

MARIO TURCI

I RITI DI PASSAGGIO  
RIFERITI AL CICLO DELLA VITA  
(NASCITA - MATRIMONIO - MORTE)  
NELLA REALTÀ CULTURALE ROMAGNOLA

I primi risultati della ricerca, che qui si vogliono illustrare e successivamente definire tramite sintetiche analisi strutturali, emergono da una ricerca di carattere etnografico il cui ambito e dimensione sono riferibili alle ritualità di passaggio del ciclo della vita e ad un'area di omogeneità culturale quale quella cesenate-riminese; ricerca motivata dalla convinzione che le strutture simboliche della esperienza popolare si presentano quali componenti basilari per una approfondita comprensione del mondo contadino romagnolo.

Essendo necessaria una preliminare definizione teorica del problema, poniamo come base dell'intera trattazione l'esistenza, all'interno dell'esperienza tradizionale romagnola, come in ogni altra cultura, di una vasta dimensione culturale che si esprime tramite una fitta rete di valenze simboliche e rituali; il rituale «è una serie formale di procedimenti di natura simbolica che coinvolge un codice di comunicazione sociale e che si fonda nella credenza di possedere una specifica efficacia per cui può agire nelle condizioni tecniche e sociali dei celebranti e dei partecipanti. La formalità di tali procedimenti consiste nel fatto che essi non sono semplicemente diretti alla soluzione di un immediato problema tecnico attraverso i mezzi più economici, ma sono considerati come aventi una certa validità indipendente dalle loro concomitanze tecniche» (1). Tale dimensione si organizza nella definizione di un universo simbolico collettivo, determinando una struttura simbolica nel cui spessore si

---

(1) R. FIRTH, *Cerimonies for children*, «Tikopia ritual and belief», London 1967, p. 73.

creano, trasformano, insediano e modificano tutte quelle diverse componenti che dal mondo del «profondo» emergono e si manifestano.

Le espressioni della dimensione simbolica, partendo da piattaforme culturali di gruppo, si prolungano sino a raggiungere i livelli dell'inconscio collettivo e del «profondo esistenziale individuale», coinvolgendo, in tal modo, non solo i tempi e le occasioni del celebrativo ma anche quelli del vissuto quotidiano. Vien da sé che il rito è anche una azione sociale, «ogni comportamento rituale, sia esso un funerale, o un rito di letto, o una cerimonia commemorativa, un sacrificio o una rappresentazione magica è sempre un fatto sociale. È sociale nel senso che spesso gli uomini e le donne pregano, adorano e cantano le loro formule in comune. Il rituale è anche sociale perché il fine da ottenere concerne gli interessi non di una sola persona ma di un gruppo» (2). Il gruppo, il collettivo, si impone quale protagonista in un ruolo estremamente importante e determinante nello svolgersi della azione rituale e per le larghe implicazioni culturali e sociali che ogni rito determina.

Se la scelta di campo si è orientata sulla analisi strutturale della dimensione simbolica, la chiave di approccio è stata data dallo studio sistematico dei riti di passaggio del gruppo umano precedentemente citato e popolante l'ultima propaggine meridionale della pianura padana compresa fra la costa adriatica e il pedemontano appenninico ed i fiumi Savio al nord e Marano (Riccione) al sud.

Nella esperienza culturale di questo gruppo, come in quella di tanti altri, ritroviamo l'esistenza di tipologie simboliche e ritualità predisposte ed attivate allo scopo di stigmatizzare, sottolineare e confermare culturalmente gli eventi sociali del passaggio di status che ogni individuo del gruppo sperimenta nell'arco della sua intera esistenza, «ogni società si preoccupa di fare in modo che il mutamento degli individui, i loro passaggi da una condizione all'altra avvengano senza che siano compromesse la coesione e la continuità sociale» (3). La tipologia del transito, qui considerata, è quella che si riferisce al trasferimento volontario od involontario dell'individuo da una situazione sociale ad un'altra all'interno di un ciclo esistenziale che trova la propria conferma non solo nello sviluppo culturale individuale ma anche in quello biologico.

Ogni raggruppamento umano si è spinto in vastità e profondità sim-

---

(2) B. MALINOWSKI, *The group and the individual in functional analysis*, «Journ. Sociology», XLIV (1939), p. 12.

(3) A. VAN GEPPEN, *I riti di passaggio*, Torino 1981, p. XVII (prima edizione Parigi 1909).

bolica alla ricerca di ritualizzazioni per la celebrazione del passaggio; il Van Gennep già nel 1909 cercava una definizione antropologica di tali riti, partendo da una vasta casistica di osservazioni, per giungere alla puntualizzazione di fasi e momenti costitutivi. In campo etnografico ritroviamo come prime raccolte ordinate di dati e testimonianze sulle ritualità di passaggio nel mondo tradizionale romagnolo, i testi del Battarra (4), del Placucci (5), del Bagli (6), e le relazioni della inchiesta napoleonica del 1811 (7).

Partendo da tale ricchissima base documentaria, di cui è fuor di dubbio la importanza etnografica e la affidabilità storica, si è inteso poi orientarsi nel campo della ricerca delle fonti orali, per raccogliere, tramite la ricerca sul campo, i dati della memoria, col preciso intento di verificare la presenza dei dati storici ed aumentare il bagaglio delle informazioni necessarie alla conoscenza globale del fenomeno rituale in studio. La ricerca sul campo delle fonti orali ha prodotto risultati inaspettati, per cui è possibile affermare con certezza che i dati culturali connessi all'universo rituale emergente dalle raccolte in prima istanza considerate, sono stati, nella maggioranza dei casi, presenti nell'esperienza culturale romagnola nella loro forma e tipologia fino agli anni quaranta. L'universo simbolico/rituale dell'esperienza contadina romagnola si presenta, ancora oggi, nella memoria dei protagonisti viva e lucida, rendendo così questo campo di ricerca ancora ricco e ampiamente percorribile.

