

MEMORIE COMUNITARIE NELLE TRADIZIONI
DI GUARDIA SANFRAMONDI

Sguardi e pulsioni

Si conclude con questa miscellanea il lungo percorso di avvicinamento alla realtà guardiese compiuto da un gruppo di studiosi e cultori legati, a vario titolo, alla Sezione laboratoriale di Antropologia storico-visuale attiva presso l'Università degli studi di Cassino e del Lazio Meridionale.

Prima di entrare nel vivo di alcuni temi, incerti ma significativi, si ritiene utile rimarcare che, nonostante il cammino compiuto si identifichi con la pubblicazione di tre volumi,¹ l'operazione, nell'insieme e nelle sue ragioni profonde, non è da considerare né principalmente né essenzialmente editoriale. Quando si decideva, or sono più di dieci anni, di realizzare una ricerca dedicata all'universo devozionale di Guardia Sanframondi si costruiva una ipotesi di lavoro *in fieri* concepita e sviluppata intorno a diversi nuclei tematici che fossero in grado di riportare in primo piano la dimensione memoriale e comunitaria degli eventi in questione. Sembrava riduttivo e fuorviante immaginare

¹ Le prime due opere già stampate sono: De Vita G., Folcarelli R., Iuliani L., Papetti P., Perfetto M., *'La croce avanti non tengo pietà'. Il ciclo festivo settennale a Guardia Sanframondi*, Roccasecca, Arte Stampa, 2017 (Quaderno DEA n. 7); Morone V., *Guardia Sanframondi e le processioni di penitenza*, Sanzari E., *Prefazione*, De Vita G., *Introduzione. Rilievi documentari e forme nella rappresentazione*, Papetti P., *Leggende di fondazione e 'dattiloscritto' Morone. Riflessioni a margine*, Verrelli L., *Il 'dattiloscritto' Morone. Note al testo*, Guardia Sanframondi, Giomar, 2018 (Quaderno DEA n. 8).

che si potesse seguitare a identificare i fatti guardiesi con il rosso vivo, con i battenti, con la processione generale della domenica e con il sangue sparso. Si era convinti che far coincidere le peculiarità paesane con la sofferenza autoinflitta e con la penitenza drammatizzata conduceva, sin dall'abbrivio e nel migliore dei casi, ad una semplificazione ingombrante.

Certo, non era possibile ignorare l'importanza assunta, almeno negli ultimi tre-quattro secoli, dall'istituto settimanale e settennale per l'intero territorio del Sannio beneventano. Era necessario però aggiungere che la concentrazione monotematica aveva comportato nei fatti un impoverimento reale della riflessione, per come si era provveduto a scavare sempre nello stesso cunicolo e nella medesima direzione. Limitarsi, così, a dare per scontato e per acquisito lo sfondo uniforme ripetuto da tanti mezzi di comunicazione, senza porsi domande essenziali inerenti alla storia locale e senza parlare delle sue intricate e complesse appartenenze, era apparsa sin da subito come una opzione quantomeno confusa. Il prototipo che si rivelava, infatti, coincideva con un osservatore interessato a pochi macroscopici passaggi: lo svolgimento settimanale dei cortei processionali rionali, la partecipazione dei battenti, l'uscita domenicale dell'Assunta, la esposizione in pubblico della statua dopo gli ordinari sette anni di permanenza nella teca, l'anonimato dei penitenti, la possibilità delle celebrazioni straordinarie e poche altre cose. Piombato in paese dopo aver consultato relazioni ripetitive, l'investigatore 'tipo' si convinceva di frequente di avere tra le mani, o nella penna, gli strumenti per sciogliere – finalmente – i tanti nodi fin lì incontrati e di poter rivelare a tutti, spiegandole anche agli autoctoni, le ragioni di quei singolari, anacronistici, patologici, e quindi, strani comportamenti. Forse non è superfluo aggiungere che, nella maggior parte dei casi, le ricerche sul terreno e le interviste erano condotte nel tempo extra-ordinario delle celebrazioni, equivalente alla sola domenica oppure, in ridotte occasioni, all'intera settimana dei festeggiamenti.

Un risultato consistente di tali attenzioni si riconosceva nel movimento di semplificazione progressiva centrato sulla presunta essenza *naturale* della

tradizione. Seguendo vari scrittori, si accertava che queste ‘stravaganti’ forme di religiosità popolare custodivano e disseminavano i sentori persistenti delle epoche antiche. Era ricorrente annotare come tanti sforzi si concentrassero sul passato, un passato comunque remoto, nel tentativo di accreditare l’assunto secondo il quale più si andava indietro nel tempo con richiami scontati e più le cerimonie osservate diventassero, per ovvia conseguenza, degne di nota, apprezzabili e prestigiose. La memoria dei fatti, circoscritta e limitata, si riduceva, da un lato, a richiamare il basso medioevo dei flagellanti e dei battenti a sangue, tipizzato nei lunghi cortei dei secoli XIII e XIV sull’esempio di fra’ Raniero Fasani da Perugia e, dall’altro lato, a toccare le vicende alto-medievali sviluppatasi nel secolo IX, collegandole all’imperatore Carlo Magno, promotore della organizzazione feudale. E, però, neppure si tentava di evitare la commistione tra le ovvie dimensioni mitiche dei racconti di fondazione e le ipotesi cronologiche e socio-culturali delle ricerche storiche, bisognevoli, tutte insieme e in ogni caso, di riscontri interpretativi.

Il mito popolare, infatti, non raccontava solo del ritrovamento della icona, avvenuto grazie all’intervento decisivo di animali utili e con i quali le persone condividevano l’esistenza. Dai mediatori ‘intelligenti’, fossero stati buoi o maiali o altre creature, non potevano arrivare indizi validi per confermare il tempo documentato dagli accadimenti. L’allusione feudale oppure il cenno cinque-seicentesco alle vicende di Limata (Limatola) sono spunti narrativi, sono spie, da trattare con estrema cautela: non possono contenere fatti certi, scrupolosamente comprovati, che invece vanno decifrati seguendo altri cammini. Di frequente essi rivelano, piuttosto, elementi caratterizzanti i contesti entro i quali le storie sono raccontate, continuano a circolare e dove gli episodi sono con sistematicità re-inventati e re-interpretati.

Si tendeva ad immaginare e a comunicare, in sostanza, che la tradizione coincideva con la immobilità e che includeva la consegna di un patrimonio culturale ben definito e ben determinato alle generazioni future, le quali dovrebbero custodirlo gelosamente, senza apportarvi alcuna innovazione, al fine

di lasciarlo tale e quale. Là dove presente, si trattava di un assunto fuorviante in quanto il concetto stesso di tradizione (dal latino *tradere* che significa trasmettere, e da cui *traditio* e *traditor*) contiene già nella sua etimologia la dichiarazione del passaggio, del cambiamento, della trasformazione. La tradizione, quindi, e la cultura popolare intanto sono patrimonio comune posseduto dalle diverse generazioni in quanto sono di continuo rielaborate.

Era pertanto possibile segnalare come, anche per le nostre vicende, si innescasse il noto processo di folklorizzazione degli sguardi. Una standardizzazione nei commenti che spesso includeva la omogeneizzazione delle ricostruzioni e l'appiattimento delle questioni. A leggere numerosi resoconti, ad esempio, riusciva piuttosto difficile definire a quale periodo risalissero le descrizioni, anche perché si partiva dal presupposto, molte volte implicito, che tali forme devozionali avessero una forza autonoma in grado di attraversare le varie epoche senza subire variazioni di sorta. Con evidenza, queste posizioni si concentravano in prevalenza sugli elementi esteriori del rito, sulla loro palese messa in forma, sull'effetto percettibile, sulla esasperazione – solo immaginata – delle scelte individuali, quasi mai approfondite e contestualizzate per la impraticabilità, tra l'altro, di condurre interviste ai protagonisti più ricercati, che non si concedevano (e non si concedono) alle chiacchierate, né libere e né preparate. Eppure non sarebbe stato impervio il cammino per intravedere che, a fronte della staticità nei resoconti, si assisteva ad una costante e concreta mobilità degli scenari, che produceva alcuni esiti evidenti. Il continuo movimento, di certo riconoscibile al di sotto di una superficie di apparente immobilità, si consolidava in forme piuttosto accreditate e tangibili all'interno della comunità. Il clero parrocchiale non occupava sempre le stesse posizioni nella organizzazione/gestione continuativa dei festeggiamenti, i comitati rionali non svolgevano sempre le stesse funzioni, i misteri non erano preparati seguendo sempre gli stessi copioni, i cori non si proponevano sempre con la stessa struttura, i devoti penitenti non erano sempre le stesse persone, la partecipazione ai gruppi di battenti/disciplinanti non nasceva sempre

dalle stesse esperienze e non coinvolgeva sempre la stessa gente. Di frequente si puntava a vantare la continuità delle testimonianze, sottolineandone la persistenza, senza neppure accennare alle variazioni nei contesti ambientali che la stessa Guardia sperimentava nei secoli e che, in alcuni specifici passaggi, mutavano con rilievo anche nel giro di qualche settennio. Non si poteva continuare ad accreditare la lettura semplicistica basata sulla continuità e sulla uniformità dei comportamenti rispetto alle criticità dell'esistenza umana e a far valere, anche se solo tacitamente, la sfuggente ipotesi secondo cui tra gli *exercitia devotionis* adottati dall'uomo medievale, da quello barocco, da quello illuministico, da quello novecentesco e da quello contemporaneo non fossero riscontrabili macroscopiche e sostanziali differenze, al di là delle corrispondenze del gesto. Ossia che, ad esempio, il battersi a sangue fosse (e sia) una medesima pratica penitenziale di devozione cruenta, a prescindere dai tempi, dai luoghi, dai soggetti professanti e dalle pressioni degli eventi.

