

**Riserve religiose –
Strategie di sopravvivenza a Palermo**



Annemarie Gronover

Summary

The Mezzogiorno, and above all, Sicily, is often assumed to be a society seeping with Mafia influence and rife with clientelism and questione meridionale. The ideas of the antimafia movement, however, would seek to work against these prejudices which they consider to be loaded with stigma, and would rather work towards the creation of a civil society.

It has, until now, hardly been recognized that Catholicism has played an important role in this movement. This ethnography about life in a poor district of Palermo analyses the religious practices which have arisen out of the material resources and ideals of Sicilian society: they aim to heal and sanctify the people and their environment, in order to help them confront their everyday life which is interfused by the Mafia.

This PhD thesis was written at the University of Tübingen in 2006 and was published by LIT Verlag Berlin in Germany.

Padre Giacomo Ribaldo was originally in support of the translation, but then refused to agree with its publication.

I would in any case like to thank Loredana C. for her translation.

Paolo Borsellino und Giovanni Falcone were well known public figures in Sicilian society. I would like to dedicate this PhD to them, in remembrance of their assassination twenty years ago.

2012, Annemarie Gronover

INTRODUZIONE	5
L'arrivo a Palermo	5
Esposizione del problema	19
Metodi	23
Raccolta dati	23
Analisi dei dati	38
IL LUOGO DELLA SS. TRINITÀ – LA MAGIONE: UNA RISERVA RELIGIOSA	41
La Magione come rilievo	41
La microregione della Conca d'Oro e la fondazione della città di Palermo	47
La 'nicchia' della città, la Kalsa, nel IX secolo d.C. – L'acqua e i giardini arabi	48
XII secolo: l'economia dei Cistercensi alla SS. Trinità – la Magione	49
La SS. Trinità – la Magione: centro religioso dal XII secolo	51
La storicizzazione come strategia pastorale – la <i>mansio</i> : una grotta e una rovina	56
LA GUARIGIONE DEGLI UOMINI E LA CONSACRAZIONE DEL LORO AMBIENTE	59
Padre Giacomo Ribaldo e il suo "territorio pastorale" alla Kalsa	60
Territorio – prete e mafia	61
Il movimento antimafia e la "primavera di Palermo"	63
Il "risanamento" di un territorio	65
Il <i>quartiere</i> della Kalsa e Piazza Magione	66
L'"Istituto delle Suore di Madre Teresa di Calcutta"	69
La pietra in memoria di Giovanni Falcone e Paolo Borsellino a Piazza Magione	71
Piazza Magione, un luogo di rigenerazione	72
Rilevamento della posizione	73
L'associazione "Esperanza" e i gruppi della parrocchia	74
La rivista <i>Cntn</i> e il canale televisivo <i>Teleregina</i>	79
Lo scambio tra prete e credenti	81
Rilevamento della posizione: rapporti patrono – cliente all'interno della <i>mansio</i>	83
Evangelizzazione	87
Assistenzialismo	87
Economia sommersa	89
"Il familismo amorale" e la "Missione di Palermo"	90
L'aiuto dei poveri ad opera di San Vincenzo	93
Evangelizzazione – i rapporti patrono-cliente al di fuori della <i>mansio</i>	101
"La restituzione della memoria" e "la ripresa di possesso degli spazi storici"	104
L'"Ordo Virginum" e San Giovanni dei Napoletani	105
Le spose di Cristo: un corpo della chiesa	106
"Rinnovamento Salus Infirmorum" e San Cristoforo	109
"Ordo Viduarum", "Confraternita di Santa Caterina alla Magione" e Santa Caterina	110
Il cosmo religioso della <i>mansio</i>	113

La consacrazione	115
Falcone e Borsellino contro Padre Pio a Piazza Magione?	117
Consacrazione – la <i>mansio</i> , un luogo di rigenerazione	131
LA MANSIO COME SACRA FAMIGLIA – LA SACRA RAPPRESENTAZIONE E LA VENERAZIONE RITUALE	135
La sacra rappresentazione della Sacra Famiglia	135
“Kleinfamiliengeschichten” ed il presepe	136
L’ideale della Sacra Famiglia e la realtà sociale familiare	139
“Prima della Madonna” – la preparazione dei presepi nelle case	142
“Dopo la Madonna” – feste in famiglia all’insegna della <i>nascita</i>	144
La venerazione rituale della Sacra Famiglia	146
“Prima della Madonna” – la preparazione del presepe nelle chiese	146
“Dopo la Madonna” – “la serata della stella”	148
Il Natale alla <i>mansio</i>	149
La venerazione dell’immagine religiosa della Sacra Famiglia – la <i>mansio</i> come la Sacra Famiglia	153
RISERVE RELIGIOSE – STRATEGIE DI SOPRAVVIVENZA A PALERMO	158
BIBLIOGRAFIA	162

Introduzione

L'arrivo a Palermo

Arrivai a Reggio Calabria il 21 febbraio 2001. Ero partita da Stoccarda in pullman e il viaggio era durato trenta ore. Dalla punta dello stivale italiano presi il traghetto per Messina. Il mare era calmo e guardavo con impazienza l'isola davanti a me, che si ergeva maestosa sul mare. Un tardo sole pomeridiano la inondava di una calda luce giallorosa. Traversando dalla terraferma all'isola, entrai in un campo nuovo e iniziai, per un certo periodo, un'altra vita. Una piacevole emozione s'impadronì di me. Da Messina a Palermo proseguì il viaggio in pullman e osservando l'arido paesaggio montano, fui colpita dalla morfologia dei rilievi, che trasmettevano una tensione dinamica di ampiezza e strettezza, di calma e irrequietezza. La natura sembrava riflettere la mia anima. Assorta nei miei pensieri, notai un giovane siciliano che mi osservava, lo guardai e improvvisamente mi disse: "In inverno cade la neve sulle montagne e a volte fa un freddo terribile. In estate, invece, il caldo insopportabile diventa quasi mite quando piove." Ridendo concluse: "Qui è così. Tutto estremo."

La sera presto mi ritrovai smarrita alla stazione di Palermo. Non ero pratica della città. Titubante chiesi al giovane siciliano se poteva consigliarmi un posto dove pernottare. Mi portò da un'anziana coppia, che affittava stanza a studentesse. La coppia si presentò con i nomi: Maria e Giuseppe. Mi venne da ridere, cosa che irritò entrambi. Replicai subito che anche i miei nonni si chiamavano Giuseppe e Maria e trovavo alquanto bizzarro essere ospitata da loro, che non mi conoscevano affatto, quando Giuseppe e Maria non trovarono alloggio a Betlemme. Si tratta di un'espressione *accademica* dedotta da studi fatti sulla Sacra Famiglia durante la ricerca dell'argomento per il mio dottorato di ricerca. Avevo intenzione di studiare la vita effettivamente *condotta* dai cattolici a Palermo e analizzare, in parte, temi classici come ad esempio il culto dei Santi o la Sacra Famiglia. Nei giorni seguenti mi ritrovai a bere caffè al mattino con Maria, nella piccola cucina, mentre Giuseppe faceva colazione da solo in salotto. La sera sedevo a tavola con loro, a mangiare pasta, carciofi, pane e formaggio. Entrambi non si chiamavano per nome, ma si davano del Lei. Io, per rispetto, li chiamavo Signor Giuseppe e Signora Maria. Nonostante le mie difficoltà linguistiche erano molto pazienti con me. Si esprimevano principalmente in siciliano, ma si sforzavano di rispondermi in italiano. Ma proprio perché non parlavo bene la lingua, non ero sicura di seguire tutti i loro discorsi. Tuttavia ci intendevamo bene, anche se il mio "padre adottivo", come egli stesso si definiva, anche se mi davano sui nervi i suoi saluti nazisti che pers scherzo mi rivolgeva ogni giorno. Maria mi osservava, mentre il marito pronunciava quelle parole. L'unico libro nella stanza da pranzo era una biografia di Mussolini. Stava accanto alla Bibbia, rivestita di una copertina ingiallita. Tralasciai le mie convinzioni politiche, sopportando anche le critiche che Giuseppe rivolgeva ogni sera a mio marito, che tra l'altro non conosceva: "Tuo marito ti ha lasciato andare da sola. Non ti ha ancora messa incinta. È una pasta frolla, Anna!"

Nonostante le nostre divergenze di opinioni, fummo molto legati, sia durante che dopo la mia ricerca sul campo. Giuseppe morì nell'estate del 2005 e da allora, quando vado a Palermo, trascorro del tempo con Maria, da sole nella piccola cucina.

Per quattro settimane esplorai il centro storico di Palermo alla ricerca del "mio campo". Avevo sempre più la sensazione di conoscere ogni singola via. Visitai chiese, parlai con preti e fedeli, seminaristi e suore – ma nulla risvegliava in me curiosità. Forse perché avevo immaginato un luogo, in cui poter trovare una comunità che fosse semplice da capire. Le chiese del centro storico di Palermo erano un'attrazione per i turisti o semplicemente cappelle situate in un angolo, dentro le quali non mi sentivo bene. Il "mio campo" doveva essere una parrocchia, in cui poter vivere e lavorare, per apprendere qualcosa sulla vita religiosa della città. Ma ogni sera, dopo essere stata in chiesa, mi sentivo stanca e scoraggiata. Le numerose statue di Santi e gli angeli barocchi, abbigliati in modo folcloristico, sembravano guardarmi ghignando. E per di più c'era odore di candele bruciate. Le messe, a parer mio, non avevano né inizio né fine. Il mormorio proveniente dai confessionali e la recita del rosario mi gettarono nel panico. Mi vidi ributtata nel passato, quando dovetti confessarmi la prima volta, per la Prima Comunione. Allora avevo chiuso, dietro di me e con le gambe tremanti, la porta del confessionale e mi ero diretta verso le dure panche della chiesa, per dire in ginocchio quell'atto di penitenza, che il prete mi aveva imposto con parole rimbombanti: "Anna, devi dire dieci poste di rosario per i tuoi genitori e dieci per i bambini di colore poveri." Per i miei genitori dissi tutte le poste, perché ero stata disubbidiente con loro, ma le ginocchia mi facevano così male, che dopo la prima posta di rosario per i bambini dell'Africa, pensai che la cosa era indifferente. Ma mentre allora, quando fuggii dalla chiesa, nonostante avessi la coscienza sporca per i "bambini di colore", riuscii a trovare pace, ora abbandonare le chiese di Palermo, perché mi sentivo irrequieta, mi era sempre più difficile. Fuori, davanti ai portali delle chiese, c'erano statue di Santi, all'interno di nicchie, adorni di fiori e candele, che vacillavano tranquillamente nel fragoroso rumore cittadino. Attaccati ai finestrini delle auto c'erano piccole immagini di Santi; dagli specchietti retrovisori pendevano amuleti di plastica, usati come portafortuna, come ad es. il corno fallico, la *mano cornuta* o il nano con la gobba, per proteggersi dallo sguardo dei cattivi. Ma a superare il Kitsch sacro era la presenza onnipresente di Padre Pio. Le sue statue e i suoi ritratti si trovavano nelle piazze, nei panifici, nelle bancarelle al mercato oppure in forma di monili (ciondoli per collane, portachiavi), nei vetri delle auto e persino come tatuaggi. Questa varietà di oggetti religiosi mi allontanò profondamente. Mi sembravano un insieme di relitti tramandati da una fede ormai inesistente e che non davano alcun tipo di aiuto concreto per superare le difficoltà della vita quotidiana. Ebbi conferma di quanto supponevo, quando decisi di comprare delle aste per tendine in Via Calderai. Intanto Giuseppe e Maria mi avevano trovato, nel loro isolato, una stanza in una casa per studentesse universitarie. Non appena entrai nel piccolo e buio negozio, notai subito le numerose santine. Naturalmente c'era anche quella di Padre Pio.

Chiesi perché c'erano così tanti Santi nel negozio e perché c'era anche Padre Pio. La risposta laconica del negoziante fu: "Ci proteggono, così come Padre Pio. È questo il punto."

Nei giorni seguenti mi sorpresi, sempre più spesso, a pensare, che i palermitani superstiziosi avessero fatto apparire, come per magia, statuette di Santi e amuleti di antiche tradizioni religiose, riportate in vita, e per essere così bigotti erano incapaci di avere una visione del mondo "illuministica". Questi visibili ed esteriori segni della fede, per me erano vuoti e privi di senso. La mente mi riportò indietro di due anni, quando lavoravo come volontaria in un museo. Lì mettevo in ordine, di stampa e di argomento, numerosi quadri e statue di Santi, ex-voto, facevo l'inventario di souvenir da pellegrinaggio e una volta collaborai anche all'allestimento di un presepe. In mente mi feci pressappoco un'idea di come questi oggetti inanimati, per giunta kitsch e a volte pure orrendi, potessero essere usati nei contesti di vita reale, ma restai essenzialmente fuori da questo mondo religioso – cattolico. Dinanzi a questa ottica, le casuali osservazioni dei passanti su Padre Pio, durante la mia ricerca del campo, mi opprimevano molto. Una volta, andando in una traversa del mercato Ballarò, mi imbattei in un anziano signore, che stava ridendo davanti a un ritratto di Padre Pio. Quando vidi il Santo, feci un leggero sospiro. L'anziano, indicandomelo orgoglioso, disse: "Signorina, fa così tanti miracoli" e, senza denti, mi guardò ghignando. Un'altra volta, mentre stavo seduta, sfinita, su una vecchia sedia, davanti a un negozio di articoli casalinghi, in Via Candelai, notai con soddisfazione, che al posto del quadro di un Santo, a proteggere la piccola bottega, c'era una ragazza bionda a seno nudo su un foglio di calendario, ingiallito dal sole, che guardava seducente i potenziali clienti. Dopo osservai un'anziana donna, seduta su uno sgabello con in mano una logora borsa di pelle blu, che mi sorrise. Leggermente le sorrisi anch'io. Ella si alzò, si mise accanto a me e tenendo minacciosamente la borsa al petto, disse:

"Ho 84 anni. Capito, 84! Ho cinque figli, di cui quattro sposati. Ho otto nipoti. Mi siedo qui, davanti alla casa di mia sorella o davanti a quelle case lì" – indicandomi due case di fronte – "che erano di mia madre. È terribile diventare vecchi. Non ci vedo bene". Soltanto allora notai che portava gli occhiali, i cui vetri erano così spessi come il fondo di bottiglia. Continuò: "Ci sento male, ho il viso pieno di rughe. Padre Pio, aiuto!" – "E che c'entra Padre Pio?" – "Dio sa perché è così brutto diventare vecchi. Padre Pio mi fa compagnia." Poi si fece il segno della croce e mi accarezzò la guancia destra. "Tu sei giovane, hai la pelle liscia, un bel collo. Con me puoi vedere cosa Dio ha in serbo per noi." – "Signora, le auguro una buona giornata." – "Altrettanto!"

Esasperata mi chiesi, che relazione ci fosse tra: l'atto di dolore, costretta a dire allora dopo la confessione, questa città ricca di una religiosità varia e kitsch, i musei simili ad esposizioni di arte popolare religiosa e le testimonianze su Padre Pio. Disorientata e senza fiato, con i vestiti appiccicati sulla pelle, per il sudore, proseguii dubbiosa. Il mio progetto di fare una valida ricerca scientifica sull'effettiva, per me *reale* o tangibile, fede cattolica e le sue usanze, non mi sembrò realizzabile. Stanca ed assetata, decisi di fuggire dai primi caldi raggi di

sole, dalla sporcizia delle strade, dal rumore e soprattutto da questo mondo religioso, a me incomprensibile, che incombeva soffocandomi. Determinata, lasciai questo mondo impetuoso, perché volevo avere una visione distaccata della città. Presi l'autobus per Monte Pellegrino, il luogo di Santa Rosalia, la patrona della città di Palermo.

Santa Rosalia e Monte Pellegrino

Più l'autobus percorreva in salita il monte, più mi sentivo meglio. Nonostante l'aria soffocante dell'autobus, pensavo che lì avrei potuto respirare più liberamente e che la mia fuga dal campo, che tra l'altro non avevo ancora trovato, fosse stata una buona idea. Sul monte mi sedetti, sfinita, sui gradini della semplice chiesa di Santa Rosalia, costruita su una grotta. Bevetti dell'acqua e feci un respiro profondo. Finalmente sola. Andai in bagno a lavarmi il viso e le braccia e a togliere la polvere della città dal mio vestito. Dopo comprai, in un chioschetto, un pezzo di pizza tiepido, che mangiai volentieri, contenta come una pasqua di essere scappata dal rumoroso groviglio di viuzze del centro storico e soprattutto dall'onnipresente Padre Pio.

All'entrata della grotta c'era affissa una lapide, sulla quale era espresso (a parole) l'entusiasmo di Johann Wolfgang Goethe per la statua marmorea di Santa Rosalia. Goethe fu "...commosso dalla primitiva semplicità della cappella e dalle belle forme della stimata Santa." Nella grotta trovai il simulacro della "Santa giacente", inserita in una teca in vetro. Ella si sorreggeva il capo con la mano destra. Con il viso marmoreo e gli occhi leggermente chiusi mi sembrava una visionaria. Aveva molti anelli alla mano destra ed era rivestita di una lamina dorata. Non provai simpatia alla vista di Santa Rosalia. Al contrario, avvertii nuovamente avversione verso questo oggetto religioso messo in mostra, che sembrava sopravvivere secoli nella sua marmorea tranquillità. Il mio iniziale buon umore lasciò il posto ad una buia atmosfera, che si adattava bene al teschio dorato, che giaceva a fianco della Santa, la quale teneva in mano un bastone d'oro. Nella teca c'erano anche collane di perle, corone di rosario, ex voto in argento e, a fianco della Santa, un angelo di marmo, che le suonava un canto su un giglio dorato.

La grotta era buia e umida. Dal soffitto e dalle pareti gocciolava dell'acqua, che raccolta in lamine metalliche, veniva incanalata da un'ampio gocciolatoio verso un recipiente in pietra, dal quale si poteva prendere l'acqua benedetta. Se fossi salita a piedi al monte e non avessi avuto acqua con me, sarebbe stata maggiore la tentazione di placare qui la mia sete. Davanti a un modesto altare, in fondo alla grotta, stavano vecchi banchi di chiesa. Alle spalle, incastonata nella roccia, dipinta di celeste, si ergeva la statua della madre di Dio, con un'aureola splendente attorno al capo. Lo scintillio delle candele mi offuscava talmente gli occhi, che, con il riflesso dell'acqua, le lamine metalliche alle pareti sembravano muoversi. La teca in vetro, grazie ai tanti piccoli riflessi di luce delle candele, ravvivava Santa Rosalia, che ora, nella sua dorata e marmorea bellezza, mi dava l'impressione di essere quasi viva; sembrava che respirasse. La Santa era in strano contrasto con la buia semplicità dell'interno

della grotta. Mi sedetti in una panca della chiesa a godermi la tranquillità, ma mi alzai subito, perché, come un magnete, fui attratta dalla cassa di vetro. Vi girai intorno con attenzione, per non disturbare la Santa e notai che sul retro era affissa una cassa di legno con una lastra in vetro e una buca per le lettere. I credenti le avevano scritto ed imbucato lì centinaia di lettere. Era possibile leggere soltanto alcune frasi e parole ... “tutti ti amiamo” ... “Grazie per il tuo aiuto” ... “fammi avere un bambino” ... “fai guarire mio nonno” ... “Aiuto!” e “Grazie!”.

Uscendo dalla grotta, vidi di nuovo una statua della Santa. Essa stava all'ingresso della grotta su una parete in roccia. Questa statua di Santa Rosalia non aveva nulla in comune con la Signora giacente nella teca in vetro. Vestita con un saio scuro, portava sul capo una ghirlanda di rose bianche. Con la mano destra teneva verso l'alto una croce, simbolo di vittoria, e, con la sinistra, all'altezza del petto, un teschio, che mi guardava con gli occhi infossati. Ai suoi piedi c'erano una marea di fiori e candele, tantissimi ex voto – un salvagente, un pneumatico per auto, foto di bambini, lettere, trecce di capelli tagliati, vestiti di bambini, medicine, un'ingessatura, gioielli, un cappello tirolese, poggiato sulla punta di un'ancora, testimonianze di conversazioni tra i credenti e la Santa. Anche qui la Santa aveva una buca delle lettere, che veniva regolarmente svuotata, probabilmente in base alla data più o meno recente delle suppliche. Fui sorpresa dai miei infami pensieri di scrivere una lettera a Santa Rosalia, nella quale la pregavo di aiutarmi a trovare un campo. Allo stesso tempo mi vergognai della mia sciocca idea e mi ripromisi di proseguire la ricerca del “mio campo” la mattina seguente. Al tramonto ritornai a Palermo e andai alla Feltrinelli, una libreria di Via Maqueda. Lì comprai – più per scrupolo scientifico che per curiosità – dei saggi folcloristici su Santa Rosalia e “Viaggio in Italia” di Goethe. Volevo saper di più sulla sua visita di Goethe alla Santa e cosa lo avesse affascinato in questo luogo.

Il pomeriggio del 2 aprile 1787, Johann Wolfgang Goethe arrivò al porto di Palermo, con una nave proveniente da Napoli, in compagnia dell'artista Christoph Heinrich Kniep. La “regina dell'isola”¹ lo accolse con un “veduta spettacolare”.²

Venendo dal mare, egli vide, “rivolgendo lo sguardo verso Nord, la città, situata ai piedi di un alto monte; sul quale, a seconda del momento della giornata, risplendeva il sole. Le evidenti parti in ombra degli edifici ci guardavano, illuminati dal riverbero. A destra Monte Pellegrino, le sue graziose forme in perfetta luce, a sinistra la riva di ampia distesa, con insenature, lingue di terra e promontori. Cosa inoltre produceva un incantevole effetto era il verde giovane dei graziosi alberi, le cui cime, illuminate da dietro, talvolta si dondolavano come grandi masse di lucciole vegetali davanti agli scuri edifici. Un delicato profumo colorava d'azzurro tutte le ombre.”³

¹ GOETHE 1976: 303.

² Ibid.: 299.

³ Ibid.

Goethe trovò piacere nell'armonico gioco di alternanze tra la città e la natura, che trasmetteva all'osservatore un'"armonia di cielo, mare e terra."⁴ Lo affascinavano la posizione della città e le montagne circostanti. Monte Pellegrino, con i suoi 557 m di altezza, si distingue dalla catena montuosa che circonda Palermo, la quale forma con i monti Gallo, Castellaccio, Cuccio e Grifone una cintura naturale intorno alla città. Si trova a nordovest del Golfo di Palermo ed è il monte più conosciuto che circonda la Conca d'Oro. Il nome Conca d'Oro⁵ fu dato, nel XV secolo, al terreno fertile tra le montagne e il mare, dato che allora, nella baia a forma di conca, gli agrumeti splendevano come oro al sole. Ai tempi di Goethe regnava ancora il fascino del gioco di luce naturale tra gli alberi della Conca d'Oro e le montagne. Goethe fu particolarmente incantato da Monte Pellegrino, che egli definì il "promontorio più bello del mondo"⁶ e dalle rocce nude, sulle quali non crescevano né alberi né cespugli. Profondamente colpito dalla grotta di questo monte, che i pellegrini potevano raggiungere dalla città percorrendo un sentiero tortuoso, Goethe pensò che forse "l'intera cristianità, la quale nel XVIII secolo fondò le sue proprietà, il suo splendore e i suoi festeggiamenti solenni sulla miseria dei suoi primi fondatori e dei suoi più zelanti seguaci, non possedesse alcun luogo sacro, che fosse ornato e venerato in un modo così puro e pieno di sentimento."⁷

Affascinato dalla linearità di Monte Pellegrino, Goethe, entrando nella grotta, fu sopraffatto dalla straordinaria vista della Santa: "Vidi una bella donna illuminata da alcuni fari nascosti. Ella giaceva in una specie di estasi, gli occhi socchiusi, il capo poggiato in maniera disinvolta sulla mano destra, nella quale portava molti anelli. Non potetti contemplare bene l'immagine; sembrava avere un fascino piuttosto particolare su di me. Il suo abito era fatto di lamina dorata, che riproduceva perfettamente una stoffa preziosa lavorata con l'oro. La testa e le mani, fatti di marmo bianco, erano lavorati, non potrei dire in un grande stile, ma in un modo così naturale e cortese, che sembrava che ella si muovesse e respirasse."⁸

Egli s'inginocchiò davanti alla Santa e provò a perdersi nella sua contemplazione, abbandonandosi "completamente all'affascinante illusione ottica della figura e del luogo."⁹ Goethe avvertì una calma profonda, una specie di deserto, che non era per niente in contrasto con la pulizia di questa grotta primitiva. Perso nell'"illusione ottica, fornita dalla figura della bella dormiente",¹⁰ a fatica riuscì a staccarsi da questo luogo, per cui fece ritorno a Palermo solo in tarda notte.

Il ricordo della forza miracolosa di Santa Rosalia

Secondo fonti folcloristiche, Rosalia nacque nelle vicinanze di Agrigento, in Sicilia. Sua madre, di origine normanna, era parente di re Ruggero II (1095 –

⁴ Ibid.: 303.

⁵ REVELLI 1909, citato in DE SETA & DI MAURO 1980: 1.

⁶ GOETHE 1976: 301.

⁷ Ibid.: 310.

⁸ Ibid.: 312.

⁹ Ibid.: 313.

¹⁰ Ibid.

1154). Suo padre era duca. Rosalia condusse una vita da eremita sul Monte Pellegrino e morì il 4 settembre 1160. Rosalia si era rifugiata sul Monte, perché suo padre voleva farla sposare contro la sua volontà. Ella scelse questo luogo solitario, rinunciando alla vita terrena ed esponendosi ad estreme condizioni fisiche e psichiche. La vita nella grotta simboleggiava l'accesso ad un altro mondo, ad un luogo "selvaggio", fuori dalla città; vivere nell'isolamento era per Rosalia una sorta di fuga da una vita che non voleva più vivere. Monte Pellegrino e la grotta erano e sono tuttora una calamita religiosa, che separa il luogo "selvaggio" dalla città ma che spiega anche il bisogno di protezione dei cittadini, i quali si aspettano aiuto da questo luogo, situato in un zona selvaggia. Si pensa che la denominazione "Pellegrino" sia stata data al monte nel I secolo d. C. dall'omonimo Santo, che si recò sul monte a cercare la grotta e studiarne le origini. Il termine "Pellegrino" potrebbe anche derivare o dal latino *peregrinus*, straniero, o da *pelegrinus*, il pellegrino. San Pellegrino giunse infatti da straniero a Palermo. Egli si soffermò nel luogo "selvaggio" di Monte Pellegrino, per evangelizzare, da questo eremitaggio, la città. Rosalia, invece, utilizzò le sue forze, raccolte vivendo, in questo luogo, in completa solitudine, non per evangelizzare la città, ma per conferire a Monte Pellegrino il suo attuale significato. Ella salvò, infatti, nel 1624, Palermo dalla peste e per questo fu dichiarata la patrona della città. I palermitani ricordano la Santa e questo evento attraverso diverse pratiche e tradizioni religiose.

Ogni anno, il 4 settembre, data della morte della Santa, i palermitani organizzano un grande pellegrinaggio a piedi al Monte Pellegrino. In realtà, i devoti, anche durante l'anno, si recano spesso sulla montagna sacra, per visitare Rosalia. I motivi sono per lo più diversi, come mi spiegò uno studente di sociologia:

"Certo ho studiato, ma non si sa mai. Per sicurezza vado da Santa Rosalia. Le piace, quando arrivo da lei, lassù, sudato, facendo, in questo modo, un piccolo sacrificio di penitenza. Così, poi, posso anche pregala per la buona riuscita di un esame."

Una volta, nell'estate del 2001, Luigi, un uomo in pensione, mi raccontò: "Sai, Anna, vado da Santa Rosalia una volta l'anno. Per gratitudine. Quando avevo 20 anni, dovetti andare in Africa per la seconda guerra mondiale. La nostra imbarcazione si ribaltò, nel cuore della notte, davanti la costa – il *comandante* aveva commesso un errore. Metà del nostro equipaggio morì in mare. Nuotai per cinque ore, lottando per la vita. Da allora non ho mai più nuotato. Pregai Santa Rosalia di aiutarmi e le dissi: 'Se mi salvi, verrò in pellegrinaggio da te, naturalmente scalzo.' Al mio ritorno dovetti andare nel nord Italia, a deporre in tribunale contro il nostro comandante. Io sono sopravvissuto, ma molti miei compagni sono morti. Quando ritornai a Palermo, mi recai subito scalzo sul Monte Pellegrino. I piedi mi gonfiarono così tanto, da non entrarmi più negli stivali. Da allora salgo sempre da lei, ma, dopo la prima volta, solo con le scarpe. Sai perché vado da lei? Lei mi ha salvato. Santa Rosalia era una nobile. Un'iscrizione scolpita su una roccia all'ingresso della grotta dà informazioni sul suo albero genealogico. Suo padre voleva che lei si sposasse e

così si è rifugiata sul monte. Era un'eremita ed è stata di grande aiuto per la nostra città, salvandola dalla peste. E come? Le sue ossa furono trovate da un cacciatore, durante la peste. La Santa gli disse: 'Porta le mie ossa in città e sarete salvi.' Abbiamo anche un'urna della Santa, la quale, una volta l'anno, viene portata in processione per la città."

Nell'iconografia popolare la Santa viene rappresentata come una giovane fanciulla, vestita di nero con una corona di rose bianche sul capo. Tra le mani tiene un teschio e una croce – per ricordare la città salvata dalla peste. In alcune rappresentazioni tiene invece un bastone, simbolo del suo potere di comando. Esiste anche la leggenda della Santa, apparsa probabilmente ad un cacciatore in un momento di bisogno. Nelle rappresentazioni figurate e plastiche si vede la Santa sul Monte Pellegrino e nella grotta del monte.¹¹ Il teschio, la croce, il bastone e la presenza della Santa nella grotta simboleggiano la protezione e l'aiuto giunto alla città, in un momento di bisogno, da un luogo "sevaggio", rappresentato da una riserva, garante continua della sicurezza dei fedeli in città.

Le leggende, che si aggirano intorno agli eventi della peste, non servono soltanto per ricordare, ma fanno anche da intermediarie tra il luogo sacro, situato in un paesaggio naturale e la città di Palermo – esse ricordano la città salvata, grazie ad un aiuto proveniente da *fuori* e implicano, che nei momenti di bisogno, si può sempre chiedere aiuto. Per questo Santa Rosalia viene venerata e pregata, non solo il giorno della sua festa, ma ogni giorno, per chiedere aiuto o la *comprensione* di un determinato comportamento. I devoti si recano in pellegrinaggio sul Monte Pellegrino o si rivolgono ad una delle numerose statue in città¹² e talvolta hanno un rapporto spiritoso con lei, come mi spiegò, ad esempio, un giovane, disoccupato da anni:

"Ogni mattina porto dei fiori freschi alla statua di Santa Rosalia, che il mio vicino tiene in una piccola nicchia, situata sulla facciata della sua casa. Qui il tasso di disoccupazione è molto alto. Io mi affido completamente alla Santa, certo lei non mi darà un lavoro, ma a me anche così sta bene!"

E una mia amica mi spiegò che "quando si mettono le corna al partner, si dice *viva Santa Rosalia* e ci si rallegra. Sicuramente anche la Santa lo fa!" La Santa è la madrina della scappatella, ma non si deve assolutamente interpretare in maniera negativa.

Nel luglio del 2001, durante i preparativi dei festeggiamenti in onore della Santa, un furgoncino, che recava la dicitura: "Vendo cornetti alla faccia degli invidiosi – viva S. Rosalia", andava in giro per la città. La Santa deve aiutare i devoti non solo nel momento del bisogno, ma fare in modo che essi abbiano successo anche nella vita quotidiana.

I credenti raccontano diverse leggende sulla Santa, per mantenere vivo il suo ricordo. Una leggenda narra, ad esempio, la guarigione miracolosa di una donna gravemente malata, alla quale la Santa apparve in sogno. Santa Rosalia

¹¹ Cfr. DI LEO 1997: 135; PITRÈ 1881: 366, 369; SCARCELLA 2001: 108.

¹² LA DUCA 1975: 120segg.; MUCCIOLI 1999: 111-115; PITRÈ 1881: 365segg.; SCARCELLA 2001: 107segg.

incaricò la malata di recarsi a Palermo, al convento dei francescani, indicandole il luogo in cui erano seppellite le sue ossa. I francescani ritrovarono le sue ossa sotto una roccia; la testa emanava un buon odore. Le spoglie mortali furono portate in Cattedrale, che si trova in centro città. Quando nel 1624, a causa degli inadeguati impianti sanitari, scoppiò la peste e l'amministrazione comunale non era preparata all'emergenza, i palermitani, aiutati dai francescani, si rivolsero a Santa Rosalia, poiché le compatrone sino ad allora della città, Cristina, Ninfa, Oliva e Agata, nonostante le richieste d'aiuto da parte dei fedeli, si erano rivelate impotenti. Rosalia riuscì a salvare la città, esaudendo le preghiere dei fedeli, i quali si erano rivolti a lei con processioni e preghiere di supplica.

Anche nella seconda leggenda il leitmotiv della Santa o meglio delle sue ossa, portate da *fuori* – da un paesaggio naturale – in centro città, gioca un ruolo importante, come pure importanti sono le pratiche religiose dei devoti, la preghiera e le processioni, i quali, così facendo, si aspettano aiuto dalla Santa. La seconda leggenda racconta che il 7 maggio 1624 arrivò al porto di Palermo una nave proveniente dalla Tunisia, il cui carico si pensa fosse contagiato dalla peste: cammelli, leoni, pelli conciate di animali, tutti doni della regina della Tunisia, causarono, nel giro di pochi giorni, parecchie morti. La leggenda narra che, sul Monte Pellegrino, la Santa apparve ad un cacciatore, smarritosi in seguito a un temporale. In dialetto palermitano gli comunicò, che nella grotta, dove ella era vissuta da eremita, vi erano le sue ossa. Così il vescovo di allora andò, insieme al Senato, sul monte, trovò le ossa e le nascose in un sacco. Poi, il 5 giugno 1624, esse furono portate, in processione solenne, per la città.¹³

“Così il male regredì, divenne meno grave, perse la sua tragicità. Palermo fu libera in un istante. Per ringraziarla dell'opera buona, le si promise di fare, ogni anno, in suo onore, una festa che ricordasse il giorno della liberazione e il trionfo della protettrice. La grotta di Monte Pellegrino divenne un santuario. La devozione di ogni fedele da un'eccellente rappresentazione della patrona, davanti alla quale W. Goethe s'inginocchiò, in estatica contemplazione, e della quale si narrano numerose leggende popolari. Nessuno lascia la grotta, senza prima aver sorseggiato l'acqua fresca, che si ha l'abitudine di bere.”¹⁴

Secondo fonti popolari, Palermo fu liberata nel giro di un giorno. I resti mortali della Santa guarirono i presenti alla processione.¹⁵ Le reliquie, come le ossa di Santa Rosalia, sono la percezione concreta della forza della fede divina. Basta osservare o stabilire un contatto fisico con le reliquie, come toccarle o baciarle, per avere conferma della loro efficacia, come presumibilmente accadde il 5 giugno 1624. I reliquiari, in cui vengono conservate le reliquie, le ossa, i pezzi di legno o le stoffe, possono servire, oltre che per oggetti di ornamento, per guarire, toccandoli, parti del corpo malate¹⁶ e salvare, come ad

¹³ DI LEO 1997: 135. PITRÈ fa risalire la peste al 1625 (PITRÈ 1881: 365).

¹⁴ PITRÈ 2000: 136segg. Traduzione S.p.A. In seguito, se non diversamente annotato, tutte le citazioni italiane sono tradotte da me.

¹⁵ PITRÈ 1881: 366.

¹⁶ REUDENBACH 2001: 135.

esempio nel caso dell'esperienza dei devoti del 1624, Palermo dalla peste. Per questo, ogni anno, dal 1624, si organizza a Palermo, dal 9 al 15 luglio, il *festino* – in dialetto *u fistinu* –, in onore della *santuzza*, come i palermitani chiamano la Santa. Questa festa ricorda la liberazione della città dalla peste, grazie all'intercessione della Santa. Il 15 luglio, prima della processione finale, sfilano per la città carri trionfali, adornati a festa, sui quali si possono vedere raffigurate immagini e scene della vita di Rosalia. Ogni anno i carri vengono disegnati da artisti. Il corteo dura ore. La notte del 15 luglio, a conclusione della festa, i palermitani organizzano i "giochi di fuoco" al porto. Il corteo e lo spettacolo pirotecnico vengono trasmessi in televisione. Prima dei fuochi di artificio, nel tardo pomeriggio, viene trasportata in processione l'urna argentea, contenente le reliquie della Santa. Essa, partendo dalla Cattedrale, discende Corso Vittorio Emanuele fino al mare, a Piazza Marina. Dal Medioevo partecipano alla processione il cardinale, i vescovi, il sindaco e le confraternite di Palermo.

Il 15 luglio 2001 c'era un caldo opprimente. I fedeli tenevano tra le mani un foglietto delle preghiere, sul quale stava scritto:

“...Tu, che ti ritirasti,
nella solitudine di Monte Pellegrino,
non per evadere dalla città,
ma per vegliare su di essa
con la preghiera e con la penitenza,
e liberarla, così, dalla peste di ogni male,
aiutaci a liberarci dal peccato,
radice di tutti i mali sociali
e a orientare la nostra vita a Dio,
fonte di ogni serenità.”