La ricerca, sulla base di una così ricca documentazione, si è avvalsa prioritariamente dei seguenti parametri di indagine: le tre fasi del Van Gennep e lo spazio antropico abitativo (dimora rurale cesenate-riminense). La base strutturale, per l'analisi delle azioni a significato simbolico considerate, è rintracciabile nella riconosciuta definizione dei tre momenti attraverso i quali il rituale di passaggio si sviluppa:

— fase di separazione, detta anche preliminare, che comporta l'abbandono da parte dell'individuo del gruppo sociale in cui fino ad allora ha vissuto, quindi il lento distacco e la preparazione al momento culminante del superamento rituale (soglia) del vecchio status;

---

(4) G.A. BATTARRA, *Pratica agraria distribuita in vari Dialoghi - Dialogo XXX*, Cesena 1782.

(5) M. PLACUCCI, *Usi e pregiudizi de' Contadini della Romagna*, Forlì 1818, ora raccolto in «*Romagna Tradizionale*», a cura di P. Toschi, Bologna 1963.

(6) G.G. BAGLI, *Saggio di studi su i Proverbi e Pregiudizi e la Poesia popolare in Romagna*, «Atti Dep. Romagna», 1885-1886, ora in «*Romagna Tradizionale*», cit.

(7) Documenti inediti relativi all'inchiesta napoleonica del 1811 nel dipartimento del Rubicone, «Archivio di Stato di Forlì» raccolti in «*Romagna Tradizionale*», cit.

— fase di soglia, detta anche liminare, la quale si presenta come vero e proprio limite con valenza di frontiera ultima. Il soggetto vive, in tale momento, la situazione di chi sta sospeso tra due mondi senza essere completamente nell'uno o nell'altro; la sospensione è di poca durata ma ciò non può evitare tutti i rischi culturali (impurità) di chi non è coperto dallo scudo normativo del gruppo (sospensione normativa);

— fase di aggregazione, detta anche postliminare, la quale comporta l'inserimento del protagonista del passaggio nel nuovo gruppo sociale, l'accoglienza da parte di quest'ultimo ed il superamento (purificazione) dei rischi rituali incontrati nel momento di soglia.

Altro parametro di indagine preso in considerazione è lo spazio antropico abitativo concretizzato nella abitazione rurale mezzadrile cesenate-riminese tipica dell'area. I riti di passaggio del gruppo considerato si esprimono e si esauriscono tutti all'interno degli spazi abitativi della dimora, ad essa sono legati simbolicamente trasformando la casa stessa in elemento simbolico e nel contempo contenitore di ramificazioni simboliche. L'abitazione rurale si presenta ritualmente come luogo culturale e fisico in cui si radica il centro dell'intero cosmo contadino, al cui interno forze centrifughe e forze centripete rispettivamente producono e lanciano comunicazioni e messaggi a base esistenziale e riassumono tutti i caratteri della cosmogonia di un mondo basato sul lavoro e la saldezza della struttura familiare.

Andando alla descrizione delle strutture rituali romagnole e considerando, per la loro lettura, le tre fasi del passaggio rituale, ricaviamo le seguenti informazioni, dove per facilità di analisi e scorrevolezza indicheremo con  $\alpha$  per la fase preliminare, con  $\beta$  per la parte di soglia, con  $\gamma$  per la fase postliminare.

#### Parto/Nascita:

a) Evitazione da parte della futura madre di tutte quelle azioni che potrebbero, direttamente o indirettamente, causare pericoli simbolici per il futuro parto. Le azioni da evitare hanno prevalentemente un carattere di divieto come: evitare di toccare (8), di indossare (9), di oltrepassare

(8) I divieti rituali della dimensione del «toccare» si riassumevano nell'evitare di porre le mani su tutto ciò che simbolicamente poteva correlarsi negativamente col futuro parto o col nascituro. Ne sono esempio: il non toccare il dorso di animali gravidi, non ostinarsi a voler sciogliere nodi difficili da sbrogliare, evitare il più possibile lavori che comportassero contatto con corde e nodi: informazioni tratte da fonti orali della ricerca sul campo, località: S. Mauro Pascoli, Bordonchio (Igea Marina), Santarcangelo di R.

(9) Si faceva esplicito divieto di indossare collane ed ogni indumento che comportasse lo stringere, il rimaner legati: informazioni tratte da fonti orali della ricerca sul campo, località: S. Mauro Pascoli, Savignano sul R., Rimini; cf. PLACUCCI, *Usi e pregiudizi*, cit., p. 54.

(10), di lanciare (11); e la dimensione del pericolo figurato simbolicamente: le corde come cordone ombelicale, l'albero di rovere come la vita e la salute del corpo.

β) «Al primo sentore dei dolori, la donna deve sedersi sull'orlo del focolare appoggiandosi su di una rocca; incalzando i dolori, la donna deve gridare: O suo padre! O suo padre! Correte, correte a chiamare la mamma!» (12). Le valenze simboliche espresse negli elementi emergenti riconducibili al focolare ed alla rocca, richiamano significati essenziali e magici tipici del mondo rurale. La preparazione, insita nel disporsi sul focolare, rimanda a motivi magico/rituali (il fuoco quale centro dell'universo domestico contadino e tramite per contatti e comunicazioni con i contrastanti mondi del «di sotto» e del «di sopra») ed a motivi socio/esistenziali quando si intende il «luogo del fuoco» quale area per la cottura degli alimenti e composizione del cibo. Nel contatto col fuoco, e nell'implorare l'intervento dell'uomo/padre, è possibile intravedere la simbolizzazione del rapporto di sudditanza sociale e culturale che la donna esprime nel donare una nuova vita al gruppo parentale all'interno del quale l'uomo/padre ed il fuoco racchiudono i significati del patriarcato quale valore sociale e culturale (il fuoco risiede al centro della casa, come il padre è al centro della famiglia). Abbiamo anche visto che la donna nell'eseguire il rito (13) si poggia simbolicamente su di una rocca; l'analisi dell'uso rituale della rocca, nei molti brani dell'insieme delle ritualità di passaggio, ci porta a pensare che tale uso possa assumere, in una valutazione globale e in una sintesi di significati, la valenza simboli-

