, quello estetico in cui le due comunità partecipano a un tutt'uno, agisce come regolatore e sonda dei processi schismogenetici (Bateson 1988) che le due comunità performano durante la loro compartecipazione festiva, ma che sono anche eco di reciproci vissuti non festivi. L'estetica festiva è un insieme complesso di interazioni che uno sguardo puntato sul corpo-in-situazione consente di far emergere come esperienza continua della complessità relazionale in cui lo stesso corpo è immerso contribuendo così a generarla (*embodiment*). Nell'incarnarla, il corpo può quindi trasformarla e farla risuonare, a diversi livelli di autonomia e organizzazione, attraverso la sua naturale cifra performativa.

La festa è luogo di espressione della grammatica fondativa di un'intera comunità, supera il tempo e si trasforma con esso pur restando un fenomeno globale. Le forme rituali del vivere extraquotidiano esistono e resistono alla evoluzione storica, testimoniando una sorta di eredità del sacro filogeneticamente trasmessa nei secoli e giunta fin qui. La festa è certamente una di quelle esperienze di religiosità (non solo confessionale), di senso del limite e non omogeneità dello spazio che, nonostante alcune metamorfosi subite, permane come esperienza rituale tra identità in trasformazione, per tutto questo essa resiste al *post* di ogni epoca.

“Non vi è più ‘mondo’, ma solo frammenti di un universo spezzato, massa amorfa d'una infinità di ‘luoghi’ più o meno neutri dove l'uomo si muove, sospinto dagli obblighi di un'esistenza integrata in una società industriale. E tuttavia, in questa esperienza dello spazio profano, intervengono continuamente dei valori che, più o meno, ricordano la non-omogeneità che caratterizza l'esperienza religiosa dello spazio. Sussistono luoghi privilegiati, qualitativamente differenti da altri: il paese natale, il luogo dei primi amori, oppure una strada o un angolo della prima città straniera visitata in gioventù. Tutti luoghi che, anche per l'uomo prettamente non-religioso, conservano una qualità eccezionale, ‘unica’: sono ‘luoghi santi’ del suo universo privato, come se quest'essere non-religioso avesse avuto la rivelazione di una realtà diversa da quella alla quale partecipa quotidianamente.” (Eliade 1956, p. 21).

Bibliografia

- Artaud A., 1964. *Il teatro e il suo doppio*. Con altri scritti teatrali, Pref. di J. Derrida, Ed. it. 1968, Einaudi, Torino.
- Bachtin M., 1979, Ed. or. 1975. *Estetica e romanzo*, C. S. Janovič, a cura di, Einaudi, Torino.
- Barba E., Savarese N., a cura di, 2006. *A dictionary of Theatre Anthropology: the secret art of the performer*, Routledge, London-New York.
- Bateson G. 1988. *Naven, un rituale di travestimento in Nuova Guinea*. Einaudi, Torino.
- Bateson G., Bateson M. C., 1987. *Dove gli angeli esitano. Verso un'epistemologia del sacro*, Ed. it. 1989, Adelphi, Milano.
- Bateson G., 1975. "Intelligenza, esperienza ed evoluzione", in *Conoscenza e complessità: Strategie e prospettive della scienza contemporanea*, P. Alferj, A. Pilati, a cura di, 1990, Ed. Teoria, Roma-Napoli.
- Carabelli G., 1996. *Veneri e Priapi: Culti di fertilità e mitologie falliche tra Napoli e Londra nell'età dell'Illuminismo*, Argo, Bari.
- Collins R., 2004. *Interaction Ritual Chains*, Princeton University Press, New Jersey.
- Csordas T., May 1993. "Somatic Modes of Attention", in *Cultural Anthropology*, Vol. 8, No. 2.
- Csordas T., Ed., 1994. *Embodiment and Experience. The existential ground of culture and self*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Deubner L., 1907. *Kosmas und Damian*, Teubner, Leibzig.
- Durkheim E., 1898. Per una definizione dei fenomeni religiosi, Tr. It. a cura di E. Pace, 1996, Armando, Roma.
- Eliade M., 1949. *Il mito dell'eterno ritorno*. Archetipi e ripetizione, Ed. it. 1968, Borla, Bologna.
- Eliade M., 1956. *Il sacro e il profano*, Ed. it. 1973 2°, Paolo Boringhieri, Torino.
- Gennep van A., 1960. *The Rites of Passage*, Chicago: University of Chicago Press.

- Esposito R., 2002. *Immunitas*, Einaudi, Torino.
- Labriola P. A., 1984. *I Santi Cosma e Damiano, medici e martiri*, Franciscanum, Roma.
- Liégeois J. P., 1983. *Tsiganes*, Complexe, Bruxelles.
- Lombardi Satriani L. M., a cura di, 1981. *Gli eroi venuti dal mare*, Laruffa, Reggio Calabria.
- Lombardi Satriani L. M., 2009. “Feste, sacralità, appartenenza”, in *Feste e riti d’Italia - Sud I*, S. Massari, a cura di, De Luca Editori d’Arte, Roma.
- Lombardi Satriani L. M., Mazzacane L., 1974. “Per un’analisi della cultura folklorica campana”, in *Storia arte cultura in Campania*, A.a.V.v., Teti, Milano.
- Massari S., a cura di, 2009. *Feste e riti d’Italia - Sud I*, De Luca Editori d’Arte, Roma.
- Nancy J.-L., 1996. *Essere singolare plurale*, Ed. it. 2001, Einaudi, Torino.
- Pazzano C., Capponi D., 2000. *I Santi Medici Cosimo e Damiano. Vita e miracoli*, Laruffa, Reggio Calabria.
- Piasere L., 1988. “Parte antropologica”, in *Il fenomeno della migrazione in riferimento alle difficoltà di adattamento sociale delle componenti nomadi*, Aa.Vv., I.I.S.S., Roma.
- Platone, 1961. *Fedone*, Trad., Introduzione e Note di M. F. Sciacca, 3a ed., G. Principato, Milano-Messina.
- Ruprecht E., 1935. *Cosmae et Damiani sanctorum medicorum*, Springer, Berlin.
- Schechner R., 1984. *La teoria della performance*, V. Valentini, a cura di, Bulzoni, Roma.
- Turner V., 1969. *Il processo rituale*, Ed. it. 1972, Ed. Morcelliana, Brescia.
- Turner V., 1982. *Dal rito al teatro*, Ed. it. 1986, Il Mulino, Bologna.
- Temkin O., 1991. *Hippocrates in a World of Pagans and Christians*, The John Hopkins Press, London.