Masse di uomini si accalcavano all'ingresso della Cattedrale. I devoti si spingevano, qua e là, nella gioiosa attesa. La Santa uscì dal portone per Via Bonello! Innanzitutto comparvero le confraternite di Palermo e delle aree circostanti. Essi tenevano con sé libri di canti e di preghiere, candele accese ed ex voto. Una confraternita aveva riprodotto la statua di Santa Rosalia con la pasta del pane. Tale riproduzione fu portata dai confratelli a mano, all'altezza del petto. Altre, invece, furono trasportate in piccoli carri. Una fanciulla era vestita come Santa Rosalia; ella indossava un vestito di tela marrone, portava una corona di rose bianche sul capo e teneva un teschio tra le mani. Seguiva, poi, il carro con l'urna argentea, adornata con candele e fiori. Intanto i devoti, disposti ai due lati di Corso Vittorio Emanuele, applaudivano. Dietro il reliquiario stavano i seminaristi, tutti i preti di Palermo, le aggregazioni comunitarie, il Cardinale Salvatore De Giorgi, il Presidente della Regione, Salvatore Cuffaro, rappresentante della città di Palermo, allora sotto inchiesta, per concorso in associazione mafiosa, e una banda musicale. I devoti pregavano e cantavano. La processione discese il Corso fino giù al mare. I balconi delle case erano adornati, in onore della Santa, con lenzuola bianche, che i fedeli sventolavano giù dai loro

balconi. Seguivano la processione i devoti. Al porto un'altra ampia massa di fedeli aspettava la Santa, per salutarla gridando *viva S. Rosalia*. Di tanto in tanto il carro con l'urna si fermava. I fedeli si avvicinano alla Santa, toccavano il reliquiario, mettevano i soldi nella cassetta di legno attaccata al carro e facevano il segno della croce. Un credente mi spiegò, che era considerato "un onore particolare, quando la Santa si arresta davanti a qualcuno. La preghiera verrà certamente esaudita!"

Con il pellegrinaggio, la processione e le preghiere sul Monte Pellegrino i palermitani compiono ogni anno, così come Goethe, un movimento spaziale dalla città alla natura. Essi fanno visita alla loro *santuzza* nella grotta o la commemorano al mare, pregandola di aiutarli. La Santa, nelle apparizioni popolari, così come ai tempi di Goethe, non ha un effetto sorprendente o kitsch, bensì ammirevole. Il *festino* annuale attesta la presenza e la forza miracolosa della Santa. Le varie rappresentazioni artistiche della Santa come pure le sue leggende, raffigurate sui carri che girano per la città in festa, non sono espressione di Kitsch sacrali, ma di pratiche viventi, sociali, riferite al presente e che ricordano allo stesso tempo il passato, riportato nuovamente in vita. Questa interpretazione è valida anche per la processione religiosa con l'urna, che ricorda la liberazione dalla peste. Il percorso liturgico dei fedeli, che si ripete annualmente, dal centro, dalla Cattedrale, fino giù al mare, con le ossa della Santa, è un movimento pendolare tra il paesaggio naturale e la città – una pratica rigenerativa, perché dalla natura, dove viveva originariamente la Santa e dove si trova tuttora il suo luogo sacro, si trae una forza curativa. Con quella forza si devono guarire ed evangelizzare sia gli uomini che la città.

Le riserve religiose: luoghi, corpi e forze sacre

Luoghi sacri come Monte Pellegrino si distinguono per una "esclusività visiva."¹⁷ Tra l'altro, montagne, alture, corsi d'acqua, rocce e caverne sono luoghi sacri, dove l'uomo è esposto continuamente ai pericoli della natura, come terremoti, eruzioni vulcaniche, alluvioni o consistenti cambiamenti climatici. Al luogo sacro spetta il compito di proteggere gli uomini dai rischi di aggressioni, epidemie o guerre.¹⁸

Le cappelle, chiese o tombe, costruite nel luogo sacro, fungono, da un lato, da linea di confine tra il cielo e la terra e, dall'altro, da luoghi di memoria storica. Essi ricordano una persona santa come Santa Rosalia, le sue apparizioni e i suoi miracoli; sono luoghi di custodia di reliquie o punti di assistenza in caso di necessità. Una linea di confine come Monte Pellegrino divide l'area civilizzata da quella non civilizzata e distingue il mondo sacro da quello profano.¹⁹

Come la storia di Santa Rosalia, legata alla città di Palermo, fa capire, i luoghi sacri possono considerarsi dei laboratori, in cui i fedeli "si armano" di pratiche devozionali contro la sofferenza. Da ciò si può dedurre che la storia dei

¹⁷ KRAMER 2000: 142.

¹⁸ CHRISTIAN 1981: 4; HORDEN & PURCELL 2000: 419, 450.

¹⁹ CHRISTIAN 1972: 181; CHRISTIAN 1984: 249.

luoghi e i riti, che vengono compiuti lì, diano informazioni sulla “vulnerabilità” dei devoti.²⁰

Le funzioni liturgiche, svolte in comunità o individualmente, testimoniano la presenza della Santa e il suo potere miracoloso. Pellegrinaggi, culti votivi, preghiere, la devozione collettiva ed individuale fanno capire che le pratiche religiose hanno bisogno di ancorarsi ad un luogo²¹ e che i fedeli maneggiano il corpo della Santa direttamente sul posto, entrando in contatto – nella speranza di acquisire il potere (implorato) di aiuto soprannaturale, di salvezza e di guarigione del soccorritore, del patrono e dell’intermediario delle intercessioni.

La statua, la teca con le reliquie e le rappresentazioni figurate sono espressione simbolica e concreta del corpo e della proficua forza miracolosa; essi evocano anche la funzione esemplare della vita religiosa. In questi oggetti religiosi, ma anche artistici, confluisce il bisogno dell’uomo di rendere visibile il potere divino e la sua concentrazione in una persona umana. Per le feste religiose o sacre e per le rogazioni, soprattutto durante le processioni annuali per il centro storico di Palermo, si utilizzano, come elementi di culto teatrale e simbolico, reliquie e altri oggetti, come statue e quadri, che descrivono la vita della Santa. Non è un caso che intorno a lei ruotano leggende, racconti e canti, che narrano la sua vita, per mettere in risalto la sua personalità di modello cristiano.²²

Il luogo sacro, le reliquie o meglio le spoglie materiali – riprodotte e frammentate –, i quadri e le statue della Santa, le leggende, che raccontano della sua forza miracolosa, tutti questi elementi documentano, oltre i bisogni individuali, il rapporto di forze sociali della popolazione, della politica e della religione. Per questo al culto della Santa non spetta soltanto il potere religioso, ma anche quello sociale e politico, che è un incrocio di costruzione di identità personali e di parentela e di interessi territoriali e politici. In virtù della loro localizzazione nel tempo, nello spazio e anche nella cultura, le pratiche rituali possono dare ordine e stabilità come pure assumere la gestione di crisi e conflitti.

I Santi e il culto loro dedicato possono essere anche causa di conflitti e destabilizzazione dei sistemi che garantiscono l’ordine sociale.²³ Il modo in cui nel culto cattolico dei Santi si riflettono i desideri umani²⁴ mostra la vulnerabilità dell’uomo e del suo rapporto con l’ambiente e con il soprannaturale.²⁵ L’esempio della storia di Santa Rosalia mostra la sua importanza per la città di Palermo come pure per suoi abitanti. Luoghi, forze e corpi sacri sono le riserve ideali, materiali e religiose, in cui riconoscere il

²⁰ CHRISTIAN 1996: 3.

²¹ KRAMER 2000: 412.

²² ANGENENDT 1994; BROWN 1981, 1993; DINZELBACHER & BAUER 1990; HERTZ 1983 [1913]; KRIS & KRIS-HEINRICH 1975; SCHENDA 1968.

²³ GRONOVER 2005a.

²⁴ CHRISTIAN 1984: 4.

²⁵ HORDEN & PURCELL 2000: 405segg.

potenziale storico dei devoti, adottato e riportato nuovamente in vita, con azioni strategiche, nelle pratiche rituali.

“Il mio campo”: la SS. Trinità – la Magione

Via Milano, dove abitavo nello stesso isolato di Giuseppe e Maria, dista soltanto cento metri da Via Magione. Per quattro settimane, mentre cercavo invano un “campo”, Maria mi trascinò regolarmente nella parrocchia della SS. Trinità – la Magione, dove lei tutti i pomeriggi e soprattutto ogni domenica andava a messa. Maria era dell’idea che non potevo soltanto andare in giro per la città tutto il giorno e che avessi bisogno di una specie di regolarità quotidiana; ella diceva: “Andare ogni giorno a messa ti fa bene, Anna!” All’inizio andavo per senso del dovere e vedevo la messa quotidiana come un peso, ma poi divenne piacevole. Maria aveva ragione, perché col tempo diventò un’abitudine andare a messa ogni pomeriggio e familiarizzai con alcuni membri della parrocchia. Senza quasi accorgermene, diventai parte di un “campo”. Me ne resi conto, quando cercai di discutere, con gli impiegati in parrocchia, sulla questione della scritta provocatoria dello striscione, appeso ad ambo i lati della Fiat 850 rossa di Padre Giacomo, parcheggiata nel sagrato. Era, nel frattempo, metà marzo del 2001 e l’Italia si trovava in piena campagna elettorale. Don Ribaudò, da quel che sembrava, non voleva, probabilmente, che Silvio Berlusconi vicesse la campagna, dato che sullo striscione della sua auto stavano le frasi: “L’Italia ha un nuovo Duce – La nazione ha un nuovo Napoleone”. Alcuni parrocchiani evitavano le mie domande e non volevano dirmi se il prete con le parole Duce e Napoleone si riferisse a Silvio Berlusconi. La guida turistica, che lavorava in parrocchia, espresse velatamente la sua opinione: “È proprio il suo carattere [del prete, S.p.A.] farsi conoscere. Non so cosa egli intenda con le parole Duce e Napoleone e non mi interessa. Non mi riguarda affatto. Voglio che la Sicilia vada avanti.” Quando parlai dello striscione ad un collaboratore di un gruppo di giovani, egli mi spiegò di averlo aiutato a montarlo sull’auto.

“Gli altri qui” – riferendosi a coloro che con me non avevano voluto parlare – “sono, per la maggior parte, per Berlusconi e non sono affatto contenti, che il prete vada in giro per la città con questo striscione. Ma da lui ricevono un lavoro e per questo devono tenere la bocca chiusa.” Mi spiegò anche, che, qualche settimana fa, aveva scritto un articolo per la rivista della parrocchia *cieli nuovi terra nuova (Cntrn)*²⁶: “È con questo articolo che al prete venne in mente l’idea di montare lo striscione sulla sua auto.” – “Cosa hai scritto?” – “Ho paragonato Berlusconi a Hitler”, e, guardandomi con aria di sfida, aggiunse “e ho detto, che entrambi seguono la stessa linea di pensiero. Essi fanno sbagliare gli uomini e li ho avvisati che la storia si ripete!”

Mi sentii impallidire per il raffronto e non potevo *veramente* credere che il prete avesse montato lo striscione sul tetto della sua auto sulla base di un tal

²⁶ Cfr. l’Apocalisse 21,1: “*Poi vidi un cielo nuovo e una nuova terra*” (traduzione standard). L’abbreviazione della rivista è *Cntrn*.

paragone. A cena, con Giuseppe e Maria, accennai la questione dello striscione. Giuseppe, che nutriva avversione sia per la chiesa che per i preti, sbottò: “Finalmente qualcosa di buono. Il prete è fascista. Non lo avrei mai creduto!”

Mi meravigliai del fatto che i credenti andavano a messa insieme, lavoravano e si occupavano della parrocchia e che allo stesso tempo sembrava bollire politica in pentola in questa comunità religiosa. Per questo fuori il prete era chiacchierato da molti, come da Giuseppe ad esempio. Piena di voglia di fare, il giorno dopo andai a trovare il parroco, per chiedergli se potevo fare una ricerca sul campo sulla vita religiosa della sua parrocchia. La mia motivazione, di voler fare ricerche su questo luogo, fu, da un lato, capire la follia del prete di denominare Berlusconi Duce e Napoleone, cosa che io tenni per me il più possibile, e le diverse reazioni riguardo allo striscione. In questo “campo”, Padre Pio, tutti gli altri santi e il kitsch sacrale non sembravano giocare nessun ruolo – al contrario, qui pensavo di trovare la vita vera. Dall’altro credevo che la parrocchia della SS. Trinità – la Magione e Piazza Magione, in cui si trova la chiesa, nel *quartiere* la Kalsa, fosse per me un campo aperto.

Un articolo di Don Giacomo Ribaudò nella sua rivista *Cntn* mi chiarì il significato di quello striscione sul tetto della sua auto. La protesta di Don Ribaudò era rivolta contro la costituzione di una nuova dittatura, che minacciava di essere istituita da Forza Italia, se Berlusconi avesse vinto la campagna. Pensare ai tempi di Benito Mussolini doveva mettere in guardia da una ripetizione della storia. Il parroco si prese la libertà di esprimere il proprio pensiero, comunicandolo, per iscritto, all’opinione pubblica, sullo striscione. Attraverso la stampa di *Cntn*, egli lasciò trapelare:

“Il parroco della Magione intende mettere in guardia gli Italiani dal rischio concreto che le attuali oligarchie politiche generino una vera e propria dittatura. Le marce su Roma possono non essere finite. Tutte le dittature hanno sempre usato blandizie verso la religione e le sue istituzioni quando sono ancora fragili o hanno bisogno di rinforzarsi. Per essere il nemico numero uno non è tanto la religione quanto gli uomini religiosi che difendono con i fatti e le scelte i diritti degli uomini, primo fra tutti la libertà di pensiero, di espressione e di scelte operative concrete.”²⁷

All’inizio la reazione del parroco sollevò la seguente questione: che tipo di potere esercitava in un quartiere povero e malandato, come la Kalsa a Palermo, per poter opporre alle “dittature” la “religione e le sue istituzioni”? La risposta del parroco fu: la religione rende capace l’uomo di prendere in mano il proprio destino e di difendersi contro l’oppressione. Se così fosse, ci si chiede: a quale base materiale e ideale ricorse il parroco, per mobilitare la forza rigenerativa, insita nella religione, finalizzata al rinnovo della società?

²⁷ Anonimo 2001. In: *Cntn* I (18): 15.

Esposizione del problema

La questione del Mezzogiorno si riduce spesso alla *questione meridionale*, il problema del sud Italia.²⁸ Si parla, anche, di stigmatizzazione del sud, che si manifesta in immagini stereotipate di povertà, disoccupazione, analfabetismo, mancanza d'acqua e corruzione politica e che arcaicizza le società del Sud.²⁹ Agli abitanti del Mezzogiorno viene, inoltre, attribuita una "mentalità premoderna"³⁰, che impedisce l'inserimento in un sistema democratico. La ricerca etnologica nel e sul Mezzogiorno³¹ contribuisce, con i topoi ricostruiti di sottosviluppo, povertà³², clientelismo e favoritismo, familismo amorale e immobilismo, al repertorio degli stereotipi. La differenza geografica tra nord e sud Italia viene stilizzata in una carta geografica morale³³ e in una "geopolitica della civilizzazione".³⁴ Alla base di questo processo sta un concetto problematico di nazione, che considera il Mezzogiorno una colonia e che mostra le mentalità presenti³⁵, paragonandole alle antiche colonie africane, asiatiche e latinoamericane. Da questo punto di vista, gli abitanti del sud sono considerati inferiori, barbari, pigri e criminali.³⁶ L'incapacità del sud, condizionata dalla storia, di liberarsi dalle strutture di clientelismo, familismo amorale, corruzione e instabilità politica, ha creato una avversione per la democrazia e ha causato un contrasto, che contraddistingue tutt'oggi le "due Italie". La mancanza di coscienza civile³⁷ avvalorava l'idea del Mezzogiorno come area politicamente sottosviluppata, i cui abitanti, a causa del loro individualismo, ostacolano i processi civili e sociali.³⁸ Nel canone degli stereotipi, la Sicilia, la maggiore isola del Mediterraneo, risalta principalmente come "l'isola della mafia", dato che qui si parla di "autismo" all'interno del "'familismo amorale', ovvero l'"incapsulamento" degli individui nel mondo della famiglia e nel clan, considerati unica e vera patria, istanza etica e fonte di identità – un'identità incapace di evolversi, chiusa nella cerchia familiare."³⁹

Le ricerche, effettuate tra il 1950 e il 1970, sui modi di pensare, sui valori e sulle norme del Mezzogiorno e dell'area del Mediterraneo sono state determinanti. Topoi come ospitalità, famiglia, amicizia, parentela, favoritismo e

²⁸ PETRACCONI 2005: 282segg.

²⁹ Cfr. BUTTA 1996: 17.

³⁰ Cfr. VON ROQUES 1998.

³¹ Cfr. ALBERA, BLOK & BROMBERGER 2001; CASSIA & SCHÄFER 2005; DAVIS 2000; DIR 2005; GODDARD, LLOBERA & SHORE 1994; HERZFELD 1987; HORDEN 2005; NADIG 1997; PINA-CABRAL 1989, 1992; SCHNEIDER 1998a; SILVERMAN 2001.

³² Temi come povertà e crisi sono stati finora poco studiati nel Mezzogiorno, cfr. SAURER 2002: 208. Eccezioni sono ad esempio ALLUM 1975 e LAY 1980.

³³ DICKIE & FOOT 2002: 5, 42segg.

³⁴ SCHNEIDER 1998a: 5.

³⁵ PANDOLFI 1998: 286.

³⁶ GRAMSCI 1957: 31; cfr. anche SCHNEIDER & SCHNEIDER 2003: 39.

³⁷ PUTNAM 1993: 97segg.

³⁸ Cfr. BANFIELD 1958.

³⁹ SCARPINATO 1999: 13.

clientelismo⁴⁰, “onore e vergogna”⁴¹ hanno caratterizzato gli *community-studies*, condotti dal funzionalismo strutturale. Queste ricerche furono fatte in comuni rurali, considerati omogenei e quasi del tutto liberi da strutture complesse. I topoi servivano alla costruzione di un prototipo mediterraneo e a creare un’unione culturale tra le diverse culture del Sud.⁴² Di conseguenza il prototipo mediterraneo rappresentava, all’interno del nucleo familiare, la base dell’organizzazione sociale; con la figura del padrino e con le amicizie, la rete dei rapporti familiari si allargava verso l’esterno. Favoritismo e clientelismo regolavano i rapporti di scambio e di dipendenza sociale, politica ed economica negli ordini gerarchici. Il topos “onore e vergogna” doveva chiarire la subordinazione dei propri interessi personali a favore della famiglia e spiegare, inoltre, all’opinione pubblica, la funzione di protettore dell’uomo nei confronti della moglie e della figlia.⁴³ Questi principi s’insinuavano nella tesi del familismo amorale⁴⁴, la quale sosteneva che a distinguere la mentalità delle famiglie del sud Italia era il fatto di considerare il nucleo familiare un punto di riferimento delle azioni. Gli agenti sociali, che si muovevano ai margini o al di fuori dei rapporti sociali, erano, a causa delle loro azioni egocentriche, orientate verso la famiglia e dunque incapaci di cooperare per il bene della società.

I topoi delineati erano considerati “kit integrativo delle società mediterranee.”⁴⁵ Negli anni settanta furono criticate in quanto basate su rappresentazioni idealizzate della società mediterranea e distorte, secondo il punto di vista materialistica, da concezioni teoretiche ristrette.⁴⁶ La critica, inoltre, accusò la tribalizzazione dell’Europa.⁴⁷ Nello studio delle società mediterranee l’approccio materialistico doveva tener conto delle condizioni storiche ed economiche e andare oltre la tribalizzazione, lo studio delle comunità europee attraverso progetti di ricerca coloniale e la costruzione di *communities*. I fattori economici ed ecologici furono d’ora in poi considerati punto di partenza, per spiegare, secondo la prospettiva materialistica, i pilastri culturali, forgiati dall’idealismo. Le *communities* dovevano inserirsi nel processo globale, e la loro storia, che è anche la storia delle colonie, doveva prendersi in considerazione così come le altre culture.⁴⁸

⁴⁰ Cfr. BOISSEVAIN 1965; GELLNER & WATERBURY 1977; MÜHLMANN & LLARYORA 1968.

⁴¹ Cfr. BERKOWITZ 1984; GOWER CHAPMAN 1973 [1928]; CORNELISON 1976, 1982; CRONIN 1977; DAVIS 1984; GILMORE 1987; PARSONS 1969; MOSS & THOMPSON 1959; PERISTIANY 1966, 1976; PITT-RIVERS 1961 [1954], 1963; SCHNEIDER 1987.

⁴² Cfr. ALBERA 1999; ALBERA, BLOK & BROMBERGER 2001; DAVIS 1977; GILMORE 1982; GREVERUS, RÖMHILD & WELZ 2001; HORDEN & PURCELL 2000; PINA-CABRAL 1989; SILVERMAN 2001.

⁴³ BOISSEVAIN 1965; PERISTIANY 1966; PITT-RIVERS 1961 [1954].

⁴⁴ BANFIELD 1958.

⁴⁵ GRONOVER & LANIK O. J.

⁴⁶ DAVIS 1977, 2000.

⁴⁷ BOISSEVAIN 1975: 11.

⁴⁸ DAVIS 1977, si veda anche GILMORE 1987; SCHNEIDER, SCHNEIDER & HANSEN 1977.

Fu così rivista la tesi del familismo amorale, la quale considerò la famiglia l'elemento fondamentale di previdenza e di stabilità all'interno di quegli stati deboli, che non potevano garantire il bene dei cittadini; si affermò, inoltre, che la famiglia era lo stato.⁴⁹ La famiglia fu considerata quell'istituzione, che grazie alla sua unanimità, poteva sopravvivere al mondo della *miseria*, un mondo di scarse risorse.⁵⁰ Inizialmente il topos "onore e vergogna" fu inteso come principio regolatore, ideale o meglio mentale, delle azioni sociali nei processi di ricerca, e poi si vide la sua funzione strategica, soprattutto riguardo all'ideale della verginità, nella lotta per la sopravvivenza. Certo l'unione familiare si basava sul continuo controllo maschile della sessualità femminile, ma ciò serviva a rafforzare i legami interni, familiari; inoltre, spronava la famiglia, intesa appunto come unità, a lottare per le risorse di fronte al vantaggio di terzi.⁵¹

Nel 1970 lo scambio teoretico di prospettive diede una nuova interpretazione degli idiomi culturali mediterranei, e i topos – utili, tra l'altro, alla costruzione di un'unità culturale dell'area del Mediterraneo – furono rafforzati e rinforzati così come nei lavori etnologici sulla seconda guerra mondiale. Nel 1980 la critica alle idee dell'area del Mediterraneo fu il pretesto per fare meno ricerche etnologiche in questa zona. Le idee furono considerate costruite e mezzo di romantizzazione delle culture non mediterranee. L'area del Mediterraneo fu privata della sua unità e del suo romanticismo. Si pretese, anche sulla base del dibattito *Writing Culture*, un'autoriflessione dell'etnologia.⁵² L'etnologia del Mediterraneo divenne, così, oggetto di studi etnologici; si criticarono le pratiche etnologiche e si approfondì la questione su come le teorie costruiscano il proprio oggetto di studio. L'illusione di un'unità dell'area del Mediterraneo, che si svelò tale con l'avanzare dei processi di esotizzazione e arcaizzazione, e le differenze culturali non si associarono più alle istituzioni e alle tradizioni, ma si ritennero, invece, veri e propri principi d'identità.⁵³ Nel 1990 la critica postmoderna creò un'"atmosfera di delusione e di mancanza d'aiuto"⁵⁴; la cosa fu vista come una sfida agli studi etnologici. Così, negli ultimi tempi, si è considerata l'eventualità di decostruire i topoi, ritenuti finora più validi, dell'area mediterranea; di portare a termine l'"Othering" del Mediterraneo; e di considerare l'area del Mediterraneo come un laboratorio, in cui predominano una pluralità di culture, tradizioni e nuove tendenze, come pure prospettive di ricerche sulle culture effettivamente esistenti e sui loro agenti sociali.⁵⁵

Gli studi sul Mezzogiorno e sulle sue società esigono dall'etnologia, che le sue teorie non vengano influenzate dagli stereotipi. Essa deve ricercare la forza, l'elasticità, la flessibilità e la resistenza della società così come il dualismo

⁴⁹ SCHNEIDER & SCHNEIDER 1976: 97.

⁵⁰ FRIEDMANN 1953.

⁵¹ SCHNEIDER 1971, 1987. Cfr. anche GIORDANO & GREVERUS 1985.

⁵² HERZFELD 1980, 1984, 1987.

⁵³ GRONOVER & LANIK O. J.

⁵⁴ GIORDANO 1992: 31.

⁵⁵ GREVERUS, RÖMHILD & WELZ 2001. Si veda anche HÜWELMEIER 2004; SACCA REUTER 2005.

di ordine e disordine e la sua corruzione. Inoltre è necessario controllare se all'interno delle prominenti istituzioni sociali, come quelle di favoritismo e clientelismo, non abitino anche le forze civili e sociali.⁵⁶

Sulla base di tali istanze iniziai la mia ricerca, interessandomi a quelle riserve religiose che vivevano all'interno della società siciliana, e che erano utili al superamento del caos sociale.

Con la ricerca si deve riuscire a superare gli stereotipi, che sminuiscono, e scoprirne le potenzialità. Scopo della ricerca è capire le "riserve" religiose del cattolicesimo nelle loro impronte locali – siciliane⁵⁷ – e studiarne le funzioni in una società, le cui strutture si contraddistinguono per una "ambiguità interna".⁵⁸

La questione è come si mobilitano le riserve religiose contro i processi di destabilizzazione sociale e come queste possano rivelarsi strategie di sopravvivenza nelle azioni concrete. Nell'introduzione, con l'esempio di Santa Rosalia, ho definito riserve religiose: luoghi, corpi e forze sacre. Essi sono la base sia ideale che materiale, che si distingue per una sua tradizione specifica e si reinterpretata, per sviluppare strategie di azioni rituali e far fronte ai problemi da risolvere.

La mia ricerca si è concentrata su un luogo concreto, su una nicchia locale e su quelle strutture, che pongono le basi per la produzione economica, le azioni politiche e la creazione di reti sociali – soprattutto sotto forma di strutture clientelari, politiche e religiose. Lo studio vuole dimostrare, che la società siciliana può considerarsi un laboratorio, in cui, da riserve religiose, si creano pratiche rigenerative, sotto forma di meccanismi esenti da crisi⁵⁹, e strategie di sopravvivenza per il ristabilimento dell'ordine. Al centro non c'è più l'istituzione della chiesa cattolica romana, in quanto corporazione multinazionale e molto influente, che controlla le innumerevoli risorse, e forma la vita politica, sociale, economica e culturale; ma si tratta piuttosto della specifica impronta della chiesa sul Mezzogiorno e più esattamente in Sicilia. Il lavoro si colloca nell'ambito delle ricerche sulle pratiche e sulle immagini religiose, effettuate dall'etnologia religiosa italiana e dal folklore storico.⁶⁰ I loro studi comprendono condizioni storiche, politiche, sociali, psicologiche e mediche. Di particolare interesse è la funzione della religione, riguardo alle situazioni-limite – catastrofi naturali, morte, malattia, carestia, repressione sociale. Nelle situazioni di crisi la religione funge da forza terapeutica⁶¹, da tecnica di difesa dal pericolo.⁶² È considerata una chiave per la soluzione e il

⁵⁶ GÜNES-AYATA 1994; LANIK 2003; RONIGER 1994.

⁵⁷ Cfr. MURPHY 2000: 342.

⁵⁸ SCHNEIDER & SCHNEIDER 2003: 22.

⁵⁹ GRONOVER 2005b; HAUSCHILD 1986: 26segg.

⁶⁰ Cfr. soprattutto per la Sicilia AMITRANO-SAVARESE 1987; BURGARETTA 2002; BUTTITTA 1971, 1978, 1985; BUTTITTA 1992, 2002; CANTA 1995; GIALLOMBARDO 1981, 1990, 2003; GREVERUS 1963; GUGGINO 1978, 1989, 1993; PITRÈ 1881; RANDAZZO 1985, 1992; SCHENDA & SCHENDA 1965.

⁶¹ Cfr. GUGGINO 1978, 1986.

⁶² Cfr. DE MARTINO 1957, 1982. Si veda anche SAUNDERS 1998.

superamento dei problemi, oltre che una garanzia.⁶³ Può servire anche da base di difesa, per le masse represses ed emarginate.⁶⁴ Religione e pratiche popolari non sono mai state considerate sistemi opposti, bensì strutture composte, cresciute nel tempo, di norme religiose e tradizioni di fede del luogo.⁶⁵ Il mio lavoro ha compreso questo ampio spettro, relativo alle funzioni e ai significati della religione. Al centro sta la microregione di Palermo con la sua nicchia cittadina, la Kalsa, in cui si trova il campo della SS. Trinità – la Magione. Il luogo sacro è stato studiato nella sua funzione di luogo di salvezza per gli uomini e come fonte di potere rigenerativo. Allo stesso modo sono state analizzate le condizioni ed economiche, e la visione del mondo religioso, poiché costituiscono le basi materiali ed ideali delle strategie di sopravvivenza.

Metodi

Raccolta dati

Metodo di lavoro ed esperienza

Alla base di un'attenta riflessione sta la seguente problematica: fare ricerche sulla religione implica prendere sul serio l'esistenza di rappresentazioni e pratiche religiose. La risposta alla domanda, come si possono documentare e analizzare, in maniera obiettiva, le inclinazioni, le convinzioni e le esperienze dei credenti dipende, tuttavia, dalla soggettività del ricercatore, durante il suo confronto intersoggettivo con i fedeli in campo⁶⁶. Ma come si sviluppa un confronto intersoggettivo, che permetta al ricercatore di capire cosa accade nello spirito, nel corpo e nell'anima di un credente? Se è necessario il ricercatore deve scindersi in due persone: una credente e un'agnostica.

Descrivendo le diverse scelte di metodo, che ruotano intorno al problema sopra menzionato, risulta chiaro che un metodo può costruirsi solo attraverso un'attenta riflessione sulle esperienze fatte con i credenti. Dato che il modo di formulare le domande è cambiato, continuamente, in campo e la raccolta dei dati è avvenuta per qualità e per induzione, si è dovuto riadattare più volte il piano di ricerca di un metodo. La riflessione sul metodo si basa sul concetto dell'osservazione partecipante. Descrivere, interpretando, le esperienze e le conoscenze spirituali, corporali e interiori in ambito religioso, fa riflettere su due questioni importanti, che hanno determinato la scelta del mio metodo.

Come devo presentarmi in campo per giustificare la mia presenza o meglio il mio interesse per la vita religiosa degli "altri"? E che ruolo ha giocato

⁶³ Cfr. ROSSI 1986.

⁶⁴ Cfr. LANTERNARI 1974, 1976.

⁶⁵ Cfr. DE ROSA 1978, 1981. Si veda anche HAUSCHILD 1990.

⁶⁶ BERNARD 1988: 29 segg.; KNOBLAUCH 2003: 34-51.

il mio contesto biografico nello studio dei fenomeni religiosi?⁶⁷ Che influenza hanno avuto le informazioni, che ho rivelato sulle mie idee religiose, sul comportamento di quei credenti, i quali, a loro volta, hanno osservato partecipando?⁶⁸

Ho tenuto conto di due fattori: nel corso di questo lavoro, verrà chiarito, che, come ricercatrice, mi sono occupata della comunicazione e dunque della costruzione di una realtà sociale.⁶⁹ In seguito, in veste di etnologa, sono stata influenzata, nella “scelta” del metodo, dalle condizioni di vita sociale, politica e religiosa dei credenti.⁷⁰ La scelta del metodo varia sul campo, poiché richiede l’uso contemporaneo di metodi diversi, legati, a loro volta, l’un con l’altro.

L’osservazione partecipante e l’esperienza nei contesti religiosi

L’osservazione partecipante è spesso definita il metodo ideale per la raccolta dei dati etnologici. Durante la mia ricerca in campo, sulla visione del mondo religioso e sulle pratiche devozionali, l’osservazione partecipante ha rappresentato per me, tramite l’alternanza di prospettive interne ed esterne, un costante problema sul metodo inerente al processo di ricerca. L’efficienza qualitativa dell’osservazione partecipante si ottiene assumendo un atteggiamento distaccato (teoricamente obiettivo) nelle situazioni sociali e partecipandovi, allo stesso tempo, attraverso un confronto intersoggettivo. Questo approccio olistico deve rendere il campo, al ricercatore, contemporaneamente accessibile sia dall’esterno che dall’interno. La “spaccata” che emerge tra la lontananza e la vicinanza non si può, a dire il vero, abolire. Tramite questa interfaccia il ricercatore o la ricercatrice *viene a conoscenza* del campo – e l’esperienza fatta, documentata in forma di dati provvisori su impressioni e asserzioni, diventa parte della produzione dei

⁶⁷ GLAZIER & FLOWERDAY 2003: 3 segg. Il fatto che il ricercatore porti in campo le proprie idee personali e religiose e che queste influenzino il gruppo preso in esame può diventare problematico, quando egli si dichiara un membro del gruppo (cfr. BOWIE 2003). Alla base del mio processo religioso di socializzazione in campo c’è una certa ironia: la ricerca etnologica in campo è anche detta “seconda socializzazione” (FISCHER 2002: 12). Il ricercatore (o la ricercatrice) “si comporta, in un certo senso, come un bambino, che apprende la propria cultura” (STAGL 1992: 11). Pensavo – essendo una cattolica battezzata – di avere una certa dimestichezza con i culti e con la visione del mondo religioso. Ma le mie conoscenze ed esperienze religiose mi aiutarono poco nella cultura straniera, e mi trovai, per così dire, “abbandonata” ad un doppio straniamento, a cui potei oppormi, soltanto, attraverso una nuova conoscenza delle pratiche religiose e con l’esperienza fatta in gruppo. Le ricerche, menzionate più avanti, sulle comunità religiose furono, in gran parte, fatte da etnologhe ed etnologi, che si dichiararono membri della comunità presa in esame o per lo meno – come nel mio caso – condivisero la stessa religione o professione di fede.

⁶⁸ Le paure e le strategie di difesa del ricercatore e dei protagonisti sono fattori importanti, che influenzano il corso della ricerca sul metodo e sugli argomenti (DEVEREUX 1973).

⁶⁹ FLICK 1999: 15, 41 segg. Si veda anche il dibattito teoretico sull’autorità etnografica di CLIFFORD & MARCUS 1986; BERG & FUCHS 1993.

⁷⁰ FLICK 1999: 14; GRONOVER 2004; KNOBLAUCH 2003: 58.

dati.⁷¹ La dialettica tra “me” e l’“altro”, determinata, nell’osservazione partecipante, dalla reciproca e, allo stesso tempo, limitata vicinanza e lontananza tra il ricercatore e il campo, comporta un’oscillazione metodica tra: un atteggiamento di osservazione distaccata dagli eventi e una partecipazione attiva alle pratiche religiose degli “altri”, nonché la loro influenza sul ricercatore. L’osservazione partecipante è un gioco di alternanze di percezione e reciproca conoscenza delle intenzioni e delle pratiche della persona che si ha di fronte.⁷²

Presupposti fondamentali per il ricercatore sono: trovare l’accesso e l’accettazione in campo; e apprenderne le pratiche concrete, spirituali, fisiche e psichiche. Questa prospettiva olistica è anche definita “partecipazione intensa”, poiché include, tra il materiale raccolto, la partecipazione sociale e psichica del ricercatore, la sua soggettività, controllata dalla vista, dall’udito e dalle sensazioni fisiche e spirituali.⁷³ L’esperienza fatta, durante la raccolta dei dati, si manifesta, anche, nel corpo dell’osservatore, che funge da mezzo e limite in campo. Il corpo è come una membrana, nella quale i dati vagano in modo osmotico, per essere, poi, ricollocati o meglio ricontestualizzati in campo⁷⁴. L’osservazione partecipante include l’esperienza intersoggettiva degli informatori e delle informatrici e del ricercatore e della ricercatrice e tiene conto del fatto, che queste esperienze si fondono sulla vita terrena e sono perciò un momento essenziale per la produzione dei dati.⁷⁵

In questo senso l’osservazione partecipante intende la contemporaneità dei diversi contesti di sistema: da un lato le strategie di oggettivazione scientifica, date da un’osservazione controllata da regole, dall’altro la comunicazione sociale, che l’etnologa in campo identifica come parte, ad esempio, di un sistema familiare. Entrambi i contesti, ovvero scienza e vita sociale, si tollerano soltanto nei limiti. “Nel XVII secolo divenne sempre più chiaro, che gli scienziati, soprattutto a corte, non erano propensi all’interazione sociale. Essi erano molto impegnati nei loro studi; ma poiché la cultura è come una catena, in cui ogni elemento tira l’altro a sé, a loro mancava [...] la necessaria attenzione e sensibilità per i rapporti sociali.”⁷⁶ Date le premesse etnologi ed etnologhe hanno creato una “spaccata”, la quale, inammissibile all’inizio dell’età moderna, è oggi determinante, poiché la scienza non può più far nascere il sospetto, di non avere niente a che fare con la quotidianità.

⁷¹ L’esperienza, nel momento in cui ha luogo, non si può subito includere tra le categorie scientifiche, e per questo viene, inizialmente, trascritta in forma provvisoria. I chiarimenti avvengono, di norma, solo durante l’elaborazione e la stesura del lavoro (TURNER 1993: 31).

⁷² Ibid.: 28.

⁷³ SPLITTER 2001: 19.

⁷⁴ HALLER 2000: 341.

⁷⁵ WIKAN 1991.

⁷⁶ LUHMANN 1998: 242.

L'*immersione*, la "maximum feasible immersion",⁷⁷ dei fedeli, nei tempi e nei luoghi sacri e nelle pratiche religiose, include le esperienze fisiche e le pone come oggetto del processo di conoscenza.⁷⁸ La convivenza e la partecipazione fanno sì che il ricercatore descriva le conoscenze religiose, apprese in campo, inizialmente in maniera mimetica, per poi interiorizzarle.⁷⁹ In questo caso egli sperimenta, durante la fase di ricerca, un pellegrinaggio etnologico, muovendosi abilmente *per agros*. Il pellegrinaggio del ricercatore, il suo viaggio di esplorazione è, allo stesso tempo, una metafora ed un'esperienza reale. Il ricercatore vaga come un pellegrino, *peregrinus – per agros*, attraverso i campi di terre e culture straniere per conoscerle, ma anche per "rigenerare e migliorare se stesso".⁸⁰ Così nasce "un'etnologia dell'esperienza"⁸¹, che si basa sull'esperienza del ricercatore in campo.