(10) L'oltrepassare o il calpestare briglie e corde si credeva ponesse in serio pericolo il nascituro nel momento della nascita. Il rischio si sarebbe presentato in una possibile nascita «incappiata», cioè resa difficoltosa dall'avvolgersi del cordone ombelicale al collo della nuova creatura. Se tale difficoltà si fosse posta, l'antidoto rituale si sarebbe configurato nell'oltrepassare nuove corde o briglie a parto già avanzato: informazioni tratte da fonti orali della ricerca sul campo, località: S. Vito di Rimini, S. Martino dei Mulini, Viserba di Rimini; cf. PLACUCCI, *Usi e pregiudizi*, cit., pp. 54-56.

(11) Il rovere (arvura) e la vite sono sempre stati considerati, in ambito rurale, portatori di vita e simboli di salute, saldezza morale e forza. Quindi il lanciare pietre contro tali emergenze simboliche era da considerarsi un vero e proprio errore e conseguentemente un pericolo per la salute della madre e del bambino: informazioni tratte da fonti orali della ricerca sul campo, località: Bellaria, Calabrina (Cesena); cf. PLACUCCI, *Usi e pregiudizi*, cit., p. 54.

(12) PLACUCCI, *Usi e pregiudizi*, cit., titolo I, *Delle nascite*, cap. III, *Della donna in atto di partorire, ed usi in proposito*.

(13) Le ritualità che ci presentano un rapporto dialettico fra ruolo femminile e la rocca (attrezzo per la filatura), sono rintracciabili in altri momenti del ciclo della vita del mondo contadino romagnolo: nel parto, oltre al rito già descritto, ritroviamo l'usanza del togliere dalla rocca, prima del verificarsi del parto ed alle prime doglie, tutto l'intreccio di canapa posta su di essa per la filatura. [Tutto ciò al fine di aiutare simbolicamente il momento del partorire da ogni difficoltà ed impedimenti; nel matrimonio il passaggio della rocca dalla reggitrice alla nuova sposa quale simbolo del nuovo ruolo che la sposa andava a ricoprire].

ca dell'organo genitale femminile. Utilizzata in molte occasioni in cui alla donna viene riconosciuto il ruolo sociale di procreatrice, madre e moglie, essa viene impugnata come scettro di regale sudditanza culturale, tendendo a dimostrare il riconoscimento, in colei che lo accetta, del proprio stato tramite l'ostentazione simbolica del proprio sesso: la rocca.

Tutto il momento di soglia prende giustificazione nel concetto di «prova» e nella dimostrazione di «abilità» che, «colui che passa», deve evidenziare e superare con destrezza. Durante la ritualizzazione del parto/nascita la prova è costituita dalla normalità del parto stesso, il quale, dimostrandosi privo di ostacoli, evidenzia la rettitudine del comportamento della donna nei mesi precedenti al parto. In questo caso, la lettura dell'abilità è fatta su avvenimenti già trascorsi e l'osservazione del travaglio assume la veste di un esame su situazioni già avvenute. Il presentarsi di difficoltà dovute a nascita incappiata (incapièda: avvolgimento del cordone ombelicale al collo del nascituro), porta a soluzioni rituali che vogliono la donna scendere, a parto iniziato, dal giaciglio per oltrepassare, una o più volte, corde o briglie poste a terra; tutto ciò risolverà ogni pendenza rituale ed il rito potrà continuare ad esaurirsi senza altre preoccupazioni se non quelle di carattere medico (14).

γ) Il momento di riaggregazione al gruppo, riferibile al passaggio parto/nascita, si configura come il superamento di uno stato di «impurità» (dovuto alla soglia). Il rito di purificazione tipico di questa ritualità è costituito da azioni simboliche che trovano la propria caratterizzazione nel campo del Sacro: dopo un numero determinato di giorni (8, 10, 15) dal parto, la donna doveva recarsi sul sagrato della chiesa del luogo, subendo l'umiliazione dell'impura, impugnando una candela ed inginocchiandosi sullo scalino di ingresso del luogo sacro. A questo punto il sacerdote impartendo la benedizione di purificazione invitava la donna ad entrare in chiesa porgendole un capo della veste cerimoniale. L'ingresso nell'edificio sacro simboleggiava il rientro nel gruppo (15).

Per il matrimonio:

α) Abbandono della casa paterna da parte della sposa.

Il momento di ingresso nella ritualità del matrimonio si presenta in modo pieno ed emblematico in ciò che abbiamo definito in premessa co-

(14) BATTARRA, *Pratica Agraria*, cit., pp. 227-228; PACUCCI, *Usi e pregiudizi*, cit., p. 56.

(15) Informazioni tratte da fonti orali della ricerca sul campo, località: Canonica (Santarcangelo di R.), Castiglione di Cervia, Martorano (Cesena), Spadarolo (Rimini), presenti anche in PACUCCI, *Usi e pregiudizi*, cit., p. 64.

me fase di separazione (preliminare) dal gruppo di origine. La sposa, prima di incamminarsi per raggiungere il luogo sacro di culto, tende a simulare, ritualmente, la drammaticità dell'abbandono del gruppo parentale di origine: «si appiglia alla porta, o ad uno sportello delle finestre, tenendo assai stretto; mostrando di non voler abbandonare la sua casa, e prorompendo in dirottissimo pianto» (16). Nelle azioni simboliche che qui si esprimono è facile individuare ricordi e sopravvivenze antiche che riportano ai motivi del matrimonio per ratto.