Una caratterizzazione ulteriore degli sguardi risiedeva nella sottolineatura riferita alla demarcazione delle appartenenze socio-culturali delle persone interessate e coinvolte. In realtà le cronache settecentesche in latino di Carlantonio De Cesare, che continuano ad essere le più antiche finora disponibili, evidenziavano come la partecipazione agli otto giorni della edizione straordinaria organizzata nel 1743 fosse stata massiccia ed avesse coinvolto l'intera comunità.² Il giovane avvocato guardiese dava per scontata e per recepita la partecipazione ampia alle varie funzioni e citava in vari passaggi il 'popolo': la «popolazione di ogni rione» (v. 305), riferendosi a Croce, Portella, Fontanella e Piazza, le quattro zone in cui già risultava diviso il paese; e vi associava la «casta schiera di donne» (vv. 81-82); i «giovani e vecchi e fanciulle» (vv. 94-95);

² De Cesare C., *Carme sui riti di penitenza dell'anno 1743 in Guardia Sanframondi*, a cura di Lepore C. e Valli R., Campolattaro, Centro Culturale per lo Studio della Civiltà Contadina nel Sannio, 2003. I numeri dei versi si riferiscono a questa edizione. Per la prima pubblicazione del *Carme* cfr. Giordano G., *Riti di penitenza e di propiziazione. Da un inedito manoscritto del XVIII sec.*, Benevento, Ed. Centro Culturale Sannita, 1981.

i «monaci e sacerdoti» (v. 266); precisando, tra l'altro, che «non solo gli uomini, ma gli edifici tutti effondono pianto» (v. 337). Illustrando, poi, le processioni del Rione Piazza, definito «il luogo più illustre della città» appuntava che abitano qui «quasi tutti i nati da sangue nobile e sono pieni di una gran quantità d'argento e d'oro» (vv. 177-179). Non emergevano, negli svolgimenti, allusioni a parametri riguardanti la ricchezza, la formazione scolastica, i possedimenti, le buone maniere. Né si sosteneva, all'opposto, che la presenza alle manifestazioni religiose fosse appannaggio solo degli indigenti, dei fanatici, dei marginali. Con un linguaggio alquanto preciso, si parlava di rituali penitenziali che attiravano un paese intero, senza introdurre alcun criterio preventivo di selezione oppure di adesione.

Più eterogenei si rivelavano i commenti pubblicati tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento. Ad esempio, l'avvocato napoletano di origini guardiesi Gennaro De Simone, nel 1888, presentava un sintetico ma efficace contributo in grado di riportagli alla «memoria i fantastici racconti [uditi] dalla nonna». Egli, dopo aver fatto intendere che la devozione vedeva la generale adesione della cittadinanza, teneva a precisare che dai paesi circostanti arrivavano per il corteo domenicale persone «di tutti i ceti, di tutte le condizioni [...] cantando preghiere, precedute da una Croce, scalze».³

Un profilo duttile manteneva Vincenzo Morone nel manoscritto assegnato al 1909. Parlando della processione di comunione del Rione Croce, svoltasi nella mattinata del lunedì in apertura della settimana festiva, egli riferiva che non emergeva alcuna «distinzione di ceto o di classe: va compagno del povero il ricco, del professionista il contadino, del cencioso il benvestito, della bella la brutta, della vecchia coniugata la giovane maritata da poco». Di

³ De Simone G., *Sui colli sanniti. Ricordo delle processioni di penitenza fatte in Guardia Sanframondi dal dì 11 al 17 giugno 1888*, Napoli, L. De Bonis, 1888, pp. 13, 20 (si cita dalla ristampa a cura di Carlo Labagnara, Benevento, Edizioni Realtà Sannita, 2010, in cui il curatore conferma la trascrizione fedele e l'assenza di interventi correttivi).

contro, esaminando lo 'spirito religioso', attribuiva le responsabilità per la presenza di aspetti «strani, insignificanti, anzi peggio» contenuti nei quadri viventi e nei misteri, esclusivamente agli «organizzatori, non tutte le colte persone civili ma gente del contado».⁴ Si confermava quindi, da un lato, il dato che alle manifestazioni aderivano le intere popolazioni interessate, trattandosi di espressioni di un sentire diffuso e pervadente. Dall'altro lato, invece, gli autori componevano segnali diversi attraverso i quali, letteralmente, scaricavano su contadini e ceti inferiori le approssimazioni e gli errori attribuiti agli atteggiamenti ritenuti poco decorosi e poco edificanti, eventualmente riscontrabili nelle processioni penitenziali.

Tutt'altra era la persuasione di Abele De Blasio, guardiese di nascita e professore di Antropologia generale presso l'Università di Napoli. Si possono richiamare le difficoltà a cogliere le ragioni di una posizione tanto prevenuta e tanto ostile nei confronti della tradizione più nota del proprio paese.⁵ Resta comunque un dato. Il Professore nel 1905 era convinto che i battenti provenissero «dall'infima classe sociale e perciò sono degli esseri eminentemente suggestionabili; e non si bucherebbero la pelle se non ci fossero i facitori di spugne».⁶ I penitenti, quindi, non solo erano confinati nel più basso livello sociale, ma risultavano individui manipolabili per il loro coinvolgimento in questa forma di esaltazione, in quanto privi degli strumenti di base per orientarsi nel mondo. La stessa fonte aggiungeva che, dopo aver ingerito alcool in grande quantità, il battente «dallo stato depressivo, entra nel periodo della beatitudine dell'ebbrezza, in cui l'obnubilamento della coscienza abolisce la

⁴ Morone V., *Guardia Sanframondi e le processioni di penitenza* cit., pp. 102, 148.

⁵ De Vita G., *Introduzione. Rilievi documentari e forme nella rappresentazione*, in Morone V., *Guardia Sanframondi e le processioni di penitenza* cit., pp. 11-34: 24-25; Id., *Exercitium devotionis* in De Vita G. et alii, *La croce avanti non tengo pietà'* cit., pp. 19-79: 45-46.

⁶ De Blasio A., *I disciplinanti di Guardia Sanframondi (Benevento)*, in «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», XXII, 1905, pp. 362-364: 363.

percezione d'ogni impressione ingrata». Una affermazione che nei fatti espungeva il gesto drammatico della devozione cruenta da qualunque dimensione di religiosità, culta o popolare, e lo affondava nella povertà e nella rozzezza. È solo grazie allo stordimento prodotto dal vino che «la sensibilità dolorifica si attutisce e perciò i colpi che si amministra non si contano più». ⁷ Il De Blasio commentava così le azioni 'violente' e confermava una ipotesi che nelle sue intenzioni puntava a screditare la dolente forma di esibizione. Egli proponeva, in alternativa, una partecipazione intima, riservata, alle funzioni religiose e una presenza civile alle processioni, cioè al passo dei tempi nuovi.

Nei decenni successivi e, in particolare, nella seconda metà del Novecento, si ingigantiva il collegamento tra le manifestazioni religiose guardiesi e la *miseria* economica e culturale, che diventava con disinvoltura anche arretratezza, ignoranza, chiusura, barbarie, fanatismo. In questo processo di marginalizzazione sociale venivano progressivamente inclusi, oltre ai battenti e ai disciplinanti, i figuranti nei misteri, gli organizzatori, i comitati e, in modo più o meno evidente, l'intero paese. Era come se la comunità di Guardia Sanframondi, nelle modalità in cui rappresentava il proprio sentimento religioso, si auto-collocasse fuori dalla storia e diventasse, secondo alcuni cronisti, l'emblema stesso del tempo senza tempo, della immobilità generale, della vita che spuntava improvvisamente ogniqualvolta la Madonna Assunta usciva dalla sua teca e interveniva nelle faccende umane dei suoi postulanti, per poi bloccarsi, di nuovo e all'improvviso, a conclusione del tempo festivo.