La descrizione dell'esperienza, che conferisce trasparenza all'interpretazione dei dati, non è una riflessione egocentrica dell'esperienza soggettiva. Anzi essa vuole mostrare il coinvolgimento del ricercatore nel mondo e nelle pratiche religiose dei credenti. L'"essere coinvolti" può anche voler dire un incontro con i poteri soprannaturali, i quali "incantano", "vincolano" o "affascinano" il ricercatore⁸². "L'essere avvinto" spiega, inoltre, in che modo le esperienze e i discorsi con gli indigeni influenzino il ricercatore⁸³.

Tale coinvolgimento fa parte dell'osservazione partecipante, alla cui base, c'era, nel mio caso, un problema di etica: i credenti lo notarono non appena mi allontanai, per assumere il ruolo di un'osservatrice obiettiva (scientifica), dandomi la sensazione di comportarmi in modo moralmente recriminabile. Quando invece partecipai attivamente alla vita quotidiana, alle preghiere, alle messe isolandomi allo stesso tempo interiormente dagli eventi, per poterli osservare dall'esterno, ebbi la sensazione di essere una traditrice.⁸⁴ Mio marito, che venne a trovarmi durante il mio lavoro sul campo, mi fece una domanda, che delineò molto bene il mio dilemma: "Mi spieghi perché a casa non condividi la benedizione di San Biagio e qui fai di tutto?"

⁷⁷ ZABLOCKI 2001: 223-245. Si veda anche Edith Turner (2003: 109), che considera le idee personali e il ruolo ufficiale del ricercatore (o della ricercatrice) elementi fondamentali per l'accesso al campo religioso. Nei suoi studi sulla religione, essa stessa si presenta come una ricercatrice religiosa praticante (nei contesti cattolici), desiderosa di apprendere attraverso una partecipazione attiva.

⁷⁸ SCHLEHE 1996: 452 segg.

⁷⁹ BARKER 1984: 34.

⁸⁰ TURNER 1974a: 305; TURNER 1974b: 122; TURNER & TURNER 1978: 241.

⁸¹ ROCHBERG-HALTON 1989: 199. Cfr. anche TURNER 1985.

⁸² DE MARTINO 1982: 114 s.

⁸³ FAVRET-SAADA 1979: 27.

⁸⁴ A causa dei diversi ruoli che le attribuirono, SILVERMAN (1979: xiii) parlò dei "problemi etici", che le resero difficile l'utilizzo dei propri metodi per controllare il rilevamento dei dati. Cole, invece, su consiglio dei suoi informatori, tralasciò i questionari di circostanza e s'intrattenne semplicemente con loro (COLE 1997: 21 segg.).

Presupposto fondamentale dell'osservazione partecipante resta la vicinanza e la lontananza sia a livello spaziale che temporale: gli eventi si accavallavano spesso e gli incontri religiosi, particolarmente impegnativi, suscitavano in me reazioni incontrollate. Invece di riflettere sulle conseguenze, emerse da tale metodo, volli, in qualche modo, risolvere la situazione, cosa che provocò una reazione piuttosto che un'azione metodica. La conseguenza fu che i conflitti emotivi, morali ed intellettuali, causati da una intensa osservazione partecipante, aumentarono notevolmente. Il confine tra la mia persona privata e la ricercatrice si confuse; e ciò non pare un'esperienza singolare: "At some deeper level, was I perhaps afraid of being myself, or at least of being the self I was used to 'back home'? One of the problems of fieldwork, one of the things which makes fieldwork difficult for many of us, is not simply having to deal with strange people and unfamiliar behaviour and having to express ourselves in a language which is not our native language. More basic than all of these [...] is the difficulty of being ourselves under such circumstances – or at least of being any self which is recognizable."⁸⁵

Questo conflitto, causato dal coinvolgimento nella vita religiosa, emerse, come esperienza, nella discussione sul metodo. Le scelte sul metodo, prese o non prese da me, furono, di conseguenza, influenzate dal campo sempre più di quanto io inizialmente ne fui consapevole.⁸⁶ Per mostrare, in maniera esemplare, la complessità finora discussa, ho riportato un esempio etnografico dei miei studi. Si è trattato dell'incontro e della dinamica di vicinanza e lontananza che, a sua volta, la accompagna con una credente, che possiede, come dicono i fedeli in parrocchia, "il carisma delle stimate".

Vicinanza e lontananza

L'avvicinamento – La fronte di Lea e i Santi

La prima volta che incontrai Lea, notai subito l'irritazione sulla sua fronte e sul dorso delle sue mani, piene di cicatrici non ancora rimarginate. Dopo che ebbi fissato un appuntamento per l'intervista, le chiesi: "Ma cos'hai?". Lei: "Le ho qualche volta. Ciao." Dopo mi recai in farmacia e le comprai una pomata alla calendula, che desideravo regalarle per le sue cicatrici, in occasione del nostro appuntamento. Però quando sarebbe stato il caso di dargliela, la tenevo per me. Le informazioni, che ebbi sul suo particolare rapporto con i santi, si riferivano alle loro apparizioni nei momenti di bisogno. È perciò necessario distinguere tra sogno e realtà: in sogno appare il santo in persona;

⁸⁵ DUBISCH 1995: 39.

⁸⁶ BROMLEY & CARTER 2001: 28segg. A tal proposito, si vedano anche le riflessioni sul campo della GIOVANNINI (1986), la quale, soltanto in seguito, riconobbe che la sua amicizia con un giovane uomo in un paese siciliano sviluppò una dinamica, che fu controllata tanto dalle proprie rappresentazioni culturali quanto da quelle del giovane uomo (intellettuale) e degli abitanti del paese. Per cui la ricercatrice risultò fondamentale nella produzione delle situazioni e dei dati sociali.

nella quotidianità s'incarna nel corpo di un uomo che ha bisogno d'aiuto. I santi infondono coraggio e guariscono dalle malattie. Ma questo è tutt'un'altra cosa rispetto a quel paio di graffi sulla fronte e sul dorso delle mani che si trovava addosso una donna che ha delle simpatie per l'etnologa ma la turba con le sue caratteristiche fisiche. Cercavo di non pensare più di tanto a Lea perché mi faceva paura.

Annotai soltanto i seguenti fatti: Lea, 38 anni, casalinga, sposata con Paolo, dalla quale ha avuto tre figlie. È una delle donne impegnate in parrocchia, fa catechesi agli adulti e opere di evangelizzazione nei quartieri poveri.

Vicinanza – Il corpo di Lea e il diavolo

Nonostante gli sforzi di stare distante da Lea, due settimane dopo mi trovai in terrazza, a casa dalla sorella. Era il compleanno della nipote. Lea stava accanto a me, poggiata sulla ringhiera della terrazza. Ero imbarazzata per dire qualcosa e parlai a vanvera, chiedendole: "Credi che il diavolo esista?" – "Sì, sono in contatto con lui. Io vedo gli spiriti." Restai in silenzio. La mia nuca si contrasse. Improvvisamente ella mi mostrò la parte sinistra del suo volto, il quale era blu sotto il trucco. "È venuto la scorsa notte e mi ha picchiata. Ma sono sicura che niente mi accadrà, perché Gesù è sempre con me. Appena sento che gli spiriti stanno per arrivare, dico il padrenostro." Io inghiottii. Ella tirò fuori da sotto la sua maglietta una croce di legno e mi mostrò il retro. "Una volta tentò di bruciarmi la croce." La croce era in parte carbonizzata. Ella continuò a parlare: "Un'altra volta fu così violento, da farmi sputare sangue. Sono dovuta andare dal medico, per un check-up completo, per fortuna avevo tutti gli organi apposto. Quando la notte è proprio brutta, Paolo prega con me. Ma ho anche il numero del cellulare del prete. Lo chiamo e preghiamo insieme."

Vicinanza e lontananza – La macchina fotografica e il libro

Una settimana dopo cenammo insieme in chiesa, dopo una catechesi. Preparammo, così, un tavolo davanti all'altare ed io mi sedetti accanto a Lea e alle sue amiche. A Lea scattai delle foto. Ella commentò: "Per il tuo libro." A causa della sua osservazione, tenevo, impacciata, la macchina fotografica, nella mia mano destra, e mormorai qualcosa d'incomprensibile. Desideravo profondamente che il momento della partecipazione, la vicinanza che si era creata tra noi, non fosse disturbata dalla distanza che può trasmettere una macchina fotografica. Nel momento in cui fui assalita da sensazioni contrastanti, il prete si avvicinò a me, mise le sue braccia sulle mie spalle e chiese: "Come va con l'etnologa al tavolo?" Gli diedi, scherzosamente, una gomitata col destro; provavo sensazioni ambigue: nonostante il gesto scherzoso, vivevo in uno stato di confusione alternato a momenti di sicurezza di me.

Limiti – Il sogno della ricercatrice su Maria e il diavolo

Poco tempo dopo, una notte, mentre mi rigiravo nel letto, in un bagno di sudore, feci un sogno: Ero in un paese, sopra Palermo, simile a quello in cui si trova la casa della sorella di Lea. Stavo guardando fuori dalla finestra, quando notai il paese in fiamme. Corsi in strada, mi ritrovai da sola in una via buia e aspettai. Tutto taceva. Indietreggiai verso le mura della casa, una porta accanto a me si aprì. Un grosso uomo scuro apparve con dei libri sotto il braccio; chiuse la porta a chiave. Mi innervosii e dissi: “Non è necessario. Non c’è più nessuno in questo paese!” Il “pazzo” stava davanti i miei occhi, rispose: “Educazione e istruzione prima di tutto!” Le dimensioni scomparvero. Sebbene non riconobbi il suo viso, sapevo che si trattava del mio professore dell’università. Ebbi paura. Volsi lo sguardo verso il sentiero, lontano da quel pazzo presunto. Vidi la Madonna, la quale, diversamente dal padre del mio dottore, era completamente bianca, con le mani congiunte al petto e indossava un’aureola. Da un piedistallo avanzò lentamente verso di me. Per un attimo mi sentii salva, mi voltai verso il professore, nel frattempo scomparso, così volsi nuovamente lo sguardo verso di lei. Purtroppo vidi solo i contorni del suo corpo, poi un coprivivande di vetro; dei passi metallici risuonarono sull’asfalto. Ebbi una paura tremenda. Il coprivivande di vetro urtò contro di me, e chiesi: “Dov’è Maria?”. Lo ruppi con tutte le mie forze; sentii il rantolo di uno scheletro e una risata diabolica. Iniziai a correre; mi rifugiai in una casa illuminata alla fine del paese. Lì incontrai il prete della parrocchia, che mi disse con tono secco: “Due cose non ti tolgo: leggere e pregare.”

Il significato dello strano sogno – il riconoscimento dello spirito; una etnologa umiliata

La mattina dopo il sogno andai a trovare Lea. Insieme alle sue amiche andammo in un bar. Pensai: l’attacco è la migliore difesa. Quando mi parlò dei santi e mi mostrò come il diavolo entrava nel suo corpo, non capii cosa ella intendesse dire quando si aggirava come un fantasma, e cosa intendesse il parroco quando in sogno mi disse che non sapevo né leggere né pregare, ella doveva aiutarmi. D’altra parte non ero sicura che questa espressione fosse corretta. Ciò nonostante raccontai il mio sogno. Lea disse: “Non è stata Maria, è stato lui.” Fece le corna con la mano destra. “A che ora hai sognato?”- “Tra le quattro e le cinque.” – “Allora sei stata tu! Siamo entrati in contatto. Io mi sono svegliata a quell’ora, urlando a Paolo: ‘Non toccarmi, non toccarmi!’” Intuii che mi stava di sicuro prendendo in giro. Le dissi: “Certo puoi dire a tuo marito che è colpa mia, che ti ho disturbato!” Lea mormorò qualcosa d’incomprensibile, le amiche risero. Diventai molto acida e chiesi cosa fosse successo. Un’amica, sghignazzando: “Ehm, sai, hanno fatto sesso, quindi...!” Mandai giù a fatica quell’ironia sul mio sogno. Mi sentii ferita, dato che mi aveva fatto capire (velatamente) di aver bisogno dei chiarimenti – che avevo chiesto e che, tra l’altro, nel mio caso, non mi furano d’aiuto –, ma che

lei mi teneva d'occhio, perché ero in campo senza mio marito: motivo sufficiente per avere incubi.

Discorsi diversi – Le stigmatate di Lea

Due mesi dopo il sogno il prete m'invitò alla celebrazione della "discesa dello Spirito Santo", durante la quale s'invoca il dono dello Spirito Santo e si chiede di rafforzare la fede delle coppie. Mi sedetti con le coppie in un giardino dell'hinterland di Palermo. Lea e Paolo pregavano con il prete. Alla fine della "discesa" il prete portò Lea in cerchio e disse: "Guardate, lei ha il nome di Gesù sulla fronte." Tutti insieme formammo un cerchio riverente intorno a lei. Ci fu un silenzio di stupore. Poi di colpo la situazione cambiò. I fedeli vollero toccare la fronte sanguinante di Lea con i segni di "Gesù". Una signora volle toccare il dorso delle sue mani, sulle quali si erano formate due croci, di colore rosso chiaro, esattamente nel punto in cui io, durante il nostro primo incontro, avevo notato le cicatrici ancora aperte. Paolo la rimproverò: "No! No! Brucia!" Dopo una preghiera Lea spiegò: "Vuol dire soltanto che adesso Gesù è in mezzo a noi." Paolo mi chiese: "Hai con te la macchina fotografica?" Risposi di no. L'avevo lasciata a casa, poiché non volevo rivivere una situazione, come quella che si era creata in chiesa, durante la nostra cena insieme. Dopo Lea mi mostrò le cicatrici sul suo petto. Accanto le croci vidi un cuore con una freccia. Lea mi spiegò: "Il cuore di Gesù." Dopo cena osai chiederle come era successo. "È successo mentre pregavo con Paolo e il parroco. Misi la mia mano sul cuore di Paolo ed egli mise la sua sul mio. La mia mano iniziò a bruciare e persi i sensi." Mi sentii girare la testa. Un uomo mi si avvicinò, scosse il capo e sventolò la sua mano destra: "Mi ha scritto questo con la mano." Confusa, impaurita e un po' persa, mi ritirai. Come mai Lea sanguinava, perché i credenti volevano toccarla e perché si era così scettici allo stesso tempo? Che significava? Venne a trovarmi una donna, che mi distolse dai miei pensieri. Con voce ferma mi disse: "Noi crediamo davvero. Per voi sono solo fesserie. Quando lo racconterai in Germania, ti diranno che noi siamo impazziti." Io: "Forse chiederanno anche cosa mi passa per la mente, se do i numeri?" Ella: "Capisco. Sai Anna, quando è successo la prima volta c'era mio marito con me e quando cominciarono a sanguinarmi le mani egli se n'è andò. Per lui era troppo." Ed io: "Penso di dover restare."

Un'arma a doppio taglio – inclusione ed esclusione

La comunità venne a saper che ero stata alla "discesa dello Spirito Santo". Mi ritrovai, così, in una posizione ambigua. Dovetti raccontare cosa era successo durante la discesa. I credenti, rimasti fuori dal cerchio di Lea, di cui avevano sentito parlare, erano in parte sbigottiti e confusi, in parte curiosi di avere delle spiegazioni. Tuttavia non ebbero il coraggio di chiederle al prete o alla stessa Lea. Se solo avessi appreso dalle loro domande il significato delle stigmatate! Quando, finalmente, mi decisi a chiedere al prete un possibile chiarimento, egli mi rimandò, per la comprensione dell'evento, ad un passo intellettuale tedesco "illuminante", che in fondo, però, non mi rese chiara la

situazione. Imbarazzata pensai, da una parte, alla pomata alla calendula, della quale non sapeva più nulla; dall'altra mi ricordai che Paolo mi aveva esplicitamente chiesto, ed era pure comprensibile, la macchina fotografica per documentare le stigmate di Lea. Indipendentemente dalle mie sensazioni: e se egli mi avesse fatto la stessa domanda quando io fossi stata effettivamente "illuminata" e non avessi mostrato nessun interesse per la situazione?

La dialettica tra vicinanza e lontananza, la tensione tra le trattazioni scientifiche e i discorsi indigeni, che definiscono l'intersoggettività, l'insieme di passioni, emozioni e reazioni fisiche costituiscono il punto di partenza della comprensione. Inoltre fanno capire che l'osservazione partecipante non produce risultati ripetibili. Non si tratta di una situazione di laboratorio, in cui poter usare metodi universali e ottenere risultati controllabili. I dati, raccolti interagendo con gli uomini, sono in parte conformi all'essenza – e si riferiscono ad una determinata, e non ripetibile, situazione⁸⁷.

L'accesso al campo

Alla base del reciproco movimento di allontanamento e avvicinamento nell'osservazione partecipante c'è una "complicità ironica",⁸⁸ che può definirsi nel seguente modo: gli attori presuppongono che lo studioso accetti la posizione o il ruolo a lui attribuito.⁸⁹ In caso contrario il ricercatore deve far notare "che hanno sbagliato persona (*io non sono quello, perché mi trattenete*)"⁹⁰ e lasciare il campo.

Condizioni necessarie per poter vivere e lavorare nel "mio campo" furono: essere battezzata cattolica e partecipare, durante il lasso di tempo dei miei studi, alla vita religiosa. Poiché i credenti mi ripetevano continuamente "se tu non fossi cattolica, non potresti scrivere nessun libro su di noi". La "complicità ironica" era la mia "carta d'ingresso" al *cattolicesimo*. Non feci accenno alla mia visione agnostica del mondo. Confermai, invece, di essere cattolica, tuttavia, aggiungendo qualche volta: "Ma non nel senso che intendete voi." Da un lato, volevo mostrare il mio distacco scientifico dal campo e avere, allo stesso tempo, la possibilità, di fare domande. Dall'altro sottolineai la naturale, o meglio soggettiva distanza, che avvertivo nei confronti di *queste* forme di espressione (a me estranee) dell'essere cattolico, perché effettivamente non ero cattolica, almeno non nel *loro* senso. Tuttavia, nella dinamica dell'osservazione partecipante c'era una certa ironia, che,

⁸⁷ GRONOVER 2004.

⁸⁸ FAVRET-SAADA 1979: 27.

⁸⁹ KNOBLAUCH 2003: 74 segg. Knoblauch spiega che, in questo tipo di rapporto, la scelta del metodo dipende anche dal ruolo del ricercatore. Secondo Beer esistono diversi metodi di osservazione, che dipendono enormemente dal ruolo attribuito al ricercatore e osservatore, come, ad esempio, le osservazioni sistematiche, che avvengono in maniera aperta o celata, diretta o indiretta, e le osservazioni non sistematiche, non controllabili dalla formulazione di questionari standard (BEER 2003: 121).

⁹⁰ FAVRET-SAADA 1979: 29.

nonostante la distanza in campo, m'inglobava e allo stesso tempo "mi lasciava fuori". Un'informatrice puntualizzò il mio dilemma: "Mi dispiace per te che il cattolicesimo in Germania non è così come da noi!"

Una tecnica dell'interazione sociale, basata sulla "complicità ironica", fu la *cura della mia immagine* attraverso quella dei fedeli. La strategia del mio comportamento mirava a curare la mia immagine di etnologa.⁹¹ Al mio arrivo in campo fui presentata dal parroco alla comunità, durante una messa domenicale, come "Anna dalla Germania". Poi aggiunse, commentando: "Scriverà un libro su di noi. È un'etnologa. Se non conoscete il significato di questa parola, chiedetelo a lei."

Sistematica conseguenza fu che io, durante le messe, le festività religiose, le manifestazioni politiche, gli aggiornamenti, i lavori di gruppo e gli incontri in parrocchia, mi distinguevo per essere l'etnologa, con penna, block notes e macchina fotografica. Volevo essere percepita come una persona, che partecipava osservando. Col passare del tempo alcuni cominciarono a chiamarmi "Anna, la matita ambulante" e altri mi prendevano in giro, dicendo: "Anna scrive sempre e giustamente non sta attenta a cosa noi facciamo!" Tuttavia l'osservazione partecipante fece in modo che non solo l'interazione, attraverso la mia partecipazione e convivenza in comunità, si uniformò perfettamente al mio ruolo di ricercatrice, ma anche che la posizione informale, attribuitami dai credenti, influenzò il mio comportamento sociale. In un primo momento collaborai, come volontaria, all'assistenza dei giovani durante il pomeriggio, poi con un gruppo di beneficenza, il Gruppo San Vincenzo, in un quartiere povero; partecipai all'Azione Cattolica, mi occupai, insieme ad altri, dell'assistenza ai ministranti e feci catechismo ai bambini. Tutti questi incarichi informali fecero dimenticare il mio ruolo ufficiale di etnologa. Il prete si rivolgeva a me chiamandomi *figlia mia*, le signore con le quali lavoravo, *sorella* e *amica*. Gli appellativi potevano essere formali, nel caso di un rapporto di tutto rispetto, o molto personali. Cosa intendessero con i termini *amica* e *sorella* è emerso durante le relazioni, che strinsi con loro. Ad esempio: le signore cominciarono a chiamarmi *amica* fin dall'inizio, prima che si fosse creato un rapporto di fiducia tra noi, perché, come venni a sapere dopo, esse si erano informate con il prete se potevano fidarsi di me o meno. A questo punto era inopportuna la domanda se il prete "si fidava" di me; per lo meno mi aveva accolto in parrocchia, lasciandomi fare le mie ricerche. Non glielo avevo mai chiesto e nemmeno avevo fatto congetture in merito. A poco a poco, grazie ad alcune *strategie di metodo* di altri, entrai a far parte della rete di rapporti sociali e familiari.

Nonostante la mia "deformazione professionale" di etnologa in campo, il distacco dell'osservazione cominciò a notarsi sempre meno. La conseguenza fu che il mio impegno personale, la mia presenza in campo e la

⁹¹ GOFFMAN 1971: 10.

simpatia per i fedeli,⁹² emergente nella dinamica dei rapporti, finirono per influenzare, in modo determinante, il mio metodo d'indagine. Ora potevo fare soltanto determinate interviste formali, dato che le conversazioni artefatte turbavano l'interazione, considerata, invece, naturale nella quotidianità o per il semplice fatto che le informatrici non volevano rilasciarmi alcuna intervista, "perché tu lo scrivi nel tuo libro".⁹³

Interviste biografiche, interviste ad esperti, dati di archivio, foto e film

Conseguenza di questa ironica e coinvolgente complicità fu che mi "aggrappai" principalmente alle donne, le quali *riflettevano*, consciamente, il mio ruolo ufficiale di etnologa. Col passare dei mesi esse si mostrarono disponibili a rilasciarmi *interviste* biografiche e a rendermi ampiamente partecipe delle loro vite familiari. Se tra noi si instaurava un rapporto di fiducia, in quel caso avevo anche il permesso di intervistare i loro mariti. Alcuni di loro, addirittura, vennero da me di loro spontanea volontà, affinché io, come essi dicevano "non conoscessi soltanto il punto di vista delle donne." Questi gesti volontari erano ricche fonti d'informazioni, che io studiavo a fondo e rielaboravo durante tutto il lasso di tempo della ricerca. Un'informatrice riassunse i fatti in questo modo:

"All'inizio ti ho rilasciato un'intervista. Ma Anna, sai bene cosa sarebbe successo se ti avessi parlato della mia famiglia che tu non conosci. Alla fine della ricerca mi avresti ribadito che ti ho detto solo scemenze, perché io, dopo qualche mese, sarei stata un'altra persona e la mia famiglia avrebbe visto la vita diversamente, rispetto a quando ti ho concesso l'intervista."

Quando sembravo troppo coinvolta negli eventi, un'informatrice mi consigliava: "Riprendi la tua posizione distaccata e dimmi cara, da fuori, come vedi il mio problema, perché io ci sono dentro!"

Per contestualizzare – dall'esterno, allontanandomi dal campo – i dati relativi alla vita della comunità e delle famiglie, feci interviste ad esperti, come i preti di altre parrocchie, e andai a trovare assistenti sociali e onorari,

⁹² Qualità di cui Kaufmann tiene conto, per la riuscita di un'intervista divertente (KAUFMANN 1999). Con il termine *simpatia* intendo anche il *rispetto*, che accompagna la vita sociale nelle sue microfasi.

⁹³ Si veda l'articolo di LEATHAM 2001. LEATHAM fece ricerche sulla colonia cattolica, Nueva Jerusalén in Messico. Convertitosi al cattolicesimo, cominciò a lavorare come docente in una facoltà cattolica conservatrice. Nel gioco di alternanza tra l'identità, che egli stesso si attribuì, di "ricercatore" credente (come egli si presentò) e il ruolo di "pellegrino", assegnatogli dai credenti, c'era un potenziale ed enorme conflitto. LEATHAM non riusciva a liberarsi dalla nomina e dal correlato atteggiamento di "pellegrino" e vedeva la comunità religiosa sempre più critica. Il suo comportamento divenne causa di parecchi conflitti, cosicché egli perse la fiducia del gruppo. L'ironia della sua situazione poggiava sul fatto che, essendo un cattolico conservatore (egli prese in considerazione il principio dal libro sul pellegrinaggio [1978] di VICTOR e EDITH TURNER, secondo il quale la motivazione personale nella scoperta della fede e l'oggettività scientifica, in caso di tensioni, possono essere una fonte di informazioni), non veniva considerato ortodosso dalla comunità cattolica. L'esperienza della ricerca sul campo gli insegnò che le diverse identità religiose, che pendevano su di lui come una spada, furono, alla fine, un aggancio per i suoi studi sulla comunità.

per ottenere informazioni sulla situazione politica e sociale del quartiere povero in cui vivevo.

Il mio *materiale d'archivio* proveniva dalla rivista, pubblicata settimanalmente dalla comunità della parrocchia, *Cieli Nuovi Terra Nuova* (Cntn), nella quale si discute, in una prospettiva religiosa, di politica, società, economia e religione e vengono pubblicati articoli sulle manifestazioni e sugli eventi della parrocchia. Inoltre seguivo i quotidiani e ricavei rilevanti informazioni per il mio lavoro dal *Giornale di Sicilia* e dalla *Repubblica*. Sia per il mio lavoro ma anche per la parrocchia fotografavo tutto ciò che mi era possibile fotografare durante le manifestazioni pubbliche così come durante gli eventi privati. In seguito rivedevo le *foto* con i partecipanti e le partecipanti e commentavamo insieme gli eventi. Così come, sempre per il mio lavoro, seguivo le trasmissioni, ricche di informazioni, del canale televisivo *Teleregina*.

Le informazioni dei media (giornali, foto e film) mi fecero vedere la comunità da una doppia prospettiva – dall'interno e dall'esterno. L'autopresentazione della comunità del quartiere si riferiva alla capacità degli individui di riflettere su se stessi, oltre che un mezzo efficace per la *cura della propria immagine*. Ebbi così la possibilità di confrontare l'immagine della comunità presentata dall'esterno con la loro vita interiore, religiosa, sociale e politica. Ma anche qui l'osservazione partecipante fece in modo da allontanarmi nuovamente dalla prospettiva esterna per riavvicinarmi a quella interna. La dinamica del campo era simile ad un movimento concentrico (dall'interno verso l'esterno e viceversa). Alla fine della mia ricerca sul campo scrissi un articolo sul mio lavoro su *Cntn*, ringraziando la comunità per l'accoglienza:

“Il 21 maggio sarà il giorno del mio rientro in Germania. Lì scriverò un libro sulla parrocchia della Magione; una riflessione sulla vostra vita religiosa, i vostri riti, i vostri simboli, ma soprattutto sulla vostra rappresentazione della vita religiosa in comunità e in chiesa. Per questo ho vissuto con voi 15 mesi. L'ho fatto per il mio lavoro, che non sarebbe stato possibile senza il vostro aiuto. Mi avete dato molto spazio ed avete avuto molta pazienza con me. Mi avete accettata come etnologa e ancora meglio come membro della vostra comunità. Insieme abbiamo trascorso molto tempo..... Molti mi chiedono: 'Anna, quando sarai in Germania, ti ricorderai di noi?' La mia risposta è che io vi porterò in Germania, in una parte del mio cuore, quella parte che io ho amato di più della Sicilia, la gioia, il calore umano, la cordialità, la disponibilità ad aiutarsi l'un con l'altro. E per questo vi dico grazie, grazie per tutto quello che voi avete fatto per me.”⁹⁴

Durante gli altri soggiorni in campo (settembre 2002, marzo 2003, settembre 2004 e giugno 2005) il prete mi “offrì” di presentare i risultati del mio lavoro in una delle sue trasmissioni televisive a *Teleregina*. Accettai questa richiesta malvolentieri. Da un lato ebbi la sensazione di dover fare una

⁹⁴ GRONOVER 2002a: 4.

promozione della parrocchia, temendo, inoltre, la presentazione dei risultati provvisori. Dall'altro sentivo l'obbligo di una certa trasparenza. Le risposte dei membri della comunità mi furono, infatti, d'aiuto per la correzione dei dati elaborati.

La delimitazione del campo di ricerca allo spazio cittadino

L'intenzionale apertura sperimentale del metodo dell'osservazione partecipante non si può rapportare ad un campo ben delimitato, che funge da laboratorio scientifico in cui è possibile effettuare continuamente, con metodi precisi, esperimenti o comparazioni.⁹⁵ Risolsi il problema del metodo di delimitazione del campo di ricerca allo spazio cittadino concentrandomi su uno spazio circoscritto, in cui credevo di aver trovato una classica *community*, – una comunità più o meno – della quale era possibile analizzare i rapporti esterni.

La seguente configurazione si riferisce (diversamente dalle argomentazioni sul metodo dell'osservazione partecipante) alla attuale fase di ricerca degli studi etnologici nelle città del sud Italia. La delimitazione, non chiara, del confine tra la riflessione sul metodo e la fase di ricerca è nella natura delle cose: la delimitazione del campo è fortemente legata all'osservazione partecipante; tuttavia potevo render conto della scelta e della delimitazione del campo solo includendo altri approcci metodici.

Gli uomini si organizzano in reti, che non sono necessariamente vincolate dalle relazioni sociali di un quartiere vicino o di una comunità. Ma muoversi in queste reti, o meglio il comune agire desidera un posto, in cui l'esperienza sociale, religiosa e politica sia materialmente ancorata al luogo. Una delimitazione territoriale o la definizione del luogo non presuppone automaticamente l'omogeneità del gruppo.⁹⁶ La scelta della Basilica della SS. Trinità la Magione e della sua comunità, che vive nel quartiere della Kalsa, avvenne dopo aver saputo che la comunità del quartiere era composta da circa 1500 membri, ufficialmente registrati, ma la maggior parte dei 200, che operavano in parrocchia – e che influenzavano la vita della comunità – non vivevano nelle vicinanze. Mi domandai: perché questo luogo – la Magione – è una calamita religiosa per la città e i dintorni?

⁹⁵ Per il concetto di campo, che deriva originariamente dalla fisica, si veda LIPP 1985: 88. Anche il metodo etnologico dell'osservazione partecipante si orientò verso le scienze naturali. "Già Haddon aveva definito il lavoro dell'etnologo *field work* o 'lavoro sul campo'. Attenendosi chiaramente al concetto di campo fisico, Malinowski e i suoi successori videro l'analisi del "campo" da parte dell'etnografo come un'insieme di spazio delimitato, in i cui singoli elementi, dipendenti l'un dall'altro, s'influenzano continuamente e per questo è possibile studiarli nel loro complesso" (KOHL 1993: 109s.). Nella dissertazione sul concetto di sociometria, MORENO (1981: 28s.) precisò che il concetto di "campo" fu preso in prestito "dalla fisica con la connotazione, che il campo sociale è uguale al campo elettromagnetico." Tuttavia egli ammise che i concetti presi in prestito dalla biologia o dalla fisica non erano esatti e operazionali per i concetti sociali e nascondevano in sé il pericolo di un "pensiero magico".

⁹⁶ WELZ 1991.

Restringendo il campo ad un solo gruppo sociale – e tenendo conto dell’esperienza dell’osservazione partecipante – seguì un’altra strada, nel senso che presi spunto da alcuni etnologi, che avevano posto al centro dei loro studi sulle comunità l’universo religioso. Molti preferivano porre il problema in modo più preciso, per rendere possibile o pretendere di compiere studi comparativi⁹⁷ di più luoghi.⁹⁸ Certo io sapevo cosa volevo – volevo avere qualche informazione sul cattolicesimo praticante e conoscere la realtà sociale della città di Palermo –, ma l’accoglienza in campo e il fatto di seguire la direzione della gente del luogo, che andava in giro per la città, per finire sempre e nuovamente alla Magione, cambiarono il mio modo di affrontare la questione, che la stessa delimitazione del campo o meglio del luogo definì.⁹⁹

Che significato aveva il luogo della Magione per i credenti della comunità? Cosa accadeva qui e come il luogo e la gente del luogo influenzavano la vita sociale del quartiere vicino e della città?

La delimitazione sociale e spaziale del campo ad un gruppo religioso avvenne attraverso l’osservazione partecipante. La mia decisione di considerare il gruppo religioso di un luogo come una *community* prese spunto dai principi metodici di ricerche etnologiche effettuate in città del sud Italia.

Le ricerche etnologiche sul campo in città del sud Italia si svolgevano solitamente tramite l’osservazione partecipante di uno spazio ben definito o di più luoghi. L’apertura strutturale teneva conto della complessità dei contesti cittadini. Nel 1970 si ritenne che il metodo classico dell’osservazione partecipante, finora utilizzato principalmente nelle comunità rurali, non poteva essere usato per le società complesse, dato che questo, con la sua prospettiva olistica, non sembrava considerare abbastanza i nuovi problemi che si ponevano, come la globalizzazione, la migrazione, la formazione di stati nazionali e l’industrializzazione delle società cittadine.¹⁰⁰

⁹⁷ Cfr. McCALLION, MAINES & WOLFEL 1996. Essi fecero ricerche su una comunità dell’arcidiocesi di Detroit, analizzando come i fedeli, in seguito ai cambiamenti apportati dal Concilio Vaticano II, vissero e valutarono consapevolmente il rito della prima comunione. Queste ricerche, così come le ricerche di McCALLION (2000) e di CUCCHIARI (1988, 1990), si basarono su un approccio qualitativo. – Soltanto gli studi di orientamento sociologico, basati su dati quantitativi, sfuggirono alla problematica della delimitazione del campo; cfr. CANTA (1995) che ha condotto uno studio sulla religiosità siciliana e sulla sua importanza nella vita sociale e culturale della Sicilia.

⁹⁸ McCALLION (2000), ad esempio, si occupò della questione del significato della posizione del tabernacolo in chiesa per laici e chierici. Per questo motivo compì studi comparativi su trenta comunità americane, che avevano apportato modifiche, in seguito al Concilio Vaticano II. I dati sono stati raccolti attraverso interviste qualitative, più che tramite l’osservazione partecipante. Si veda anche CUCCHIARI (1988, 1990) che compì ricerche su undici parrocchie di Palermo, per analizzare il motivo della conversione dei cattolici, dopo la discesa dello Spirito Santo.

⁹⁹ Cfr. WELZ (2000). Essa parlò di ricerche “multi-locali”, effettuate non certo in un contesto cittadino bensì globale, riferendosi al metodo del *moving targets* (cfr. MARCUS 1995; WELZ 1998). Vagare avanti e indietro per la città con i credenti (o seguire le loro orme) mi fece capire che io, in quanto persona singola, dalle risorse limitate (HALLER 2000: 341segg.), non potevo essere contemporaneamente “dappertutto” e per questo finii per concentrarmi soltanto su un luogo.

¹⁰⁰ Si veda la critica di BOISSEVAIN & FRIEDL 1975; CRUMP 1975; DAVIS 1977: 7.

Di conseguenza, all'inizio del 1980 gli etnologi si ritrovarono in un "deserto metodologico", poiché mancavano nuovi progetti per effettuare ricerche etnologiche nelle città.¹⁰¹ Il modello di metodo proposto per la soluzione della "open fluid community"¹⁰² non risolse tuttavia il dilemma. Poteva un ricercatore essere realmente presente in uno o più luoghi e contemporaneamente avere come punto di riferimento la rete strutturale con il suo ambiente sovraregionale, nazionale e globale? La contraddizione era insita nel fatto che l'osservazione partecipante aveva bisogno di un luogo ma doveva contemporaneamente avvenire in più luoghi; il problema erano i limiti del campo di ricerca e la sua contemporanea apertura. Così gli studi etnologici effettuati sulle città elaborarono modelli di metodo, che cercarono di venire incontro a questa esigenza, definendo il campo di ricerca "neighbourhood as a part-community"¹⁰³ o designando lo spazio come un "quartiere", in cui si teneva anche conto delle strutture economiche, sociali, politiche e culturali di tutta la città.¹⁰⁴ Restringendo il campo d'indagine ad un gruppo sociale si rimase legati soltanto a quello spazio d'azione¹⁰⁵ e i concetti di metodo rimasero vincolati al modello comunitario, anche se si considerò una prospettiva più ampia e aperta del campo nel contesto cittadino.¹⁰⁶ In seguito il metodo determinò la tematica di ricerca, così, nelle *communities* rurali, temi come la famiglia, la parentela, la religione, la politica, il favoritismo, il clientelismo, e il concetto di "onore e vergogna"¹⁰⁷ furono adottati per le *part-communities* o meglio per i *quartieri*, e in questo modo l'oggetto di studio della città fu concepito come un classico ed etnologico *community-study*.¹⁰⁸

I più recenti studi etnologici sulle città del sud Italia non si orientano più, da un punto di vista tematico, ai tradizionali oggetti di studio del

¹⁰¹ KENNY & KERTZER 1983: 4.

¹⁰² Ibid.: 6. HANNERZ (1980: 269 segg.) riassunse questa problematica nel concetto "fluidity of urban life", che esprime la possibilità di studiare l'organizzazione sociale delle città, i suoi cambiamenti, la vita degli uomini e i loro intrecci in una prospettiva sia diacronica che sincronica.