β) Il rito di passaggio del matrimonio si evidenzia, in questa fase, nella aspersione del «vino dei parenti». Il vino, simboleggiante il sangue (è possibile pensare che in origine potesse essere sangue versato dallo sposo e dal padre di questo, in qualche goccia), ha il compito di profetizzare il sesso del futuro figlio della nuova coppia, di rinnovare l'unione dell'uomo con la terra e le sue risorse e di trasmettere, virtualmente, la «potenza patriarcale». L'azione rituale si svolge come segue: appena giunti sull'aia di casa, gli sposi venivano accolti dal padre dello sposo il quale stringeva fra le mani un fiasco di vino (vino dei parenti) ed un bicchiere. Appena terminati gli applausi e le grida di gioia, il reggitore gettava un bicchiere di vino a terra scrutando la direzione che il rivolo prendeva e profetizzando il sesso del primo figlio della coppia, dopo di che ne offriva un bicchiere ricolmo al proprio figlio (17). Il vino (sangue), versato dal padre e accolto dal figlio che poi ne imita l'aspersione, pone le basi per il rinnovarsi nel nuovo «potenziale patriarca» dell'alleanza dell'uomo con il cosmo agricolo.

La prova di abilità tipica di questa fase si esprime nel modo più diretto e palese e si evidenzia nella capacità di affermare e sostenere, con sicurezza, il simbolo della reggenza femminile della famiglia (rocca), pronosticando, di conseguenza, il futuro che tale ruolo assumerà: dopo aver versato il vino dei parenti, il padre dello sposo introduce i due sposi verso la soglia di casa. Sull'uscio principale li aspetta la madre dello spo-

(16) PLACUCCI, *Usi e pregiudizi*, cit., titolo II, *De' Matrimoni*, cap. XV, *Della partenza della sposa dalla casa paterna*. Questo momento rituale ci riporta con immediatezza ad azioni a valore simbolico che rimandano ad un ricordo del ben noto «matrimonio per ratto». Ma è importante fare attenzione: se tale ipotesi può apparire affascinante, per lo studioso deve essere accettata solo come possibile orientamento a ricerche che ne possano accertare la legittimità e fondatezza.

(17) Il rapporto che spesso si instaura fra l'azione rituale ed il vino, simbolo del sangue, si riscontra in numerose occasioni culturali del mondo contadino. Di rilevante importanza si dimostra la relazione che nel mondo rurale si instaura fra le tappe fondamentali della vita dell'uomo, il legame con la tradizione, e l'elemento simbolico del sangue (vino), che, aspertito, mostrato, prodotto, nascosto, sta ad indicare la saldezza del potere patriarcale, la sua legittimità tradizionale e la sua tenacia culturale.

so che, presentandosi alla sposa con frasi il cui contenuto indica il futuro ruolo di donna/moglie/madre, induce alla prova lanciando una rocca che la sposa dovrà prontamente afferrare. Il risultato positivo o negativo della prova indicherà la bravura o meno della futura reggitrice nello svolgere il proprio ruolo (18).

γ) Il «rivoltaglio» (19) del rito del matrimonio mantiene la caratteristica del «rientro», del ritorno alla dimensione collettiva dell'esistenza: ad una settimana circa dall'ingresso della sposa nella dimora originale del marito, la donna/moglie ritornava alla casa paterna dimorandovi per un'altra settimana circa. Con questo superava lo stato di «non più conosciuta», di «ceduta» che la famiglia di origine esprimeva evitando ogni contatto sino a guardarsi dal nominarla (la ie cumè cla sia morta) (20). Il ritorno e la permanenza, quindi, dimostra la volontà del superamento dello stato di «evitazione per impurità» protratto con il passaggio (soglia) alla dimora dello sposo (21).

Per le ritualità riferibili alla morte è necessario premettere un dato estremamente importante e caratterizzante: cioè la posizione simbolica

(18) Informazioni tratte da fonti orali della ricerca sul campo, località: Cesena, S. Giustina (Rimini), Riccione, Santarcangelo di R., se ne trova notizia anche in PLACUCCI, *Usi e pregiudizi*, cit., p. 79.

(19) Sul rivoltaglio: Inchiesta napoleonica del 1811, dipartimento del Rubicone - Dipartimento del Rubicone, Distretto, cantone I<sup>o</sup>: l'Arciprete di Villafranca al Podestà di Forlì, 10 Agosto 1811 - Pieve di Collina: L'arciprete della chiesa di S. Appollinare al Podestà di Forlì; PLACUCCI, *Usi e pregiudizi*, cit., titolo II, *De' Matrimoni*, cap. XX, *Del rivoltaglio*: Circolare del vic. capitolare, M. Tellarini, Forlì, 12 novembre 1807: «È giunto a mia notizia che in varie parrocchie della Diocesi alle mie cure spirituali affidata, allorché seguir devono le nozze, abbia luogo un abuso, che degrada la santità del Sacramento Matrimoniale, e che può produrre molti inconvenienti.