Nel volgere di pochi anni questa lettura antropologico-sociale prendeva il sopravvento, pur non mancando ricerche attente e analisi appropriate. In varie cronache, però, le celebrazioni guardiesi diventavano a mano a mano espressioni di carenze materiali, di settarismo, di squilibrio, di disturbo alla quiete pubblica e di offesa alla morale. Tanto che il giorno 30 agosto 1968 un

⁷ *Ibid.* Si conferma, inoltre, l'ipotesi che la decisa ostilità dell'autore fosse diretta nei confronti dei battenti e non si dirigesse verso la dimensione popolare del fenomeno.

parlamentare del Partito Liberale Italiano riteneva fosse giunto il momento di presentare una interrogazione formale sull'intera questione. Il senatore Alfonso Chiariello, medico, professore universitario e direttore dell'Ospedale dei pellegrini di Napoli, chiedeva al Presidente del Consiglio dei ministri (Giovanni Leone) e al Ministro dell'interno (Franco Restivo) se intendessero intervenire per far «cessare o per lo meno a mitigarsi alcune manifestazioni religiose che si svolgono sotto un rito impressionante e raccapricciante». Ricavando le informazioni da una cronaca apparsa nel quotidiano *Roma* due giorni prima, il 28 agosto, precisava che «in una di queste processioni il richiamo alla penitenza si è tramutato, fra l'altro, in effettiva mortificazione corporale praticata da centinaia e centinaia di persone, che per sette ore si sono conficcate sul petto, in modo ritmico, gli aculei di spilli attaccati ad una spugna, procurandosi larghe ferite sanguinanti, e poi ancora in file interminabili di uomini che si sono percosse le spalle con pesanti catene fino a coprirsi di sangue». A parte alcune esitazioni riguardanti la ricostruzione, è più che evidente il riferimento alle vicende guardiesi svoltesi, in quell'anno, dal 19 al 25 agosto. Ribadendo una diffusa posizione illuministica, legata al convincimento che «tali cerimonie non siano compatibili con il grado di civiltà raggiunto», l'interrogante invocava dal Governo nazionale «un'opportuna azione di autorità responsabili» per poter «incanalare in una manifestazione di fede religiosa, manifestazioni che ricordano i salmodiari penitenti del Medio Evo».⁸

Tornava, sotto nuove vesti, la presunzione che le cerimonie guardiesi dovessero dare conto al potere politico delle loro motivazioni religiose e dei loro comportamenti devozionali per adeguarsi, di conseguenza, ad una legislazione che, quando promulgata senza incertezze, non teneva in alcun riguardo la difficoltà di insinuarsi in una materia tanto magmatica e scivolosa. In ogni caso i tentativi delle autorità di intervenire di imperio per proibire tali

⁸ Senato della Repubblica - V legislatura, *Assemblea. Resoconto stenografico*, 30 agosto 1968, 19^a seduta, p. 999.

esibizioni erano annotati con frequenza; ma, con altrettanta cadenza, erano ricordati gli insuccessi delle interdizioni. Un importante divieto partiva da Napoli il 4 maggio 1779 (quasi dieci anni dopo la cacciata dei Gesuiti dal Regno nel 1767, e altrettanti prima della rivoluzione francese). Era la prammatica *Interdictum sacrae passionis mysteria exprimere*, con cui Ferdinando IV, «spinto dallo zelo per la Religione, e per ovviare al fanatismo di tali falsi devoti, ha risoluto che da ora in avanti non vi sia chi ardisca, così in settimana santa, come in ogn'altro tempo dell'anno comparir da Battenti, o rappresentare i Misterj della Passione, sotto pena di essere condannati alla frusta». Il Re borbone era stato informato della diffusione di «scandalosi abusi di taluni del basso Popolo in parecchi luoghi del Regno, che nel Giovedì, e nel Venerdì Santo, in vece di onorare la memoria della Passione del nostro Divino Redentore con una vera interna compunzione, e segreto ravvedimento de' propri falli, la disonorano piuttosto, e la profanano, per mezzo di varie sceniche comparse, e spettacoli popolareschi». Lo spirito del documento però andava chiaramente oltre la regolamentazione delle celebrazioni quaresimali e tendeva ad intervenire su tutti i festeggiamenti che, per l'intero anno solare, scandivano il calendario tradizionale. Non solo si aveva l'obiettivo di 'bloccare' i *fujenti* del pellegrinaggio del lunedì in *albis* alla Madonna dell'Arco, per fare un solo richiamo alquanto noto; era essenziale che in tanti altri luoghi del Regno di Napoli non fosse più possibile organizzare, in nessun mese e per nessuna ragione, funzioni e cerimonie collegate, in genere, a devozioni popolari e a culti impudenti. Le scene 'incriminate' dovevano essere sembrate davvero disdicevoli all'intera Corte napoletana. Esse riguardavano, infatti, «alcuni coll'andare nudi per le piazze, e per le strade, battendosi a sangue; altri con rappresentare i Sagri Misteri della Passione, vestiti chi da Cristo, e chi da Giudei, e da Manigoldi».⁹ Si potrebbe quasi immaginare che, nel 1779, l'elenco

⁹ *Nuova collezione delle Prammatiche del Regno di Napoli*, Tomo VI, Napoli, nella stamperia Simoniana con Regia approvazione, 1804, p. 276.

delle 'ignominie' rivenisse direttamente da Guardia e descrivesse una processione generale in onore dell'Assunta. Difficile supporre che non ci sarebbero state resistenze, a livello paesano, anche in spregio alla prevista condanna alla frusta. La reiterazione delle disposizioni e le tante tracce sparse confermavano quanto aleatoria fosse la scelta di affidare alla legge e alla paura la soluzione di un 'problema' religioso. La mancata osservanza delle disposizioni e la volontà di esibire in forma anonima, ma pubblica, la *singolare* penitenza trovavano, infatti, le loro ragioni profonde in una sfera individuale, legata a filo doppio all'immaginario collettivo, alle tradizioni ancestrali, alla cultura del popolo senza mai richiamare vantaggi materiali per i protagonisti.

Lo stesso Vincenzo Morone, nella sua trattazione, annotava alcune vicende connesse a divieti o a tentativi di regolamentazioni, e segnalava gli atti in cui si parlava dei numerosi passaggi formali per impedire a chiunque di partecipare alle processioni indossando il cappuccio e colpendosi con la spugna principalmente, ma anche usando la disciplina. Nel capitolo *Processione generale: i battenti a sangue* egli affrontava la questione in maniera diffusa e, dopo aver ribadito che al rito, fatto di «pietà ed orrore», partecipavano insieme guardiesi e forestieri senza alcun contrasto, citava le tante disposizioni contrarie, partendo dalla premessa che «invano le Autorità della Provincia, del Comune, i Reali Carabinieri, e le stesse Autorità Ecclesiastiche, proibiscono assolutamente il battersi a sangue». Ricordava che «il sindaco Del Vecchio nel 1898 compilò un Decreto di proibizione, lo fece stampare ed affiggere sulle cantonate; invano si imprigionarono i promotori, i sospetti e i protettori di queste battiture». Aggiungeva come fossero ancora conservati nel «Municipio di Guardia gli atti del famoso Sindaco Albenzio Foschini» affissi il giorno 27 maggio 1828 «benché si trattasse d'ordini del 1788». E non mancava di sottolineare che «il 27 Aprile 1830 D. Carlo Puoti, vescovo delle allora riunite Diocesi di Alife e Telesse, scriveva all'Intendente di Piedimonte d'Alife che non era volontà sua di accordare la licenza della processione dell'Assunta». Ancora una volta le ragioni risiedevano nel timore che potessero accadere

chissà quali disordini durante il corteo domenicale. Poi però, aggiungeva il Prelato, che «l'aveva accordata purché si fosse fatta di mattina e senza l'intervento dei battenti, e pregava anzi l'Intendente di proibire la processione e permettere solamente la esposizione della Vergine siccome si vedeva che il Signore aveva principiato a far le grazie della pioggia».¹⁰

Emblematica rimaneva la vicenda del 1933. Vescovo diocesano, podestà e segretario locali facevano affiggere tre distinti manifesti perché fosse chiara la proibizione assoluta del 'mascheramento', dell'incappucciarsi e, quindi, del battersi. Luca Iuliani riportava nel 1982, per la prima volta, il testo inedito dei manifesti, e annotava che in paese erano ancora molti a ricordare che, durante la processione generale di quell'anno «il corteo sostò a lungo alla periferia di Guardia sulla strada per Benevento e allora si mosse quando dal capoluogo arrivarono le camionette con i battenti che erano stati portati in carcere».¹¹ I fatti, come accade in genere, si svolsero lungo direttrici non lineari e non univoche. Oggi, grazie ad una attenta ricerca di Carlo Labagnara, più avanti presentata, si recupera la complessità degli avvenimenti e si definiscono implicazioni e ruoli delle differenti autorità coinvolte.¹²

Posizioni oltremodo intricate che però comprovavano, tra l'altro, l'origine locale, paesana, delle contrarietà e degli intoppi. Prima ancora che per gli eventuali giudizi negativi provenienti dall'esterno e/o dai visitatori forestieri, le avversioni e i fastidi erano radicati all'interno della comunità, dove per le più diverse ragioni, allignavano convinzioni ostili a quelle singolari forme delle rappresentazioni devote. Si diceva delle tensioni registrate all'interno

¹⁰ Morone V., *Guardia Sanframondi e le processioni di penitenza* cit., pp. 130-133.

¹¹ Iuliani L., *Le processioni penitenziali. Guida ai riti settennali di Guardia Sanframondi*, Guardia Sanframondi, Edizioni Pro-Loce, 1982, pp. 56-59. Si cfr. anche De Vita G., *Exercitium devotionis* cit., pp. 72-77.

¹² Cfr. *infra* il capitolo VI di Carlo Labagnara, *La processione settennale del 1933: documenti e ricordi*, pp. 179-205. Il lavoro si basa sulla documentazione conservata presso l'Archivio diocesano di Cerreto Sannita, mai fino ad ora organicamente esaminata.

della cittadinanza che, probabilmente, andavano ben aldilà delle rivalità tra i favorevoli e i contrari, genericamente intesi. La variabilità dei gruppi si concretizzava in modi differenziati: c'era chi puntava alla spettacolarizzazione esasperata e chi intendeva chiudere gli ingressi in paese durante i festeggiamenti. C'era chi aspirava all'incremento delle presenze, a prescindere da qualunque altra argomentazione, e chi aveva l'intenzione di consentire l'accesso solo a quanti in anticipo avessero espresso la volontà esplicita di partecipare ed essere coinvolti direttamente nelle processioni. Senza contare che non mancavano quanti ritenevano un successo registrare 100.000 visitatori e un fallimento la rilevazione di 60.000 ospiti; e, infine, c'era chi reclamava di bloccare la possibilità di filmare/fotografare le manifestazioni, affidandone le riprese solo a pochissimi addetti ai lavori, preventivamente autorizzati.