¹⁰³ BELMONTE 1979: 49. Egli come modello per la part-community fece riferimento all'antica polis. A tal proposito si veda anche il concetto di polis, ovvero (nel senso di PITT-RIVERS 1961 [1954]: 30segg.) quell'unità morale e geografica costituita da una parte di una comunità; ciò fu oggetto di critica da parte della CAPUTO (2000), che si rifiutò di osservare i campi come se fossero dei contenitori chiusi. In maniera simile si espresse AMELANG (2000: 20) quando nutrì dei dubbi sul significato del concetto di "vicinato"; intendendo con ciò la vita sociale di una "small-scale" o "micro-community", che perde tuttavia di vista la complessità della città. Ciò nonostante Amelang riconobbe che gli studi sulle città (intesa nel suo complesso: KERTZER 1980) non fornivano un concetto chiaro di metodo. Già prima BAROJA (1963) aveva riconosciuto il problema di metodo nello studio delle città, criticando la mitologizzazione della presunta continuità storica della polis. Il progetto-polis portò all'accettazione che la città fosse, secondo l'antico concetto, il garante dell'ordine sociale. La conseguenza fu una differenziazione stereotipata tra urbanitas e rusticas, dalla quale, tra l'altro, derivò il modello comunitario.

¹⁰⁴ Cfr. GUARRASI 1978.

¹⁰⁵ Cfr. GODDARD 1987.

¹⁰⁶ Cfr. GODDARD 1996: 4.

¹⁰⁷ Cfr. KENNY & KERTZER 1983: 59-84.

¹⁰⁸ AMELANG 2000: 19segg.

Mediterraneo;¹⁰⁹ essi variano il metodo etnologico di ricerca a seconda del problema che intendono affrontare e del luogo degli attori presi in esame.¹¹⁰ Il problema del metodo per la delimitazione del campo non assume un ruolo centrale in questi lavori, poiché la raccolta dati non mette più in prima linea l'osservazione partecipante in un campo delimitato o in una scena sociale, ma utilizza interviste, questionari, dati della rete e fa comparazioni tra i quartieri cittadini.¹¹¹ Tuttavia ciò non esclude di considerare un quartiere ad esempio una "rather insular community",¹¹² per analizzare, mediante una microanalisi, le varie strutture cittadine oltre che quelle politiche regionali. Con questo non si presuppone una comprensione omogenea dell'unione delle strutture spaziali e di quelle sociali,¹¹³ bensì si parte da un accostamento e da una sovrapposizione delle strutture spaziali e di quelle del milieu.¹¹⁴ Lo studio del mio campo si è situato in questo contesto, senza però trascurare la collocazione sociale. Essa è stata anzi al centro dell'interesse del mio studio sul luogo della SS. Trinità – la Magione ed è emersa come punto di partenza delle azioni sociali, economiche, politiche e religiose degli attori dell'intero spazio cittadino.

Analisi dei dati

Problemi

Dopo 15 mesi di costante lavoro sul campo (febbraio 2001-maggio 2002) mi feci così coinvolgere, durante la raccolta dati, che la loro analisi fu per me un'impresa ardua e difficile. Come dovevo scrivere su quegli uomini, con i quali, per molti mesi, avevo condiviso parte della loro vita? Uomini che, da un lato, si confidavano con me sempre più spesso, che mi essilavano anche quando avevo bisogno dei miei spazi per rielaborare il lavoro scientifico e che dall'altro, però, mi escludevano in parte, e intenzionalmente, dalla loro sfera esistenziale.

In ambito etnologico si deve avere la capacità di capire la pazienza che gli informatori dimostrano nei confronti dell'etnologo, introducendolo nei loro modi di pensare e di agire. Inoltre essere messi a conoscenza dei segreti degli informatori comporta una certa responsabilità: "Un antropologo non può far parte del campo di coloro che, intenzionalmente o inconsapevolmente, disprezzano e \ o distruggono la società, che egli si sforza di conoscere e far conoscere. La conoscenza non è un gioco senza conseguenze. Ogni società ha segreti che protegge e che la proteggono. Colui che ne parla senza riflettere, senza discutere e senza prestare attenzione al pubblico agisce non solo da imbroglione o da irresponsabile, ma rischia anche

¹⁰⁹ A tal proposito si veda la critica di HERZFIELD 1987.

¹¹⁰ Cfr. CHUBB 1982; GODDARD 1996.

¹¹¹ Cfr. PARDO 1996.

¹¹² COLE 1997: 21.

¹¹³ Cfr. PARK 1974.

¹¹⁴ Cfr. MANDERSCHEID 2004.

di trasformare il lavoro scientifico in una forma di aggressione e di dominio”.¹¹⁵

Il prete della parrocchia sollevò qualche problema durante l’analisi dei dati. Poco prima della partenza mi chiese, nel corso di una riunione, di esporre i più importanti risultati della ricerca e di spiegare le motivazioni del mio soggiorno in comunità e a Palermo. Esaudii volentieri la richiesta; capii le sue ragioni e quelle della comunità. Entrambi volevano sapere cosa io, durante la ricerca “su loro”, avessi scoperto. Tuttavia rimasi scioccata quando il prete, davanti a tutta la comunità, mi disse: “Anna, non appena poggerai questo libro sul tavolo del tuo professore ne riceverò una copia e lo farò tradurre! Poi lo presenteremo in parrocchia e all’università!” Al momento della partenza pensai quanto fosse inaudito che il mio lavoro potesse essere letto e riletto da “altri” – quello che per loro era senza dubbio un diritto incontestabile, per me era qualcosa di sconvolgente.

L’analisi dei dati iniziò con la consapevolezza di aver vissuto l’illusione in campo, *soltanto* per raccogliere dati per la mia tesi, senza riflettere su cosa sarebbe successo quando li avrei analizzati e riportati su un testo. In campo dovevo illudermi. Cosa io a Palermo ignorai, più o meno con successo, mi fu sempre più chiaro a casa, ovvero che il prete, con il quale avevo collaborato, era una personalità discussa tra l’opinione pubblica. Il suo carattere sfuggente e le sue eccentriche attività politiche così come le sue convinzioni religiose suscitavano apprezzamenti, scherno, derisione, ma anche stupore e ammirazione.¹¹⁶ La sensazione angosciante di conoscere un personaggio del genere e di scrivere su di lui, si placò, soltanto, quasi alla fine del mio lavoro.

A questo punto, per l’analisi dei dati, presi una decisione fondamentale: decisi di mantenere l’anonimità del “mio campo”¹¹⁷ e del nome del parroco. La produzione del mio testo fu, da un lato, controllata inevitabilmente dall’autorità etnografica; e dall’altro dalla “proposta” del prete di tradurre la mia tesi di dottorato. Riuscii a sottrarmi a questa pressione, essendomi chiaro che io non dovevo più lavorare in campo, bensì a casa, seduta alla mia

¹¹⁵ GODELIER 1987: 14.

¹¹⁶ Si veda come esempio il *GIORNALE DI SICILIA*, 6.11.1994. In questo articolo il parroco incitò i mafiosi a convertirsi. Il titolo diceva: “Convertitevi, Gesù vi perdonerà”; si consulti anche il *GIORNALE DI SICILIA*, 18.04.1995 e *IL MEDITERRANEO*, 18.04.1995. In ambo gli articoli egli pubblicò parti del suo scambio epistolare con il pentito Tommaso Buscetta. In queste lettere si parla del “ritorno” del mafioso e della sua collaborazione con la giustizia. Nell’aprile del 1996 la stampa (*LA SICILIA* 2.04.1996; *NOVICA*, 11.04.1996; *GIORNALE DI SICILIA*, 14.04.1996; *LA SICILIA* 16.04.1996; *LA SICILIA* 23.04.1996) riportò la notizia sullo sciopero della fame del parroco, che egli fece per dimostrare, alla Kalsa, contro la manipolazione delle decisioni mafiose-clientelari. Si consulti ancora *l’AVVENIRE*, 22.07.1993, un articolo sulla “Bestia dell’Apocalisse” (= Mafia). Si veda anche la pubblicazione dei “10 comandamenti contro la mafia e i suoi clienti” (*NOVICA*, 16.06.1991) e le “10 regole d’oro, per scegliere bene”, sempre pubblicate da lui (*NOVICA*, 13.06.1996).

¹¹⁷ Con l’espressione il “mio” campo mi riferisco al luogo della mia ricerca, in cui ho vissuto e lavorato; non ho mai preteso di prendere possesso del “campo”; anche il topos “Io ero lì” serve a creare una particolare autorità etnografica (cfr. *CLIFFORD* 1993: 127). *CLIFFORD* (ibid.: 120) si è mostrato d’accordo, quando egli ha espresso un giudizio critico, sostenendo che la locuzione “il mio popolo”, che gli etnologi usano spesso, significa in realtà “la mia esperienza”.

scrivania: “Anche se una buona parte dello scritto etnografico fu composto in campo, di fatto un’etnografia vera e propria fu redatta in tutt’altro luogo. I dati ottenuti durante le conversazioni e i dialoghi in campo furono semplicemente adattati alla forma di un testo. I risultati e gli incontri della ricerca si trasformarono in registrazioni in campo; le esperienze, invece, in avvenimenti ricchi di significato o di esempi. ... Non era necessario che il chiarimento o la descrizione di un’usanza da parte di un informatore divenisse una forma contenente il messaggio: “Lui e colui che lo ha detto.”¹¹⁸

Certo gli informatori sono “individui ben definiti con caratteristiche – nomi propri, che si dovrebbero menzionare e, con discrezione permettendo, modificare.¹¹⁹ Tuttavia, nel testo etnografico ho indicato soltanto il nome della parrocchia e del prete, mantenendo l’anonimato dei singoli informatori.

“Descrizione densa”

La mia rappresentazione etnografica della vita religiosa – come io l’ho vissuta e come mi fu trasmessa – ha tentato una “descrizione densa”, che tenesse conto del fatto che i dati non sono mai *puri*, ma sono sempre un’interpretazione; si tratta, dunque, durante la loro analisi, di un’elaborazione delle strutture di significato.¹²⁰ Le caratteristiche del metodo della descrizione densa sono l’interpretazione dei dati e la loro conoscenza; la loro spiegazione rappresenta una parte di continuità del discorso sociale, che attraverso il processo d’interpretazione viene sottratto allo stato attuale. Un’altra caratteristica è la concentrazione del ricercatore e della ricercatrice sul microlivello dell’evento.¹²¹

Sulla base di libri sul metodo¹²² ho poi progettato un sistema di codificazione, che ho regolarmente adattato al processo di ricerca o meglio di documentazione in campo e che mi ha permesso, alla fine del lavoro, di classificare i dati innanzitutto in base all’oggetto di riferimento e di formulare domande provvisorie, che mi orientassero ulteriormente durante l’analisi dei dati. Ho poi ordinato il materiale secondo il sistema che avevo già sviluppato in campo, scegliendo di descrivere e analizzare le mie esperienze sotto forma di esempio e resoconto autobiografico.

¹¹⁸ Ibid.: 132segg.

¹¹⁹ Ibid.: 133.

¹²⁰ GEERTZ 1983: 14segg.

¹²¹ Ibid.: 30.

¹²² Soprattutto BERNARD 1988 e SPRADLEY 1979.

Il luogo della SS. Trinità – la Magione: una riserva religiosa

La Magione come rilievo

Nelle fonti storiche¹²³ la Basilica¹²⁴ della SS. Trinità – la Magione di Palermo viene descritta, in senso metaforico, come un “rilievo”,¹²⁵ un prominente fenomeno paesaggistico, rilegato in un determinato ambiente. Con il termine rilievo, dal latino *relevare*, “sollevare”, s’intende, nel senso originario della parola, la formazione ad alta quota di una parte della superficie terrestre. Una carta che mette in risalto le forme del rilievo offre una visione generale di luoghi, percorsi e insediamenti, per far conoscere le condizioni ad alta quota. Questa immagine geologica e geografica si è perfettamente adattata alla Basilica della SS. Trinità – la Magione, per delinearne, da più prospettive, la topografia, le funzioni sociali, politiche, economiche e religiose, considerando i punti e i piani d’intersezione con la storia di Palermo e della Sicilia. La tesi è che alla “Magione” – dal latino *mansio*, casa, abitazione, sosta – fin dalla sua fondazione nel 1990,¹²⁶ si attribuisce un particolare ruolo sociale, politico, economico e religioso a Palermo, le cui caratteristiche sono prominenti così come quelle un rilievo.¹²⁷

Ho ripreso l’immagine della *Magione come rilievo*, per sottolineare con ciò: i tratti della superficie terrestre, in cui si formano i rilievi, e le basi materiali della vita sociale. Mi sono chiesta – sempre restando nell’ambito del rilievo –, quali dati di riferimento storico, topografico e politico sono stati e sono tuttora importanti nell’evoluzione storica dell’odierna SS. Trinità – la Magione. Utilizzando l’immagine della *Magione come rilievo* ho voluto mostrane le origini, per rilevare la sua importanza e la sua funzione di *riserva*; l’aspetto materiale,

¹²³ In questo capitolo mi sono basata principalmente sul lavoro di Monsignore Rocco Russo, colui che, durante il periodo che fu prete alla parrocchia della SS. Trinità – la Magione (dalla metà del 1960 alla metà del 1980), effettuò una vasta ricerca storica sulla Basilica. Per questo esaminò a fondo i documenti dell’archivio di Stato di Palermo. Tradusse atti latini, greci ed arabi, che fecero un primo accenno alla Basilica nella storia della Sicilia e alla sua importanza per la città di Palermo. Russo ha scritto l’opera storica, finora più ampia, sulla Basilica (RUSSO 1975). Ad essa fanno riferimento tutti gli autori, che compiono ricerche su di essa.

¹²⁴ Basilica, in greco, la sala del re; dal greco *basileús*, il re. Originariamente con questo termine s’intendeva il palazzo del re o l’incarico di ufficio dei più alti funzionari. In occasione della costruzione delle chiese Constantine, questa parola fu adottata dai cristiani per indicare lo stile architettonico e “in riferimento al suo re Cristo”. Oggi questa parola è utilizzata, oltre che per indicare lo stile architettonico della Basilica, anche (o) per le chiese, che “hanno ricevuto il titolo onorifico dalla suprema direzione della chiesa” (ADAM 1998: 302). Il titolo di Basilica fu probabilmente dato alla SS. Trinità nel XII secolo, come attesta un documento, presentato dalla Santa Sede, nel 1936, per il riconoscimento del titolo. Il documento contiene i più importanti dati storici della Chiesa e il riferimento all’uso del titolo di Basilica (RUSSO 1975: 277).

¹²⁵ AUGELLO 1988: 10.

¹²⁶ RUBINO 2003: 15.

¹²⁷ AUGELLO 1988: 10; si veda anche, in maniera generale, RUSSO 1975.

riferendomi alle sue basi geografiche ed economiche; e il suo valore ideale di luogo della memoria. Come verrà dimostrato, la storicizzazione del luogo dovrà legittimare l'uso attuale che si fa della riserva della *mansio*.

La mia tesi è che, sotto la guida del parroco, ministro di Dio, si tende a recuperare, rievocare e rivitalizzare la tradizione storica della Basilica per l'attuale situazione sociale. Il processo di rivitalizzazione avviene attraverso la storicizzazione del luogo, rendendo nuovamente disponibili ed efficaci le risorse storiche. Più avanti, il luogo della SS. Trinità – la Magione verrà da me denominato *mansio*.¹²⁸ La *mansio* entra in funzione come riserva materiale ed ideale.¹²⁹ E da questa riserva, per continuità del sapere storico, provengono pratiche rituali – azioni sostanziali –, introdotte strategicamente, per influenzare e rafforzare gli uomini e il loro ambiente. Per capire la storicizzazione del presente, e allo stesso tempo del passato, si necessita un ancoraggio locale. Ciò avviene facendo “ricorso al luogo, alla zona e al territorio”.¹³⁰ Il luogo è la Basilica della SS. Trinità – la Magione, nelle sue dimensioni temporali e spaziali, un luogo che esiste realmente e che, allo stesso tempo, è riscoperto come l'arena della storicizzazione del mondo rituale.¹³¹

L'acquisizione di alcuni rituali rivitalizzanti avviene nei momenti di crisi,¹³² durante i quali i fedeli sperano nell'intervento divino e creano, in virtù della continuità storica di un luogo sacro, come quello della Basilica della SS. Trinità – la Magione, “serbatoi” di fiducia.¹³³ Essi sono necessari nelle società che si trovano spesso in crisi. Da cinque-sei milioni di anni, nell'area del Mediterraneo, si ripetono tragedie causate da terremoti ed eruzioni vulcaniche. La “narrazione geologica”¹³⁴ racconta non solo di scosse naturali della crosta terrestre, durante le quali parti di crosta e placche tettoniche si spostano verso l'interno, fluido ed incandescente; di come lastroni di ghiaccio si muovono con velocità e in direzioni diverse, si sfregano e si spingono l'un con l'altro ed esercitano una forte pressione sulla superficie terrestre; e dei processi che formano punti di giunzione, spaccature e pieghe, in seguito ad enormi esplosioni. La “narrazione geologica”¹³⁵ racconta anche del disastro umano, economico e sociale.

In epoca moderna la Sicilia è stata più volte scossa da forti terremoti: Modica e Noto furono distrutte quasi completamente dal terremoto del 1963, così come Siracusa e Ragusa; Catania fu ridotta in un mucchio di macerie.¹³⁶ Nel

¹²⁸ L'origine del vocabolo ci riporta al latino *manere*, sosta, poi trasformatosi in *mansio*, nel senso di “luogo di soggiorno”, “struttura”, che designava, nelle vie romane, “l'area di sosta”, in cui poter “restare”. Il termine “mansio” è stato anche utilizzato per indicare la distanza tra una fermata e l'altra, oltre che nel senso di alberghetto e rifugio in cui potersi cambiare (RADKE 1969, 3. Vol.: 967).

¹²⁹ Cfr. HORDEN & PURCELL 2000.

¹³⁰ VEIKKO 2001: 41.

¹³¹ BELL 1992: 109, 130, 140; HOBBSAWM & RANGER 1983: 1segg.

¹³² KRAMER 2000.

¹³³ LANG 2002: 143segg.

¹³⁴ HORDEN & PURCELL 2000: 299.

¹³⁵ Ibid.

¹³⁶ FINLEY, MACK SMITH & DUGGAN 1998: 185.

1726, 1823, 1940 e 1968 ci furono altri terremoti,¹³⁷ e nella notte tra il 5 ed il 6 settembre del 2002 una scossa di terremoto di intensità 5,6 fece tremare tutta la Sicilia – fu il terremoto più forte degli ultimi 20 anni. A Palermo ci furono tre feriti e parecchie case furono danneggiate.¹³⁸ Alla fine di ottobre del 2002, il vulcano più attivo d'Europa devastò non solo superfici agricole, ma distrusse anche interi spazi abitativi. L'Etna, con i suoi oltre 3000 metri di altezza, sputò lava e cenere. Fu intralciata la circolazione stradale, chiuso l'aeroporto nelle vicinanze di Catania, gli uomini soffrirono d'insufficienza respiratoria e l'immensa colata lavica si riversò a valle fino a 400m. Si dovettero trovare sistemazioni provvisorie per più di 1000 persone rimaste senza tetto. La lava distrusse giacimenti di acque di sorgente e terreni fertili. Complessivamente i danni ammontarono a parecchi miliardi di euro. La tragedia ricorda l'eruzione dell'Etna del 1669, quando la colata lavica arrivò a Catania, fino al mare, causando la morte di centinaia di persone.¹³⁹ Allora, di fronte alla catastrofe che devastò i campi e la città, non si riuscì a far nulla per aiutare la popolazione. Così, per porre un freno alla forza distruttiva della natura, furono portate in giro per la città le venerate reliquie della patrona di Catania, Sant'Agata.¹⁴⁰ Anche nell'ottobre del 2002 i fedeli si riunirono nelle chiese, per pregare. Essi portarono in strada, da chiese e cappelle, i loro santi patroni, li misero davanti alla colata lavica che avanzava, nella speranza di frenarla o deviarla, grazie alla forza miracolosa del Santo. I Santi, che fallirono la missione, furono carbonizzati.¹⁴¹

Nell'introduzione di questo capitolo ho adattato l'immagine della *Magione come rilievo* alla storia della Basilica della SS. Trinità – la Magione, per delineare da più prospettive, tenendo conto della sua topografia e delle sue funzioni sociali, politiche, economiche e religiose, la sua interferenza con la storia di Palermo e della Sicilia. Ho spiegato che la Basilica della SS. Trinità – la Magione è una riserva, dalla quale oggi la *mansio* trae la sua molteplice efficacia. Per quanto riguarda la questione relativa all'"alimentazione dei poveri", in seguito sarà mostrato, come il parroco, con la storicizzazione della *mansio* – il ricordo della sua storia –, intende presentare e legittimare questo progetto. Si tratta di un'assimilazione rituale e locale della riserva alla *mansio* da parte del prete. Allo stesso tempo, l'"alimentazione dei poveri" serve da *rilievo*, mediante la quale, sullo sfondo storico della *mansio*, viene presentata la storia della Basilica della SS. Trinità – la Magione e la struttura del monastero annesso.

¹³⁷ LA DUCA 1975; VERMIJ 2003.

¹³⁸ GIORNALE DI SICILIA, 6.09.2002.

¹³⁹ GEOWISSENSCHAFTEN, 20.10.2002; 30.10.2002.

¹⁴⁰ FINLEY, MACK SMITH & DUGGAN 1998: 184.

¹⁴¹ Nei momenti di bisogno si pregano o meglio si ricattano i Santi, affinché impieghino le loro forze miracolose a favore dei fedeli. Se non lo fanno, i Santi vengono puniti (AMITRANO-SAVARESE 1987:155), carbonizzandoli o bruciandoli, come mostra l'esempio. L'adozione di oggetti o piante animate è diffusa in tutto il mondo. Così un mago della Malaysia colpì più volte un albero infruttifero e disse: "Adesso vuoi portare frutti oppure no? Se non lo fai, ti dovrò abbattere" (FRAZER 1992 [1922]: 165).

L'“alimentazione dei poveri” alla Basilica della SS. Trinità – la Magione

Mercoledì, 2 gennaio 2002. Una Mercedes nera con finestrini scuri attraversa l'arco trionfale della Magione. L'auto avanza lentamente verso il sagrato, lungo un tragitto lastricato, fiancheggiato, sia a destra che a sinistra, dall'arco trionfale fino al portale della chiesa, da spiazzi erbosi, palme e siepi. Un tappeto rosso si srotola. I cavalieri dell'Ordine Costantiniano fanno ala. Il parroco della Magione cammina nervoso su e giù. La Mercedes nera si ferma davanti al portone della chiesa. Dall'auto scende l'arcivescovo Monsignore Oscar Rizzato, venuto appositamente da Roma, con un aereo privato. Il parroco s'inchina davanti a lui e gli bacia l'anello. Un ministrante offre al vescovo dell'acqua santa, con la quale benedice i cavalieri che fanno ala. Essi lo salutano portando la mano destra all'elmetto bianco con piume rosse. Nelle loro uniformi blu appaiono in netto contrasto con la comunità, che indossa vestiti di strada. Applausi. L'arcivescovo entra in chiesa e, benedicendo e salutando la folla, avanza verso l'altare.

Sono presenti circa 60 donne del quartiere, senza i loro mariti. Stanno sedute nelle file in fondo a chiacchierare. Il rumore e i litigi dei loro bambini trasformano la chiesa in un mercato coperto. Nei banchi centrali siedono i collaboratori della Magione: i membri dell'associazione “Esperanza”, i componenti dei gruppi, i rappresentanti della rivista Cntn e del canale televisivo Teleregina e tre suore dell'Ordine di Madre Teresa, che si trova a Piazza Magione. Le prime file sono occupate da notabili ben vestiti – rappresentanti della Caritas, dell'Ordine Costantiniano e dei servizi sociali di Palermo. C'è anche un rappresentante dell'Ordine dei Cavalieri Templari, che tiene le sue riunioni liturgiche a Piazza Marina, nella chiesa di San Giovanni dei Napoletani, aggregata alla SS. Trinità – la Magione.

Per la celebrazione della messa, il vescovo indossa, in sagrestia, la veste liturgica. All'entrata suonano le campane. Il diacono avanza con la croce; seguono i cavalieri, due donne ministranti, il vescovo, nuovamente cavalieri, e infine il parroco. Il coro e l'organista non sono della parrocchia. Il prete tiene il discorso. “...Nella nostra comunità ci sono molti poveri. Ebbene il sogno di Natale si è realizzato. Oggi siamo riuniti, per offrire aiuto a coloro che non hanno nulla; per dargli un luogo, che non hanno. È questa la storia della Magione! La Magione ha sempre fatto parte della nota e ricca Palermo. Mansio, in latino, e maison, in francese, significano casa. Qui giunsero i crociati, per riposarsi, dormire e mangiare. Viaggiatori, poveri, malati, tutti vengono alla Magione per ricevere aiuto. C'è la Palermo vecchia, meravigliosa e nota e quella malridotta e dimenticata. Noi viviamo la carità nel senso di comunione – e questo dipende anche dal nostro territorio.”

Segue la predica dell'arcivescovo, che suscita un effetto sconcertante su alcuni fedeli. Si leva un mormorio di critica, anche perché molti del quartiere non comprendono l'italiano standard. Egli parla come un professore universitario, dicendo ai poveri che il dolore si può sopportare solo con la fede, la speranza e la

carità. La mia vicina di posto mi sussurra all'orecchio: "Pensa un po' a lui nel quartiere, così vestito, che ha un bel dire."

Per il Padre Nostro un cavaliere scende dall'altare e si dirige verso i parrocchiani. Egli porta all'altare un'anziana donna, che si guarda intorno perplessa. Ella sta lì, impacciata, in rappresentanza del quartiere.

Al momento della comunione i fedeli si spingono dalla fila di posti a sedere. I membri della parrocchia cercano di mettere i poveri in fila per due, per evitare continui spintoni. Dopo la celebrazione della comunione l'arcivescovo sta seduto su una poltrona decorata oro, con rivestimento rosso porpora, posta vicino all'altare, mentre si esegue un brano musicale. Un cavaliere sta accanto a lui, facendogli da assistente e tiene la sua mitra tra le mani. Poi arriva il momento che i poveri hanno aspettato per tutta la messa. L'arcivescovo si mette davanti all'altare. I poveri si dispongono nuovamente per la processione. Ad uno ad uno vanno dall'arcivescovo, s'inclinano davanti a lui e gli baciano l'anello. Egli guarda in faccia ogni persona con uno sguardo amichevole; e con grande professionalità i suoi chiari occhi blu irradiano benevolenza. Noi del Gruppo San Vincenzo portiamo, dalla sagrestia all'altare, sacchi di spesa. Ci sono lenticchie, fagioli, pelati, latte, formaggi e acqua. Le offerte sono donazioni dell'Ordine Costantiniano. Dopo aver salutato l'arcivescovo, ogni povero riceve dal diacono un sacchetto. Il prete conclude dicendo: "Il punto è questo; è come se il Papa in persona vi avesse dato da mangiare." Subito dopo i poveri lasciano la chiesa.

Noi, insieme al parroco, ci mettiamo davanti alla sacrestia. Fotografi amatoriali vogliono fotografare il vescovo, i cavalieri e i notabili della città davanti all'altare. Il parroco dice orgoglioso: "Ora i cavalieri son tutti boriosi." Poi sghignazza soddisfatto.

Una settimana dopo, sul numero di gennaio 2002 di Cntn, nella rubrica "Notizie brevi", compare la seguente notizia: "Mercoledì 2 gennaio alle ore 11 arriva alla Magione con l'auto diplomatica, l'arcivescovo Mons. Oscar Rizzato. Il conosciutissimo elemosiniere del Papa era stato, la sera prima, al Teatro Biondo per ascoltare un concerto di beneficenza a favore della carità del Papa. Il concerto era stato organizzato dai Cavalieri dell'Ordine Costantiniano di San Giorgio. Mons. Rizzato ha celebrato la Messa in presenza dei Cavalieri e dei poveri del rione che, al termine della celebrazione liturgica sono sfilati con dignità e compostezza per ossequiarlo e ricevere un piccolo dono."¹⁴²

Sullo sfondo dell'immagine della Magione come rilievo e del progetto dell'"alimentazione dei poveri", si può andare avanti con la storia della Magione, a partire dalla sua fondazione nel 1190. Inoltre si può anche fare qualche accenno alla sua funzione di gestione amministrativa ed economica di Palermo e dintorni, dal tempo delle crociate fino alla sua aggregazione all'Ordine Costantiniano. La particolare posizione geografica della Basilica le permise di essere un punto di incontro tra "oriente" e "occidente" e, grazie alla

¹⁴² Anonimo 2002. Cntn II (15): 21.

sua ricchezza, di esercitare un ruolo influente a Palermo. Essa aveva un immenso giardino con una sorgente piena d'acqua.¹⁴³

Per poter descrivere le condizioni topografiche in cui ebbe origine la Basilica della SS. Trinità – la Magione, è necessario, innanzitutto, interessarsi alla costruzione della città di Palermo e alle condizioni geostrategiche che favorirono la costruzione del quartiere della Kalsa, in cui si trova la Basilica. La descrizione da informazioni sul rilievo, mettendo in risalto le pieghe e le fratture che si sono formate, in seguito ad eventi catastrofici. Il rilievo delinea un'area, in cui i punti di vista e le prospettive fisse si dinamizzano e grazie alla loro rappresentazione plastica rendono possibile diversi livelli di percezione. Le fratture, spaccature o pieghe, tipiche del rilievo, rappresentano percorsi labili che formano un continuum spaziale. Montagne, pianure e colline sono rilievi attraversati da una serie di "corrugamenti e faglie" ed esposti a continui pericoli, quali eruzioni vulcaniche, terremoti e inondazioni marine.¹⁴⁴ Di particolare interesse è il significato della *Magione come rilievo* nella microregione del Mediterraneo. La microregione si distingue per due caratteristiche: le condizioni naturali (clima, configurazione del suolo e riserve d'acqua); e l'effettivo sfruttamento di queste risorse da parte dell'uomo. Le microregioni presentano delle "evidenti" caratteristiche microtopografiche, come pianure, valli in mezzo ai monti e anche porti, centri di smistamento dei beni. Le tecniche e le strategie dello sfruttamento effettivo dell'ambiente naturale dipendono essenzialmente da tre fattori: le relazioni di potere (politico), la forza-lavoro umana e un mediocre collegamento stradale con altre microregioni, soprattutto via mare. Nell'area del Mediterraneo, caratterizzato da un paesaggio carsico e frastagliato, le microregioni formano delle zone piccolissime. La suddivisione in microregioni non dipende solo da fattori geologici, ma anche dalle dinamiche temporali. I cambiamenti, che si verificano ad esempio con le eruzioni vulcaniche e i terremoti, sollevano le seguenti questioni: le conseguenze che i disastri naturali hanno per l'economia e la società; e la possibilità di ricorrere ai riti per superare le catastrofi.¹⁴⁵ A tal proposito si può citare come esempio la città salvata dalla peste da Santa Rosalia, la patrona di Palermo, il cui santuario si trova in una grotta sul Monte Pellegrino. L'esistenza di un legame tra religione e paesaggio naturale è anche emerso in occasione dei terremoti e delle eruzioni vulcaniche in Sicilia. I sistemi religiosi non sono soltanto un riflesso delle condizioni ambientali, ma rimandano alla complessa interazione uomo-ambiente. Per chiarire questo concetto basti pensare alla Conca d'Oro, la pianura dalla conformazione a conca che circonda Palermo e i centri abitati del suo hinterland. Essa, compresa fra una catena montuosa e il mare, e continuamente minacciata da terremoti, è considerata, a tutti gli effetti, una microregione. Il sistema di protezione religioso, che si è creato in questa microregione, è ancora una volta legato al

¹⁴³ RUSSO 1975: 33.

¹⁴⁴ BRAUDEL 1998 [1949]: 33segg.

¹⁴⁵ HORDEN & PURCELL 2000: 132segg., 296segg., 305. Cfr. anche DAVIS 1992; DICKIE & FOOT 2002.

culto di Santa Rosalia: il suo potere guaritorio, che tiene lontano il male, oltrepassa il mare ed “entra” nel paesaggio, in città.

La microregione della Conca d’Oro e la fondazione della città di Palermo

Palepolis, il primo nucleo abitativo di Palermo, fu fondato dai Fenici tra l’VIII e il VII secolo a.C. Sorse su un alto promontorio, fiancheggiato da due fiumi, che rifornivano d’acqua la città: il Papireto, che scorreva tra i monti in direzione nord-sud; il Maltempo,¹⁴⁶ un fiume a regime torrentizio che, scorrendo da ovest, sfociava direttamente in mare. La colonia¹⁴⁷ fondata dai Fenici, a cui fu dato il nome di “fiore”, sorgeva in una conca. Si diceva, infatti, che nella zona tra il mare e l’hinterland, delimitato da una catena montuosa, c’era già un piccolo insediamento preesistente alla fondazione della città e delle sue infrastrutture. I coloni occuparono la zona compresa tra il mare e i monti, fino a Monte Pellegrino.

La presenza di fiumi, provenienti dai monti, che rifornivano d’acqua la città e i dintorni, favorì la colonizzazione.¹⁴⁸ Per difenderla dai Greci, Palepolis fu dotata, nel VI secolo a.C., di mura di cinta. In seguito all’aumento della popolazione, che contribuì ad un rapidissimo sviluppo della città, e grazie ad un intenso commercio, favorito dalla vicinanza del mare, Palepolis s’ingrandì. Così accanto ad essa sorse la città nuova, Neapolis.¹⁴⁹

Il terreno fertile, compreso tra i monti e il mare, costituiva la base dell’economia. Essa favorì lo sviluppo della città, che sorgeva in una conca naturale e che riuscì a prosperare grazie, appunto, alla coltivazione dell’area circostante e al commercio marittimo.

Le microregioni, come la Conca d’Oro, non sono considerati spazi territoriali chiusi, in maniera ermetica; la loro vita sociale, politica ed economica non può intendersi come un riflesso deterministico delle condizioni ambientali.¹⁵⁰ Allo stesso modo è da considerarsi la fondazione “geostrategica” del quartiere della Kalsa, avvenuta nel IX secolo d.C., da parte degli Arabi, percepita come una reazione ai cambiamenti politici.¹⁵¹

¹⁴⁶ Il fiume prese questo nome, perché soltanto in inverno poteva gonfiarsi con una rilevante quantità d’acqua da riempire per qualche giorno tutto l’alveo (DI SETA & DI MAURO 1980: 7).

¹⁴⁷ Il termine deriva dal latino *colonia*.

¹⁴⁸ DE SETA & DI MAURO 1980: 5segg.

¹⁴⁹ BELLAFFIORE 1995: 5; DE SETA & DIMAURO 1980: 15.

¹⁵⁰ HORDEN & PURCELL 2000: 54, 123segg.

¹⁵¹ In una cronaca di viaggio del 1943 si racconta del rapporto esistente tra la città di Palermo e l’area circostante: “La storia è qui come un prodotto della natura, che trae energia, soddisfazione e conforto dall’abbondanza dei frutti della Conca d’Oro, per essere sempre forti e fiduciosi in sé stessi davanti alle avversità. La forza della storia non deriva soltanto da una tensione dell’animo. La forza nella storia non è altro che la forza continua dell’essere nell’uomo, una forza che ognuno riceve dalla vita dei monti, dei mari, degli alberi e delle rocce. La forza della città è, invece, il paesaggio, che si può osservare dalle mura fino quaggiù. Così Palermo difese il suo potere dall’VIII secolo d.C. fino ad oggi, dopo che Garibaldi, nel 1860, durante un furente scontro di piazza, la sottrasse ai Borboni, per restituirla all’Italia” (KÖNIG 2004 [1943]: 92).

La ‘nicchia’ della città, la Kalsa, nel IX secolo d.C. – L’acqua e i giardini arabi

Quando nell’831 d.C. gli Arabi conquistarono *Panormos*,¹⁵² la città assunse il nome di *Balarm*¹⁵³. Nel 948 d.C. essa divenne la capitale della Sicilia. Dopo trecento anni di dominio bizantino, che portò alla rovina economica della città, Palermo conobbe, grazie agli Arabi, una nuova fioritura economica, politica e culturale – dovuta anche all’introduzione di nuove piante ed erbe, l’istituzione di un nuovo sistema fiscale e la costruzione di un nuovo impianto d’irrigazione.¹⁵⁴ In seguito all’allestimento di giardini, la città, oltre che *Balarm*, fu denominata “il giardino di Allah”. A Paleopolis sorsero istituzioni governative e amministrative; e fu costruita la più grande moschea della città. Per difendere il porto e la città dagli attacchi nemici, oltre che per consolidare la pace tra i palermitani in rivolta, si avvertì la necessità di creare una “colonia autonoma”. Nelle vicinanze del fiume Maltempo, che formava un confine naturale, nacque un insediamento, a forma di trapezio, che occupava la zona fino giù al mare, fungendo anche da banchina. L’area si trovava sotto Neapolis e prese il nome di *al-Halisah*, l’eletta. Il quartiere fu fondato nel 937 d.C. da Halil Ibn Ishag, inviato a Palermo, per stroncare la rivolta dei palermitani.¹⁵⁵ Grazie alla sua posizione strategica e favorevole, nelle vicinanze del porto, ad *al-Halisah* furono costruiti i nuovi palazzi del governo e una moschea, che poteva contenere fino a 7000 persone e che aveva un significato particolare per i viaggiatori di passaggio. Anche l’amministrazione militare ebbe lì la sua sede. Inoltre *al-Halisah* si occupò della costruzione di un nuovo impianto idrico e del sistema di canalizzazione della città.¹⁵⁶ Per garantire la sicurezza del porto, gli Arabi prosciugarono perfino una palude, sempre nelle vicinanze del porto, e costruirono una cittadella. Nel XII secolo sorse qui l’odierna Piazza Marina. Lungo il porto, ed esattamente all’ingresso, che costituiva il confine naturale della città, gli Arabi costruirono i *ribâtât*, piccole caserme, presso cui potevano alloggiare i soldati durante il periodo di armistizio. I *ribâtât* erano anche centri di addestramento militare, oltre che religiosi.¹⁵⁷

Il primo progetto di ampliamento del centro città, dopo quello di Neapolis, fu realizzato per motivi geostrategici: accanto a Paleopolis e Neapolis fu necessario costruire un argine di difesa contro le incursioni provenienti dal mare. Riguardo alle origini della città, si può dire che la posizione favorevole di *al-Halisah*, che si estendeva lungo il pendio della Conca d’Oro, permise agli Arabi di sfruttare le risorse naturali – come le terre fertili (i giardini) e i giacimenti d’acqua – per garantire l’approvvigionamento della città, e i punti

¹⁵² Dal greco, *panormos*, “tutto porto.”