Sogliano, specialmente i contadini, congiungersi in matrimonio quattro, o cinque giorni prima dell'epoca in cui è fissato il pranzo per le nozze, e quantunque legati col nodo coniugale, non ostante i Coniugi si separano per non essere insieme sino al giorno come sopra stabilito per il pranzo medesimo. Più. Terminata questa funzione di giubilo, accade di nuovo la separazione dei Coniugi, dopo essere stati insieme otto giorni, mediante altra scongiata, e riprovevole consuetudine, così detta RivoltaJo, ritornando la sposa alla casa paterna, e lo Sposo nel proprio focolare, dimodoché rimangano così disgiunti per il lasso di circa altri otto giorni. Ognuno vede quanto sia necessario l'evitare un tanto abuso contrario, come dissi, alla santità del Sacramento Matrimoniale: Quindi volendo dal canto mio promuovere tutti i mezzi possibili per ovviarlo, eccito lo zelo di VS., perché dietro siffatto emergente, si compiacca, con tutti i mezzi, cui sarà per suggerirle l'esperimentata sua prudenza, di far conoscere, all'evenienza de' casi, ai di Lei Parrocchiani, quanto mal convenga di seguire una consuetudine così perniciosa, e di consigliarli nel tempo stesso, in termini dolci, ed insinuanti, di non praticarla ne farla praticare».

(20) Frase raccolta da testimonianza orale: informatrice casalina ex-mezzadra, n. 1903, località Bellaria.

(21) Il passaggio della soglia, ponendo l'individuo in uno stato di «sospensione normativa», cioè in quel campo che non è né dell'uno e né dell'altro, e dove le difese del gruppo alle forze del male sono abbandonate, situa sempre colui che è prototonista del passaggio in una situazione di impurità, il cui superamento risulta indicativo del grado di coesione raggiunto nei confronti degli appartenenti al nuovo status.

che il gruppo assume e il dialogo culturale che si esprime da tale fattore.

Diversamente dai momenti precedentemente illustrati (nascita-matrimonio), è il gruppo a costituire l'elemento emergente di questo passaggio. Nella presentazione delle tre fasi sarà facile ritrovare le informazioni necessarie a precisare tale affermazione.

È necessario, a questo punto, introdurre il concetto fondamentale di «resistenza alla morte», il quale è possibile suddividere in: «resistenza fisiologica» (tipica dell'individuo) «Piange e sospira; non può fare a meno» in cui l'uomo, irrimediabilmente solo di fronte all'ultima tappa della sua esistenza, esprime nella volontà di conservazione l'ancestrale istinto di sopravvivenza; e «resistenza culturale» (tipica del gruppo) «Il far morire in noi i nostri morti è appunto possibile mercé il dispiegarsi della energia etica con la quale si supera lo strazio, e sollevandosi al mondo dei valori si domina l'insidia della disperazione e della follia» (22). La resistenza è finalizzata alla sopravvivenza stessa del gruppo, e si esprime in una serie di atteggiamenti e comportamenti oscillanti fra i limiti stessi della cultura.

Il fenomeno di resistenza culturale, analizzato nelle manifestazioni rituali del gruppo romagnolo qui considerato, parte e si basa sulla percezione sociale della morte che deriva dall'immagine concettuale che si è data alla morte stessa: l'esperienza collettiva della morte di un membro del gruppo è costante e sempre presente nella vita, e si pone quale evento consueto nel quotidiano della vita di ogni singolo: l'alta mortalità infantile, l'invecchiamento e morte precoce, difficoltà sanitarie, ecc. Tale consapevolezza potrebbe assumere il valore di continuo stato di incertezza esistenziale e di inutilità della vita per coloro che restano se la società non ne riproducesse e definisse le forme attraverso la produzione di un «immaginario della morte» contadino atto a facilitarne la accettazione e la rassegnazione, «Per i superstiti l'importante è di costruire davanti a sé un mondo simmetrico, una copia immortale del proprio mondo e che questa copia sia la morte» (23).

a) Dal momento dell'agonia e in tutti quegli atti tradizionalmente previsti nei confronti della morte di un appartenente al gruppo (n.b. con il termine gruppo si vuole intendere non solo la cerchia parentale ma la intera comunità ristretta — villaggio, ghetto, contrada, comunità territoriale, ecc.), il gruppo stesso sperimenta, in Romagna come in molte al-

---

(22) E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, Torino 1958.

(23) J.D. URBAIN, *Morte*, «Enc. Einaudi», IX, 1980, p. 522.

tre esperienze umane in modo diretto e drammatico, il fenomeno della «perdita della presenza» (24), dell'annullamento fisico. Il passaggio (il superamento) starà quindi nella capacità di «digerire culturalmente» tale perdita. I gesti e le azioni rituali della prima fase del passaggio (preliminare) si racchiudono tutti nel livello definibile «crisi di impotenza». La crisi di impotenza nasce dalla consapevolezza dovuta alla diretta constatazione della inadeguatezza della capacità di solidarietà di difesa reciproca e della «medicina magica» di fronte alla morte fisica. Tale momento è delineato più da stati di prostrazione e da azioni istintive che da ritualità o da azioni simboliche significanti (25).

β) Come abbiamo detto, il gruppo «soffre l'agonia» come disgregazione e quindi è disposto a sostenere la prova di soglia per il ritorno alla situazione di «potenza» (26).

Il fenomeno culturale tipico di tale fase è, in questo caso, il pianto funebre romagnolo (conclamatio); esso si attua e si sviluppa in tutta una ricca serie di gesti e lamenti che ne fanno un vero e proprio contenitore di valenze simboliche arcaiche e moderne, in stretto legame con il cosmo lavorativo del mondo agricolo. La «lamentazione» si articola secondo precisi schemi interpretativi che intendono esprimere la «crisi di abbandono», la solitudine e disperazione di chi è ancora in vita e la drammaticità del «vuoto» lasciato dal defunto. Il fraseggio del pianto funebre romagnolo si dispiega in una serie di esclamazioni e considerazioni sul buio sociale che incontreranno i familiari più stretti per la scomparsa della persona amata (27). La prova si esprime tramite la capacità, da parte del gruppo (chi lamenta ne rappresenta la dimensione), di eseguire un

(24) Concetto espresso da E. De Martino, op. cit., p. 18: «Questo rischio concerne in primo luogo i momenti del divenire che nel modo più scoperto fanno scorgere la corsa verso la morte che appartiene al vitale nella sua immediatezza: nell'estrema e non illudibile tensione di questi momenti, allorché è in causa l'esserci o il non esserci come presenza, può consumarsi la crisi di oggettivazione, lo scacco al trascendimento...».