A fronte della discontinuità di tali mozioni si riscontrava negli ultimi decenni una modalità ulteriore nella traduzione degli sguardi. Tralasciando le brevi cronache, ormai sempre più obsolete e stantie, si aveva il sentore netto che una discreta fetta degli osservatori 'impegnati' tendesse a costruire il percorso interpretativo, prevalentemente, lungo due direttrici. Nella prima, sembrava che a prevalere fossero le motivazioni scientifico-disciplinari, adottate come formule di carattere generale per dare spessore e significato al ripiegamento verso tensioni personali. Nella seconda direttrice, invece, si tendeva ad ostentare le proprie conoscenze enciclopediche pur di dare corpo a riflessioni generate con qualche forzatura. Senza contare che, di solito, si fissava un allontanamento deciso dal confronto documentario e dalla complessità della ricerca sul campo, per concentrarsi su modelli teorici tolti dalle varie scuole di appartenenza e applicati meccanicamente alla realtà guardiese. Si sostanzialmente l'idea che gli sguardi non servissero a costruire ipotesi interpretative nelle quali l'osservatore poteva riconoscere il proprio contributo originale, ma fossero l'occasione per motivare conferme di applicazioni metodologiche o di formulazioni astratte e superate, che in qualche proposta diventavano persino passaggi stridenti. A parte si stagliava il rischio che, procedendo a tappe

serrate verso un livello complesso di astrazione, si tendeva ad offrire perlomeno una rielaborazione distorta della realtà.

Sulla materia si ribadiva la posizione già enunciata in altre occasioni e cioè che, per quanto proiettabile indietro nel passato (attivando spesso una specie di competizione in cui la maestria era attribuita a chi rilanciava l'ipotesi più remota), il ciclo festivo settennale guardiese era aggrappato e viveva nel presente delle celebrazioni. La dilatazione temporale, da tenere sempre come elemento determinante, andava giustificata sul piano della documentazione e non su quello delle opinioni personali o delle suggestioni culturali. In realtà, si ipotizzava una differente successione del rapporto tra religiosità e comunità. Sembrava possibile sostenere che non potessero essere i riti ad aver generato le azioni collettive, ma che fosse il paese, con la sua storia, a custodire gli elementi e gli strumenti per decodificare/interpretare sia l'immaginario religioso e sia il vissuto devozionale. E proprio perché il ciclo festivo costituiva un elemento centrale – e anche discriminante – della realtà locale non poteva assurgere a motivazione di quanto avveniva nella vita individuale e sociale, i cui sviluppi si recuperavano su piani complessi ed eterogeni. Troppo di frequente, invece, il territorio, le attività produttive, i confronti/scontri pubblici e privati non erano considerati, si opacizzavano oppure diventavano trasparenti. I palpiti e gli assilli si concentravano sul gesto violento e sulla crudezza dell'offerta esibita. Pareva, a volte, di scorgere l'urgenza di confermare che a Guardia Sanframondi si continuava a praticare una sorta di religiosità delle origini in forme leggendarie, senza però specificare a quali origini 'storiche' si ricollegasse il mito. Si tralasciava, così, di individuare e, magari, di definire le ragioni per le quali le speciali forme delle rappresentazioni devozionali fossero oggi vissute *così*. Naturalmente nell'oggi di ogni cadenza.

Le ultime campagne di rilevamento alle quali Pamela Papetti e io siamo intervenuti – insieme ad altri – come Laboratorio di Antropologia storico-visuale, trovavano nelle intere settimane dei festeggiamenti (16-22 agosto 2010 e 21-27 agosto 2017) la loro concentrazione intrigante e impegnativa. I

due cicli rappresentavano un momento molto significativo di raccolta documentaria; non il più rilevante, però, e – a dirla tutta – neppure quello prevalente. Essi, tuttavia, erano vissuti come passaggi irrinunciabili per registrare un clima unico e speciale; per sentirsi attraversare da una comunicazione inattesa e per farsi colpire, senza filtri e senza mediazioni, dalle tante peculiarità.

Gli incontri con le persone, maturati in più di dieci anni di frequentazioni e annotati in molteplici occasioni formali oltre che in copiosi passaggi informali, scandivano la ricerca a Guardia Sanframondi. Il lavoro, poi, si allargava a numerosi archivi, pubblici e privati, e si definiva attraverso il confronto con una bibliografia di riferimento piuttosto ricca. Sugli esiti, comunque in parte già distribuiti, si ritornerà più avanti. Filtrava, invece, che la lunga consuetudine con l'uso delle fonti orali faceva riprendere vigore ad alcune evidenze relative alla dimensione sociale del ricordo e alla funzione di legame operoso mantenuto dalla memoria collettiva.

Senza introdursi nei meandri dei possibili riscontri teorici, si tendeva a dare evidenza ad alcuni passaggi. A cominciare dal fatto che il passato non si trovava sistemato entro una specie di magazzino ordinato da cui prelevare l'evento o gli eventi che in quel momento interessavano. I ricordi, in genere, riaffioravano non solo su specifiche sollecitazioni del presente, ma erano direttamente influenzati da quanto stava accadendo nel momento del recupero. Non era, infatti, raro il caso in cui lo stesso informatore rilanciava, sul medesimo fatto, descrizioni diverse, a volte abbastanza distanti, senza avvedersi delle eventuali contraddizioni. La consapevolezza della funzione assolta dalla contemporaneità nei processi di rammemorazione induceva a confermare la forza del presente, da valutare in tutte le ricostruzioni. Le convinzioni che la memoria riguardava il passato e che per renderla viva bisognava conservare la lucidità meccanica dei fatti erano ormai superate. Il tempo della memoria è il presente: è nel 'qui ed ora', nell'*hic et nunc*, che gli eventi trascorsi trovano la loro vitalità, la loro forza per circolare e, ancora, per influenzare con il loro agire. Da ciò discendeva l'impegno a non collocare i fatti ritrovati all'interno

dello schema vero/falso, come se l'obiettivo fosse quello di 'certificare' la corrispondenza tra quanto riferito e gli eventi corrispondenti. Il passato, infatti, era assunto come una produzione dinamica e variabile che trovava i propri significati all'interno delle differenti strategie di rievocazione e a seconda degli interessi – non tanto materiali – legati alla loro analisi, che comunque si produceva in momenti particolari e in precise circostanze.

La restituzione complessiva era quella di un paese all'interno del quale si trasformava in dubbio la propensione ad attribuire una predominanza rurale e una ragione contadina alle istanze penitenziali presenti nell'istituto festivo. Seguendo le fonti consultate si annotava, tra l'altro, che l'elemento ricorrente legato alla terra era la richiesta di un tempo meteorologico clemente e adatto alle coltivazioni, senza mai spingersi dentro situazioni riconducibili in forma esclusiva alle circostanze materiali della vita agreste. Da trent'anni almeno poi, a sentire alcune testimonianze, il panorama devozionale locale si orientava verso motivazioni genericamente pensate come 'personali', tra le quali la richiesta della pioggia non occupava i primissimi posti. Erano altre le necessità che facevano muovere la gente: salute, professione/mestiere, lavoro nei campi, partenza, separazione, famiglia. Trovava ampio credito, tuttavia, la convinzione diffusa che la Madonna, intanto si decideva a prestare attenzione alle suppliche e a intervenire, a condizione che fosse il popolo, il paese, gli abitanti nella loro pienezza, a invocarne l'attenzione. La sofferenza esibita da tutti era l'unica via, accreditata e dimostrata, per 'pretendere' dall'Assunta di rivolgere il suo sguardo benevolo verso una comunità intera afflitta da tanti bisogni, ma ancora speranzosa nel futuro di ogni singolo devoto richiedente.

Azioni e documentazioni

Quando, nel maggio 2018, l'Amministrazione comunale decideva di affidarmi la responsabilità scientifica del Centro di documentazione in veste di antropologo culturale dell'Università di Cassino e del Lazio Meridionale si

chiudeva una prima fase molto significativa del mio incontro professionale e personale con la realtà guardiese, annotata nella sua dinamicità, e se ne apriva una seconda, certamente più problematica, più impegnativa, più coinvolgente, anche se inaspettata e, per tanti versi, molto prestigiosa.

Sin dalle prime azioni, si decideva di allestire il Centro come una 'dimora' in movimento, come un punto di passaggio, di incontro e di confronto, in cui provare a riunire le tante, potenziali energie riscontrate in paese e a tentare di farlo diventare un posto speciale e riconoscibile, un luogo cioè dove custodire con cura i respiri e i battiti della storia locale. Di conseguenza, le porte risultavano aperte per tutti. Ingressi facilitati a quanti, dall'interno, volevano partecipare alla messa in opera del progetto di riunificazione documentaria riguardante l'intero territorio del Sannio beneventano; oppure puntavano ad approfondire specifici itinerari di studio concernenti l'ambiente comunale o quello diocesano. Si conservava a parte, e si potenziava, l'occhio tollerante e sollecito verso gli studenti. Si contemplavano, inoltre, passaggi agevolati per i ricercatori, i giornalisti, i semplici curiosi, provenienti da lontano e dall'esterno. A questi ultimi il Centro doveva mostrarsi con agilità, con immediatezza e, di conseguenza, come il polo di riferimento e di attrazione per avvicinarsi e conoscere il contesto guardiese. Una delle poche clausole contemplava il contatto diretto con il paese. Le persone interessate dovevano includere una breve presenza a Guardia per vedere, osservare, incrociare, oltre che per consultare materiali e discutere dei temi preferiti.