¹⁵³ *Balarm*, il nome arabo della città, è un semplice cambiamento di pronuncia di *panormos*. Dalla parola *Balarm* deriva il nome Palermo.

¹⁵⁴ BELLAFFIORE 1995: 5segg.

¹⁵⁵ RUBBINO 2003: 17.

¹⁵⁶ DE SETA & DI MAURO 1980: 7segg., 20segg.

¹⁵⁷ *Ibid.*: Il *ribât* era una fortezza, eretta in una zona di confine, nella quale la guarnigione conduceva una vita militare e religiosa.

geostrategici come Piazza Marina per la tutela del potere. Così *Al-Halisah* si ingrandì, costituendo una sorta di ‘nicchia’ della città.

La riserva della SS. Trinità – la Magione sorse nella ‘nicchia’ della città *al-Halisah*, nella microregione della Conca d’Oro, sfruttandone le condizioni economiche e cooperando con le strutture sociali, politiche e religiose del territorio. Con la costruzione della Basilica si creò un luogo, di cui poter sfruttare le risorse naturali e presso il quale gli abitanti acquisirono consapevolezza del loro legame con gli eventi del luogo e con i contesti sociali e regionali. Anche qui è importante notare che le risorse naturali, pure non essendo determinanti, furono comunque necessarie per avviare l’espansione economica della città. Gli abbozzi storici hanno chiarito le rotture ecologiche, i nuovi valori e le finalità del commercio degli uomini.¹⁵⁸ Sono giunta all’idea di intendere il luogo come una riserva, ripensando alle microregioni dell’area del Mediterraneo, le quali costituiscono due gruppi: uno enorme composto dalle subregioni più piccole e un altro formato dalle subregioni più grandi; questa peculiarità ha tenuto conto della fragile struttura geologica e della quasi impercettibile ripartizione topografica, atta a delimitare un luogo, una determinata località, “a ‘definitive place’”.¹⁵⁹

Analizzando la Basilica nei minimi dettagli, si possono notare i collegamenti e le intersezioni con la storia di Palermo e della Sicilia, ma anche le faglie e i corrugamenti,¹⁶⁰ che sono di considerevole importanza per la *mansio* odierna e per la funzione che svolge.

XII secolo: l’economia dei Cistercensi alla SS. Trinità – la Magione

Quando nel 1061 i Normanni giunsero in Sicilia, scacciarono gli Arabi¹⁶¹ e iniziarono una politica di cristianizzazione dell’isola. Per tale motivo furono chiamati, in Sicilia, i Cistercensi. La costruzione della chiesa e del monastero della SS. Trinità si colloca in questo contesto. Si tratta di una fondazione “filia” della prima Abbazia cistercense palermitana,¹⁶² quella di Santo Spirito, costruita nel 1190,¹⁶³ nei pressi del fiume Oreto.

¹⁵⁸ Ibid.: 10segg., 49.

¹⁵⁹ HORDEN & PURCELL 2000: 44segg., 80, 132 segg.

¹⁶⁰ Ibid.: 343.

¹⁶¹ Ruggero I conquistò Palermo nel 1061.

¹⁶² RUSSO 1975: 86. La chiesa e il monastero della SS. Trinità furono fondati per volere di Matteo D’Aiello di Salerno. Egli fu al servizio di Ruggero II e dell’ultimo re normanno, Tancredi d’Altavilla. D’Aiello, amico di Bernardo di Chiaravalle, il fondatore dell’Ordine dei Cistercensi, pregò Ruggero II di mandare alcuni monaci al monastero della SS. Trinità (RUBBINO 2003: 17; RUSSO 1975: 87). Bernardo era considerato il padre spirituale e il protettore dell’Ordine dei Cavalieri Templari. La regola dell’Ordine fu approvata nel 1128 da Papa Onorio II, durante il Concilio di Troia.

¹⁶³ RUBBINO 2003: 15. AUGELLO (1988: 5) indica, invece, il 1150 come data di fondazione. RUSSO (1975: 72, 77) non ritiene attendibile questa data, dato che D’Aiello arrivò a Palermo soltanto nel 1169.

In seguito agli scavi archeologici e ai lavori di restauro, condotti recentemente nel complesso monumentale, sono venuti alla luce numerosi reperti, che fanno pensare che il monastero sia sorto al confine del quartiere arabo di *al-Halisah*. Dall'intersezione dei confini di *al-Halisah*, della Basilica e del monastero si è dedotto, infatti, che il nuovo centro cristiano abbia sostituito il centro di potere arabo.¹⁶⁴ I luoghi religiosi nascono spesso dove i pericoli della natura sono in agguato; esemplare è il caso della Basilica, costruita nelle vicinanze del porto ed esposta ai rischi provenienti dal mare (ad esempio i maremoti). Ma i luoghi sacri si trovano anche all'incrocio di importanti vie di comunicazioni, come nel caso delle basi militari, situate nella zona del porto, controllate un tempo dagli Arabi. Inoltre si pensa che la costruzione della SS. Trinità – la Magione sia stata realizzata inglobando una realtà religiosa preesistente.¹⁶⁵ La chiesa ed il monastero sono stati costruiti con materiale edile dell'epoca araba. A tal proposito va menzionata la presenza di una colonna, che si trova nella cappella di Santa Cecilia, utilizzata originariamente come battistero, la quale riporta un'iscrizione araba che significa "Allah è misericordioso".¹⁶⁶ La costruzione fungeva anche da centro di soccorso e assistenza ai poveri della città. Così, all'edificazione del monastero cistercense della SS. Trinità e di altri due monasteri, seguì la realizzazione dell'ospedale di "Tutti i Santi",¹⁶⁷ con la chiesa dedicata a San Giovanni nel quartiere Guilla.¹⁶⁸

La Basilica della SS. Trinità è di stile arabo-normanno.¹⁶⁹ La pianta della chiesa è a tre navate, di cui quella centrale è sostenuta da colonne monolitiche. Il pavimento è ricco di lapidi sepolcrali, a ricordo del fatto che anticamente il sottosuolo della chiesa era adibito a cimitero.¹⁷⁰ Al centro dell'immenso giardino, il "*Magnum viridarium*", annesso al monastero, si trova un pozzo naturale, profondo pochi metri. In realtà non si sa se sia veramente un pozzo o una tomba. Si presume che in quel punto deve esserci sempre stato il pozzo, adoperato dai Cistercensi per irrigare il giardino.

¹⁶⁴ RUBBINO 2003: 17.

¹⁶⁵ Cfr. TURNER & TURNER 1978.

¹⁶⁶ RUBBINO 2003: 67.

¹⁶⁷ RUSSO 1975: 76.

¹⁶⁸ AUGELLO 1988: 5. Con le crociate del XI e del XIII secolo iniziò il periodo di assistenza ai poveri e ai malati. In Islam tra le moschee e l'ospedale si creò un legame particolare, fungendo da modello per le istituzioni diaconali nelle città del XIII secolo (NEDDENS 1987: 47).

¹⁶⁹ Nonostante la cacciata degli Arabi, nel 1071, portò ad un cambio del sistema di dominazione, gli elementi dello stile architettonico arabo furono mantenuti. La fusione dell'arte araba con quella romanica-bizantina diede origine al cosiddetto stile architettonico arabo-normanno. La chiesa della SS. Trinità è una delle più antiche chiese costruite in questo stile, e oltre alla Cuba e alla Zisa, due residenze estive di Palermo in stile arabo-normanno, è l'unico edificio dell'epoca che si è mantenuto in buono stato (GREGOROVIVUS 1953b: 328).

¹⁷⁰ AUGELLO 1988: 6.

Tuttavia l'acqua non arrivava fino al pozzo del giardino del monastero.¹⁷¹ Il "*Magnum viridarium*" si estendeva fino all'antica Porta di Termini, l'attuale Via Garibaldi, che confinava con altri tre grandi giardini.¹⁷² Porta di Termini disponeva di una ricca riserva d'acqua. Qui si trovavano i bagni pubblici di Palermo e questa cruna dell'ago deteneva il controllo del commercio cittadino. Il giardino confinava con il monastero, oggi in rovina, di Santa Maria dello Spasimo,¹⁷³ con i giardini di Piazza Marina, che arrivavano fino giù al mare, con la chiesa di San Francesco e con l'antica Paleopolis. Resti del giardino si trovano oggi nel palazzo Aiutamicristo in Via Garibaldi e nel giardino della Magione.¹⁷⁴ Il monastero possedeva inoltre un feudo, il cui nome arabo era *Mesrelme*, in siciliano *Mesalaima* o *Risalaimi*, dall'arabo Ras Al Ain, *caput fontis*: "Fonte e sorgente d'acqua".¹⁷⁵ Insieme alle donazioni private e al "*Magnum viridarium*", la terra, con le sue ricche riserve d'acqua, costituiva la base materiale dell'economia del monastero, della *mansio*.

La SS. Trinità – la Magione: centro religioso dal XII secolo

Dopo che i Cistercensi, a causa delle divergenze politiche tra D'Aiello, il fondatore della SS. Trinità – la Magione e il re dei normanni, Tancredi, furono cacciati con la violenza,¹⁷⁶ Enrico VI di Hohenstaufen (1165 – 1197) espropriò, nel 1197, i Cistercensi ed intestò le proprietà del monastero all'*Ordo Hospitalis*

¹⁷¹ Parti del pozzo furono costruiti con materiale architettonico del XIV secolo, utilizzando anche una lapide sepolcrale con un'iscrizione ebraica. Si tratta di una pietra tombale del figlio di un erudito ebreo, morto nel 1353 (RUBBINO 2003: 66; RUSSO 1975: 308segg.).

¹⁷² DI STEFANO 1997: 283.

¹⁷³ Il complesso dello Spasimo fu edificato nel XVI secolo dai monaci del Monte Oliveto. S'iniziò con la costruzione di una chiesa e di un convento, ma i lavori non furono mai finiti. Gli edifici incompleti furono adibiti alla rappresentazione di spettacoli teatrali. La peste del 1624 trasformò lo Spasimo in lazzaretto. Cessata l'epidemia, divenne un granaio, ma poiché nel XIX secolo si esaurirono i silos per l'immagazzinamento del grano, la costruzione fu trasformata in albergo dei poveri e in seguito in ospedale, in funzione fino alla seconda guerra mondiale. Dopo la guerra si recuperarono, tra le rovine, le opere d'arte non distrutte dalle bombe. Nel 1980, a causa del pessimo stato della struttura, la costruzione rischiò di crollare. Nel 1986, sotto la guida del sindaco Leoluca Orlando, iniziarono i lavori di ristrutturazione dello Spasimo; furono impiegati ex-detenuti per il recupero delle rovine. In un territorio tradizionalmente dominato dalla sudditanza della mafia, esso doveva rappresentare un monumento per la società civile. Oggi vi si organizzano, per il rispettabile ceto medio e per i ricchi, concerti, conferenze e mostre; inoltre lo Spasimo è diventato una delle più amate attrazioni turistiche di Palermo (SCHNEIDER & SCHNEIDER 2003: 245segg.). Ironicamente lo Spasimo non ha, per la popolazione povera, il significato simbolico di una società civile; anzi non lo considera affatto: le rovine, recuperate tra le aree distrutte in cui gli uomini (devono) vivere, rimandano all'abisso (insormontabile) tra ricchi e poveri.

¹⁷⁴ RUSSO 1975: 73segg.

¹⁷⁵ Ibid.: 72, 89.

¹⁷⁶ Ibid.: 89. D'Aiello perse la battaglia e dovette far sloggiare dal monastero i monaci Cistercensi, che egli stesso aveva chiamato a Palermo. I Cistercensi ebbero, però, la possibilità di restare al monastero di Santo Spirito e a quello di Santa Maria delle Grazie.

Sanctae Mariae Theutonicorum in Jherusalem, l'Ordine Teutonico.¹⁷⁷ La loro sede fu, appunto, il monastero. L'Ordine sembrò godere di grande stima per aver 'difeso' con le armi la fede cristiana e per i suoi impegni politici e caritativi in Europa.¹⁷⁸ Con l'affidamento del monastero all'Ordine Teutonico fu cambiato o meglio completato il nome della struttura. Il monastero fu d'ora in poi chiamato, *Magione*; ecco perché oggi si usa una doppia denominazione per indicare la chiesa della SS. Trinità – la Magione, anche se nel linguaggio corrente la Basilica è semplicemente chiamata “La Magione”.

Si pensa che il cambiamento di denominazione sia nato dall'esigenza di dare un nome alla missione sociale dell'Ordine Teutonico di Palermo. Magione, dal latino *mansio*, casa, da *manere*, fermarsi, sostare, riprende il significato francese di *maison de Dieu*, casa di Dio, per indicare una chiesa o un tempio. *Mansio* significa anche casa, abitazione, sosta.¹⁷⁹ È in questo contesto che si comprende il cambiamento del nome da monastero in Magione, operato dall'Ordine Teutonico. Palermo, capitale del Regno di Sicilia, situata tra l'Europa e la Terra Santa, aveva bisogno, nel periodo delle Crociate, di un luogo di assistenza per i crociati, i pellegrini e i monaci. Inoltre la Magione svolgeva la funzione di raccordo tra gli Ordini di Sicilia e Calabria. D'ora in poi si avvertì l'esigenza di regolare la logistica delle vie di comunicazione e del trasferimento di denaro. La Magione fece da tramite nello scambio internazionale dell'area del Mediterraneo.¹⁸⁰ La vicinanza con il porto favorì anche una rapida assistenza ai feriti e ai lebbrosi, che ritornavano dalle crociate.¹⁸¹ La *mansio* fu finanziata grazie alle donazioni di proprietà, appartenenti ai Cistercensi,¹⁸² del casale Miserelle di Polizzi e di altre terre nella zona tra Modica e Ragusa.¹⁸³ L'Ordine poteva inoltre usufruire delle acque Gribel, menzionate come la sorgente dei giardini di Palermo, per l'irrigazione del giardino della chiesa e del monastero come pure delle palme che vi crescevano.¹⁸⁴ Nel XII e nel XIII secolo il giardino della chiesa e del monastero era chiamato “*Magnum Viridarium Domus Mansionis*”, il grande giardino dell'alloggio.¹⁸⁵

A Palermo né il clero né i monasteri si occupavano dei poveri; diverso era il caso dell'Ordine Teutonico, il quale riuscì a potenziare ulteriormente la

¹⁷⁷ L'Ordine dei Templari (cavalieri templari, Fratres militate templi), fondato a Gerusalemme, nel 1119, era un ordine di cavalieri – un ordine di uomini che vivevano in castità, che si dedicarono alla lotta contro l'Islam e che si occuparono, anche, della protezione e dell'alloggio dei pellegrini. L'Ordine Teutonico, anch'esso un ordine di cavalieri, nacque in Terra Santa nel 1190; i loro compiti erano simili a quelli dei templari. Tra l'altro, l'Ordine Teutonico possedeva sedi in Puglia e in Sicilia. Con l'Ordine dei Cavalieri Templari, che oggi risiede alla SS. Trinità – la Magione, non si parla solo di un ordine storico, ma di un'organizzazione continuatrice. I loro membri non vivono in castità e celibato, ma sono laici sposati o celibi.

¹⁷⁸ RUSSO 1975: 92segg.

¹⁷⁹ Ibid.:99.

¹⁸⁰ Ibid.: 33.

¹⁸¹ Ibid.: 73segg.

¹⁸² RUBBINO 2003: 19; RUSSO 1975: 73segg.

¹⁸³ AUGELLO 1988: 13segg.

¹⁸⁴ RUSSO 1975: 30segg.

¹⁸⁵ DI STEFANO 1997: 1.

propria posizione già di primissimo piano aiutando la popolazione. Il crollo dell'infrastruttura cittadina, la pessima situazione economica e la migrazione della popolazione dalla città furono problemi causati dalla scarsa assistenza ai poveri, dalla mancata manutenzione delle case e dalla messa a disposizione di terre agricole sfruttabili. L'Ordine Teutonico si occupò dei poveri, migliorando le infrastrutture cittadine e mettendo a disposizione terreni coltivabili.¹⁸⁶ L'ospitalità ai crociati, gli impegni politici, sociali e religiosi e la sistemazione del centro amministrativo dell'Ordine richiesero un ampliamento del monastero con la costruzione di nuove strutture.

La redistribuzione dei beni, da parte dell'Ordine Teutonico, mostrò che città come Palermo, collegate con l'hinterland, si basavano su un'economia a "sfondo agrario"¹⁸⁷ e che potevano sviluppare meccanismi di autoconservazione. La base economica delle città – ed in questo caso della ricchezza materiale della Basilica e del monastero – era, appunto, correlata alla posizione geografica di microregioni come quella della Conca d'Oro, all'agricoltura e allo scambio di risorse con l'hinterland.¹⁸⁸

Oltre ad organizzare e condurre le crociate, in partenza dalla Sicilia, la Magione rivestì un ruolo importante, introducendo la festa del Corpus Domini nella liturgia. L'Ordine Teutonico diffuse la festa, celebrata in Germania fin dal 1247, nelle chiese dipendenti da loro. Più tardi, nel 1262 Papa Urbano IV la definì "festa della Chiesa universale". La Magione, centro di organizzazione e preparazione delle processioni, entrò in concorrenza con la cattedrale, in cui venivano celebrate le più importanti feste liturgiche per la città. Conseguendo il titolo di concattedrale, la Magione ottenne il privilegio di costituire il punto di partenza delle processioni, le quali dovevano, comunque, concludersi alla Cattedrale, per non toglierle il primato di sede vescovile. Questa tradizione fu mantenuta fino al 1492.

A causa dello sperpero e della appropriazione indebita di denaro e di feudi, nel 1492 l'Ordine Teutonico fu espulso dalla Magione. Come testimonianza della presenza dell'Ordine alla Magione (1195- 1492) è conservata, ancora oggi, in chiesa, la croce di marmo, emblema dell'Ordine.

Dopo il periodo teutonico seguì una dominazione "secolare" (1492 – 1786). Cardinali e arcivescovi si occuparono della gestione di chiese e monasteri. Nel 1786 la Magione passò all'Ordine Costantiniano. Il re Ferdinando III di Borbone (1751 – 1825), re di Sicilia, intestò all'Ordine Costantiniano tutti i beni della Magione, compreso le donazioni, i feudi e le 14 chiese di Sicilia, la cui chiesa madre era la SS. Trinità – la Magione.¹⁸⁹ Tutto ciò fu rese possibile grazie, non solo al Gran Maestro, ma anche al Papa e all'Arcivescovo di Palermo. Ancora oggi si può ammirare lo stemma dell'Ordine nell'arco trionfale d'ingresso della Magione. L'arco, costruito nel XVII secolo, fu arricchito da

¹⁸⁶ DE SETA & DI MAURO 1980: 45segg.

¹⁸⁷ SOHN-RHETEL 1992:9.

¹⁸⁸ Si veda anche BAROJA 1963: 31segg.; BLOK & DRIESSEN 1989: 55; KENNY & KERTZER 1983: 10; PITKIN 1963: 120.

¹⁸⁹ AUGELLO 1988: 28; RUBBINO 2003: 20; RUSSO 1975: 114.

elementi architettonici classici nel XVIII secolo. Ai lati sono poste due grosse colonne in marmo, che reggono due statue allegoriche, rappresentanti la Fede e la Carità. Nella zona centrale dell'arco trionfale si osserva lo stemma dell'Ordine Costantiniano (*Ordine Costantiniano di San Giorgio*).

Nello stemma vi è rappresentata la croce, che, nella notte tra il 27 ed il 28 ottobre del 312, sarebbe apparsa in sogno all'imperatore Costantino. Questi decise di adottarla come insegna militare nella vittoriosa battaglia a Ponte Milvio. La croce riporta l'iscrizione "In Hoc Signo Vinces", con questo segno vincerai. Questo episodio avrebbe spinto l'imperatore romano Costantino a convertirsi al cristianesimo.¹⁹⁰ La croce della cavalleria di Costantino è anche l'emblema dell'Ordine Costantiniano di San Giorgio¹⁹¹, oltre che simbolo di vittoria. San Giorgio è il protettore dei soldati e il patrono di tutti gli ordini equestri, fra cui l'Ordine Costantiniano. Incarichi e doveri dell'Ordine si ispiravano alla regola e all'operato del padre della Chiesa, Basilio il Grande (intorno al 330 – 379) di Costantinopoli. Come arcivescovo di Cappadocia, egli fondò parecchie istituzioni monastiche, caritatevoli, come ricoveri per i poveri, ospizi e lebbrosario. Inoltre sovvenzionano istituzioni scolastiche, lavorative, pastorali e di beneficenza. I membri dell'Ordine Costantiniano giurarono fedeltà alla Chiesa Cattolica e si impegnarono in azioni di beneficenza per i deboli e i bisognosi d'aiuto, oltre che contribuirono alla difesa della fede dai "non credenti" (con la forza delle armi).¹⁹²

Quando, nel maggio del 1860, Garibaldi e la sua leggendaria "schiera dei mille" arrivarono a Palermo, attraversando l'attuale Via Garibaldi, per cacciare i Borboni, il patrimonio della Magione fu incamerato dal demanio del Regno d'Italia. L'Ordine venne espropriato dei suoi beni.¹⁹³

I lavori di restauro (1920-1924) della Basilica e del monastero annesso misero in risalto l'originario aspetto della struttura araba-normanna, che nel corso dei secoli era diventata quasi irriconoscibile per i molti rifacimenti.

In questo periodo il monastero fu utilizzato come stazione di polizia. Nel maggio del 1943 gli alleati bombardarono Palermo. A subire gravi danni fu soprattutto il *quartiere* della Kalsa. Anche la Magione fu in gran parte distrutta. Nel 1949 iniziarono i lavori di ricostruzione, in stile arabo-normanno, delle cappelle, degli edifici adiacenti e del monastero ma il loro funzionamento effettivo ebbe inizio soltanto dopo i lavori di restauro del 1955.¹⁹⁴

¹⁹⁰ AUGELLO 1988: 43; RUBBINO 2003: 32. Si veda anche KOTTJE & MOELLER 1970: 129-138. Gli archi trionfali in onore di Costantino rappresentano "un segno limite tra paganesimo e cristianesimo" (GREGOROVIVUS 1953a: 104).

¹⁹¹ RUSSO 1975: 148segg.

San Giorgio, martire del III secolo d.C., nacque in Cappadocia (l'attuale Turchia). Proveniente da una famiglia illustre, fu soldato e tribuno dell'esercito romano dell'imperatore Diocleziano. Intorno alla figura del Santo ruotano molte leggende; la più famosa è probabilmente la leggenda dell'Uccisore di Draghi. Un drago richiedeva vittime da sacrificare (prima animali, poi esseri umani). Quando la sorte cadde sulla figlia del re, Giorgio estrasse la lancia e si avventò contro la belva, promettendo di ucciderla – purché il popolo si facesse battezzare.

¹⁹² AUGELLO 1988: 29segg.

¹⁹³ Ibid.: 30segg.

¹⁹⁴ RUBBINO 2003: 23.

Il 27 aprile del 1957 il Cardinale Ernesto Ruffini affidò la SS. Trinità – la Magione all’assistenza spirituale della parrocchia.¹⁹⁵ Tra il 1987 e il 1990 furono compiuti ulteriori lavori di ristrutturazione del monastero. L’ex monastero, non più amministrato dalla Basilica della SS. Trinità – la Magione, fu anche sede di esposizioni e caserma della Guardia di Finanza,¹⁹⁶ una forza di polizia dello stato italiano, dipendente direttamente dal Ministero dell’Economia e della Finanza. Si spiega così il legame storico che accomuna l’ordine al complesso monastico, alla *mansio*. Anche la Guardia di Finanza è un corpo ad ordinamento militare e, facendo parte delle forze armate, svolge compiti di pubblica sicurezza, come un tempo fecero gli arabi.

Il 9 settembre 2001, al termine di una processione che, muovendosi dalla SS. Trinità – la Magione, attraversò le vie del *quartiere* per concludersi nella chiesa di San Cristoforo, dipendente dalla Magione, che si trova in Via Cristoforo, una traversa di Via Roma, Don Giacomo Ribaudò comunicò la decisione dell’Ordine Costantiniano di rinnovare il proprio legame con la SS. Trinità – la Magione, prendendo il patrocinio della *Cappella della Misericordia* della Basilica. Il 14 settembre 2001, alla festa dell’Esaltazione della Croce,¹⁹⁷ l’Ordine Costantiniano fece porre lo stemma dell’Ordine nella *Cappella della Misericordia*, ubicata all’interno dell’ex monastero adiacente alla Magione. Si confermò il patrocinio del *Sacro Ordine Costantiniano di San Giorgio* sulla cappella e l’impegno di sostenere le esigenze socio-culturali del *quartiere*.¹⁹⁸ Come sigillo del patto tra il parroco, il quale mise a disposizione dell’Ordine la Basilica per praticare il loro culto, e l’Ordine, che sostenne il lavoro parrocchiale con il ricavato delle offerte, fu apposta, sull’arco trionfale della Basilica, una lastra in metallo, di forma ovale, con inciso lo stemma dell’Ordine. Qualcosa di simile accadde con l’Ordine dei Cavalieri Templari. Don Ribaudò permise all’Ordine di stabilirsi nella Chiesa di San Giovanni dei Napoletani, anch’essa dipendente dalla SS. Trinità – la Magione. Anche in questo caso si trattò di una sorta di baratto tra il parroco e l’Ordine. Don Ribaudò si presentò all’Ordine come cappellano e padre spirituale. Il 15 settembre 2001, alla prima cerimonia di Investitura di “Cavaliere e Dame” Don Ribaudò sottolineò l’importanza dell’insediamento dell’Ordine per la SS. Trinità – la Magione:

“Il cardinale Josef Ratzinger ha dato alla chiesa una possibilità e all’Ordine, che in passato si è mobilitato per difendere Gerusalemme, un nuovo luogo in cui operare. È un grande onore che la nostra Magione possa partecipare a questo evento.”

¹⁹⁵ AUGELLO 1988: 41.

¹⁹⁶ TOMASELLI 1997: 283.

¹⁹⁷ Già nel IV secolo si parlava della venerazione della croce, su cui era morto Gesù sul Calvario. Il 14 settembre 415 d.C. fu celebrata la festa della consacrazione della chiesa del Santo Sepolcro di Gerusalemme, chiamata poi, intorno al 530, festa del ritrovamento e dell’Esaltazione della Croce. A Roma la festa si diffuse nel VII secolo. Oggi in molti luoghi si venerano le reliquie della croce. Alla Magione questa data è fatta coincidere con la festa della Santa Croce della Magione, durante la quale, la seconda domenica di settembre, si organizza, in suo onore, una processione per le vie del *quartiere*.

¹⁹⁸ Cfr. Anonimo 2001. Cntn I (27): 4.

Così come per l'Ordine Costantiniano ebbe un'importanza notevole lo stemma, che fece porre nella Cappella della Misericordia e sull'arco trionfale della SS. Trinità – la Magione, per l'Ordine dei Cavalieri Templari assunse un significato particolare il simbolo. I Templari si presentarono a messa, a San Giovanni dei Napoletani, con addosso dei mantelli bianchi e con sopra ricamata una croce vermiglia. Il mantello bianco è il simbolo di una nuova vita e ricorda i confratelli morti in battaglia, nel nome di Gesù, per difendere Gerusalemme. Oggi alla storica difesa della fede contribuiscono i templari odierni della SS. Trinità – la Magione, impegnati nella lotta “contro il male nel mondo”, come ha sottolineato il Gran Maestro della Delegazione di Palermo. La croce rossa sul mantello bianco è il simbolo del cristianesimo e la spada dei Templari ricorda la guerra santa. L'Ordine Costantiniano s'impegna per migliorare la qualità della vita socio-culturale del *quartiere* e i Templari ribadiscono l'importanza, oltre che del loro contributo materiale, del loro ruolo di missione alla gente, che viene alla SS. Trinità – la Magione. I Templari vogliono partecipare attivamente agli eventi mondiali e lottare contro l'intolleranza e l'ingiustizia. Confratelli e consorelle dell'Ordine, tutti insieme s'impegnano per un mondo migliore, in Italia, in Europa e in Medio Oriente.¹⁹⁹

Con l'Ordine Costantiniano e con quello dei Cavalieri Templari non si parla semplicemente di ordini storici, i cui i membri vivevano in una comunità come laici celibi o preti, ma di organizzazioni continuatrici, che in realtà hanno poco in comune con le comunità d'origine. I loro membri sono sposati o laici celibi, provenienti, per la maggior parte, dal ceto cittadino medio-alto. Nella vita quotidiana esercitano una professione e si organizzano in gruppi, chiusi come confraternite devote – con qualche rimando alla storia.

La storicizzazione come strategia pastorale – la *mansio*: una grotta e una rovina

La descrizione storica della *Magione come rilievo* e la spiegazione riguardo alle sue fratture e alla sua continuità rendono chiaro che, in questo luogo, gli eventi storici hanno lasciato tracce così evidenti, da mantenere ancora vivo il ricordo. La rielaborazione rituale di queste tracce può ricreare e riordinare i fatti basilari della storia della *mansio*.

I richiami storici del parroco sono una sorta di autoassicurazione.²⁰⁰ Il prete sa che si tratta di un luogo della memoria. Egli opera sulla base delle conoscenze, per riappropriarle del presente e mantenerle allo stesso tempo vive nella loro forma storica.²⁰¹ La storicizzazione come strategia pastorale

¹⁹⁹ Si veda anche l'opera sull'Ordine dei Templari di DAILLEZ 2001, consigliata dall'Ordine e messa in vendita nella Chiesa di San Giovanni dei Napoletani.

²⁰⁰ WELZER 2004: 155.

²⁰¹ Ibid.: 168. WELZER (ibid.) fa riferimento ad ASSMANN (1988) che, a tal proposito, parla di “memoria culturale”, che [possiede] una “concretezza identitaria” – ovvero conoscenze pregresse che hanno un significato costitutivo per l'identità di un Noi-gruppo”. Assman sviluppò il concetto

rigenera la riserva materiale ed ideale della *mansio*, cosicché questa possa essere continuamente ‘ripulita’, senza venir ‘consumata’ del tutto. È tipico della riserva disporre di un capitale storico, inteso come un avanzo, utilizzato nel bisogno di ricordare – per mobilitarlo e trasformarlo in forze sociali. La SS. Trinità – la Magione è considerata un luogo della memoria piuttosto riservato, oltre che un deposito di conoscenze, in senso materiale, simbolico e funzionale.²⁰² Il parroco tiene conto di queste componenti significative sotto due aspetti. Innanzitutto egli definisce la *mansio* come un alloggio, un rifugio, che ricorda simbolicamente la storia della salvezza di Natale.

Il 2 gennaio 2002, durante la predica della messa per i poveri, Padre Giacomo Ribaudò annunciò che il sogno di Natale si era finalmente realizzato. La *mansio* era ora percepita come grotta o meglio rifugio.

L’immagine della grotta richiama simbolicamente alla mente la storia della salvezza di Dio narrata nella Bibbia. Ricorrente è pure l’immagine di Maria e Giuseppe alla ricerca di un rifugio, così come racconta il Vangelo di Luca. La coppia non trovò posto a Betlemme, dove si erano rifugiati a causa del censimento della popolazione, organizzato dai romani, che aveva indotto gli ebrei a fuggire. La grotta, rappresentata anche sotto forma di stalla, in cui i coniugi trovarono una sistemazione provvisoria, costituì un buon riparo per il parto di Maria. La grotta rappresenta la vita e il senso di sacro, che si percepisce nella caverna, nell’acqua, nel monte e nella luce, simbolo della vita futura. La luce è fondamentalmente il simbolo della cristianità e il buio del paganesimo. La simbologia topografica si ritrova nel presepe, che ci fa rivivere le immagini, tradotte in forma plastica, dell’Oriente, di Betlemme, il luogo di nascita di Gesù e della comunità dei pastori. L’inverno nella mangiatoia, riprodotto con la neve nel paesaggio di steppa, rappresenta il freddo, la povertà, l’essere senza dimora.²⁰³ In questo senso s’intende oggi la *mansio*: essa è un punto d’inizio, una grotta, un rifugio provvisorio per i bisognosi, che ha la funzione di ospitare, così come accadde duemila anni fa alla Sacra Famiglia. A volte la grotta o il rifugio sono anche raffigurate simili a una rovina. La rovina rappresenta, da un lato, il passaggio epocale, segnato dalla nascita di Cristo;²⁰⁴ dall’altro le rovine riprodotte nei presepi siciliani ricordano, anche, il rischio di terremoti. Il prete, facendo continuo riferimento al Natale, fortifica il luogo della *mansio*, che svolge anche la funzione di rifugio. D’altronde si sa che la grotta è il luogo della nascita di Cristo. Così si chiude e si apre, allo stesso tempo, verso l’esterno il ciclo simbolico e reale della riserva della *mansio*: la grotta rappresenta anche l’inizio, la vita; mentre la rovina è simbolo di fine, di morte, alla quale segue la risurrezione. La fragilità geografica costituisce una minaccia latente per la vita sociale, ridotta in frantumi dalle manifestazioni eruttive esistenti sul pianeta Terra. Anche in questo caso le rovine

di “memoria culturale” sulla scia di Maurice Halbwachs. Per Halbwachs fu determinante la “dipendenza della memoria dalle condizioni sociali e soprattutto locali” (ASSMANN 2000: 21).

²⁰² NORA 1990: 26.

²⁰³ TUFANO 1995: 115segg.

²⁰⁴ BOGNER 2003: 23, 69, 261-263, 270.

simboleggiano il processo di rigenerazione delle fratture e l'annesso ciclo di distruzione e rifacimento. La Basilica, distrutta dalle bombe della seconda guerra mondiale e poi restaurata, si trova in un *quartiere*, il cui segno distintivo sono le rovine della seconda guerra mondiale. La *mansio* rappresenta topograficamente, simbolicamente e realmente la grotta. Da qui si mobilitano tutte le energie rimaste, necessarie alla guarigione dell'ambiente. La *mansio* è un luogo di salvezza in una regione soggetta a rischio sismico e, grazie a diverse riserve, offre agli uomini la possibilità di sviluppare strategie di sopravvivenza all'interno dei quartieri poveri.

Tra l'altro il parroco trova negli ordini finanziariamente forti, presenti alla *mansio*, un aiuto economico che gli permette di dedicarsi concretamente all'assistenza dei poveri. Inoltre egli, paragonando la *mansio* ad una grotta, rilancia consapevolmente l'azione missionaria della *mansio*, quando dice:

"*Mansio*, in latino, e *maison*, in francese, significano: casa. Qui giunsero i crociati per riposare, dormire e mangiare. Viaggiatori, poveri, malati, tutti vengono alla Magione per trovare aiuto."

Anche in questo caso sono forti i richiami alla storia della salvezza: la *mansio* fu un rifugio per i crociati, che si recarono in pellegrinaggio nel luogo sacro della chiesa del Santo Sepolcro di Gerusalemme. Il parroco fa, anche, riferimento all'antecedente aiuto economico della *mansio* proveniente dalla 'nicchia' della città, *al-Halisah*, caratterizzata, rispetto al resto della città, da una posizione rilevante non solo geostrategicamente, ma anche economicamente.

Si tratta di una rivitalizzazione dell'economia di sussistenza, che è stata per lungo tempo l'economia della *mansio*. Certo oggi feudi, prebende, giardini, impianti d'irrigazione, sorgenti non esistono più alla *mansio*, così il parroco trasforma i ricavi delle offerte dell'Ordine Costantiniano e dell'Ordine dei Cavalieri Templari in beni materiali – tra l'altro per l'assistenza ai poveri e per la ristrutturazione delle chiese del *quartiere*. Inoltre la Basilica della SS. Trinità – la Magione, ospitando gli Ordini, controlla le condizioni del ricco complesso monastico; essa è un'impresa rinnovata che dispone di forti capitali, anche se il legame con il territorio, o meglio con il quartiere povero, non fa più parte della ricca e famosa Palermo di un tempo. Inoltre la presenza dell'arcivescovo di Roma – come rappresentante del Papa – ha conferito alla Basilica e all'Ordine Costantiniano grande prestigio. La strategia del parroco di richiamare l'attenzione della *mansio* ai tempi in cui la SS. Trinità – la Magione si trovava in una buona posizione finanziaria – come fu possibile nel XII e XIII secolo in un periodo di grande espansione urbanistica²⁰⁵ – durante la quale, grazie alla disponibilità di denaro e di risorse economiche, furono condotte le crociate e protetti i poveri, è legata la speranza di far diventare nuovamente la SS. Trinità – la Magione un luogo potente, sia idealmente che materialmente. Ospitando l'Ordine Costantiniano e quello dei Cavalieri Templari si vuole rafforzare economicamente la *mansio* e politicamente mettere in primo piano il progetto di missione. Il mantello bianco dei Templari è simbolo di una nuova vita e la loro

²⁰⁵ LANG & MCDANNELL 1990: 108.

spada, che un tempo simboleggiava la lotta per difendere Gerusalemme, oggi rappresenta la lotta “contro il male del mondo”. La *mansio* è un luogo di partenza e di azione dei crociati odierni, che operano per un miglioramento delle condizioni di vita dei quartieri poveri.