(25) Tali considerazioni scaturiscono dalla analisi dei dati raccolti nell'area considerata (cesenate-romagnolo), e presentano analogie con esperienze culturali di altre parti della penisola. I dati utilizzati sono quelli emersi da un ampio ventaglio di interviste in cui la morte (concetto esistenziale), e la morte dell'altro (concetto culturale) si sono presentati nella forma di crisi culturale e volontà del suo superamento.

(26) È l'esperienza diretta e concreta della morte a scuotere la sicurezza quotidiana e a portare l'intero gruppo interessato ad uno stato di crisi di impotenza. La crisi di impotenza nasce dalla consapevolezza, dovuta alla diretta constatazione della inadeguatezza delle capacità di solidarietà, di difesa reciproca e della «medicina» magica, di fronte alla morte fisica. Tale momento è spesso delineto più da stati di prostrazione e da azioni istintive che da ritualità o da azioni simboliche significanti. La prostrazione e la portata tragica dell'evento rischierebbe di sfaldare i valori di sicurezza e di «potenza» del gruppo, se non si immettessero meccanismi simbolici che dalla sopracitata crisi incanalassero ad una ritrovabile identità.

(27) Di pianto rituale funebre romagnolo, abbiamo alcuni esempi di notevole importanza ed interesse: dai primi raccolti da G.A. Battarra nella *Pratica agraria, Dialogo XXX*, agli ultimi

«buon pianto». Il pianto, culturalmente e tradizionalmente corretto, darà sicurezza a tutto il gruppo che l'anima del defunto potrà compiere un viaggio sereno e che quindi lo spirito non rimarrà adirato con parenti e conoscenti. L'abilità, quindi, è dimostrata dal gruppo e su di essa saranno tessuti i pronostici. Il passaggio nel mondo degli spiriti è spesso aiutato, se necessario, con vari espedienti e sistemi: l'apertura di porte e finestre (28), lo sfondamento del tetto (29), il porre una moneta sotto la lingua del cadavere (30), il coprirsi il volto all'uscita del feretro per non farsi riconoscere dal defunto evitando, in tal modo, di indurgli nostalgia per la vita (31). Tutto ciò fa supporre che la serenità del viaggio stesse particolarmente a cuore all'intero gruppo interessato al rito e quindi la «prova» di lamentazione si possa inserire in tale necessità culturale.

γ) Di maggiore complessità si presentano le ritualità riferibili alla ultima fase dei riti concernenti il «passaggio per morte»: al ritorno dal cimitero amici e parenti (gruppo) erano invitati dai familiari del defunto ad una cena rituale (32) nella quale si esprimeva pubblicamente e simbolicamente la tristezza e la rassegnazione dei convenuti, la nostalgia per il morto e la commiserazione dei familiari. La cena del morto, costituita da cibi poveri e d'occasione (33), ci riporta immediatamente a motivi an-

---

raccolti dallo scrivente in località S. Martino dei Mulini (Santarcangelo), entroterra del comune di Bellaria, tramite racconti orali. Le lamentazioni recuperate presentano una interessante varietà di motivi simbolici che riconducono a valenze legate al lavoro agricolo del tessere e dell'arare.

Pianto rituale da G.A. BATTARRA, *Dialogo XXX*: «Marito mio, compagnia mia cara, che non vi vedrò più! Che casa scura sarà per me! Dove vi troverò il giorno? In casa? No, che non ci sarete più! Uh! Per queste maggiatiche? No, uh! La lotte nel letto? Cercherò mi rivolterò da una sponda all'altra e non avrò e non troverò chi era il mio cuore! Marito mio, la mia compagnia che non ho più! Tanto buona, tanto carina, che l'inverno mi scaldava fin la pietra ai piedi! Sii benedetto marito. Come farà ora questo povero figliolo senza il suo babbo che gli voleva tanto bene?»

Dalla ricerca sono emersi altri esempi di lamentazione funebre che presentano variabili rispetto a quella riportata dal Battarra anche se le strutture compositive ricalcano fasi comuni.

(28) Informazione tratta da fonti orali della ricerca sul campo, località: Camerano (Santarcangelo), Longiano, Roncofreddo, Savignano sul R., Gambettola.

(29) Informazione tratta da fonti orali della ricerca sul campo, località: Cesena, Viserba (Rimini), Bellaria; cf. PLACUCCI, *Usi e pregiudizi*, cit., p. 87.

(30) Informazione tratta da fonti orali della ricerca sul campo, località: Villa Verucchio, Riccione, case Missiroli (Cesena).

(31) Informazione tratta da fonti orali della ricerca sul campo, località: Santarcangelo, Rimini, S. Mauro Pascoli, Savignano, S. Angelo (Savignano).

(32) La cena del morto ad una analisi strutturale approfondita porta alla individuazione di quest'ultima nel senso del nutrirsi (ovviamente simbolizzato dalle carni del defunto). L'esperienza della morte viene, quindi, controbilanciata da una esperienza di vita: il cibarsi. Tutto questo ha l'ulteriore scopo di determinare l'uscita del gruppo dallo stato di crisi determinato dalla morte di un suo membro e dalla consapevolezza della decomposizione.