Le attività della struttura partivano privilegiando il ruolo e il radicamento dei quattro Comuni rionali. I rappresentanti di Croce, Portella, Fontanella e Piazza frequentavano con buona regolarità i locali della Biblioteca comunale, sede del Centro. Il filone iniziale delle attività condivise si orientava verso alcuni archivi famigliari ancora presenti in paese, affinché, con il coinvolgimento dei responsabili, se ne verificasse la consistenza effettiva e, possibilmente, si rendessero fruibili, perlomeno in parte. In realtà i numerosi contatti non consegnavano un consistente recupero documentario, né facevano

registrare una significativa disponibilità da parte dei custodi. Il movimento, però, scuoteva in profondità la memoria e l'ambiente determinando l'interesse di tanti cultori e studiosi locali, che decidevano di proporsi mettendosi in discussione e mettendo in comune sia le competenze e sia i saperi.¹³ Si creava così una rete di collaborazioni, probabilmente, senza precedenti per forma e contenuti. Dalla stessa esperienza nasceva la miscellanea che qui si apre. Forte di tredici contributi di autori singoli e uno a cinque firme, il volume si proponeva come una inversione di tendenza voluta in massima parte da 'guardioli', guardiesi (di nascita e di vocazione) e, forse, estranei/forestieri.

Nei percorsi di approfondimento, si confermavano le premesse condivise, che riguardavano il superamento della ossessione monotematica e l'allargamento degli sguardi in tutte le direzioni possibili, senza alcuna preventiva limitazione. L'obiettivo finale era quello di consegnare una immagine composta nei lineamenti, ma corposa e invitante nelle connessioni. Tutte le proposte possedevano pari dignità e tutte le sensibilità andavano salvaguardate e sollecitate. Ai curatori dell'impresa il compito di dare una veste in qualche modo compatta all'insieme, di conservare la riconoscibilità di ogni singolo contributo e di comporre i materiali per la stampa.

Nell'ultimo anno quindi, a parte il potenziamento delle attività, si determinava un nuovo posizionamento dei coordinatori del lavoro che, identificati e accreditati già da tempo, registravano il privilegio di un nuovo, profondo inserimento. Su tale prerogativa, però, non si appoggiavano richieste di trattamenti particolari né si pensava di utilizzare la progressiva e larga apertura come fattore per catturare informazioni ulteriori, magari delicate, riservate o inattese. I ruoli rimanevano ben definiti ed anzi certi vincoli di reciprocità rispettosa si incrementavano alla luce di quanto registrato negli anni precedenti. Si ricordava che durante il primo lungo periodo del rilevamento,

¹³ Un caso a parte è quello di Luca Iuliani, che, come già detto in più occasioni, sin dal 2010 rendeva totalmente disponibile il suo archivio personale.

spesso veniva richiamata dagli informatori, in prevalenza da quelli in odore di penitenza, una ‘categoria’ antropologica piuttosto interessante e dirimente. Questi riprendevano nei discorsi, in particolare in quelli più seri, il rinvio a un «noi di Guardia» che, però, nel corpo delle riflessioni non voleva soltanto includere gli abitanti o gli originari del paese. La citazione diventava, a volte, provocatoriamente inclusiva per verificare le reazioni dell’interlocutore. Quando, ad un certo punto, il ricercatore avvertiva la sensazione di aver oltrepassato la soglia della separazione, perché immerso con riserva nel gruppo, intravedeva una possibile, reale, *com-partecipazione* e un eventuale coinvolgimento. Le verifiche puntuali riguardavano il trasferimento di informazioni delicate, decisive, ponderate da offrire ai ‘forestieri’, per farli orientare nell’universo insidioso dell’istituto festivo e dei riti. La custodia attenta di alcuni vincoli e il disinteresse per le cronache paesane facevano il resto. Si apprendevano così alcuni particolari, palesi per i nativi, e si imparava che determinate cose non potevano essere rivelate per alcuna ragione all’esterno.

Elemento problematico delle attività relative al ciclo festivo e ai rapporti con i Guardiesi continuava ad essere, piuttosto che lo spargimento del sangue, l’incontro con i battenti, intesi come singoli devoti e come gruppo, o meglio come insieme composito di vari gruppi. Nella quasi totalità delle conversazioni e delle interviste i punti cruciali si concentravano e si sviluppavano intorno alla persona che decideva di ostentare pubblicamente le proprie scelte attraverso alcune caratteristiche, tra le quali la effusione ematica era considerata una conseguenza e non rappresentava né il gesto, compiutamente inteso, e neppure la sua parte principale. L’essenza continuava ad essere l’offerta in forma anonima di sé, di tutto se stesso, attraverso il liquido vitale per eccellenza. La difficoltà e la ritrosia a raccontare quel ‘segno’ si sentivano in tutta la loro densità, e richiedevano cautele mutevoli, viste le tante, differenti sensibilità, legate in genere a caratteri poco propensi alla loquacità e molto prudenti. Era fin troppo evidente che nella dimensione simbolico-rituale, in concreto vissuta in paese, il sangue di ciascun incappucciato era offerto per la

comunità, quindi era di tutti. Non si potevano, di conseguenza, raffigurare i battenti come un corpo staccato, come un'appendice tormentata, inquieta, da lasciare al proprio destino. I battenti guardiesi non erano mai stati una setta, né tantomeno si erano mai riconosciuti in una sfera isolata o velatamente separata rispetto alla vita quotidiana e festiva dell'intero territorio. Essi – ancora oggi – sono parte di un complesso cerimoniale entro il quale ogni partecipante, a cominciare dal genitore che tiene in braccio il figlio infante vestito da angioletto, compie la *sua penitenza* ispirandosi al canone antropologico del dono gratuito e socialmente obbligante. Si diceva, però, della necessità di inserire su piani distinti il tema anagrafico dei battenti. All'interno della comunità il problema non si poneva perché, semplicemente, non esisteva. Quali e quanti sarebbero stati gli individui con cappuccio che avrebbero partecipato alla processione generale di quell'anno (valeva per ogni uscita) era un dato conosciuto, in forma quasi definitiva, non solo dagli organizzatori. Di altra natura era il passaggio, se riferito a estranei e forestieri.

A conclusione dei cortei rionali e prima della processione del clero, il parroco-preposito padre Filippo Di Lonardo, in una intervista concessa il venerdì della settimana cruciale 2010, riferiva con sobrietà vari aspetti, e dichiarava che il gesto per eccellenza si faceva «nel più assoluto anonimato». Aggiungeva che «a noi non interessa chi sono. Non sono una setta. Sono persone normalissime, che ci tengono a questa 'riservatezza' assoluta. Non hanno neanche problemi economici da quello che so io, e non sono neanche più peccatori degli altri». Data comunque per acquisita l'identità individuale, precisava che «ho detto ieri ai battenti di stare tranquilli perché domenica in chiesa non ci sarà nessuno, né fotografi, né telecamere. Ci sarò solo io».¹⁴

Il riferimento alla discrezione piuttosto che alla segretezza era una costante presente nei discorsi più delicati, intavolati durante l'intero periodo

¹⁴ Intervista del 20.08.2010 a padre Filippo Di Lonardo, parroco-preposito prematuramente scomparso nell'agosto 2015, mentre celebrava messa nella 'sua' chiesa.

delle campagne di rilevamento. Qualche mese prima della edizione 2017, in considerazione dell'imposto cambio ai vertici, si decideva di parlare anche con il nuovo parroco-preposito, padre Giustino Di Santo, che aveva già cominciato a ricoprire varie, incisive responsabilità, ed era ormai proiettato verso la prossima scadenza. Tra le questioni affrontate nel colloquio, che nelle intenzioni dell'intervistatore definiva il momento finale della ricerca del 2010, non poteva mancare il collegamento all'anonimato. Ancora il tema era trattato senza alcuna tensione. «Io più che anonimato la chiamerei 'riservatezza' nel momento in cui il battente compie l'atto di penitenza. C'è anche chi ci riesce, però la maggior parte non è anonima», diceva padre Giustino. E aggiungeva: «mettono il cappuccio non per non farsi riconoscere, perché chi è del paese li vede e li riconosce lo stesso. Se per anonimato noi intendiamo 'non conoscere per niente chi va a battersi', ecco questo non è anonimato».¹⁵

Si ribadiva, a livello comunicativo, la distinzione tra l'anonimato e la riservatezza; nella pratica, però, si confermava l'esistenza di un doppio livello riguardante la delicata controversia: uno tutto interno al gruppo-paese e uno esterno, orientato verso gli 'estranei'. Sul primo vigeva il riserbo, culturalmente condiviso e adottato nella comunità. Sul secondo si affermava l'impegno a non rendere note le 'appartenenze' dei penitenti a chi veniva da fuori. Separatamente si potevano aggiungere altre situazioni, entro le quali le generalità dei battenti erano un dato esplicito. Ad esempio, il privilegio di portare la statua della Madonna nell'ultimo tratto della processione generale per consegnarla ai sacerdoti, in attesa sulla porta della chiesa, era prerogativa di fedeli, vestiti con gli abiti della festa. Eppure, assicuravano con certezza gli informatori, non vi erano i margini – né vi erano mai stati in passato – perché tra di loro si intrufolasse qualcuno che non aveva adempiuto a 'quel' voto speciale. Altro passaggio rilevante era la raccolta dei fondi per l'omaggio alla Vergine.