Dunque la riserva della *mansio* è una “istituzione indipendente”,²⁰⁶ che controlla e gestisce le risorse naturali, sociali e politiche a favore degli uomini. Inoltre è un “punto d'appoggio fondamentale per l'emancipazione collettiva e la personificazione sociale”.²⁰⁷ In quanto luogo sacro dispone di un capitale iniziale. Da qui riescono a mobilitarsi continuamente conoscenze e capitali riservati.²⁰⁸ In quanto istituzione autonoma, poi, essa funziona come un sistema sussidiario, che sostiene il sistema complessivo della società, cambiando, allo stesso tempo, nella struttura e nelle parcellizzazioni e adattandosi o opponendosi alle circostanze.²⁰⁹

La guarigione degli uomini e la consacrazione del loro ambiente

Il capitolo precedente ha affrontato la questione riguardante la SS. Trinità – la Magione (*mansio*), intesa come una riserva. La strategia rituale di storicizzazione, messa in atto da Padre Ribaud, consiste nel ricordare e rivitalizzare i dati di riferimento storico e geografico della Basilica della SS. Trinità – la Magione. Perciò la *mansio* non solo viene riconosciuta come centro economico e politico, ma fa anche percepire, nella sua funzione di grotta, ostello e luogo di riparo, l'aura di un luogo sacro, che consolida il lavoro pastorale. Anche il ricordo liturgico, durante la messa per “l'alimentazione dei poveri”, mira alla conferma dell'ordine religioso alla SS. Trinità – la Magione, di cui si devono rafforzare nuovamente i valori e i modelli d'azione tramandati – amore cristiano per il prossimo, assistenza ai poveri e missione. Il richiamo alla continuità storica della Basilica deve fornire ai fedeli una spiegazione del passato, della sua identità e far comprendere l'ordine spaziale. La *mansio* è, anche, una riserva di valori, a cui ricorrere, per rafforzare le azioni ideali o materiali. Le azioni liturgiche, avviate dal parroco – la distribuzione di cibo e di acqua come pure l'annuncio del Vangelo – devono dare stabilità ai bisognosi. Perciò il parroco, ricorrendo alla tradizione locale della *mansio*, spera di rafforzare la posizione e il significato che oggi riveste il *quartiere* della Kalsa. Per descrivere l'organizzazione interna e molto complessa della *mansio* e il suo effettivo operato sul *quartiere*, mi sono basata, innanzitutto, sul luogo stesso e ho osservato le strategie sviluppate, per integrare la *mansio* e il suo compito di missione nel territorio della Kalsa, e le proposte²¹⁰ offerte dalla *mansio* agli uomini, per creare strategie di sopravvivenza.

²⁰⁶ GIORDANO 1992: 198.

²⁰⁷ Ibid.: 199.

²⁰⁸ Ibid.: 251.

²⁰⁹ WOLF 1966.

²¹⁰ Cfr. DE ROSA 1978.

Padre Giacomo Ribaudò e il suo “territorio pastorale” alla Kalsa

Il 17.12.2001, per festeggiare i 30 anni di sacerdozio di Don Giacomo Ribaudò (nato nel 1944) e i suoi 10 anni di parroco alla Basilica della SS. Trinità – la Magione, venne celebrata una messa. Il suo insegnante, guida spirituale, amico e Vescovo, Monsignore Vincenzo Cirrincione (1912 – 2002), che in occasione dell’anniversario concelebrò la funzione religiosa, raccontò in breve la vita del parroco con le seguenti parole: “Giacomo Ribaudò proviene da un paesino di montagna, Marineo, distante un’ora d’auto da Palermo. È entrato in seminario a 11 anni e ha frequentato, dopo la maturità, un corso di teologia. A 26 anni è stato ordinato sacerdote. La sua coscienza di prete è stata segnata politicamente dalla ‘primavera della Chiesa’²¹¹ di Palermo, a metà degli anni ‘70, durante la carica del cardinale Salvatore Pappalardo (1918 – 2006) e dalla ‘primavera di Palermo’, alla fine del 1980. Dal 1971 al 1991 Padre Ribaudò è stato parroco a Villabate, un sobborgo di Palermo.²¹² Qui si è impegnato in diverse attività. Interessandosi ai lavori di ricostruzione dopo il terremoto del 1968, egli è, perfino, riuscito a costruire una nuova chiesa, che oggi rappresenta la prima chiesa moderna del dopoguerra in Sicilia.

Padre Ribaudò si è fatto conoscere a Villabate come nemico della mafia, occupandosi dei cambiamenti sociali, politici e culturali. A quel tempo a Villabate non c’erano case di riposo per anziani, ospizi per disabili, asili nido e clan malavitosi gestivano e gestiscono tuttora gli affari pubblici tramite richieste di pizzo o estorsioni. Padre Ribaudò organizzò manifestazioni di protesta contro il controllo e la gestione mafiosa della vita pubblica, ritenendo questa attività politica parte integrante dei suoi doveri di prete:

“Noi sacerdoti abbiamo il dovere di creare un nuovo tipo di coscienza contro la mafia. Ogni volta che mi si presenta l’occasione di farlo; dó addosso a questi malfattori, che ora non mi salutano più quando mi incontrano per la strada. E questo, mi creda, io lo considero un onore.”²¹³

²¹¹ Quando nel 1967 Ernesto Ruffini (1888-1967), arcivescovo di Palermo, morì improvvisamente, venne eletto suo successore il Cardinale Francesco Carpino. Dopo tre anni egli dette le dimissioni, non sentendosi all’altezza, per gli intrighi politici che si erano formati tra la chiesa e la società, per volontà del potente Cardinale Ruffini (ALONGI 1997: 148segg.). Nel 1970 venne nominato successore il cardinale Salvatore Pappalardo. Nato a Villafranca Sicula (Agrigento \ Sicilia) nel 1918 e morto il 10 dicembre 2006, egli fu prete dal 1941 e vescovo dal 1965. Inizialmente fu nominato nunzio apostolico in Indonesia, poi arcivescovo di Palermo nel 1970 e cardinale nel 1973 da Papa Paolo VI. Il Cardinale Pappalardo è stato arcivescovo di Palermo dal 1970 al 1996. Dopo ha vissuto in una casa diocesana a Baida, un quartiere di Palermo (SACCONI 2001; TURRISI 2001). Il Cardinale Pappalardo ha segnato la “Primavera della Chiesa” di Palermo. All’inizio del suo incarico ha anche contribuito, tra l’altro, alla ristrutturazione della Diocesi di Palermo e al miglioramento della formazione teologica universitaria per preti e laici. Anche il pensiero pastorale da lui sviluppato, che ha tenuto conto delle innovazioni introdotte dal Concilio Vaticano II (1962 – 1965), ha portato a una collaborazione democratica tra preti e laici.

²¹² Si veda a riguardo anche il necrologio di Monsignore Cirrincione, morto nel Febbraio del 2002, scritto da GIACOMO RIBAUDO (2002a). Ribaudò ha descritto per sommi capi le tappe della sua vita: come “vescovo”, “padre” e “amico”.

²¹³ MATTEI 2008. Si veda anche RIBAUDO 1995b.

Il 27 ottobre 1991 Padre Ribaudo prese in consegna la parrocchia della SS. Trinità – la Magione, affidatagli dal Cardinale e Arcivescovo Salvatore Pappalardo, insieme ad un concreto piano pastorale. Il parroco ricordò l'evento, in un'intervista rilasciata in occasione del suo anniversario:

“Il Card. Pappalardo ha scelto per me ‘la Magione’ e mi ha dato la consegna di tre sfide: la povertà e l'emarginazione; l'attuazione di una convergenza dei due volti della città; e l'offerta di modelli familiari in un mondo che propone la non famiglia e crea terreni di sfaldamento per le famiglie.”²¹⁴

Secondo Padre Giacomo le “sfide” possono accettarsi, solo trovando una strategia che sia adatta al contesto sociale e che abbia come obiettivo principale quello di migliorare la qualità della vita pubblica. La trasformazione concreta in lavoro pastorale, per accostare le “due Palermo”, deve, dunque, adattarsi alla realtà territoriale. Padre Giacomo chiarì questo concetto nel seguente modo:

“... da quando ho iniziato alla “Magione” il mio ministero pastorale, che vado alla ricerca di un modo avvicinare le due Palermo, che convivono, o meglio coesistono, nel mio territorio parrocchiale. Tale territorio, con il consenso unanime del consiglio parrocchiale e degli altri organismi di partecipazione, lo abbiamo distinto in due zone: la zona verde (quella più depressa) che attonde nella speranza di essere aiutata, e la zona rossa (quella socio-economicamente più serena) che dovrebbe con amore rispondere alle speranze degli ultimi emarginati.”²¹⁵

“I due volti” di Palermo sono una rielaborazione del concetto, coniato dal movimento antimafia, delle “due città” a Palermo ovvero che a Palermo sono compresenti *due città*: la “città di mafia” e la società civile, “Palermo è Palermo”.²¹⁶ L'immagine delle “due Palermo” è chiara e allo stesso tempo contraddittoria e solleva due questioni, ovvero: Come si svolge la vita sociale nel *quartiere* in cui operano i praticanti della *mansio*? E come si frappongono i confini sociali, politici, economici nonché geografici menzionati dal parroco? Partendo da questi presupposti, ho potuto dedurre che le strategie liturgiche perseguite da Padre Ribaudo e che si alimentano alla riserva della *mansio* servono per la guarigione degli uomini e la consacrazione del loro ambiente.

Territorio – prete e mafia

Il territorio è, da un lato, la “base” della vita sociale degli abitanti di un *quartiere* e rappresenta, dall'altro, il punto di partenza di quell'azione religiosa, che aspira a migliorare determinati rapporti. Durante un'intervista, un prete antimafia mi spiegò come stavano le cose nel seguente modo:

²¹⁴ CASTELLANA 2001: 6segg.

²¹⁵ RIBAUDO 1995b: 3.

²¹⁶ ALONGI 1997: 33. Questa immagine va intesa in senso metaforico, perché Palermo è costituita da più città con diverse realtà sociali.

“Nella mia zona le case sono occupate illegalmente dai membri della comunità. La mafia non ha permesso di ultimare le case; ciò significa che tutti sono senza acqua; si allacciano illegalmente le condutture elettriche; consumano droghe e sono criminali. Qui è come vivere in un ghetto. La chiesa è al centro della tensione tra l’essere chiesa e la politica, influenzata, a sua volta, dalla mafia. La mafia è legata al territorio; senza questa non si può lavorare. Questo fatto va analizzato da più aspetti. Palermo è costituita da più città, da più mondi, considerando l’economia, la società e la cultura e verso queste realtà la mafia orienta i propri piani. ...E la chiesa deve fare lo stesso. Ma è difficile annunciare il vangelo in un ambiente, in cui gli uomini si ammazzano. Per la Sicilia si tratta di questo: la terra di Sicilia è cattolica, e ciò significa innanzitutto siciliana. L’opinione è mafiosa: un’organizzazione locale come il sindaco è legata ad un luogo. E lo stesso accade con il prete, che proviene dal medesimo ambiente sociale.”

I *quartieri* del centro storico di Palermo e quelli periferici della città sono risorse locali della mafia e delle sue *cosche*,²¹⁷ ma, allo stesso tempo, sono anche risorse locali delle azioni di resistenza intraprese dalla chiesa, che ha sempre lottato contro la penetrazione della mafia nella vita quotidiana. La citazione sopra menzionata di Padre Ribaudò sulla “possibilità di migliorare il prototipo di famiglia in un mondo, in cui il modello è la non famiglia” sembra paradossale, perché la mafia si costruisce e si ritiene un modello di famiglia. I gruppi mafiosi, che controllano un territorio, vengono detti *cosche*²¹⁸ e rappresentano metaforicamente la “famiglia”. Tra l’altro, il capo, il boss di una *cosca*, ottiene il controllo di un territorio²¹⁹ attraverso l’estorsione (forzata) del *pizzu*.²²⁰ Le *cosche* svolgono la funzione di polizia locale, spesso con ampio consenso da parte della popolazione. Così si accetta che la gestione dei diritti sia nelle mani dei mafiosi e non in quelle dello Stato. In Sicilia la mafia assume

²¹⁷ SCHNEIDER & SCHNEIDER 2003: 32, 47segg.

²¹⁸ Il termine siciliano *cosche* significa “foglie di carciofo”, *cosca* è il carciofo. La metafora si riferisce alle “parti di un insieme” (RENDA 1998; citato in BESTLER 2003: 277). Per la storia della *cosca* si veda BLOK 1981: 179segg. SCHNEIDER & SCHNEIDER (1976: 187) menzionano come sinonimo di *cosca* anche il termine ombrello. La *cosca* è “oggi sinonimo di organizzazione mafiosa e rappresenta simbolicamente una stretta coesione” (PAOLI 1999: 426).

²¹⁹ I gruppi mafiosi sono estremamente informali e si organizzano senza burocrazia. Non ci sono presidenti ufficiali, segretari o funzionari e non esiste una lista dei membri. I capi si distinguono per l’intelligenza, la virilità, l’età e la posizione sociale, come pure per il successo nella conduzione delle operazioni criminali (HESS 1986).

²²⁰ *Pizzu* in siciliano e “pizzo” in italiano; comunemente l’estorsione di una somma da pagare ai capi che controllano un territorio (il controllo dei territori si sviluppò con il sistema latifondistico, BLOK 1969a). Con la globalizzazione della criminalità organizzata, il *pizzo* non si pagò più solo a livello locale. Tra il 1995 e il 1999 furono colpiti, complessivamente, 140.000 tra imprenditori e commercianti in Italia. La mafia fu composta da “padrini in una nuova veste”, dato che l’infiltrazione della politica, della giustizia e del mercato globale avvenne non più solo a livello locale (DE GREGORIO 2002). Il 70% degli imprenditori siciliani dovette, di conseguenza, pagare il “pizzo” per la comparsa sulla stampa. In Sicilia Cosa Nostra incassa sette miliardi di Euro l’anno. Considerando, inoltre, il commercio di droghe, il giro d’affari della mafia ammonta, in tutta Italia, secondo stime ufficiali, a 100 miliardi di Euro (SÜDDEUTSCHE ZEITUNG, 27.01.2005, FRANKFURTER ALLGEMEINE ZEITUNG, 22.01.2005; si veda anche SCHÖNAU 2005).

la denominazione di *Cosa nostra*. La mitizzazione della mafia, considerata una sorta di “famiglia”, si nutre anche della sensibilità delle famiglie, propagata dalla chiesa cattolica, e mostra, in una società cattolica come la Sicilia, le intersezioni variabili delle istituzioni sociali, quali la famiglia, la figura del padrino e il clientelismo. Come questi intrecci trovano ampia espressione nella quotidianità, diventa chiaro, ad esempio, con il concetto di *Cosa nostra*, che spesso viene rielaborato con l’utilizzo dell’espressione *non ti preoccupare, ci penso io*. Con questo “ci penso io” vengono controllate, appunto, attraverso piccoli e grandi aiuti amichevoli e scambi di favori, le strutture delle azioni civili e mafiose.²²¹ Tanto la mafia quanto la chiesa sono consapevoli di questa struttura organizzativa duplice, paradossale e certamente esterna alla società, poiché ambo le parti si servono delle istituzioni di favoritismo e clientelismo per raggiungere i propri interessi.

Il movimento antimafia e la “primavera di Palermo”

Nel 1983 fu organizzata una fiaccolata in memoria del “prefetto superiore”, il generale Carlo Alberto Dalla Chiesa,²²² ucciso dalla mafia. Tale evento segnò la nascita ufficiale del movimento antimafia.²²³ In occasione della fiaccolata alcuni preti cattolici organizzarono, addirittura, manifestazioni di protesta, dando inizio ufficialmente al lavoro antimafia della chiesa.²²⁴ I rivolgimenti sociali del movimento del 1968 e l’inaugurazione della chiesa palermitana, in seguito alle novità introdotte dal Vaticano II, contribuirono, con la fine della guerra fredda, alla fondazione di partiti politici indipendenti. Il movimento sociale, nato senza alcuna organizzazione centrale ed unitaria, trovò, tra l’altro, terreno fertile alla fine della guerra fredda, che causò un indebolimento dei rigidi confini tra cristian-democratici e comunisti. Nel 1980 i partiti indipendenti parteciparono all’organizzazione del lavoro antimafia. Il movimento antimafia trovò il suo consigliere ideologico²²⁵ in Leoluca Orlando (nato nel 1947), il carismatico combattente antimafia e sindaco di Palermo (1985 – 1990). Con lo slogan “Palermo non è più la ‘capitale della mafia’ ma la ‘capitale dell’antimafia’”, gli attivisti del movimento antimafia, provenienti per

²²¹ I capi producono, intenzionalmente, disoccupazione nei *quartieri*, negando, alla vasta popolazione, il diritto all’istruzione, la possibilità di un lavoro fisso e i servizi sociali. Paradossalmente vengono considerati eroi dalla massa di giovani disoccupati, perché essi, d’altronde, “offrono” lavoro ai ragazzi che ingaggiano per strada. Il giovane ha la possibilità di lavorare in una *cosca* come “soldato”, svolgendo gli incarichi assegnati dai capi e venendo trattato come un membro della famiglia. I parroci s’impegnano nei *quartieri* ad opporre resistenza contro la destabilizzazione mafiosa della vita sociale.

²²² Dalla Chiesa, generale dei carabinieri, inviato in Sicilia dal Nord Italia, fu festeggiato come eroe nazionale nella campagna antiterrorismo (ROBB 2000: 101). Morì nel settembre del 1982, ucciso dalla mafia.

²²³ SCHNEIDER & SCHNEIDER 2003: 128, 243segg.

²²⁴ Informazioni personali fornite da Padre Francesco Stabile, prete a Bagheria, un paese in provincia di Palermo.

²²⁵ Per la biografia di Orlando e l’evoluzione della politica in questo periodo: ORLANDO 1990; OSCHWALD 1997.

lo più dalla borghesia, s'impegnarono, sotto la guida di Orlando, a favore di una riorganizzazione civile, sociale e democratica della società. Essi chiesero trasparenza, diritti umani e parità tra i sessi. Furono fondati centri sociali, si elaborarono progetti per l'abbellimento della città e vennero organizzate diverse manifestazioni politiche, per sensibilizzare la popolazione a pensare e ad agire in maniera civile e socialmente responsabile.

Momento culminante del movimento antimafia fu senz'altro la "primavera di Palermo", con il cosiddetto maxiprocesso (febbraio 1986\dicembre 1987). Fu la prima volta che i cittadini ebbero la possibilità di assistere ad un evento politico – il processo fu trasmesso in televisione. Lo Stato si occupò di moltissimi crimini. Furono arrestati 460 mafiosi, il tribunale inflisse 19 ergastoli e fu redatto un atto d'accusa di 8607 pagine con un ricco appendice di 4000 pagine.²²⁶

Ma all'iniziale entusiasmo del maxiprocesso subentrò ben presto la fatica: gli attivisti del movimento antimafia ebbero nostalgia della "normalità" della vita quotidiana. La frantumazione politica e l'eterogeneità dei gruppi, il rimprovero ad Orlando di imporre i propri interessi in maniera autoritaria e ideologica, come pure la distanza del contesto civile ed intellettuale degli attori dal popolo – con cui non si poteva parlare – tutto ciò portò a non trovare alcuna effettiva strategia risolutiva necessaria per la realizzazione di una politica trasparente e di progetti economici, atti a sopprimere la povertà. Il clientelismo, inteso come prassi mafiosa e condannato dogmaticamente dagli attivisti dell'antimafia, fu spesso l'unica strategia di sopravvivenza degli strati inferiori. Gli attivisti videro in esso la causa principale dello scarso consenso delle idee sociali e civili della popolazione. Una questione irrisolta per gli attivisti restò come stabilire i confini, che permettessero di distinguere chiaramente l'atteggiamento mafioso dal "cittadino pulito". Gli attivisti si crearono una rete di amicizie, usufruendo delle agevolazioni e dei favori di burocrati, politici e professori universitari: nella vita quotidiana i valori ideali si lasciarono cambiare raramente. Un ritorno alla "normalità" segnò la fine della "primavera di Palermo": le strutture clientelari costruirono nuovamente le basi dell'agire sociale.²²⁷

Come emergerà dalla mia descrizione sull'assistenzialismo, professato dalla *mansio* nel *quartiere*, l'azione sociale agisce direttamente all'interno del rapporto patrono – cliente, influenzato, a sua volta, dai comportamenti sociali.

²²⁶ DELLE DONNE 1997: 106; HAUSMANN 1997: 148; SCHNEIDER & SCHNEIDER 2003: 139.

²²⁷ SCHNEIDER & SCHNEIDER 2003: 218-234. Si veda anche LANIK 2003; SACCA REUTER (2005: 177) ha sottolineato il fatto che, nelle discussioni pubbliche, nel giornalismo e nella cultura scientifica, "non sempre è chiaro di quale mafia si parli". La confusione aumenta ulteriormente sostituendo alla connotazione antimafia, che corre il pericolo, il "mito mafia", inteso come "mito antimafia". Un aspetto che in questo lavoro non è stato analizzato riguarda il ruolo delle donne all'interno della mafia e dell'antimafia (cfr. BONAVIDA 1993; PUGLISI 2005).

Il “risanamento” di un territorio

La figura del “prete antimafia” ebbe origine con la resistenza politica del movimento antimafia.²²⁸ A metà dagli anni 80 i preti antimafia istituirono centri sociali nei *quartieri*, in cui la popolazione povera e bisognosa riuscì a trovare un punto di appoggio. In questi centri prestavano e prestano tuttora servizio, come volontari e a titolo onorifico, sociologi, psicologi, teologi e medici, che offrono aiuto, sia materiale che ideale, con, ad esempio, svariati programmi di formazione e cultura. Obiettivo dei centri sociali è promuovere, in maniera civile, una cultura politica e democratica che spinga verso la tolleranza, la solidarietà e la non-violenza²²⁹ e opponga resistenza alla penetrazione della mafia nella vita sociale.

I parroci, che dirigono i centri sociali o le comunità parrocchiali con servizi sociali, utilizzano il proprio territorio come una risorsa. Con questo lavoro essi sperano di ottenere un miglioramento delle condizioni di vita che, in realtà, può esserci solo attraverso un rinnovamento o meglio “risanamento” del territorio:

“Il termine *risanamento* evoca, in maniera felice, una condizione originaria positiva che resta sotto le macerie della storia e della vita di ognuno. Perciò bisogna rimuovere tutte le situazioni degradanti che si sono stratificate, storicamente e geograficamente, in un *quartiere*, ma utilizzando le possibilità di ricostruzione presenti in tutti.”²³⁰

Questo “risanamento” si riferisce ai lavori di restauro del centro storico, finalizzati alla riorganizzazione degli spazi. La “ricostruzione” di Palermo, con il

²²⁸ ALONGI 1997:143segg.; CHUBB 1982: 166; LODATO 1994: 20. Si veda ad esempio Padre Nino Fasullo, fondatore della rivista “Segno”, che tratta tematiche riguardanti lo sforzo degli intellettuali cattolici di sinistra di ottenere un dialogo con i comunisti e la loro protesta contro la mafia anticristiana e antidemocratica. Tra l’altro, Padre Fasullo criticò l’“amicizia” tra chiesa e mafia, soprattutto durante la carica del cardinale Ruffini. Suo obiettivo principale fu trovare una soluzione per creare una politica trasparente (BESTLER 2000: 20).

Un altro esempio è il “Centro Studi Pedro Arrupe” (fondato dall’omonimo generale dell’Ordine dei Gesuiti alla fine del 1960). Il suo lavoro politico mirava a riunire i giovani in un’ala liberale della DC, al fine di impegnarli ulteriormente in chiesa e non farli allontanare da essa.

Un altro gruppo radicale, formato da laicisti cattolici, fece uno studio approfondito sui personaggi di Danilo Dolci e Gandhi e tentò d’imporre una politica di decentralizzazione della DC. Ma quando nel 1980 si scoprì che la DC, negli ultimi 25 anni, aveva manipolato i partiti politici e le loro liste, questo gruppo creò una “lista civile” composta da partiti autonomi, denominandosi “Città per l’uomo” (ALONGI 1997; SCHNEIDER & SCHNEIDER 2003: 166segg.).

Tra le manifestazioni di protesta va menzionata anche l’insurrezione di “centinaia di insegnanti”, in seguito alla “crisi” del sistema scolastico palermitano. Dopo il terremoto del 1968, l’“industria degli affitti” era diventata un’importante fonte di guadagno della mafia, dato che gli edifici pubblici danneggiati non furono più ricostruiti e gli spazi abitativi privati, affittati allo stato, furono adibiti ad aule scolastiche. Quando il sindaco di Palermo spiegò alla critica pubblica della “commissione antimafia”, fondata nel 1971, che la mafia “non esiste”, gli insegnanti scrissero una lettera pubblica, nella quale spiegarono che le scuole non apportavano nessun contributo allo sviluppo di una società democratica e non garantivano la salute fisica tanto meno psichica dei bambini, dato che né le circostanze spaziali né quelle ideali rendevano possibile tutto questo (SCHNEIDER 1998b).

²²⁹ SCORDATO 1991: 58segg.

²³⁰ Padre Scordato, citato in CAVADI 1990: 78.

motto “Palermo è Palermo”, è una sfida alla “città di mafia”. A livello locale, in un territorio, ciò significa, che un boss e un prete si ritrovano in lotta per il controllo degli uomini e del loro ambiente, un aspetto che ho preso in considerazione analizzando la questione del conflitto tra Padre Giacomo Ribaudò e il *quartiere*, riguardo alla simbolica presa di possesso di Piazza Magione.

In un territorio non si tratta di tracciare nettamente i confini, in senso geografico. L'immagine utilizzata nella citazione sugli “strati” è simile, in un certo senso, all'immagine della *Magione come riserva*, che ho utilizzato, in senso storico e geografico, per caratterizzare la *mansio* della SS. Trinità – la Magione. L'analisi della *mansio* come riserva – nella microregione della Conca d'Oro²³¹ e nella ‘nicchia cittadina’ della Kalsa – chiarisce come il “territorio pastorale” di Padre Ribaudò, facendo ricorso a rilevanti dati di riferimento storico, venga “rivitalizzato”, percepito e organizzato geograficamente, socialmente e politicamente. Il ricorso alle risorse locali presenti alla *mansio*, storicizzate e “rivitalizzate”, offre una base di partenza, per chiarire, al *quartiere* della Kalsa, l'importanza del luogo religioso nel contesto cittadino.

La lotta per il controllo della ‘nicchia cittadina’ della Kalsa e, in un senso più ampio, dell'intero spazio cittadino diventa chiaro con la descrizione, che segue, della funzione e del significato della *mansio* nel territorio della Kalsa. Si vedrà che le istituzioni sociali ed economiche della *mansio* si trasformano in un luogo della socializzazione religiosa: la *mansio* funge da spazio esclusivo, che traccia i confini (sia verso l'interno che verso l'esterno) di appartenenza alla SS. Trinità – la Magione. Questo spazio politico fornisce spiegazioni sull'assetto sociale della ‘nicchia cittadina’ della Kalsa e sull'ordine religioso del luogo sacro della SS. Trinità – la Magione. Esso rappresenta il centro. Da qui rivendica il primato religioso sul territorio.

Il quartiere della Kalsa e Piazza Magione

Per la descrizione etnografica di Piazza Magione, degli spazi che la circondano, come pure della SS. Trinità – la Magione è importante sapere che per costruire uno spazio occorre il consenso sociale, politico o religioso.²³² Gli spazi si sostengono a vicenda, in un rapporto gerarchico. Ad essi si possono attribuire, anche, significati diversi e contraddittori. Partendo da questo presupposto ho analizzato le “risorse rilevanti” e la loro definizione di “assegnazioni simboliche”,²³³ ovvero in che modo si faccia ricorso ai luoghi, intesi come riserve della resistenza locale, contro i processi deregolamentati, azionati dalla lotta alla mafia da parte della società civile.

Il *quartiere* della Kalsa, con al centro Piazza Magione, è delimitato da più tratti stradali rettilinei: a est dal Foro Italico (in direzione porto), a sud da

²³¹ HORDEN & PURCELL 2000: 54, 123segg.

²³² LÖW 2004: 46segg.

²³³ Ibid.: 53.

via Lincoln, a nord da Corso Vittorio Emanuele. Solo ad ovest una linea tortuosa crea una chiusura – via Garibaldi, che da via Aragona sbocca in via Alessandro Paternostro.

A Piazza Magione si congiungono aree simbolicamente ricche, in cui s’incontrano interessi, stili di vita e realtà sociali diverse.²³⁴ Per distinguere le evidenti contraddizioni è importante occuparsi delle “strutture dello spazio sociale”²³⁵ e del loro approccio pratico nella vita quotidiana e in politica. Soltanto così si può comprendere l’azione del prete nella contraddittoria realtà sociale, con o senza le sue forze sociali e civili.

Per quanto concerne l’aspetto fisico, il quartiere della Kalsa porta ancora i segni della devastazione causata dalle bombe della seconda guerra mondiale: le rovine rappresentano simbolicamente e realmente il fallimento politico di ricostruzione.²³⁶ Durante la seconda guerra mondiale,²³⁷ Palermo fu pesantemente bombardata. Da gennaio fino a luglio del 1943 furono lanciate 7000 bombe sulla città. Soltanto il 9 maggio furono 4000. Dopo i bombardamenti aerei degli alleati, la città fu devastata. Particolarmente colpita, per motivi strategici, fu la zona del porto e il *quartiere* della Kalsa subì, dunque, più danni di tutti. Di 26.000 appartamenti del centro storico più della metà furono distrutti.²³⁸

In netto contrasto con questo paesaggio, ridotto a un cumulo di macerie, emerge il simbolo del *quartiere* della Kalsa, ovvero la chiesa restaurata dello Spasimo. I lavori di restauro iniziarono sotto la direzione dell’ex-sindaco Leoluca Orlando; all’interno di un *quartiere* dominato dalla mafia, la chiesa rappresentava il simbolo di una “società civile scolpita nella pietra”.²³⁹ Con la sovvenzione dei fondi dell’UE, Leoluca Orlando riuscì a portare avanti numerosi progetti di rinnovamento per l’abbellimento della città;²⁴⁰ istituì enti culturali, che contribuirono alla ripresa della cultura di

²³⁴ BOURDIEU 1997a: 18.

²³⁵ BOURDIEU 1997b: 159. Per l’analisi degli spazi geografici, architettonici e sociali ho preso in prestito il concetto delle “strutture dello spazio sociale” di BOURDIEU. Facendo ricerche sulle “Banlieues a rischio” o sui “ghetti”, BOURDIEU parla di “sostanziale disconoscimento dei luoghi”, che egli pensa si potrebbe evitare con una rigorosa “analisi della correlazione esistente tra le strutture dello spazio sociale e quelle dello spazio fisico”.

²³⁶ Dopo la seconda guerra mondiale, il denaro del piano Marshall fu impiegato per la ristrutturazione dei quartieri del centro storico bombardati dagli alleati. Alla Kalsa la chiesa palermitana rese possibile la ricostruzione delle odierne attrazioni turistiche, la chiesa di San Francesco d’Assisi e la Basilica della SS. Trinità – la Magione, mentre la Kalsa e in particolar modo le case intorno a Piazza Magione furono trascurate dall’amministrazione comunale, che, a causa dell’influenza mafiosa, non investì il denaro in nuove costruzioni alla periferia della città.

²³⁷ SCHNEIDER & SCHNEIDER 2003: 14.

²³⁸ ALBERGONI 1999; ROMANO 2002: 55segg.

²³⁹ SCHNEIDER & SCHNEIDER 2003: 245.

²⁴⁰ Nonostante i grandi lavori di ristrutturazione dei *quartieri* del centro storico, la maggior parte della popolazione si rifugiò in periferia. Per studenti e studentesse, soprattutto negli anni ‘70, vivere tra le rovine era considerato chic. Ma a lungo andare tale situazione divenne umiliante, perché è pur vero che molti edifici furono restaurati con i mezzi dell’UE, ma questo riguardava, per lo più, solo le facciate esterne. Negli interni delle case vennero fuori le vecchie rovine; i soldi dell’UE scomparvero dal controllo dei lavori di ristrutturazione. Inoltre interi quartieri furono dimenticati, nonostante gli ampi lavori di miglioramento del sistema di scarico. I tubi sottili

consumo e del tempo libero a Palermo. La nascita della nuova società civile doveva manifestarsi nell'architettura, nell'istruzione e nella cultura.²⁴¹ Lo Spasimo, essendo un polo di attrazione turistica, riveste oggi una particolare importanza tra l'opinione pubblica palermitana, anche se, a causa della sua posizione all'interno del quartiere povero della Kalsa, non può competere con il Teatro Massimo, che si trova a ridosso dei quartieri ricchi della città: "A differenza dello Spasimo, la cui rinascita è strettamente legata a quello di un intero quartiere popolare e che è diventato un luogo di raduno per un'ampia fascia della società civile, dintorni e pubblico del Massimo sono, per la maggior parte, personalità note e di classe medio-alta."²⁴²

Il Teatro Massimo è anche un simbolo della lotta contro la mafia. Riaperto nel 1997, dopo 23 anni di lavori di restauro, esso rappresenta una "nuova Palermo".²⁴³

Quando nel 1991 Don Ribaudo assunse l'ufficio di Parroco della Parrocchia della SS. Trinità – la Magione, iniziò, innanzitutto, ad organizzare gli spazi pubblici intorno a Piazza Magione, che, adiacente alla Basilica della SS. Trinità – la Magione, rappresenta il fulcro del territorio parrocchiale.

Padre Giacomo Ribaudo s'inserì, restando nell'ambito dell'immagine della società civile scolpita nella pietra, nello spazio fisico²⁴⁴ del quartiere povero. Nel 1991 Piazza Magione era un luogo, in cui, a causa della mancanza di un sistema di smaltimento dei rifiuti, si raccoglieva (e oggi in parte si raccoglie ancora) tutta l'immondizia degli abitanti adiacenti alla piazza. Il parroco si occupò dello smaltimento dei rifiuti, collaborando con un pentito di mafia e con numerosi onorari. In seguito alla pulizia dell'area, provvedendo all'asportazione dei rifiuti, e alla decisione di farvi piantare alberi, Piazza Magione divenne uno splendido parco. Venerdì 8 dicembre 2000 ci fu l'inaugurazione ufficiale della nuova area verde della città, che, d'allora in poi fu riprodotta, in un verde intenso e sotto un cielo blu splendente, su cartoline, a cura dell'"Assessorato al Centro Storico", insieme al convento delle suore di Madre Teresa, alle rovine limitrofe e a Monte Pellegrino. Dall'estate del 2005 la vita a Piazza Magione è cambiata a tal punto, che oggi è possibile trovarvi perfino chioschi di bibite e piccole botteghe. Sperando in un cambiamento della vita del *quartiere*, i chioschi restano aperti pure la notte, anche se i turisti, durante le visite diurne, continuano ad essere messi in guardia sull'eventualità di aggressioni e scippi. Adesso, con la dovuta cautela, giovani, studenti e turisti si riuniscono nella piazza fino a tarda notte.

installati dagli arabi erano poco funzionali e nelle piccole vie lo scarico fuoriusciva dai pozzetti di raccolta (KOHL 2005).

²⁴¹ La stampa e Orlando festeggiarono le opere di realizzazione, che furono portate a compimento al secondo anno della sua carica (ORLANDO 2003, 2004).

²⁴² SCHNEIDER & SCHNEIDER 2003: 246.

²⁴³ GRONOVER 2002b: 396; SCHNEIDER & SCHNEIDER 2001: 428; SCHNEIDER & SCHNEIDER 2003: 236. Gli etnologi Jane e Peter Schneider vedono nel Teatro Massimo un simbolo della società civile.

²⁴⁴ BOURDIEU 1997b: 161.

In direzione ovest, adiacente alla piazza, si trova il Teatro Garibaldi, che, insieme al Teatro Politeama, collabora alla ripresa culturale di Palermo. A sud della piazza si trova una delle scuole elementari del *quartiere*. Intorno e nelle traverse vicine, sono stati aperti, negli ultimi anni, pizzerie, ristoranti e bar, che rendono il *quartiere* attraente perfino ai palermitani che non vivono alla Kalsa. Nel giugno del 2006 si svolse, a Piazza Magione, una piccola festa, organizzata da un gruppo di negozianti, che tennero testa alla mafia tra l'opinione pubblica. "Addiopizzo" fu un'iniziativa di 100 commercianti di agenzie di viaggio, negozi di abbigliamento, pensioni, bar, panifici, club sportivi e librerie che decisero di non pagare più il pizzo alla mafia. Più di 7000 consumatori si dichiararono disposti a fare acquisti solo in esercizi che non pagavano il pizzo. Su un cartello dei festeggianti a Piazza Magione stava scritto: "Noi abbiamo dato uno schiaffo alla mafia".²⁴⁵

L'"Istituto delle Suore di Madre Teresa di Calcutta"

L'"Istituto delle Suore di Madre Teresa di Calcutta", che si trova proprio al centro di Piazza Magione, fu fondato nel 1970 su iniziativa di Madre Teresa, ben presto beatificata.²⁴⁶ Madre Teresa (1910 – 1997) arrivò a Palermo nel 1974, per visitare suo fratello Lazzaro, che nel 1939 aveva lasciato l'Albania e si era sposato in Italia. Ella tenne un discorso commovente, in cui paragonava Palermo con il "Terzo Mondo" e analizzò i problemi dei quartieri vicini, soprattutto quello della Kalsa, andati in rovina. Su sua iniziativa, in collaborazione con il Cardinale Pappalardo e con la "Missione di Palermo", fu fondato a Piazza Magione l'"Istituto Suore Madre Teresa di Calcutta".

Le suore mostrano solidarietà ai poveri del *quartiere* e offrono, nel loro centro sociale, aiuti di ogni genere per affrontare le difficoltà della vita quotidiana. Qui trovano asilo, per alcune settimane, i senzatetto, che vengono, nel frattempo, aiutati nella ricerca di una casa. Una volta al mese le suore distribuiscono gli alimenti. Vanno anche a trovare le famiglie, che si occupano principalmente delle *ragazze madri*, giovani madri di età compresa tra i 13 e i 17 anni. Il pomeriggio le suore prendono in custodia i bambini del *quartiere* per lo svolgimento dei compiti per casa e durante le vacanze estive organizzano programmi di più settimane.

Con il "risanamento" del parco è stato dato ai bambini e alle loro giovani madri un luogo pubblico *civile*, in cui poter trascorrere, in estate, (le madri giocando a carte e i bambini a palla) i pomeriggi liberi. I rifiuti si trovano ora non più al centro della piazza, ma si raccolgono ai margini delle case, dei marciapiedi e delle aree libere, mentre il parco è, in gran parte, risparmiato dall'inquinamento. Paradossalmente Piazza Magione, attraverso, appunto, la sua ristrutturazione, rappresenta, in maniera visibile, i problemi del *quartiere*.

²⁴⁵ SÜDDEUTSCHE ZEITUNG, 3. / 4. / 5. Giugno 2006.

²⁴⁶ PULEO 1997.