(33) Notizie sul pasto che i parenti ed amici del defunto consumavano immediatamente dopo la sepoltura sono riportate dal Battarra nei suoi *Dialoghi* e dal Placucci, op. cit., titolo III, cap. VI, *Del pranzo o cena mortuaria*.

cestrali ed ai livelli profondi dell'inconscio collettivo (34). Il gruppo vive la crisi del passaggio e l'esperienza culturale della morte lo pone in una situazione di smarrimento, di crisi di identità. La consapevolezza della dissoluzione della carne, della possibilità, presente per tutti, di «non esserci», non può che costringere alla ricerca di forme simboliche e rituali che tendano a negare tale possibilità (almeno apparentemente), a rifiutare (culturalmente) la morte. Nella cena del morto, l'assumere (simbolizzato e di certo senso coscienza culturale) delle carni del defunto evita culturalmente la inevitabile decomposizione fisica, fa rivivere dentro di ognuno il defunto stesso. La esperienza della morte viene quindi controllata ed equilibrata da un'esperienza di vita: il cibarsi.

Dalle precedenti considerazioni ricaviamo indicazioni per la composizione di griglie di lettura che ci permettano di riassumere ogni azione in concetti relazionali. Il primo di tali schemi è dato dalla presenza, nei riti di passaggio del gruppo umano romagnolo considerato, di relazioni a base sociale, a seconda dei legami partecipativi che si instaurano fra i singoli ed il gruppo. Partendo dalle entità di singolo e di gruppo, quali partecipanti diretti alle azioni a valore simbolico, si giunge alla definizione di rapporti basati sull'agire i quali indicano lo spazio sociale che tali azioni occupano. Il singolo che agisce ritualmente in pubblico si fa attore di fronte al gruppo spettatore, il quale, seguendo l'azione, non incide simbolicamente su di essa, ma, nella sua qualità di entità sociale, ne risulta culturalmente necessario. La grande maggioranza dei riti inerenti al passaggio nel ciclo della vita, della esperienza umana delle genti di questa parte di Romagna, ricadono nel raggruppamento che raccoglie le azioni rituali interessanti direttamente l'intero gruppo; esse si possono dividere in azioni a partecipazione collettiva dove l'insieme dei presenti/partecipanti esegue gesti rituali standardizzati all'intero raggruppamento: tutti si coprono il viso all'uscita del feretro, tutti mangiano dello stesso pranzo rituale, tutti si oppongono alla uscita della bara (35), e azioni a partecipazione singola nelle quali, sebbene tutti siano parteci-

(34) Per il concetto di inconscio collettivo vedi: C.C. JUNG, *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, Torino 1977: «Un certo strato per così dire superficiale dell'inconscio è senza dubbio personale: noi lo chiamiamo «inconscio personale». Esso poggia però sopra uno strato più profondo che non deriva da esperienze e acquisizioni personali, e che è innato. Questo strato più profondo è il cosiddetto «inconscio collettivo». Ho scelto l'espressione «collettivo», perché questo inconscio non è di natura individuale, ma «collettiva» e cioè, al contrario della psiche personale, ha contenuti e comportamenti che (cum grano salis) sono gli stessi dappertutto e per tutti gli individui. In altre parole, è identico per tutti gli uomini e costituisce un substrato psichico comune di natura soprapersonale presente in ciascuno».

(35) «... allora gli attinenti si oppongono e non vorrebbero...»: PLACUCCI, *Usi e pregiudizi*, cit., p. 89.

panti, ognuno svolge una diversa funzione, esprime un diverso ruolo, una azione originale: lo sposo, la sposa e i genitori dello sposo al momento dell'ingresso nella dimora di questi ultimi, la purificazione della madre dopo il parto, i diversi ruoli alla cena funebre, ecc.

Per una maggiore chiarezza, si rende utile specificare ulteriormente le occasioni in cui definire una azione a partecipazione collettiva o singola; quest'ultima sottintende ogni rituale in cui almeno uno dei partecipanti si discosta dal resto del gruppo assumendo un ruolo proprio; per collettivo si intende la situazione limite che contempla la presenza/partecipante di almeno due individui. Non essendo possibile stabilire un numero esatto degli individui necessari o la giusta dimensione costituente il gruppo, si è operata una scelta che pone il limite tra singolo e gruppo sull'intervallo numerico fra l'entità uno e l'entità due. Una successiva convalida di tale scelta risiede nella diversa qualità culturale che possiede la singolarità semplice e la singolarità complessa: l'individuo che comunica una azione rituale in privato, si rende egli stesso controllore e garante della correttezza tradizionale dei gesti e delle formule, il condizionamento del gruppo risulta indiretto ed il rapporto col simbolo trova, nella sfera dell'intimo, la possibilità di esprimersi in linguaggi che si racchiudono nel livello profondo della personalità. Il singolo, lasciato il solo garante del livello simbolico dell'universo culturale, si ritrova ad esercitare un compito tradizionale che all'interno di un, seppur limitato, spazio di libertà, può comporre e ricomporre guidato esclusivamente dai fattori costituenti la sua personalità. Diversamente, la singolarità complessa si esprime ritualmente in forme e atteggiamenti in cui l'uno (individuo) acquista, rispetto all'altro (individuo), la valenza di gruppo: garante e custode della tradizione.

Di particolare rilievo ed importanza ritroviamo, nelle ritualità prese in considerazione, una rete estremamente fitta di relazioni ideologiche riferibili a fattori che nel campo teleologico trovano la propria funzione. I riti presi in considerazione, e tutta la miriade di gesti simbolici ad essi accessori o preparatori, sono posti in atto non solo per la necessità di scandire un passaggio, dare rilevanza culturale alla acquisizione di un nuovo status, trasmettere la tradizione, ribadire l'emergenza di un universo simbolico, ma anche, con forza e a seconda dei casi: riparare, profetizzare, propiziare, prevenire.