¹⁵ Intervista in data 31.03.2017 a padre Giustino di Santo, preposito dell'Oratorio e parroco della Basilica dell'Assunta dal 2015.

Ebbene le offerte, custodite da un devoto appositamente designato, erano nominali ed annotate su uno speciale registro, con i dati di ciascun donatore.

Rimaneva nella economia generale del lavoro, e nella specificità dei singoli incontri, la necessità di una traduzione: il volto coperto imponeva di essere in vari sensi contestualizzato. Il primo punto di base elaborava la convinzione da evitare con molta cura, quella cioè di chiedere a chiunque, in particolare a quanti ruotavano in odore di penitenza cruenta, chi fossero i battenti. Il rapporto sarebbe stato immediatamente falsato e portato in un limbo poco significativo. Durante la fase dello 'studio' reciproco, non erano mancati i ricordi di incontri finiti male per la insistenza ripetuta di conoscere le identità nascoste da parte di alcuni ricercatori, e di qualche importante giornalista, i quali avevano dichiarato di essere persino disponibili ad offrire danaro, in cambio dei nominativi! Nulla poteva essere tanto controproducente.

Nella pratica della ricerca e dopo vari accreditamenti, durante i quali il passaggio in questione non era neppure ricordato, si riteneva di poter avanzare alcune domande rivelatrici. Si cominciava ad esempio con l'invito a raccontare le ultime fasi preparatorie della domenica, quando in chiesa si indossava il sacco ma il volto era ancora scoperto e si era in attesa del comando ai fratelli: «battetevi». Si trattava di un modo per notare la disponibilità dell'informatore e, nel contempo, per verificare la solidità della fiducia. Bisognava essere attenti nel cogliere se erano forniti indizi decisivi per sostenere la presenza in chiesa, ma non come assistente. Accertare, ad esempio, che i costruttori delle spugnette erano stati e/o sarebbero stati in buona parte battenti, non aveva richiesto alcuna domanda diretta. Era stato sufficiente ascoltare i discorsi e i percorsi di insegnamento/apprendimento, nei quali non era semplicemente la competenza 'costruttoria' ad essere importante ma, soprattutto, l'effetto sulla carne e sulla effusione del sangue, sulla tecnica dell'impugnatura, sul ritmo da seguire, sulle soste da programmare, sul coagulo da evitare, su cosa mangiare. Quel dire non richiedeva alcuna conferma. Si doveva solo ascoltare e osservare. Era tutto già detto, o forse persino, già scritto; scritto

in forme indelebili nelle singole memorie private. Si cedeva, con consapevolezza, alla retorica di una cronaca che non poteva essere banalizzata attraverso la psicosi, individuale-collettiva, o la ricerca dell'identità personale di chi agitava la spugnetta e con la stessa si percuoteva. La caparbia insistenza legata al bisogno di scoprire a tutti i costi chi si celava sotto il cappuccio, per presentarlo magari in una bella foto formato tessera, non aveva senso alcuno, né per la comprensione dell'istituto festivo né per la sua analisi. Non toglieva e non aggiungeva nulla. Il battente era, solo, *un battente*. E basta.

Si insinuava il dubbio che la questione risolutiva non fosse quella di fissare un volto per documentarlo, ma che lo scopo principale, se non proprio esclusivo, perseguito dal fotografo-operatore fosse quello di pubblicare un 'colpo sensazionale', di riuscire cioè a mostrare contemporaneamente la doppia identità del penitente ignoto: quella devozionale e quella civile. E si irrobustiva la possibilità che l'ostinazione evidenziasse un ripiegamento totale del ricercatore sulle *sue* motivazioni, sulla necessità di mostrare la propria bravura per essere riuscito a firmare e a filmare uno svelamento che nella dimensione paesana – forse anche nella cornice più ampia extraurbana – non avrebbe provocato effetti significativi, né espliciti né tantomeno impliciti.

E si ricordava una questione annosa affrontata, al tramonto del secondo millennio, da Marc Augé. Il noto antropologo francese, a proposito della 'surmodernità', legata alla fase contemporanea della globalizzazione, sottolineava come le persone, grazie alle possibilità offerte dallo sviluppo dei nuovi mezzi di comunicazione, si incrociassero freneticamente in ambienti privi di storia, di relazioni e di identità: i nonluoghi appunto, emblematicamente rappresentati da centri commerciali, dagli aeroporti e dalle stazioni. In questi posti, ormai standardizzati e ovunque tutti uguali, le persone si incontravano freneticamente, ma non comunicavano tra di loro, non creavano rapporti, non si relazionavano. In assenza di legami sociali e di vincoli culturali ognuno, nel nonluogo, rimaneva 'anonimo' agli altri e, forse, persino ignoto a se stesso. Si parlava quindi di soggetti continuamente in transito, che producevano però

un incremento esponenziale delle solitudini. Si stava da soli non conosciuti e non riconosciuti, perché non c'era una comunità di riferimento.¹⁶

L'anonimato guardiese si costruiva in tutt'altro modo e per ragioni sostanzialmente differenti. Qui i legami erano solidi; solidi insieme ai vincoli identitari e alle co-appartenenze. L'assenza del nome era un elemento rituale, utile per definire quelli che stavano nel gruppo e distinguerli da quelli di 'fuori'. Si era conosciuti e ci si riconosceva reciprocamente senza altre formalità. In aggiunta, restavano ferme annotazioni eloquenti. Alcuni informatori, cinquantenni ai momenti delle interviste, rivelavano di portare ancora il dubbio sulla partecipazione dei loro parenti stretti al gruppo degli incappucciati. E non mancava chi raccontava di aver scoperto, solo dopo la morte del proprio padre questa adesione, a seguito del ritrovamento degli strumenti tipici della penitenza cruenta tra gli effetti personali più intimi del genitore.

Le questioni, in ogni passaggio, si declinavano ancora su due livelli, distinti ma interrelati. Uno esterno, per il quale il caso Guardia era diverso da tutti gli altri; uno interno, seguendo il quale si addiveniva alla conferma che l'universo cerimoniale continuava a cambiare e a proporsi sempre diverso da quello che era stato nel passato e nel settennio precedente. La comunità, con evidenza, si presentava in forme dinamiche e in fermento continuo.

Già a metà del XVII secolo, si registravano tensioni tali da consigliare la sottoscrizione di un dettagliato accordo tra arciprete ed eletti, ratificato in data 23 maggio 1654 con atto del notaio Michele Rabuanelli. Al proposito, Abele De Blasio menzionava «una corrente di gelosie reciproche» oppure, suggeriva, «per mettere fine a tale sconcio», e pubblicava l'intero documento.¹⁷ Si parlava della «Conventione, e patti frà il sig. D. Martio Piccirillo

¹⁶ Cfr. Marc Augé, *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Milano, Elèuthera, 1993 (1992¹).

¹⁷ De Blasio A., *Guardia Sanframondi. Notizie storiche. Appunti su Limata*, Napoli, Tipografia Gentile, 1961. Si tratta di un volume postumo, pubblicato nel 1961, cioè 16

Arciprete di questa terra della Guardia Sanframondi, ed la Medesima Università di d. terra per levare le liti, et sgandali che mai potessero sortire, ed occorrere frà le parti predette, e loro successori nell'officij predetti». Venivano regolamentati i differenti compiti e le pertinenze, riguardanti tra l'altro le modalità e le spese funebri, oppure la possibilità che le Confraternite potessero «tenere banca con bacile, et ascrivere le sorelle, et li fratelli in d. Chiesa tanto nelle Domeniche assignate, quanto nelle loro feste di tutto l'anno». In aggiunta però si fissavano le regole per le uscite 'a richiesta' della Madonna, che esigevano una pianificazione a beneficio di tutti i contraenti interessati. In particolare si stabiliva che «occorrendo per necessità di pioggia, o altri bisogni, et gratie che la Madre di Dio dell'Assunta, miracolosamente s'è degnata, et si degnerà sempre fare; gl'Eletti occorrendo cavarla fuori in processione con ogni solennità ad arbitrio di detti Eletti che pro tempore saranno, e volendola tenere esposta in Chiesa, l'Arciprete o suo Economo non possa contraddire, ma debba intervenire alla processione da farsi», spettandogli cinque libbre di candele bianche non cominciate. Nel caso in cui l'Arciprete avesse deciso per qualunque ragione di non intervenire, non solo avrebbe perso il compenso, ma non avrebbe potuto opporsi alla possibilità di «chiamarvi ogni Religioso et Prete che vorranno d. Eletti». ¹⁸ Nella stessa data della firma, il 23 maggio 1654, l'arcivescovo di Telese, Pietro Marioni, presente a Guardia in visita pastorale, concedeva il proprio assenso all'accordo.

Nonostante l'impegno assunto con la sottoscrizione della speciale intesa non mancavano di presentarsi, tra le parti, momenti di tensione e di confronto serrato, nel medio e lungo periodo. Su un primo versante, si ponevano

anni dopo la morte dell'autore. Il figlio Renato, in una brevissima *Premessa* al testo, avvertiva che «è stata aggiunta qualche notizia su recenti avvenimenti e sono state citate nuove fonti di documenti». La trascrizione, in realtà, presenta alcuni refusi.