In un'intervista a me rilasciata, una delle suore ha indicato il problema delle *ragazze madri* come la sfida principale del loro lavoro nel *quartiere*:

“Noi abbiamo il problema delle *ragazze madri*. Esse rimangono incinte all'età di 13 o 14 anni; non hanno ricevuto un'educazione e non hanno mai avuto l'esperienza di una famiglia. Non conoscono la sensazione di calore. Vengono a Piazza Magione, per giocare tutto il pomeriggio a carte. Noi sorelle vogliamo motivarle ad occuparsi dell'educazione dei loro bambini, ad uscire e a prendersi cura di loro. Ma esse affrontano soltanto argomenti come cucinare, mangiare e qualche volta anche lavare. Non conoscono altro della vita se non fare sesso, mettere al mondo figli e svignarsela da casa. Esse fanno la *fuitina*,²⁴⁷ ovvero scappano da casa. Dato che non si possono mantenere, vengono qui e pregano per avere qualcosa da mangiare. Prima era così: le ragazze fuggivano, perché il padre le picchiava. Ma questa motivazione oggi non esiste più. Il problema è che oggi esse non hanno posto a casa, le stanze sono troppo piccole e per questo cercano una sistemazione migliore: scappano e restano incinte. Al contrario di prima, però, oggi alla *fuitina* non segue più il matrimonio. Le ragazze fuggono senza riflettere e dopo addossano la colpa ai loro figli.”

La *fuitina*, in siciliano, è la “fuga” di una giovane coppia, che, solitamente per tre giorni, lascia la casa dei propri genitori e si rifugia dai parenti. In tempi antichi la *fuitina* veniva fatta per risparmiare i costosi regali nuziali, per rimandare le dispendiose nozze e per costringere i genitori, nel caso in cui non fossero d'accordo con la scelta del partner, a dare il consenso alla coppia. Poiché, anticamente, la verginità non poteva essere persa prima del matrimonio (in parte non si può ancora), la *fuitina* era considerata un atto infame, con il quale la ragazza veniva deflorata; tuttavia la coppia, come mi è stato detto da un'informatrice, poteva ristabilire “l'onore ferito della ragazza tramite un successivo matrimonio”. In passato la coppia che aveva fatto la *fuitina* era considerata, dalla società, una coppia sposata – oggi la *fuitina* è fatta per considerarsi sposati e non dover celebrare le nozze.

I problemi delle famiglie alla Kalsa si scoprono andando con loro negli altri quartieri del centro storico. L'alto tasso di disoccupati, stimato dagli abitanti stessi della Kalsa al 70%, fa sì che spesso i bambini vengono addestrati dai propri genitori a rubare e, una volta divenuti adolescenti, a lavorare per uno spacciatore: le donne lavorano come prostitute, per mantenere le famiglie.²⁴⁸ A causa della micro- o piccola criminalità, mariti e padri si trovano

²⁴⁷ In italiano *fuggire*. Interessante è la versione siciliana della vita coniugale riconosciuta dalla società, che, nelle discussioni etnologiche sull'onore, inteso come una stratificazione morale dell'area del Mediterraneo, non considera più la *fuitina* una strategia intelligente – soprattutto per la popolazione povera.

²⁴⁸ Come il caso della prostituzione di bambini, stigmatizzato da Padre Baldassare Meli, l'ex direttore del centro sociale Santa Chiara nel quartiere del centro storico Albergheria, mostrò, alcuni genitori “vendevano” i loro bambini a criminali per la realizzazione di film porno. Nell'autunno del 1998, il Padre scoprì questo caso all'Albergheria, ma purtroppo senza successo. L'accusa si arenò fino al 2001, poiché egli non poteva sperare né nel sostegno dei genitori, né in quello della vasta popolazione del *quartiere* (GIORNALE DI SICILIA, 14.04.2001; GIORNALE

spesso, per un breve o lungo periodo di tempo, in prigione. Il lavoro stagionale, occasionale e nero, la vendita di droghe, alcool e sigarette sono importanti fonti di guadagno e sopravvivenza per le famiglie. Lo scarso rifornimento idrico e la vita nelle case, in gran parte malridotte, rendono più difficile la vita sociale: l'acqua deve essere presa dalle fontane pubbliche. La maggior parte delle famiglie si allaccia illegalmente le condutture elettriche. Alcune volte mancano completamente gli impianti sanitari. La salute dei bambini è a rischio; prendono spesso infezioni nei luoghi di scarico o tra le macerie degli edifici, che usano come parco giochi.²⁴⁹

La pietra in memoria di Giovanni Falcone e Paolo Borsellino a Piazza Magione

La casa natale di Paolo Borsellino si trova ad est di Piazza Magione, in prossimità del porto. La farmacia, un tempo di suo padre, è oggi ridotta in uno stato pietoso, tuttavia ancora adibita a spazio abitabile. La via Filippo Castro sbocca, direttamente da nord, a Piazza Magione. In questa strada è nato Giovanni Falcone. Ambo i procuratori, cresciuti nel complesso alla Kalsa, sono stati uccisi dalla mafia. Il 23 maggio 1992, il procuratore Giovanni Falcone, la moglie, il magistrato Francesca Morvillo e tre membri della scorta di polizia furono fatti saltare in aria con una bomba di 500 chili, nel tratto autostradale che collega l'aeroporto di Punta Raisi a Palermo. Il procuratore Paolo Borsellino, collega e amico di Falcone, fu ucciso, insieme alla sua guardia del corpo, il 19 luglio 2002, in via D'Amelio, davanti all'abitazione della madre. Entrambi i procuratori lavoravano nel pool antimafia, che aveva partecipato anche alla preparazione ed esecuzione del maxiprocesso. Falcone e Borsellino avevano ripreso il lavoro del magistrato Rocco Chinnici, il direttore del "Pool", dopo il suo omicidio ad opera della mafia nel 1983. Il "Pool" era stato istituito nel 1970, dopo la seconda guerra mondiale, dalla seconda generazione di giudici, che non avevano più stabilito rapporti sociali con i mafiosi. Il "Pool" doveva ricostruire e documentare i delitti di mafia, per poterli perseguire penalmente; svolse anche un ruolo decisivo nella lotta contro il terrorismo. I magistrati del Pool sottoscrissero insieme le sentenze penali, affinché nessuno di loro fosse messo in pericolo.²⁵⁰ Uno dei rinnovamenti più importanti del "Pool" fu l'introduzione della legge sui "pentiti". Con il termine pentito s'intende, in genere, un pentito di mafia. All'inizio del maxiprocesso molti mafiosi si servirono di questa legge, dato che prevedeva attenuanti di pena, se non persino impunità, in seguito alle

DI SICILIA 27.04.2001). Nell'estate del 2003 il Cardinale Salvatore De Giorgi tolse al Padre la direzione del centro sociale, dato che il caso fino ad allora non risolto, aveva causato scalpore e agitazione tra la popolazione. La motivazione ufficiale del suo trasferimento fu che Padre Meli, che si occupava soprattutto degli emigranti africani, continuasse, in maniera pastorale e missionaria, ad occuparsi solo di questi, invece che dell'intera popolazione.

²⁴⁹ Si veda anche ABBATE, GIAMBALVO & MILITO 2001; CRISANTINO 1989, 1990; LO PICCOLO 1996, 2000; SCUDERI 2002; SCHNEIDER & SCHNEIDER 1997: 234segg.; VERDE 2001.

²⁵⁰ SCHNEIDER & SCHNEIDER 2003: 131; si veda anche SCHNEIDER & SCHNEIDER 2002.

confessioni e alla collaborazione nella lotta contro la mafia. Gli attentati ai procuratori suscitarono sdegno in tutto il mondo e destabilizzarono la “normalità”, presumibilmente conquistata, a Palermo. Il 23 giugno 1992 si formò una catena umana dal Palazzo di Giustizia fino all'ex residenza di Falcone, in via Notarbartolo. Centinaia di dimostranti paralizzarono la vita quotidiana a Palermo e i sindacati annunciarono uno sciopero generale.²⁵¹ Il governo di Roma mandò a Palermo un corpo di polizia di 7000 uomini, per controllare la città che sprofondava nel caos. Diversamente dal generale Dalla Chiesa, Falcone e Borsellino erano palermitani – e lo sdegno degli attentati investì l'ampia popolazione, compresa la massa dei poveri.²⁵² Le manifestazioni di protesta provocarono nuovi movimenti sociali, come ad esempio il “Comitato dei Lenzuoli”, costituito da un gruppo di donne, che la notte della morte di Falcone appesero, spontaneamente, fuori le case, lenzuola bianche con slogan di protesta.²⁵³ Un'altra nuova organizzazione emergente fu “Palermo anno uno”, un cartello di associazioni che chiedeva l'istituzione di una confederazione antimafia.²⁵⁴

Almeno una volta all'anno, in occasione della giornata in memoria della strage di Giovanni Falcone e Paolo Borsellino, Piazza Magione diventa luogo di manifestazioni sociali e civili contro la mafia. A metà ovest della Piazza, tra la Basilica della SS. Trinità – la Magione e il convento delle suore di Madre Teresa, si trova un'insignificante pietra calcarea, alta fino alle ginocchia, accanto alla quale cresce ugualmente un grosso cactus dalle foglie ampie. Sulla pietra sta scritto, in lettere goffe e col colore rosso chiaro sbiadito dal sole, “Giovanni “ e “Paolo”. La pietra richiama alla memoria il monumento eretto per ambo i procuratori, poco dopo la loro morte, ma distrutto nel giro di ventiquattro ore dagli abitanti del *quartiere*. Fino ad oggi la pietra rappresenta la “pietra della spinta”, come sarà spiegato nel capitolo sull'evangelizzazione del *quartiere*.

Piazza Magione, un luogo di rigenerazione

L'immagine caleidoscopica dello spazio fisico intorno a Piazza Magione mette in evidenza il parco, inteso come una superficie marcata – un rilievo. Sebbene esso sia considerato un luogo occupato dalla società civile o dalla mafia, resta aperto alle molteplici, e in parte contraddittorie, “strutture dello spazio sociale”²⁵⁵ intorno alla piazza. Lo Spasimo è considerato il simbolo del movimento antimafia, mentre la pietra in memoria di Giovanni Falcone e Paolo Borsellino si trova, danneggiata, nel cuore della piazza. I recenti locali sono espressione di una nuova e fiorente cultura di consumo. La scuola e il teatro rappresentano l'istruzione e la cultura, mentre il centro della piazza è un punto

²⁵¹ SANTINO 2000: 219segg.

²⁵² SCHNEIDER & SCHNEIDER 2003: 206.

²⁵³ SCHNEIDER & SCHNEIDER 2003: 208.

²⁵⁴ BESTLER 2000: 15.

²⁵⁵ BOURDIEU 1997b: 159.

di riferimento per i poveri del *quartiere*, che superano a stento la vita quotidiana. Nella piazza si intrecciano diverse realtà sociali, che trovano qui espressione. La piazza funge da “punto di snodo, in cui questa specifica morfologia trova la sua ‘mobilità’.”²⁵⁶ Padre Ribaudo ha avviato il suo “territorio pastorale” con il “risanamento” della piazza, sfruttando non solo le diverse “strutture dello spazio sociale” e le sue risorse, ma anche organizzando lo spazio circostante. Con il “risanamento” della piazza non si può non volgere l’attenzione alla Basilica della SS. Trinità – la Magione, che, adiacente all’omonima piazza, è inserita nel processo di trattative e di ricostruzione degli spazi, in cui si sviluppano molteplici rapporti di potere. La rilevazione delle strutture sociali di Piazza Magione, nel cuore della Kalsa, mette in evidenza il parco, inteso come una specie di boschetto sacro, nelle vicinanze della Basilica della SS. Trinità – la Magione, le cui scorte sono state mobilitate per il risanamento, o meglio ristrutturazione – rigenerazione²⁵⁷ – della piazza. Come sia compiuta, attraverso un lavoro pratico, la rigenerazione o meglio l’evangelizzazione degli uomini e del loro ambiente, nella parrocchia della SS. Trinità – la Magione, è argomento del capitolo seguente, in cui vengono focalizzate la mobilitazione dei possibili ostacoli della riserva della SS. Trinità – la Magione e la sua trasformazione in spazio fisico, sociale, politico e architettonico.²⁵⁸

Rilevamento della posizione

Nel capitolo precedente è stato spiegato come lo “spazio fisico è determinato dall’aspetto esteriore delle parti”;²⁵⁹ questa premessa serve a comprendere le contraddittorie realtà sociali degli spazi, collegati a Piazza Magione, e delle sue ricchezze simboliche, in quanto luogo della società civile. Adesso rivolgo l’attenzione al luogo in sé della SS. Trinità – la Magione, in cui si ubicano gli attori; qui trovano il “loro posto”; cioè si collocano o meglio si piazzano.²⁶⁰

Il luogo ottiene la sua importanza attraverso l’effettivo sfruttamento delle condizioni – le risorse della *mansio* – da parte degli attori. Il luogo è il loro campo d’interazione,²⁶¹ dal quale ricavano le strategie adeguate per ristrutturare l’ambiente. Fungendo da fonte di orientamento dei valori, esso stabilisce il limite per definire l’ambiente e la vita sociale.²⁶² La trasmissione di

²⁵⁶ BRAUN 2004: 18.

²⁵⁷ Cfr. KRAMER 2000.

²⁵⁸ Cfr. NISSEN 1998: 131, che, in maniera simile a Bourdieu, parla di spazio fisico, sociale e acquisito.

²⁵⁹ BOURDIEU 1991: 26.

²⁶⁰ BOURDIEU 1997b: 160.

²⁶¹ HALLER 1994. Al concetto di luogo è spesso legato quello di ambiente naturale (ecologia) e della sua influenza sulla realtà sociale. Tuttavia, questa prospettiva geografica ed ecologica del luogo non significa che il luogo debba considerarsi statico. Il luogo è sempre dato (o prodotto) dalla cultura (prassi sociale) ed è di conseguenza un’interfaccia delle condizioni geografiche, economiche, sociali, culturali come pure politiche, locali e globali (WARD 2003).

²⁶² BELL 1992: 140.

questi valori avviene attraverso l'uso e lo sfruttamento strategico del territorio edificabile, della vegetazione e della topografia.²⁶³ Nell'ambiente si può capire la complessità dei fattori, quali, ad esempio, influenzano le condizioni di vita degli uomini che vivono in un determinato territorio; intendendo con ciò anche i rapporti sociali ed economici, oltre che la struttura architettonica.

Come già detto, al tempo delle crociate furono fatti diversi lavori di ampliamento dell'ex monastero della SS. Trinità – la Magione, per soddisfare l'incremento degli incarichi politici, sociali ed economici del monastero. Padre Ribaudò, dopo l'assunzione della carica, fece eseguire ulteriori trasformazioni dello spazio della SS. Trinità – la Magione e degli edifici adiacenti, per dare un luogo ai gruppi e alle istituzioni, da lui fondate. L'organizzazione dei gruppi e delle istituzioni della comunità funziona come un sistema di scambio circolare: Padre Ribaudò offre posti di lavoro; gli attori hanno così un salario, con il quale partecipano anche al profitto della comunità. Così facendo, egli offre la possibilità di guadagnarsi per intero o in parte da vivere; in cambio, però, si aspetta legalità e solidarietà dal suo lavoro pastorale.²⁶⁴ Il lavoro pastorale e i posti di lavoro creati dal parroco si trovano sempre nello stesso luogo, alla *mansio*.

L'associazione "Esperanza" e i gruppi della parrocchia

Padre Ribaudò ha sempre usato ed usa tuttora la Basilica della SS. Trinità – la Magione come se fosse un cerchio economico, che si mantiene, per così dire, da sé. A Palermo e dintorni è tra le chiese più amate per la celebrazione di matrimoni. Da un lato, la chiesa è preferita, per la sua posizione a Piazza Magione e l'ampia disponibilità di parcheggio e, dall'altro, secondo le testimonianze delle coppie di sposi, è una delle più belle chiese di Palermo. Ogni coppia, ad eccezione di quelle provenienti dai quartieri poveri, deve versare una determinata somma di denaro per la celebrazione della messa nuziale nella Basilica. Questo denaro viene utilizzato per la gestione e l'amministrazione della parrocchia. Fonte di guadagno sicura sono i tantissimi matrimoni che vengono celebrati alla Basilica della SS. Trinità – la Magione tra maggio e ottobre, oltre che, essendo la Basilica un luogo di culto molto amato, essa viene usata non solo per le festività liturgiche proprie degli Ordini presenti, ma anche per altre feste religiose.

Per la gestione delle feste liturgiche e delle attività della parrocchia, Padre Ribaudò ha creato un posto da amministratore, occupato da un padre di famiglia disoccupato. La moglie, che lo aiuta occasionalmente nel lavoro, mi spiegò il gesto del Padre con queste parole:

²⁶³ GREVERUS (1979: 35) parla di "uomini territoriali". Egli definisce la sua identità collocandosi in un territorio che gli dia sicurezza di comportamento, il cui ambiente, inteso come un "mondo di vita", diventi il "proprio mondo".

²⁶⁴ Per lo scambio circolare dei doni si veda MAUSS 1997: 15segg.

“Siamo alla Magione già da tre anni. A quel tempo morivamo quasi di fame. Giuseppe ha sempre sofferto di emicrania e in quel periodo lavorava con mio nipote fuori città. Erano venditori ambulanti. Ma ben presto mio nipote ne ebbe abbastanza di Giuseppe, perché, proprio a causa dell’emicrania, restava a casa, a letto, sempre più spesso. Padre Giacomo aveva sentito della nostra situazione di bisogno, e dato che cercava un amministratore, ci chiamò, dicendoci: ‘Sto cercando un amministratore. Quando Giuseppe è malato, puoi prendere tu il suo posto’.”

La moglie dell’amministratore della chiesa descrive in maniera appropriata il gesto di Padre Ribaudo: egli dà posti di lavoro ad uomini, che si trovano in situazioni di crisi e di bisogno; così facendo, gli offre la possibilità di cambiare concretamente le proprie condizioni di vita. Ma non è sempre il Padre, che con il suo lavoro, si avvicina agli uomini. Al contrario, sono spesso essi che lo cercano, che gli implorano aiuto ed egli si sforza di trovare una soluzione adeguata alle necessità dei poveruomini, secondo le richieste e il loro tipo di problema. Interessante è il fatto che i credenti che lavorano in parrocchia non provengono, per la maggior parte, dalla Kalsa, ma da altri quartieri della città. Come diversi esempi hanno chiarito, ciò ha a che fare con le strategie della *mansio*, funzionali ad alleviare la povertà nel *quartiere* – i poveri si ritengono i beneficiari delle offerte e non compaiono, all’interno della *mansio*, come i portavoce, legati al parroco da una sorta di patto solidale.

Dal 1991 esiste l’associazione “Esperanza”, istituita da Padre Giacomo Ribaudo, quando assunse l’ufficio di Parroco della Parrocchia. I suoi collaboratori trovano lì un impiego fisso o vi lavorano come volontari. Così facendo, si offre, per lo meno, la possibilità ad alcuni uomini di darsi da fare all’interno della *mansio* e di guadagnarsi qui da vivere.

L’associazione è suddivisa in più settori; uno di questi è il turismo. Padre Ribaudo ha fatto: ristrutturare il chiostro del monastero; allestire un nuovo giardino intorno alla storica fontana al centro del chiostro; e restaurare l’ex cappella battesimale di Santa Cecilia, nella quale vengono esposti i quadri donati dagli artisti. Il ricavo della vendita dei dipinti contribuisce al bene della comunità. Inoltre egli ha aperto un bar per i membri della parrocchia e per i turisti. Nel bar vengono venduti, oltre gelati, acqua, dolci e caffè, anche oggetti sacri. Questi, fabbricati a mano dai parrochiani, riproducono, per lo più, secondo le notizie storiche sulla Basilica, i dipinti e la grossa croce di legno sull’altare. La croce non appartiene originariamente alla Basilica, ma fu portata alla SS. Trinità – la Magione presumibilmente da Siena. La sua forma è di stile bizantino. La rappresentazione del Crocifisso è prova della tradizione artistica dell’Umbria e della Toscana del XII sec. Ad ognuna delle quattro estremità della croce è disegnata la figura di un Santo. La croce di legno viene anche riprodotta a forma di medaglione per collane, grande quanto un palmo di mano, che alcuni membri della parrocchia indossano come segno di appartenenza alla parrocchia stessa.

Anche la rivista, di proprietà dell’associazione *Cntn*, e la serie di libri pubblicati dalla *Cntn* vengono messi in vendita.

Con la fondazione dell'associazione un giardiniere, una guida turistica e il responsabile del bar hanno trovato un posto di lavoro. Mentre il giardiniere si è rivolto direttamente a Padre Ribaudo con la richiesta esplicita di un lavoro, la guida turistica e sua moglie, che gestisce il bar, sono stati messi in contatto col prete da una collaboratrice volontaria dell'associazione.

Padre Ribaudo si è mostrato comprensivo delle condizioni di bisogno di chi si è rivolto a lui, creando, di conseguenza, posti di lavoro. Così il Padre ha reso la toilette della sala comunale aperta al pubblico, affinché una donna disoccupata, madre di tre figli, potesse guadagnarsi il pane come donna delle pulizie. Ella inoltre, soprattutto in estate, vende anche piccoli articoli casalinghi davanti alla toilette. Più avanti, accanto al bar è stato allestito un piccolo spazio adibito alla vendita di oggetti usati, in cui lavora una madre, che ha tirato su, da sola, tre figli. Anche il guardiano del parco, che gestisce i parcheggi adiacenti alla Basilica, ha trovato lavoro insieme al figlio, presso Padre Ribaudo.

Non sono solo i poveri a rivolgersi al parroco, ma anche uomini del ceto medio ed elevato. L'ubicazione degli Ordini, menzionati nello studio storico della SS. Trinità – la Magione e di San Giovanni dei Napoletani, si comprende analizzando le richieste di aiuto rivolte al parroco, per la persecuzione dei propri interessi. Anche gli intellettuali trovano alla *mansio* un luogo, dove poter superare, aiutati dal parroco, le difficili condizioni di vita. In cambio essi impiegano le proprie capacità, prestando servizio, ad esempio, come ginecologi o psicologi, per i quali il parroco ha fatto ristrutturare appositamente uno spazio dell'ex monastero.

Diversamente i disoccupati, che si rivolgono al parroco per ottenere un sostegno economico, coloro che non hanno problemi finanziari cercano soprattutto un appoggio morale. Un avvocato ha chiarito questo aspetto, descrivendo la propria situazione personale:

“Con il divorzio ho avuto molti problemi, poiché sono rimasta sola con un figlio di due anni. Così sono andata da Padre Giacomo Ribaudo. Egli mi ha consigliato di trovarmi un impiego in parrocchia, affinché collaborando, potessi dimenticare i miei problemi personali e diventassi più autonoma. Pertanto offrii la mia assistenza giuridica alle donne che avessero bisogno, in caso di divorzio”.

Padre Ribaudo ha istituito più di dieci gruppi comunitari, che coinvolgono i credenti, che frequentano la parrocchia della SS. Trinità – la Magione, in base ai loro interessi e alle loro predisposizioni. I diversi gruppi, pur svolgendo programmi e compiti specifici, hanno in comune la missione di evangelizzazione del *quartiere*. I praticanti dei gruppi svolgono, tanto in parrocchia quanto nel *quartiere*, opere di evangelizzazione o meglio missione, un lavoro sociale di beneficenza, attività ricreative per i giovani e assistenza ai bambini. Ci sono anche gruppi di preghiera. Molti membri partecipano a corsi di teologia base per perfezionarsi. Per Padre Ribaudo la questione fondamentale è tenere fede alla “sfida” della *mansio*, cioè la possibilità di migliorare il prototipo di famiglia in un mondo, in cui il modello della non

famiglia fa crescere le tensioni.²⁶⁵ L'evangelizzazione e il lavoro sociale di beneficenza mirano al miglioramento delle condizioni di vita del *quartiere*.

L'accordo, già menzionato, tra parroco e fedeli, che si rivolgono a lui in caso di necessità, ha un significato chiaro: chi si colloca alla SS. Trinità – la Magione s'impegna a portare avanti le "sfide" per il miglioramento degli spazi vitali. Io, in quanto etnologa, non sono stata esclusa da tutto questo. Come ho spiegato nella parte sul metodo, il rapporto che si è creato tra me e il parroco si è basato su uno scambio: in virtù della fiducia concessami dal parroco mi sono fatta un'idea della vita della comunità, avendo la possibilità di stare con loro, vivendo a contatto con i credenti; in cambio ho dovuto rendere accessibili al parroco, come pure ai membri della parrocchia, i risultati della mia ricerca. Tuttavia nell'ambito religioso della *mansio* non sono stata esclusa da quelle "sfide".

Ero da quasi tre mesi alla SS. Trinità – la Magione, quando un'informatrice mi chiese:

"Anna, che compito ti ha assegnato Padre Giacomo da svolgere in parrocchia? Intendo semplicemente prendere nota di tutto, cosa fa lui e cosa facciamo noi, così non serve che tu passi da lui, no?" – "Io faccio il catechismo ai bambini la domenica, lavoro nel gruppo San Vincenzo e faccio parte del gruppo Azione Cattolica. In realtà faccio un po' di tutto, quando ce n'è bisogno." – "Ah." Silenzio. Continua: "Sai, Padre Giacomo Ribaudò compie un lavoro di formazione con le persone. Intendo, quando egli assegna compiti o lavori, in base ai problemi. Inoltre egli aiuta psicologicamente. Si tratta di educazione al lavoro; affinché qui cambi qualcosa. Ma egli non può ottenere molto. Ti dico questo. Io trovo interessante il suo impegno; ma purtroppo, adeguato per la grande parrocchia, senza successo."

Ho già sottolineato l'aspetto materiale così come quello ideale – il lavoro e il sostegno psicologico ai poveri. Il chiarimento di questa informatrice da prova, inoltre, del meccanismo di scambio tra il parroco e i fedeli. In più la donna sottolinea il fatto, che la *mansio* si presenta da sé e il "successo" del suo lavoro è incerto.²⁶⁶

I dubbi sul "successo" del lavoro si possono chiarire con le reazioni dei credenti, come nel caso dell'"alimentazione dei poveri", in cui il parroco, con la strategia liturgica di storicizzazione della *mansio*, utilizza i fondi degli Ordini finanziariamente solidi a favore della parrocchia. La critica, da parte di alcuni membri della comunità, sullo scambio tra gli Ordini e il parroco, come pure sulla riorganizzazione della chiesa si è espressa, in maniera celata, dopo una funzione religiosa, riguardo a tre aspetti. Innanzitutto una credente si è lamentata con me, mettendo in discussione la credibilità della chiesa:

"Anna, che vuol dire? Non è certo nel senso dell'evangelismo! Noi diamo da mangiare ai poveri grazie al denaro dei ricchi e poi l'arcivescovo arriva a Palermo da Roma con un volo privato, per visitare il nostro *quartiere*. Mi puoi

²⁶⁵ Cfr. CASTELLANA 2001: 6-7.

²⁶⁶ GRONOVER 2007.

dire come si possono conciliare gli enormi costi di un aereo privato in una chiesa, che si occupa dei poveri?”

In secondo luogo è stata criticata la posizione prestigiosa del parroco, accusato di darsi delle arie sui costi degli Ordini e dei poveri:

“Padre Giacomo ha, semplicemente, dato all’Ordine l’occasione di darsi importanza ed egli con loro. Dopotutto è così furbo che fa sborsare il denaro a loro, affinché egli possa svolgere il suo lavoro con i poveri.”

E infine la critica ha denunciato il lavoro autoreferenziale della *mansio*, inerente alla riorganizzazione degli spazi e della società. Una credente, nata prima della seconda guerra mondiale in una delle case nei pressi della Basilica e che ha trascorso tutta la sua vita a Piazza Magione e alla Basilica, mi ha spiegato:

“Io sono del *quartiere*. E faccio parte di questa parrocchia da quando ero bambina. Ci sono stati molti cambiamenti da quando Padre Giacomo è qui. Positivi e negativi. ...Che sono questi cambiamenti? Siamo diventati un mercato? L’associazione!! Boh, guarda il bar! Tutta la gente che viene. Poi la donna addetta alla pulizia dei gabinetti, che vende articoli casalinghi sul sagrato. Tutto ciò deturpa l’intera immagine della chiesa! E qui non è cambiato proprio nulla. La scorsa settimana hanno grattato a mio marito, sulla strada di ritorno dalla banca verso casa, il borsellino dalla tasca dei pantaloni, esattamente davanti l’arco del portone della Basilica. Egli era andato a prendere la pensione e per il forte spavento ha avuto un infarto.”

L’immagine della chiesa come “mercato”, creata dall’informatrice, corrisponde al sistema economico praticato alla *mansio*, che, a prescindere dai ladri, presenti intorno e dentro la chiesa, sfrutta due momenti di crisi: la disoccupazione e i problemi personali di coloro che si rivolgono al parroco. Amministrando la *mansio*, egli è colui che produce e controlla i beni materiali: qui crea posti di lavoro, assegnati per soddisfare i più importanti bisogni primari. In cambio ci si aspetta, dai richiedenti, rendimento sul lavoro.

L’istituzione della *mansio* funge, dunque, da riserva di risorse materiali, economiche e ideali, come pure da rifugio e ostello, in cui trovano sostegno gli uomini caduti in disgrazia. Qui lavorano e, attraverso il lavoro, fanno autoterapia – per trovare una cura o una soluzione alle difficili condizioni di vita. Inoltre, aumenta il numero di coloro che trovano posto in questo luogo dall’efficacia simbolica, religiosa e politica, dichiarandosi solidali con i valori e le norme dell’istituzione della *mansio*, intesa come “comunità”, e costituendo, a sua volta, una comunità liturgica di “carattere simbolico”.²⁶⁷

L’autoreferenzialità della *mansio* gioca, anche qui, un ruolo importante, poiché attraverso il consolidamento, verso l’interno della *mansio*, degli ideali comuni, quali missione e assistenza ai poveri, i credenti si legano alla *mansio* ed in essa trovano riparo; i fedeli *scoprono* questo luogo, ricevono, per così dire, una casa e, inoltre, hanno la possibilità di portare avanti le sfide sociali e, in particolar modo, la lotta alla povertà. I media, che la parrocchia utilizza per la diffusione

²⁶⁷ JENSEN 1992: 125.

del proprio messaggio nello spazio urbano, hanno lo stesso scopo: essi devono combattere la povertà e accelerare l'opera di evangelizzazione nel *quartiere*; allo stesso tempo essi servono per riflettere su sé stessi e per rafforzare l'identità della parrocchia.

La rivista *Cntn* e il canale televisivo *Teleregina*

La rivista *Cntn*, a cura di Padre Giacomo Ribaudo (fondata nell'ottobre del 1999), e il canale televisivo *Teleregina* (nato nel novembre del 2001) sono "organi mediatici", diretti dal parroco. Il titolo *Cntn*, abbreviazione di *Cieli nuovi terra nuova*, preannuncia il tema del programma: con i media s'intende promuovere lo sviluppo di una società civile e cristiana. *Teleregina* è una parola composta da *televisione* e *regina*. Il logo di *Teleregina* è stato preso dalla piccola chiesa di Santa Caterina di via Garibaldi, dove si trova, appesa in sagrestia, una stampa della Regina dei cieli. Il collegamento simbolico tra la piccola chiesa di Santa Caterina e la rivista, riguardo al logo della Regina dei cieli, richiama alla mente il legame esistente tra il luogo religioso e i messaggi che intende divulgare.

Entrambi gli organi mediatici hanno sede alla Basilica della SS. Trinità – la Magione. Nelle redazioni lavorano sodo giornalisti sia indipendenti che ad impiego fisso. La rivista *Cntn* affronta tematiche sociali, politiche e religiose su Palermo e sul mondo e documenta gli eventi della SS. Trinità – la Magione. La comunità parrocchiale, riflettendo, può usare questo mezzo, per il rafforzamento dell'identità dei fedeli sia verso l'interno, nella *mansio*, che verso l'esterno, nello spazio cittadino. Temi della rivista sono anche gli eventi comunitari, come ad esempio le tipiche feste liturgiche, particolari eventi familiari dei membri della parrocchia, l'annuncio di manifestazioni politiche, come pure riflessioni sulla politica, sulla società e sulla chiesa a Palermo, in Sicilia e nel mondo. Ogni settimana, in prima pagina, Padre Ribaudo prende posizione riguardo ai fatti di attualità; egli assume l'atteggiamento di un critico di fronte agli eventi sociali, invitando il lettore a condividerne il punto di vista. La grande massa considera Padre Ribaudo una personalità ambigua. Mentre il primo anno della sua attività pastorale alla SS. Trinità – la Magione erano giornalisti stranieri a raccontare del suo lavoro, è ora egli stesso, grazie ai media, a presentare sé e la sua parrocchia all'opinione pubblica.

Alla critica occasionale sulla sua sempre più prominente posizione a Palermo, da parte dell'arcivescovo Salvatore De Giorgi, e ai credenti, che gli rimproverano di fare politica invece che annunciare il Vangelo, il parroco risponde irritato:

"Scrivo, così come altri giornalisti, sulla chiesa e sullo Stato! Ma non faccio politica. Un argomento così brutto come questo; mi si rinfaccia di essere comunista solo perché aiuto i poveri. Io non sono comunista!"

Nonostante la critica respinga, pubblicamente, la sua attività "politica", Padre Ribaudo si sforza di mantenere un rapporto armonico con l'arcivescovo

De Giorgi. Una volta l'anno, perciò, lo va a trovare insieme ai rappresentanti dei suoi organi mediatici e ai capi di ogni gruppo comunitario, per riferire gli eventi della parrocchia.

Il canale televisivo *Teleregina*, fondato da Padre Ribaudò, andò in onda, la prima volta, il 2 dicembre 2002. Nella rivista *Cntn* il Padre aveva preannunciato il lavoro televisivo con il titolo "Teleregina prende il largo".²⁶⁸ Padre Ribaudò spiegava in questo articolo, che egli, per un anno, si era fatto pubblicità per *Teleregina*, "mi sono vestito da pellegrino e ho questuato per l'intera Palermo e oltre a favore di Teleregina."²⁶⁹ Ma non avendo ottenuto nessun tipo di concessione per il canale televisivo, da parte del Ministero, aveva iniziato la ricerca, piuttosto difficile, di una troupe televisiva, che gli mettesse a disposizione uno studio televisivo dalle sei del mattino fino a mezzanotte.

Il titolo "Teleregina prende il largo" si riferisce ad una citazione di Papa Giovanni Paolo II (1920 – 2005), che ha utilizzato, simbolicamente, l'espressione "prendere il largo" per la chiesa. Padre Ribaudò trae questa immagine dalla partenza della "nave-chiesa": la vita interiore religiosa della parrocchia deve essere conosciuta in tutto lo spazio cittadino e anche oltre. A tal proposito sono importanti la trasmissione della liturgia della parola (anche gli emigrati in Germania possono vedere *Teleregina* e persino usufruirne), le ore di catechesi, la recitazione del rosario di ogni gruppo, l'azione di "evangelizzazione capillare" come pure le notizie di stampa di politica, cultura, società, e orari di ricevimento di medici e avvocati. Nella rivista *Cntn* il parroco prega la sua comunità di sostenere finanziariamente il canale televisivo:

"[...] se voi e altri mi chiedete come faremo o da dove prenderemo le somme indispensabili per tirare la barca [Teleregina, A.G.] io vi dico con tutta franchezza che non lo so. Insieme tutti i membri dell'Associazione CNTN ci simao collacati dentro la barca. Affonderemo o prenderemo il largo, come ci incoraggia a fare il Papa da quando è terminato il Giubileo? Per essere più sicuri che il Signore con ci abbandoni abbiamo preso a bordo in ostaggio (per modo di dire perché è venuta volentiere, anzi è stata proprio lei a dare slancio al nostro cuore), la Vergine Maria. Aiutate a pulire il cielo sporco dell'etere. Lo vuole Maria."²⁷⁰

Teleregina ha un compito chiaro: la televisione deve pulire il "cielo sporco", perché lo vuole Maria. Il prete lotta contro la "pubblicità e la politica berlusconiana, in quanto distruggono le basi della vita cristiana" (Padre Ribaudò), ricorrendo agli stessi metodi e servendosi dei media proprio come i suoi avversari. Mentre la rivista colloca i lettori nello spazio urbano, nel senso specifico alla *mansio*, *Teleregina* riesce ad estendersi dallo spazio terreno fino al cielo; la pulizia del cielo accresce il desiderio di missione della *mansio* lontano, oltre i suoi confini geografici.

Nell'estate del 2005 il parroco fece una nuova pubblicità per ottenere un aiuto finanziario per il suo canale televisivo. Suo scopo fu portare l'orario della

²⁶⁸ RIBAUDO 2001b.

²⁶⁹ Ibid.

²⁷⁰ Ibid.

trasmissione a ventiquattro ore, per contribuire, con il programma no stop di *Teleregina*, non solo ad intensificare la “pulizia del cielo”, ma anche ad estendere il messaggio della *mansio*.

All’inizio ho definito autonomo il sistema economico, costruito da Padre Ribaud. Di fatto, creando e mettendo a disposizione posti di lavoro, egli fa un uso effettivo delle risorse materiali della *mansio*. Il lavoro è adeguato al contesto, alle esigenze e agli obiettivi della *mansio*, e alle necessità dei richiedenti. Questo è anche il caso dei media *Cntn* e *Teleregina*. I continui appelli di offerte, da parte del parroco, nella rivista e nelle comparse televisive rendono chiaro il fatto che la missione della *mansio*, attestata storicamente, trova la sua giustificazione nell’era globale dei media e che i credenti hanno la possibilità, grazie al loro aiuto finanziario, di contribuire alla realizzazione dell’ideale della *mansio*. Ciò è anche testimoniato dal titolo enunciato dal parroco “*Teleregina* prende il largo”. L’espressione scelta, riferendosi ad una citazione del papa, richiama l’immagine del crociato di un tempo, colui che fece una sosta alla *mansio* durante le crociate. La *mansio* porta avanti, grazie ai recenti media, l’impegno missionario del crociato medievale. I media collocano gli utenti, sia lettori che telespettatori, al di fuori della *mansio*. Questo modo di procedere fa parte, anche, della strategia liturgica finalizzata a rivitalizzare l’importanza storica della *mansio*.