«Riparatori» sono i riti a cui è dato il compito di risanare tutte quelle situazioni in cui esiste un pericolo culturale, causato da precedenti errori rituali o comportamentali. Un esempio molto interessante è rintracciabile nel rito del «passaggio delle briglie» al momento del parto: in questo caso alla donna partorienti si richiede di risanare una situazione di peri-

colo (nascita resa difficile dal cordone ombelicale che rischia di soffocare il nascituro) passando e ripassando sopra alcune corde e briglie; le stesse, simbolicamente, che non evitò di calpestare durante il periodo di gestazione. Altro esempio emblematico può essere tratto dalla ritualità del matrimonio: durante il pranzo rituale capitando ad uno degli astanti di versare a terra qualche goccia di vino (simbolicamente elemento sangue) il gesto rituale riparatore doveva risolversi nello spostarsi immediatamente verso il focolare rimanendovi fino alla fine del pranzo. Ciò che avrebbe evitato «mala sorte» agli sposi addossandosi chiaramente la responsabilità del vino (sangue) versato (36).

Più complesse si presentano le azioni atte a profetizzare un futuro più o meno prossimo; la casistica di tali atti rituali è caratterizzata dall'aspetto di «prova» e dimostrazione di «abilità» a cui l'interessato al passaggio, o chi per lui, doveva sottoporsi. Dai risultati della prova si traevano le previsioni. Di questo campo sono in maggioranza i riti di soglia come il lancio della rocca alla sposa da parte della madre dello sposo: dalla destrezza nell'afferrare si profetizzerà un avvenire di buona o cattiva «azdora»; il rispetto tradizionale di tutte le regole di un pianto rituale profetizzerà un buon viaggio del defunto nell'aldilà.

Le azioni simboliche riferibili alla dimensione propiziatoria intendono rendere favorevole, felice e fortunata la nuova vita che colui che sperimenta il passaggio andrà ad abbracciare. Il coprirsi il volto con ambo le mani all'uscita del feretro è un propiziare una dipartita senza nostalgia per il morto (37); si propiziava un futuro di salute e forza facendo toccare al neonato maschio il vomere ed il coltro dell'aratro nuovo (38); il sedersi degli sposi su di un'unica sedia propiziava una vita di unione e fedeltà (39).

I riti preventivi si rivolgono principalmente ai pericoli e sventure che potevano scaturire da fatture o malocchio. Le azioni ed i simboli di difesa sono predisposti per una salvaguardia a tempi lunghi (anche l'intera vita) o per l'immediato (come il pericolo da temporaneo stato di impunità). Anche in questo caso è possibile estrapolare esempi di un certo rilievo: il celare alla vista di ogni individuo al di fuori della famiglia il nuo-

(36) Informazione tratta da fonti orali della ricerca sul campo, località: parte meridionale dell'area cesenate-riminense, comuni di Rimini e Riccione.

(37) Cf. nota 31.

(38) Informazione tratta da fonti orali della ricerca sul campo, località: Santarcangelo, Cesena.

(39) Informazione tratta da fonti orali della ricerca sul campo, località: Gatteo, Cesenatico, Riccione.

vo nato spostandolo in continuazione, da un luogo ad un altro all'interno della casa, era un modo per evitare rischi da fatture; i rumori provocati dagli anelli delle caveje, in occasione dell'arrivo della coppia di sposi sull'aia della nuova abitazione, avevano lo scopo di scacciare possibili spiriti malvagi intenzionati a seguire la nuova coppia fino in casa (40); il nascondere ritualizzato della placenta in luogo segreto e spesso a significato simbolico (cantina, fondamenta della casa, fossa del letame, radici di rovere, sotto una mola da mulino) preveniva possibili magie di tipo simpatico (41) nei confronti del neonato e della madre.

Altro schema di lettura che emerge da una analisi strutturale dei riti di passaggio di questa parte del mondo agricolo romagnolo si configura in una serie di concetti quali: le rappresentazioni collettive, l'immaginario collettivo, sentimenti e passioni, che riuniti in un unico reticolo di indagine costituiscono le basi della coscienza rituale di un gruppo. La coscienza rituale vuole esprimere i livelli culturali ed emotivi che nel rito trovano espressione, quindi la consapevolezza, da parte dei partecipanti, di stare operando un insieme di gesti simbolici necessari alla vita culturale e sociale del singolo e del gruppo. I sentimenti e le passioni formano, di tale sistema, il livello più propriamente esistenziale e, all'interno del tutto, non possiedono una autonomia propria ed uno spazio di libera espressione, ma costituiscono, nel loro scatenarsi, introverso o estroverso, il ponte per la interiorizzazione dei messaggi e valori tradizionali impliciti nell'azione rituale. Le rappresentazioni e l'immaginario collettivo costituiscono invece la base per l'attuazione dei meccanismi dell'inconscio di gruppo, importanti per la identificazione sociale delle componenti psichiche individuali che nel rito e per il rito si esprimono e si dirigono. La coscienza rituale sta quindi ad indicare le molteplici forme conscie ed inconscie riferibili a livelli più o meno alti del profondo collettivo ed individuale.

Questa breve descrizione dei risultati emersi dallo studio strutturale dei riti di passaggio del ciclo della vita nel mondo agricolo romagnolo costituisce una parte minima di ciò che è possibile ancora conoscere e capire. Tutto ciò vuole anche costituire un avvio alla conoscenza antropologica di quello che sta sotto i dati della tradizione che si presentano in superficie. Sappiamo che i meccanismi e le maglie della «rete struttu-

---

(40) Informazione tratta da fonti orali della ricerca sul campo, località: Savignano sul R., S. Martino dei Mulini (Santarcangelo), Gatteo Mare.

(41) Informazione tratta da fonti orali della ricerca sul campo, località: Viserbella (Rimini), Bellaria, Gambettola.

rale» della cultura si presentano come in un iceberg: una piccola parte in emersione e quindi evidente ed una, notevolissima, nascosta perché immersa. L'analisi strutturale tende a sezionare e studiare la «stratigrafia» di questa seconda parte, e questo è stato il metodo adottato per l'analisi presentata in questa relazione.