¹⁸ Archivio Privato Luca Iuliani, *Quaderno 3*. Cfr. anche Iuliani L., *I battenti a sangue di Guardia Sanframondi*, tesi di laurea in Storia delle religioni – Università degli studi di Napoli, Facoltà di Lettere e Filosofia, relatore Boris Ulianich, a.a. 1975-1976, pp. 74-77.

i devoti, che reclamavano, nel rispetto della tradizione, l'uscita della Madonna, per propiziare l'intervento a vantaggio del paese e della comunità. Su un secondo versante, si disponeva la gerarchia ecclesiastica custode della statua, che non sempre acconsentiva alle pretese di veder girare 'a richiesta' la Vergine tra le strade del centro abitato, giustificando il rifiuto non solo per la presenza di battenti e disciplinanti. Sullo sfondo rimanevano irrisolte numerose questioni inerenti ai rapporti di precedenza, al controllo delle proprietà, ai riconoscimenti dei privilegi e alla gestione dei patrimoni.

Altra traccia interessante, riguardante le dispute nelle attribuzioni delle responsabilità, poteva ritrovarsi nelle procedure per l'apertura e la chiusura della teca della Madonna. Senza avere, anche in questo passaggio, alcuna intenzione di fissare cronologie, si poteva annotare che Carlantonio De Cesare riferiva, nel 1743, della esistenza di una sola chiave, conservata dal parroco.¹⁹ In altra e differente circostanza, Alfonso Di Blasio comunicava che fino al «1766, solo il Parroco e il Sindaco avevano ciascuno una chiave della nicchia, come si rileva dal testo dell'Assenso reale dato alle Regole dell'Arciconfraternita dell'Assunta, sotto il dì 30.09.1766».²⁰ Le chiavi, nel frattempo, erano diventate tre, custodite ora dal Parroco, dal Sindaco e dal decano dei Deputati rionali. L'aumento degli 'accessi' non poteva essere valutato come un fatto di pura formalità, secondo quanto ripetuto da alcuni sacerdoti, guardiesi e non, abbastanza vicini alle celebrazioni. La presenza di tre chiavi per l'apertura, che poteva persino essere irrilevante nell'azione pratica dello schiudere, acquisiva una importanza sostanziale sia nella dimensione dell'immaginario, sia a livello simbolico e sia nella prassi organizzativa. Era convinzione condivisa, nell'ambiente locale, che la triplice divisione del possesso arginava qualunque pretesa

¹⁹ De Cesare C., *Carme sui riti di penitenza* cit., p. 37, vv. 277-279.

²⁰ Di Blasio A., *Il nostro paese Guardia S. Framondo di oggi, dalle origini, nelle ricorrenze tricenarie* [1956], in Iuliani L., Labagnara C., Lando G. (a cura di), *Oltre la vita ... nella vita. Omaggio al padre Adolfo Di Blasio preposito curato nel XXV della sua nascita al cielo*, Foggia, Grafiche Grilli, 1995, pp. 83-210: 123, nota 73.

di comando, e rinviava alla necessità di trovare accordi tra comitato, amministrazione comunale e parrocchia. Senza intesa, nessuna delle tre parti poteva procedere in autonomia, imponendo alle altre due la propria volontà.

Da aggiungere che alcuni temi, ritenuti da numerosi commentatori cruciali, quali quelli della durata, della cadenza, delle sequenze e/o delle posizioni processionali, si offrivano a osservazioni differenziate, non sempre coincidenti con stringenti e vincolanti testimonianze.

A tal proposito sembrava opportuno tornare al *Carme* del De Cesare riesaminando l'ultima impresa di Lepore e Valli. I curatori, nella loro *Premessa*, affermavano che nel lavoro trascritto e tradotto si trovava «la descrizione di altre due processioni: quella delle vergini e quella del clero», e omettevano di citare la processione delle confraternite. Mancanza però difficile da giustificare, considerando che nella edizione presentata, i redattori riportavano: «10^a Processione (sera). Era già il sesto giorno e si tuffava nelle onde / anche il Sole: si cinsero di corone di spine / ed il collo di funi, e si coprirono di vesti bianche / e lunghe che tutto celano sia gli occhi che i piedi. / Così si dirigono al sacro tempio ed intonano tristissimi / canti, e giungono nella chiesa della diva Vergine» (vv. 238-242). Le persone che, il sesto giorno, in abito bianco nascondevano piedi e occhi erano i confratelli diretti verso la casa dell'Assunta. Da ricordare che, seguendo ancora la descrizione settecentesca, la processione del clero si teneva il settimo giorno, e quella conclusiva l'ottavo. Nella stessa *Premessa*, inoltre, i curatori insistevano su una trasmissione statica del rituale, sottolineando la possibilità di «constatare l'eccezionale continuità di queste cerimonie religiose ed anche la straordinaria fedeltà ad un modulo organizzativo ed attuativo dei riti che quasi certamente risale al '600».²¹

Si trattava di una posizione ovviamente legittima ma che trovava, rispetto a quanto contenuto nella stessa edizione, qualche discordanza.

²¹ De Cesare C., *Carme sui riti di penitenza* cit., *Premessa*, pp. 5-7: 6. Si sceglieva l'indicazione tra parentesi dei versi per non appesantire il testo con i riferimenti in nota.

Una prima leggerezza si riscontrava nella successione delle processioni infrasettimanali. Essi dichiaravano che «pochissime sono le differenze rispetto alla forma che hanno assunto oggi i riti penitenziali di Guardia. Ancora adesso infatti i quattro rioni organizzano ciascuno due processioni: nella prima definita di ‘penitenza’ [...] nella seconda chiamata di ‘comunione’». ²² Il testo del De Cesare, al contrario, conteneva elementi sufficienti per sostenere che la successione delle processioni fosse comunione/penitenza, come attestato almeno fino al 1947. Al proposito i resoconti settecenteschi lasciavano pochissimi dubbi riguardanti l'avvicendamento. Né si potevano omettere o tralasciare i riferimenti espliciti al sangue inseriti nella seconda processione del Rione Croce («ed altri bagnano di sangue la terra calpestata», v. 84) e nella seconda del Rione Portella («riempie passando di molto sangue i vicoli», v. 121). Vincenzo Morone inoltre, agli inizi del Novecento, dava per acquisita l'alternanza, tanto da presentarne una sintesi inequivocabile e, tra i titoli dei capitoli, aggiungeva l'informazione che le arciconfraternite ‘andavano’ il venerdì alla comunione e il sabato alla penitenza. ²³

L'ultima divergenza, rispetto all'apprezzabile lavoro di Lepore e Valli, si sviluppava intorno al modello di riferimento dei riti guardiesi. Questi ultimi, pur riconoscendone con chiarezza «il carattere comunitario» e precisandone «quasi certamente» il vincolo seicentesco, tenevano a puntualizzare che «specie nel Sud Italia non sono riconducibili all'alveo delle missioni popolari, ma si sviluppano autonomamente nell'ambito di celebrazioni volte per lo più a commemorare i dolori del Cristo e di sua Madre». ²⁴

Si riteneva invece utile ripetere, in tale controversa materia, quanto già affermato e ribadito in precedenza e cioè che il nostro caso, rispetto al ciclo quaresimale, permetteva di avanzare una opinione differente. L'istituto festivo

²² *Ibid.*

²³ Morone V., *Guardia Sanframondi e le processioni di penitenza* cit., pp. 117, 173-174.

²⁴ De Cesare C., *Carme sui riti di penitenza* cit., *Introduzione*, pp. 9-11: 10-11.

guardiese, infatti, a fronte della centralità della morte e del pianto, e per quanto scandito da penitenze devozionali, si sviluppava entro la *ideologia* dell'offerta gratuita ed anonima di sé, finalizzata alla salvaguardia e alla prosperità della comunità. Una priorità collettiva, ripetutamente attestata, che aveva nell'autonomia calendariale uno degli elementi da non trascurare, per la capacità di sottolineare la distinzione, non certo la separatezza, tra il popolo guardiese, laicamente inteso, e la guida ecclesiastica locale, gerarchicamente disciplinata. Si accentuavano sia l'indipendenza da qualsiasi frequenza prevista o imposta dal ciclo liturgico ufficiale e sia la possibilità di organizzare le celebrazioni adattandole alle circostanze di un singolo momento critico per il paese. Tali attributi risultavano passaggi decisivi per svincolare da qualunque schematizzazione formale l'istituto guardiese che, è bene ricordare, diventava prima di durata settimanale e solo in seguito, dopo aver attraversato un percorso accidentato, a cadenza settennale. Conservando, quindi, il riferimento al processo di evangelizzazione moltiplicatosi nei territori italiani e meridionali all'avvio della controriforma cattolica voluta dal Concilio di Trento, si voleva confermare l'ipotesi che, seguendo un chiaro filone documentario, i passaggi qualificanti lo svolgimento dei riti fossero collocabili tra Cinquecento e Settecento, e andassero rapportati alla diretta influenza delle missioni popolari, tenute dai vari ordini religiosi, e alla penetrazione delle pratiche barocche. Ferma restando la consapevolezza che antecedenze, adattamenti, sviluppi, tagli e cessazioni erano e sono attributi fondanti di qualunque evento cerimoniale.

Sullo sfondo dei numerosi convincimenti si stagliava il passaggio cruciale, il fondamento di tutte le questioni: l'inizio della venerazione locale per quella particolare effigie. Il Morone, nello studio risalente agli inizi del Novecento, sintetizzava le differenti testimonianze orali che ripetevano i racconti sul culto dell'Assunta e sull'arrivo della sua icona a Guardia. Vi introduceva le varianti correlate, una volta, alla presenza di buoi e, un'altra volta, all'intervento di maiali. E non trascurava di ricordare una terza versione in cui si faceva riferimento ad una donna di santa vita, alla quale la Madonna appariva

in sogno per chiederle di riportare alla luce una sua immagine sepolta.²⁵ Caratteristiche essenziali di questi miti di fondazione erano il contesto, che rinvia in genere al mondo agro-pastorale, e la richiesta della penitenza cruenta, stabilita direttamente dalla Madonna oppure inserita nella composizione del simulacro in cui il Bambino si presentava con una spugnetta stretta in mano, da usare come archetipo formale. In questi racconti il sangue, dal petto e/o dalle spalle, era il fattore determinante per smuovere la statua e per condurla a Guardia. Lo stesso Morone, però, riportava altre versioni del mito, attribuite al teologo guardiese Niccolò Sellaroli (1699-1775), il quale, tra il molto altro, sosteneva che la scultura sarebbe ‘arrivata’ in paese tra la seconda metà del Trecento e i primi anni del Quattrocento. La fiducia del Morone per il Sellaroli era assoluta e l’erudito settecentesco diventava l’autorità con «il compito di riportare la verità contro l’opinione» popolare.²⁶

Le dispute sulla conformità della storia da assumere come redazione ufficiale sottendevano, con evidenza, altre, più stridenti e decisive questioni riguardanti non solo le strutture delle rappresentazioni, ma anche gli accreditamenti inerenti ai piani simbolico-rituali. Nella discussione complessiva, la versione *autentica* relativa alla nascita del culto non era un mero fatto testuale o un dato filologico. In ogni caso, il Morone non poneva assolutamente in dubbio l’assunto secondo il quale le versioni settecentesche – considerate più qualificate per tempo, per autore e per forma – fossero le uniche credibili, a differenza di quelle popolari ritenute solo leggende ‘inverosimili’, correlate alle ingenuità e ai rapporti con il meraviglioso tipici del mondo contadino. L’ostinazione riguardante il passaggio secondo il quale la statua fosse stata *ritrovata e trasportata* oppure *solo trasferita* in paese diventava l’elemento decisivo

²⁵ Morone V., *Guardia Sanframondi e le processioni di penitenza* cit., pp 82-84 (Capitolo intitolato: «Le diverse tradizioni popolari»).

²⁶ Verrelli L., *Il ‘dattiloscritto’ Morone. Note al testo*, in Morone V., *Guardia Sanframondi e le processioni di penitenza* cit., pp. 49-63: 56.

per stabilire se la penitenza cruenta fosse o meno da includere nel mito di fondazione e, quindi, da rinnovare tradizionalmente sul piano della pratica devozionale.²⁷ Rafforzare le varianti del semplice trasferimento del simulacro significava, sul piano concreto e comunitario, che i battenti non erano una componente vincolante del cerimoniale, perché assenti alla genesi del culto. Accettare, invece, il racconto popolare della inamovibilità della statua, che si faceva leggera solo dopo lo sbocco ematico, accreditava l'assunto che era stata la Madonna stessa a richiedere il sangue in forme esplicite e che, senza la pubblica ostentazione, l'Assunta non sarebbe stata disponibile all'ascolto.

Altrettanto rivelatore era il tentativo di ricostruire la cronologia del rapporto tra i Guardiesi e il simulacro dell'Assunta. Il Morone, infatti, pur avendo preso in considerazione la eventualità che la «la Statua titolata Assunta fosse stata portata a Guardia Sanframondi colla soppressione dell'Arcipretura di Limata», la riteneva ipotesi infondata per l'assenza di notizie nell'archivio parrocchiale, in quello diocesano «ed anche altrove» e, soprattutto, perché tale interpretazione avrebbe smentito la ricostruzione del Sellaroli.²⁸ Dalle indicazioni fedelmente annotate, tutte riprese dal *Catalogo* di Giovanni Rossi, sarebbe stato forse più congruo ricavare una ricostruzione che immaginasse la venuta in paese del simulacro a seguito della spopolazione di Limata, databile tra il 1570 e il 1574, come attestato da un antico processo legato al conferimento di quella Arcipretura curata. Anche perché di seguito il Morone, continuando a citare il Rossi, ricordava che i beni della Terra di Limata, abbandonata dagli abitanti, furono assegnati nel 1593 e nel 1609 al seminario di Cerreto.²⁹ E, un ulteriore segnale poteva allora diventare il restauro dell'Assunta

²⁷ Cfr. Papetti P., *Leggende di fondazione e 'dattiloscritto' Morone. Riflessioni a margine*, in Morone V., *Guardia Sanframondi e le processioni di penitenza* cit, pp. 35-47.

²⁸ Morone V., *Guardia Sanframondi e le processioni di penitenza* cit., pp 85-87.

²⁹ Rossi G., *Catalogo de' Vescovi di Telesse, la cui sede or ritrovasi stabilita nella città di Cerreto, sotto la Metropoli, o provincia Beneventana, seguito da alcune notizie storiche tanto di dette due*

datato 1611 commissionato dal clero/devoti locali, a cui si legherebbero le modifiche nella struttura e nella nuova titolazione della statua. A questi elementi si potevano aggiungere i riferimenti relativi all'attività in paese di don Marzio Piccirilli (1598-1656). Nel 1636 nasceva la Congregazione dedicata all'Oratorio di San Filippo Neri; il 23 maggio 1654, si ratificava la convenzione con la locale 'Università'; nel 1655 si univano *in perpetuum* la Parrocchia e l'Oratorio. Infine, nel 1656, padre Piccirilli veniva eletto dai confratelli preposito-curato nel mentre scoppiava la peste durante la quale lo stesso don Marzio moriva per aver contratto il morbo nella incessante attività di assistenza ai malati. In tal eventualità, tra l'altro, si assegnava all'apostolato del Piccirilli e ai Filippini la funzione di snodo significativo nella maturazione delle celebrazioni guardiesi.

Posta a base la difficoltà di individuare l'inizio delle celebrazioni, che senza ulteriori testimonianze attendibili non poteva essere collocato più indietro di metà Cinquecento-inizi Seicento, si segnalavano alcuni segmenti temporali da considerare come possibili e indicative fasi di passaggio cruciali nello sviluppo dell'istituto festivo.

Partendo dallo stato attuale della documentazione consultata, si osservava il consolidamento di un primo livello significativo in coincidenza con la presenza a Benevento dell'arcivescovo Vincenzo Maria Orsini (1686-1730) il quale, anche dopo la salita al soglio pontificio nel 1724 con il nome di Benedetto XIII, conservava l'incarico come amministratore apostolico. Le

Città Vescovili, che di parecchi luoghi della stessa Diocesi, Napoli, dalla Stamperia della società tipografica, 1827, pp. 155-158, nota 1. L'Autore, nella stessa nota, ricorda che nel 1806 il Principe don Marzio Gaetano Carafa cedette il sito «con altri beni adjacenti, a' Canonici D. Lorenzo e D. Giovanni Rossi di S. Lorenzo Maggiore. Essi sin dal 1825, con approvazione del Vescovo Mr. De Martino, hanno ristaurata ed abbellita a loro spese un'antica Cappella, che sol rimaneva di detta Chiesa, conservando il titolo di S. Maria di Limata; e sugli avanzi del diruto Castello hanno edificato una comoda Casa di campagna, mettendo a coltura quei Luoghi quasi abbandonati ed incolti, che presentavano uno spaventevole mucchio di pietre coperto di bronchi e di spine».

devozioni barocche irrompevano nel tessuto culturale locale e si affermavano con indirizzi ancora da indagare, nello specifico e nell'insieme.

Un secondo momento, organizzatosi a cavaliere tra Ottocento e Novecento, poteva comprendere i lavori di Gennaro De Simone, Abele De Blasio e Vincenzo Morone, i quali, pur nella loro essenzialità, testimoniavano la tensione profonda attraversata dalla storia guardiese, sulla scia dei vari rivolgimenti sperimentati dalla realtà regionale e da quella nazionale. Il paese assumeva il carattere marcato della società agricola proiettata verso l'ampliamento dei mercati, trasferendo al solo livello memoriale la stagione dei 'cuoiai' e delle loro capacità imprenditoriali. La festa dell'Assunta viveva, nel contempo, contraddizioni profonde legate agli scontri tra un passato indefinito, che richiama oscure penitenze medievali, e uno sforzo di emancipazione, che poggiava su idee moderne e progressiste.

Una terza stagione, centrata sugli anni settanta e ottanta del Novecento, coincideva con alcuni tentativi di affrancamento della cultura locale e con la strutturazione di una prima consapevolezza che gli interessi paesani andavano innanzitutto recuperati per farli diventare patrimonio condiviso. L'itinerario non appariva completato, anche se differenti indizi segnalavano modalità operative che sembravano prescindere da una centralità festivo-cerimoniale elaborata esclusivamente tra le mura e le case del paese.

Una ipotesi percorribile si concentra oggi sulla necessità di allargare lo sguardo e di portare il confronto fuori dalle sale guardiesi per dare nuovo impulso a ricerche e studi. Un fuori tutto ancora da definire e da vagliare.