Padre Ribaud appare come il “crociato moderno”, colui che ha scritto un messaggio di missione sulla bandiera. In questo senso si comprende anche l’azione del parroco, poco prima delle elezioni del governo nel maggio del 2001. Montando sulla sua Fiat 850 rossa lo striscione “L’Italia ha un nuovo duce – La nazione ha un nuovo Napoleone”, egli rese pubblico il suo messaggio mobile e ben visibile all’intero spazio cittadino. A quel tempo fu pubblicata un’immagine della sua auto con lo striscione a *Cntn*, per spiegare l’azione del parroco con il seguente testo:

“Il parroco della Magione intende mettere in guardia gli Italiani dal rischio concreto che le attuali oligarchie politiche generino una vera e propria dittatura. Le marce su Roma possono non essere finite. Tutte le dittature hanno sempre usato blandizie verso la religione e le sue istituzioni quando sono ancora fragili o hanno bisogno di rinforzarsi. Per essere il nemico numero uno non è tanto la religione quanto gli uomini religiosi che difendono con i fatti e le scelte i diritti degli uomini, primo fra tutti la libertà di pensiero, di espressione e di scelte operative concrete.”²⁷¹

Lo scambio tra prete e credenti

Argomenti di questo capitolo sono: la parte economica della rivista, la posizione degli attori e il compito di missione della *mansio*, che s’inserisce, grazie ai media, nelle microcelle della società. Come ho già detto, a dichiararsi solidali sono coloro che, rivolgendosi al parroco con una richiesta di aiuto,

²⁷¹ Anonimo 2001. In: *Cntn* I (18): 15.

ottengono un lavoro, insieme al programma religioso della *mansio* – il suo impegno politico nello spazio pubblico. Anche coloro che guadagnano soldi con la vendita della rivista svolgono, prima di tutto, un lavoro missionario. Il sistema di distribuzione di *Cntn* funziona in questo modo: la rivista settimanale è consegnata a persone competenti, che lavorano nel sistema di distribuzione (i distributori). Ci sono distributori che riforniscono una clientela fissa: le case private, gli esercenti di un'edicola, le istituzioni, come i seminari di Palermo e Monreale, le scuole, gli asili, le librerie, come pure gli studi medici o legali. Le riviste vengono consegnate agli abbonati personalmente e non via posta, per essere più sicuri, a causa della inaffidabilità delle poste, che esse arrivino. La consegna a domicilio ha anche il vantaggio di stabilire un contatto diretto con i clienti. La rivista costa 0,77 Euro; ogni distributore guadagna 2 centesimi; 3 centesimi fluiscono nell'associazione "Esperanza", per agevolare le entrate. Il resto serve per il pagamento dei costi di stampa e dei redattori. Per i costi della benzina i distributori ricevono mensilmente un rimborso.

Ci sono anche distributori addetti alla vendita libera e dunque non vincolati ai destinatari sopra menzionati. Essi distribuiscono la rivista davanti ai portoni delle chiese di Palermo, soprattutto durante l'orario delle messe o in occasione delle grandi feste liturgiche, delle processioni, nei negozi o per strada. La rivista è anche distribuita ai parrocchiani della SS. Trinità – la Magione.

Tutti i collaboratori, addetti alla distribuzione della rivista *Cntn*, si sono rivolti personalmente al parroco, con la richiesta di un lavoro. In questo modo il beneficiario non è debitore al parroco; anzi attraverso l'interazione si consolida il rapporto tra l'amministratore delle risorse materiali e il richiedente.²⁷² In cambio si richiede, inoltre, al beneficiario di collocarsi alla *mansio* e di collaborare, attraverso la distribuzione di *Cntn*, all'evangelizzazione dello spazio cittadino. Il contratto tra il parroco e coloro che ricevono il lavoro è "simbolico" e certamente, nel "suo senso originario, un segno tangibile di un accordo (in greco *symbolon*)."²⁷³ Come ambo le parti realizzano, nella prassi sociale, questo contratto di scambio simbolico, lo chiarisce un esempio.

Una madre di cinque figlie si rivolse al parroco con la richiesta di un lavoro, avendo buttato fuori di casa il marito, dal quale intendeva divorziare. Suo figlio, che durante le crisi familiari, era sempre venuto alla Magione, mi spiegò:

"Mia madre lavora per la rivista di Padre Giacomo. Guadagna così tanto lì, che noi possiamo pagare affitto, acqua e luce. Noi viviamo con il denaro di Padre Giacomo. ... Le mie sorelle maggiori non sopportano mio padre, perché viene continuamente da noi per mangiare; ci disturba. Ha anche chiesto a mia madre 700.000 Lire. Vuole sempre soldi. Non lavora, non si preoccupa di niente. Viene a casa, come se nulla fosse, per lui è tutto normale. Per questo

²⁷² GODELIER 1999: 23.

²⁷³ Ibid.: 37.

adesso noi cambiamo casa. ... La comunità ci aiuterà nel trasloco. Essa ci ha già aiutato molto.”

L'aiuto economico e il sostegno morale che la madre ha ricevuto dalla parrocchia hanno avuto diversi risvolti. Il figlio, che, a causa del lavoro della madre, veniva tutti i giorni in parrocchia, per servire la messa, trovò nuovi amici e divenne membro del gruppo dei ministranti, che s'incontrano la domenica dopo la messa. Il giovane era spesso invitato da amici del parroco a pranzo e con le loro famiglie trascorrevano molte volte il fine settimana. Egli si *collocava* in parrocchia ed era persino diventato un modello per i ministranti più giovani, un sostegno amichevole, da cui impararono a servire la messa. La madre ampliò il suo campo d'azione con la vendita della rivista. Ella non era più solo legata alla casa, ma ora si muoveva con consapevolezza; sapeva di poter mandare avanti da sola la famiglia, nell'ambito pubblico. Inoltre, in parrocchia, ella creò intorno a sé una rete di amicizie, che la aiutarono con la difficile situazione familiare. Per di più, suo figlio, nei momenti di crisi della famiglia, come il divorzio dei genitori o l'arresto del padre, ebbe la possibilità di trascorrere il tempo libero presso le famiglie, con le quali aveva familiarizzato, o sotto la custodia del parroco.

Lo scambio tra la madre e il prete, che si presenta come donatore e soccorritore, porta indubbiamente ad un rafforzamento della personalità. Egli non vuole lasciare il presunto debitore, in questo caso specifico la madre, nella dipendenza.²⁷⁴ L'“aiuto economico” del parroco per la madre è diretto dal desiderio di fare in modo che la donna, in futuro, riesca ad aiutare sé e la propria famiglia da sola. A questo punto è giusto parlare di una specie di “rapporto ambiguo patrono – cliente”, poiché il patrono esige, a lungo andare, l'indipendenza dei suoi clienti – sempre, però, grazie al suo aiuto. Questa è l'interpretazione che prediligo, anche in riferimento al rapporto di scambio, sopra analizzato, tra il parroco (il patrono) e i richiedenti (i clienti). Il prete soddisfa, sfruttando le risorse della SS. Trinità – la Magione, non solo i bisogni primari dei richiedenti, ma da loro anche un posto, dove poter scoprire e potenziare le proprie forze e capacità. Questa conquista dell'autocoscienza e del rafforzamento dell'io si alimenta delle scarse riserve della *mansio*. L'acquisizione di una nuova economia da parte del prete, che fa partecipare i bisognosi alla produzione e al flusso dei beni, implica anche il rafforzamento della personalità degli attori e la stabilizzazione delle loro difficili condizioni di vita.²⁷⁵

Rilevamento della posizione: rapporti patrono – cliente all'interno della *mansio*

L'escamotage di Padre Ribaldo di mobilitare le risorse geografiche della *mansio*, per la produzione di posti di lavoro nei locali della SS. Trinità – la

²⁷⁴ Ibid.: 49.

²⁷⁵ DETTMAR 1999.

Magione, e di distribuire le risorse materiali, offrendo, ad esempio, possibilità di guadagno nell'associazione "Esperanza", nell'amministrazione, come giardiniere e guardiano del parco e assumendo diverse mansioni all'interno dei media si basa sul principio di un'economia che si 'automantiene'.²⁷⁶

Il ciclo inizia con l'assegnazione di posti di lavoro e la disponibilità degli attori di stabilirsi alla *mansio* – di "trovare il loro posto"²⁷⁷ qui, impiegando la propria manodopera e diventando, dunque, parte di un sistema. La circolarità di questo sistema economico, legato all'ubicazione degli attori, si sviluppa su due piani.

Ad avviare il ciclo sono le crisi personali e familiari di coloro che si rivolgono al parroco, con la richiesta di un lavoro. Successivamente il denaro guadagnato rifluisce su due direzioni – verso la parrocchia e verso coloro che ricevono il lavoro. Questo sistema economico forma, di conseguenza, la struttura basilare della vita sociale alla *mansio*. Per ringraziarlo del lavoro, i beneficiari fanno, poi, un regalo di contraccambio al parroco.²⁷⁸ L'offerta, tratta dalla *mansio*, è la condizione per la produzione e la riproduzione dei rapporti sociali, i quali costituiscono la struttura economica della SS. Trinità – la Magione.²⁷⁹ Il flusso e lo scambio dei diversi beni – il dono materiale in cambio della solidarietà ideale – sono legati ai valori e alle norme della *mansio* e caratterizzano la sua comunità liturgica.²⁸⁰

Dalla descrizione fatta finora sulla posizione del parroco e sull'organizzazione della *mansio* diventa chiaro che questa non è altro che un'istituzione, la cui organizzazione interna si basa su reti personali, spesso informali. Il parroco, inteso come patrono, può paragonarsi ad un *big man*. In Melanesia un uomo diventa un *big man*, grazie ad una sorta di scambio agonistico, riguardante, per lo più, i costi nuziali e gli affari di guerra. La produzione dei rapporti sociali dipende dall'accumulo dei beni materiali e dalla loro distribuzione.²⁸¹ Con i propri guadagni il *big man* acquista potere, che riesce a mantenere solo esercitando i propri talenti con attenzione. Egli possiede la capacità di accumulare ricchezze e di distribuirle con precisione. Il suo potere si costruisce su un'"immediata base materiale".²⁸² Inoltre egli esercita un'autorità, risolvendo conflitti politici, spesso su una ampia rete tesa di rapporti sociali. Certo osservando il prete e il suo potere ci si chiede, come

²⁷⁶ Questa interpretazione si basa su dati, che mi sono stati resi accessibili. Altre reti e fonti di guadagno sono sempre legati all'economia della *mansio*.

²⁷⁷ BOURDIEU 1997b: 160.

²⁷⁸ A tal proposito non ho seguito né MAUSS (1997: 13segg.) né la sua teoria, secondo la quale ogni offerta viene ripagata con un regalo di contraccambio. Nell'esempio riportato sopra, lo scambio avviene tra singoli individui e non tra la comunità. Piuttosto sono d'accordo con GODELIER (1999), che esprime un giudizio critico sull'interpretazione mitico-religiosa: perché un dono ritorni al suo luogo d'origine – alla sua anima e alla sua forza magica (*mana, hau*) –, non basta restituirlo o meglio fare un regalo di contraccambio (neanche per chiarire la struttura sociale di una società).

²⁷⁹ GODELIER 1999: 63, 71.

²⁸⁰ JENSEN 1992: 125.

²⁸¹ STRATHERN 1991: 1segg.

²⁸² GODELIER (1987: 221) nell'interpretazione (critica) di SAHLINS (1963).

questo sia nato e come egli lo eserciti,²⁸³ così emerge una particolare variante locale dello stile di guida, che si compone delle strutture del rapporto patrono – cliente e del sistema del *big man*. Il favoritismo è un principio di associazione personale, che nei rapporti di scambio è di forma diadica e asimmetrica.²⁸⁴ Il prete, oltre ad organizzare i rapporti sociali sulla terra, è anche una persona importante in quanto esperto religioso. Per la *mansio*, tal particolare importanza si riferisce all'amministrazione del rito e alla trasmissione del sapere liturgico – non solo durante la liturgia ma anche nel ciclo economico creato da lui e nei diversi rapporti patrono – cliente. L'amministrazione del luogo sacro, che ha, allo stesso tempo, valore economico e politico, segue il principio dell'accumulo e della distribuzione dei beni materiali, un compito tipico per il *big man*. Negli esempi sinora riportati, il prete riceve, in cambio, dai suoi seguaci, solidarietà, ma il suo potere non si può misurare con l'accumulo e la mostra delle ricchezze. Tuttavia i suoi seguaci, ubicati alla *mansio*, vengono menzionati, in senso simbolico, per manifestare il suo potere religioso. La collocazione degli attori alla *mansio* da conferma di quelle "risorse dal potere rilevante", che vengono "assegnate simbolicamente",²⁸⁵ in maniera circolare, e, così facendo, potenziate; testimonianza ne è, ad esempio, il turismo e l'azienda dei media, che svolge il compito missionario di "pulizia del cielo".

Inoltre, di notevole importanza è l'aspetto *terapeutico* dello scambio "lavoro contro crisi", in relazione al rafforzamento degli attori, inteso, anche, come strategia di guarigione. Il rafforzamento, che, in fondo, si basa sulla assenza del potere alienato, trova nella *mansio* una particolare espressione locale. Dato che coloro che sono in crisi si rivolgono al parroco in quanto patrono, la *mansio* si distingue per una struttura di rapporti verticali: i richiedenti si *aspettano* dal prete un certo tipo di aiuto.²⁸⁶ Il prete mantiene la propria posizione all'interno dello spazio sociale – nel *quartiere* – attraverso la Basilica e l'assistenza del luogo. Gli uomini si aspettano che il parroco amministri il luogo e la parrocchia e ottemperi al compito storico della *mansio*: l'assistenza ai poveri e la messa a disposizione di un riparo ai bisognosi. In questo caso, il patrono esercita un certo potere, che può essere usato, secondo il concetto di rafforzamento degli attori, non contro i protetti, ma esclusivamente a loro favore. Nonostante questa "limitazione", ovvero che il patrono distribuisce risorse solo a favore dei protetti, il prete resta, nel senso classico, un capo; poiché egli controlla la sua parrocchia e fa da mediatore tra i suoi membri e le istituzioni. Questo era nel sistema feudale, basato

²⁸³ Qui mi riferisco alla critica di GODELIER (1987: 224segg.) a SAHLINS (1963), che ha descritto il *big man* tipicamente ideale, senza interessarsi allo sviluppo della leadership.

²⁸⁴ MÜHLMANN & LLARYORA 1968; 1973. I rapporti di clientela, soprattutto quelli patrono-cliente, non sono coalizioni corporative. Essi sono spesso limitati nel tempo e legati ad un'attività specifica. Mentre le amicizie neutralizzano diverse costellazioni di potere, i rapporti patrono-cliente servono alla loro stabilizzazione (SCHNEIDER & SCHNEIDER 1976: 103). Si veda anche BOISSEVAIN 1966.

²⁸⁵ LÖW 2004: 53.

²⁸⁶ SILVERMANN 1977: 8segg.

sull'agricoltura, il compito del capo, che mediava tra i poveri contadini e i padroni terrieri, tuttavia, per ottenere parte di potere e risorse.²⁸⁷

A proposito dello scambio accennato "lavoro in cambio di solidarietà alla *mansio*" si deve dire che il potere del prete cresce enormemente, quando qualcuno ottiene un lavoro perché diventa non solo un protetto del padre, ma trova in lui una guida religiosa. In questo caso colui o colei che ottiene il lavoro non solo partecipa, di norma, giornalmente alla messa, diventando così una parte della comunità, intesa come famiglia, ma il prete diventa spesso il suo padre spirituale. Egli può perciò far da guida ai credenti non solo con favori materiali, ma anche per quel che attiene alla sfera personale.²⁸⁸ Spesso gli stessi fedeli, che sono già da più tempo in parrocchia, da lui considerati *figlio* o *figlia*, diventano ciò che io intendo, quando parlo del rapporto spirituale patrono – cliente. In questo caso, il parroco è, pubblicamente, considerato *Padre* – certamente sia in senso sacerdotale che in quello di padre di famiglia. Padre Ribaudò si pone "in prima linea come prete, poi come padre, amico, soccorritore e padrino; un prete è un po' di tutto."²⁸⁹ Grazie al forte legame che s'instaura, il "padre" si permette di dare ai suoi figli e alle sue figlie un'istruzione pubblica. Più volte sono stata testimone del suo stile di educazione. Egli, trattando spesso i credenti come bambini, impone la sua autorità. Una scena mi ha particolarmente colpito e mi ha incusso, allo stesso tempo, paura. Le emozioni sono state così apertamente cancellate, anche se è pur giusto esprimere un giudizio razionale sul rapporto prete – figlia:

Sono di turno con un'amica, una candidata dell'Ordine delle Vergini, nella Cappella di Santa Cecilia. È mercoledì e il parroco ha l'ora di ricevimento. I fedeli vengono da noi, dopo la messa pomeridiana, a prendere i bigliettini con i numeri, per il turno, se desiderano parlare personalmente con il parroco. Le panche dietro alla piccola cappella sono già occupate. Dura parecchie ore, prima che arrivi il turno di ciascuno di loro. La porta laterale posteriore si apre, entra un uomo con un vestito, piuttosto costoso, e dall'aspetto curato e dice alla mia amica: "Voglio parlare con Padre Ribaudò." – "Eccole un biglietto con il suo numero, la chiamo io." L'uomo dice con tono intimidatorio: "Voglio parlarci adesso." La mia amica apre la porta dell'ingresso e fa entrare l'uomo nella piccola sala d'attesa, proprio davanti allo studio del parroco. Non passa neanche un minuto, che il parroco apre la porta della cappella, spinge l'uomo e rimprovera la mia amica: "Il mondo non cambierà mai se tu ti comporti così. Solo perché egli indossa un bel vestito e fa il prepotente, tu non lo devi far passare. Questa non è la prima volta che cedi. Voglio che mai più si ripeta." La mia amica scoppia a piangere, io voglio mandarla a casa e prendere servizio da sola, poiché so, per esperienza, quanto sia imbarazzante per lei questa scena.

²⁸⁷ BLOK 1969segg.

²⁸⁸ Cfr. HAHN 1982.

²⁸⁹ Cfr. anche FASOLA 1968: 72. Lo studio mostra che un prete "si deve occupare un po' di tutto" (ibid.) e, oltre che guida spirituale e morale, egli è anche assistente sociale per le famiglie e si interessa dell'istruzione di laici e politici.

Ma appena faccio così, il parroco mi rimprovera di aver criticato il suo comportamento. Allora continuiamo a lavorare in silenzio, mentre lei piange.

Dopo il lavoro, la mia amica mi spiega che l'atteggiamento del parroco l'ha certo ferita, soprattutto perché ha perso la faccia davanti a tutti, "ma ha fatto bene a rimproverarmi. Egli è un padre per me. E i padri devono educare. Mi aspetto molto da lui. Si è occupato della mia iscrizione a scuola, mi aiuta con i compiti a casa e sta attento che io consegua il titolo di studio. Egli è proprio come un padre."

In maniera diversa si pone l'aspettativa, nei confronti del parroco, inteso come patrono, da parte degli abitanti del *quartiere*. Contrariamente a coloro che vivono alla SS. Trinità – la Magione, le persone che provengono, per gran parte, da altri quartieri, cercano certo il prete in quanto patrono, ma non per partecipare attivamente ai lavori della *mansio* o implorare aiuto in caso di crisi familiari, ma per condividere o meglio per consumare i beni della *mansio*. Facendo carità, il parroco tenta, tramite i richiedenti, di collocarsi nel "suo territorio pastorale" e di influenzarne la vita sociale.

Evangelizzazione

L'evangelizzazione degli abitanti del *quartiere* della Kalsa è una strategia seguita dal parroco, per legare gli abitanti alla *mansio*. L'aiuto materiale offerto ai poveri è inteso come un buon metodo per avvicinarsi alla popolazione e poterli evangelizzare. Questo aspetto della gestione e della distribuzione delle risorse della *mansio* è il punto centrale dell'analisi che segue. Bisogna chiedersi come gli abitanti gestiscono la continua assistenza interna da parte della *mansio* e come intendono la posizione del parroco, che lotta per farsi accettare nel "suo territorio pastorale".

Assistenzialismo

La metà dei giovani che vivono in Sicilia è disoccupata; una grossa parte vive di lavoro nero e probabilmente anche vicina alla criminalità organizzata.²⁹⁰ La necessità in Sicilia occidentale porta lavoratori ad emigrare verso la Sicilia

²⁹⁰ Secondo un articolo del GIORNALE DI SICILIA, uno scolaro su tre non si reputa per niente capace di trovare un lavoro per via "normale". Il 34% degli allievi intervistati vuole ottenere il lavoro con una "raccomandazione"; mentre il 14% si rivolge direttamente ad un boss. Tuttavia il 14% non è un numero così spaventevole; piuttosto da da pensare quell'86%, che non si rivolge ad un boss e tiene conto del fatto che, in realtà, la mafia non da alcun tipo di "lavoro" e disdegna i diritti umani (GIORNALE DI SICILIA, 18.04.2001). I cittadini che si rivolgono alla mafia, per essere aiutati, non la vedono come un'associazione criminale, ma piuttosto come un'organizzazione di iniziativa personale, che fornisce quell'aiuto finanziario al Mezzogiorno, negato o dimenticato da parte dello Stato.

orientale o l'Europa settentrionale.²⁹¹ 444.000 famiglie siciliane vivono ai limiti della povertà. In media ad essere più colpite sono il 32% delle famiglie numerose rispetto al 23% del Nord Italia. Il 29% dei registrati in Sicilia sono genitori che allevano i figli da soli, mentre sono solo il 14% nel resto d'Italia. Il 35% delle famiglie siciliane vive in povertà, perché i genitori hanno un basso o addirittura nessun titolo di studio. Al Nord, invece, ad essere colpita dalla povertà è solo il 19% della popolazione.²⁹²

Dal 2001 ad oggi sono stati progettati 250 consultori per i bisognosi delle comunità siciliane, ma l'organizzazione interna è piuttosto problematica. Essi devono sottostare ad una gestione centrale ed essere collegati l'un con l'altro. Obiettivo principale è stabilizzare o meglio migliorare la situazione sociale, che peggiora costantemente per: la mancanza di acqua potabile,²⁹³ la politica condotta in merito e gli insufficienti capitali dello stato a disposizione della cerchia sociale.²⁹⁴ "Il nuovo cavallone della povertà a Palermo" ha una sfida da vincere: sconfiggere la "logica dell'assistenza". "I professionisti della povertà"²⁹⁵ dominano le tecniche, per ottenere i sussidi: moltissimi poveri stanno sulla lista, per poter essere costantemente sovvenzionati a Palermo, ma i soldi non bastano mai. Molti onorari s'impegnano per costituire le strutture sociali mancanti – essi gestiscono ospizi, case di cura, cliniche psichiatriche, case per le donne e consultori per i malati di aids.²⁹⁶ La "logica dell'assistenza" e "i professionisti della povertà" sono due componenti tipici dell'assistenzialismo, che ne delineano il problema centrale: l'aiuto sociale, culturale, politico ed economico per i bisognosi ne fa oggetto di carità, che combatte esclusivamente il sintomo, non le cause della povertà. "I professionisti della povertà" sono coloro che ricorrono all'aiuto offerto, pur restando legati alle strutture paternalistiche dell'assistenzialismo. *L'aiuto per l'autoaiuto* tanto implorato fa fiasco.

²⁹¹ GIORGIANI 2001. L'emigrazione dal 1998 al 2001 interessò 221.000 disoccupati, che emigrarono da sud a nord. (GIORNALE DI SICILIA, 31.10.2001). Di questi 50.000 provenivano dalla Sicilia. Nel Mezzogiorno i giovani costituiscono il 66% dei disoccupati. Anche l'emigrazione degli intellettuali contribuisce alla miseria economica della Sicilia (GIORNALE DI SICILIA 13.07.2001).

²⁹² QUIRINO 2001. In Sicilia si può parlare di una povertà al femminile. La metà delle donne italiane disoccupate vive in Sicilia (ORLANDO 2001).

²⁹³ La politica dell'acqua in Sicilia è causa di una cinica presa di posizione. Così il generale Jucci, commissario per l'emergenza idrica in Sicilia, dice che "la Sicilia è la terra delle mezze cose" e parla di un vero e proprio "caos siciliano". Se i siciliani avessero una "grande dignità", non sopporterebbero tutto questo e non affronterebbero i problemi. In estate, paesi interi restano senz'acqua e in molte città, soprattutto a Palermo, l'acqua viene distribuita soltanto determinati giorni. Manca un'organizzazione centrale per la distribuzione dell'acqua e le chiusure dei conti. La maggior parte della popolazione non ha installato un contatore d'acqua, dato che non desidera e non vuole pagare l'acqua. I politici non fanno installare contatori, perché "sarebbe una decisione impopolare", i voti elettorali costano (GIORNALE DI SICILIA, 1.10..2001).

²⁹⁴ LA REPUBBLICA, 11.04.2002. Dopo che Berlusconi aveva vinto le elezioni nella primavera del 2001, alla Sicilia fu sottratto gran parte del denaro per il finanziamento di progetti sociali, ora finanziati, grazie alle offerte private.

²⁹⁵ In Italia sono circa cinque milioni i volontari impegnati nel sociale (CAVADI 2003: 7).

²⁹⁶ GIORNALE DI SICILIA, 21.10.2001.

Gli aiuti ecclesiastici, sovraconfessionali e statali per i poveri interessano l'intera città di Palermo e non solo i cosiddetti *quartieri a rischio* o i *quartieri popolari* del centro storico. Il concetto di *quartieri a rischio* è fuorviante, perché non esiste realtà cittadina che non sia soggetta a rischio. La pretesa è far diventare i luoghi che hanno bisogno d'aiuto dei "luoghi autentici", che riproducano la "realtà del territorio".²⁹⁷ I *quartieri popolari* del centro storico sono molto diversi, tra loro, nelle strutture sociali ed economiche.²⁹⁸ L'aiuto offerto dai centri sociali e da iniziative di comunità parrocchiali si deve, di conseguenza, adeguare ai problemi predominanti al momento. Al di là del lavoro degli onorari, è necessario risvegliare il *senso civico* dei cittadini e renderli capaci di partecipare alla vita politica. Le organizzazioni non legate allo Stato – ad esempio le associazioni di studenti e gli ecclesiastici come i gruppi religiosi – offrono aiuti concreti, che possono essere intesi dallo Stato come una risposta alla crisi sociale, come un'alternativa ai partiti e dunque come aiuti politici e burocratici. Quest'ultimi possono difficilmente apportare cambiamenti, dato che sono impegnati a lottare per ottenere più potere politico e rafforzarsi. Inoltre la popolazione assume un atteggiamento critico nei confronti del lavoro svolto dai partiti.

Un altro problema dei centri sociali e delle comunità ecclesiastiche è il fatto di essere radicati nella realtà sociale del territorio. Le offerte d'aiuto e gli "onorari con tutto il cuore e senza cervello"²⁹⁹ causano, attraverso aiuti improvvisi e senza alcun impegno sociale duraturo, danni come influenzare in maniera variabile le strutture a lunga scadenza. Le offerte d'aiuto religioso si basano, appunto, su "strategie pastorali", che spingono i poveri nella cerchia dell'assistenzialismo, stabilizzando così "l'inefficacia delle istituzioni". Conseguenza è che questa forma di assistenzialismo umilia e paralizza gli uomini.³⁰⁰

Economia sommersa

L'economia sommersa, intesa come economia "extra-istituzionale" o "sub-istituzionale" è una delle più importanti strategie di sopravvivenza del

²⁹⁷ SCORDATO 2001.

²⁹⁸ QUILICI 1980: 10.

²⁹⁹ CAVADI 2003: 11.

³⁰⁰ Ibid.: 12segg. A tal proposito si veda la critica di GUARRASI (1978: 98segg.), che vede, ad esempio, nello "stratagemma" della chiesa di aiutare i poveri e allo stesso tempo di fare missione – come con la "Missione di Palermo" – una strategia fallita di offrire aiuto. La chiesa e i suoi collaboratori si ritrovano in un ambiente sociale a loro ostile nei *quartieri*: certo i poveri ricorrono (e ricorsero) all'aiuto, ma allo stesso tempo vogliono liberarsi dalla "posizione umiliante" verso la chiesa. Questa problematica si può anche collegare con "l'autoritratto negativo" (GREVERUS 1995; LEPSIUS 1990) degli italiani del sud. Carlo Levi affrontò questo argomento nel suo famoso romanzo *Cristo si è fermato a Eboli* (1945). Descrivendo la vita dei poveri in Lucania, Levi sottolinea il fatto che essere cristiano significa certo essere uomo, ma, a causa della vita miserabile che si conduce, si è pur sempre legati alla vita degli animali. Qualche identità animalesca mi fu descritta in Sicilia, soprattutto in campagna da anziani contadini.

Mezzogiorno. Per sopravvivere i lavoratori svolgono più lavori a carattere temporaneo e a bassa remunerazione; anche i disoccupati se la cavano – se hanno la possibilità di accedere a risorse informali – con il lavoro a nero.³⁰¹ I disoccupati provengono per lo più dai ceti sociali più bassi e il lavoro temporaneo che accettano è spesso non solo “non ufficiale” o illegale, ma anche criminale.³⁰²

Un chiarimento sulle attività dell’economia sommersa: questa “grammatica culturale” del Mezzogiorno si basa su una “condotta di pensiero collettiva”. Questo dipende da una “mentalità di sovrapposizione”, che rappresenta una strategia di sopravvivenza razionale e adeguata alla cultura, con la quale si superrano o meglio si neutralizzano le forze estranee e minacciose (come ad esempio lo Stato e la burocrazia). La “doppia morale”, che sta dietro questa condotta, è un rifiuto intenzionale da parte dello Stato nello stesso momento in cui vi si ricorre. In virtù del principio di ambivalenza le strutture statali vengono, contemporaneamente, apprezzate e neutralizzate.³⁰³ Questo *atteggiamento* non ha niente a che fare con il fatalismo o la rassegnazione; la razionalità di una condotta del genere consiste nell’adeguarsi ai comportamenti dati. Una strategia degli attori è la *furberia*, grazie alla quale la rete sociale poco pulita e la distribuzione di risorse possono volgersi a vantaggio del piccolo uomo.³⁰⁴

L’analisi etnologica dell’assistenzialismo nel Mezzogiorno solleva le seguenti questioni: Come reagiscono i destinatari quando ricevono un dono di beneficenza? E come si applica la “doppia morale”, sopra constatata, nella prassi sociale? Si vedrà che anche la *mansio* può intendersi come un’“istituzione indipendente”, nel senso di sistema sussidiario,³⁰⁵ che s’insedia tra l’economia sommersa e l’economia pubblica.³⁰⁶ Paradossalmente la *mansio* ha una struttura elastica, perché essa può stabilizzare e, allo stesso tempo, cambiare, i comportamenti esistenti.

“Il familismo amorale” e la “Missione di Palermo”

Un concetto molto discusso nella letteratura etnologica, che illustra la condizione di necessità della popolazione povera nel Mezzogiorno, impegnata in una lotta continua ai limiti della sopravvivenza (minacce di malattia, cattivi raccolti, disoccupazione),³⁰⁷ è il “familismo amorale”.

Ciò significa che, secondo la mentalità del sud Italia la propria famiglia rappresenta il centro ed un punto di orientamento per tutta la vita. Fuori dalla

³⁰¹ GIORDANO 1991: 144. Nel Mezzogiorno si usa l’espressione: *l’arte di arrangiarsi con mille mestieri* (REYNERI 1984).

³⁰² GIORDANO 1992: 260.

³⁰³ GIORDANO 1991: 152segg.

³⁰⁴ GIORDANO 1992: 259, 273; SCHNEIDER & SCHNEIDER 1976: 222segg.

³⁰⁵ GIORDANO 1992: 198.

³⁰⁶ Ibid.: 260.

³⁰⁷ LEPSIUS 1990.

famiglia tutti diventerebbero egoisti e pessimisti, incapaci di qualsiasi azione cooperativa finalizzata al bene della società.³⁰⁸ La scarsa capacità di cooperazione e il fatto di sopportare o meglio di subire le spiacevoli condizioni di vita derivano da un atteggiamento di *miseria*³⁰⁹ interiorizzato, che porterebbe ad una “sindrome di impotenza”, ad un complesso interiorizzato di “modelli di comportamenti reattivi”, che ostacolano le azioni.³¹⁰ “Passività” e “fatalismo” nascerebbero dal confronto con il mondo della *miseria* e sfocerebbero nell’assistenzialismo.³¹¹

“La conseguenza di questa morale è la guerra di tutti contro tutti, [...], se essa non fosse repressa dagli interventi e dalle minacce di potere da parte dello Stato. Con questo estremo inasprimento questo principio è appena credibile. F. Cancian ha già mostrato, che la spiegazione di Banfield parte da un’ipotesi, dal ‘come se’, senza provare che anche l’ethos, di cui si è parlato, del ‘familismo amorale’ sta in realtà alla base delle azioni incentrate sulla famiglia, che in effetti dominano da lontano”.³¹²

Questa critica è approvata, dato che non serve fissarsi ancor di più sul nucleo familiare. Gli attori ampliano i loro rapporti familiari e quelli di amicizia

³⁰⁸ BANFIELD 1958.

³⁰⁹ FRIEDRICH GEORG FRIEDMANN (1953) sviluppò il concetto di *miseria* per chiarire l’esistenza e la minaccia del depauperamento per le condizioni di vita (morte, malattia, repressione, disoccupazione), alle quali si è abbandonati privi d’aiuto. Questa tesi vuol dire che il benessere fisico e quello materiale dipendono dalla fortuna. ZIMMERMANN (1982: 23) conferma il concetto de *la miseria* nel sud Italia, così come quello di immobilismo; egli esclude, fin da principio, qualsiasi tentativo di cambiamento: “c’è una base ancorata ai mezzi, che tutti possono condividere nei modi stabiliti dalle norme e con il loro uso si offrono a tutti le stesse chance. Si tratta di un ordine morale, che si basa su un diritto di uguaglianza collettiva.” FOSTER (1967: 300segg.) riassume questo orientamento cognitivo nel concetto “image of limited good” e ritiene che le risorse naturali, sociali ed economiche non sono sufficienti per tutti, anzi sono limitate e appena disponibili. GIORDANO (1992: 470) indica a ragione, che pur esistendo una corrispondenza tra il mondo della “miseria” e le scarse risorse, non sono tuttavia la stessa cosa.

³¹⁰ GREVERUS 1995: 115.

³¹¹ CHUBB 1982:159segg. Si veda anche BELMONTE 1978, 1983. In Sicilia un “disgraziato” è colui che deve lavorare (BLOK 1981: 72). Secondo la letteratura etnologica il motivo per cui i siciliani rifiutano continuamente il lavoro è probabilmente un atteggiamento di rifiuto verso il lavoro agricolo. “L’atteggiamento antirurale” sfocia in una “ideologia urbana mediterranea” (GREVERUS 1995: 124; cfr. anche PITT-RIVERS 1961 [1954]; GIORDANO 1989, 1992; GREVERUS 1982). L’assistenzialismo è un tratto distintivo dell’“immobilismo”, della stagnazione del sistema sociale nel Mezzogiorno (LEPSIUS 1990). Lepsius sottolinea che la scarsa disponibilità alla cooperazione e l’orientamento degli attori sociali verso i propri interessi non sono argomentazioni sufficienti per chiarire la stagnazione nel Mezzogiorno. A tal proposito si veda anche GIORDANO (1992: 266segg.), che parla di una “modernizzazione senza sviluppo come fattore di persistenza nelle società mediterranee”, intendendo con ciò, che le “strategie di riforma e di sviluppo hanno dato un contributo alla persistenza piuttosto che al cambiamento del modello di pensiero e di azione delle società mediterranee.” Tuttavia bisogna restare aperti, se la tesi di Giordano può generalizzarsi in questo modo: “una delle idee di base del bagaglio ideologico democratico dell’ovest, ovvero quella secondo la quale il bene comune torna utile a tutti, fino ad oggi non si è ancora imposta nelle società mediterranee” (ibid.:369). Il seguente lavoro mostra per lo meno, che questa persistenza, discussa e impressa nella mentalità di Giordano, nel cambiamento di luoghi concreti come ad esempio quello della SS. Trinità – la Magione, si può spezzare a favore del bene comune.

³¹² LEPSIUS 1990: 190.

costantemente attraverso reti, che mirano a costruire rapporti informali di solidarietà. Di questo fa anche parte anche il rapporto patrono-cliente, di cui si è parlato nel paragrafo precedente con l'esempio della madre e dei suoi problemi familiari; gli attori o meglio i clienti si mostrano autonomi nelle azioni di reti sociali.³¹³

Padre Ribaldo lavora nel suo territorio pastorale seguendo le linee del tanto discusso programma della "Missione di Palermo". La "Missione di Palermo" fu fondata, nel 1972, dall'ex arcivescovo di Palermo, Salvatore Pappalardo, come reazione alla critica di alcuni fedeli e preti intellettuali di sinistra, che appoggiarono l'autonomia dei laici e la pluralizzazione delle idee e degli stili di vita in chiesa ed in società, definendo l'atteggiamento della chiesa politico-conservatore. Si pretesero anche disposizioni di carattere pratico, che organizzassero la vita – e anche la lotta alla povertà – nelle comunità odierne. La "Missione di Palermo" doveva far sì che l'operato della chiesa fosse meno gerarchico e molto più democratico.³¹⁴ Una nuova organizzazione di gruppi religiosi doveva entrare a far parte della "Missione di Palermo". Così gli onorari si unirono nei cosiddetti *quartieri a rischio* o *quartieri popolari*. Essi, guidati da Angelo de Rosa, padre dei Gesuiti, furono una prima risposta alle critiche mosse alla chiesa, accusata di non porre attenzione al problema della povertà. La "Missione di Palermo" ebbe successo: nel 1980, 21 tra preti e suore, tra le quali le suore di Madre Teresa di Calcutta, cooperarono con moltissimi laici nei quartieri poveri. Con il progetto "Missione di Palermo", il Cardinale Pappalardo voleva anche creare una nuova spiritualità e svegliare nuove forze nella chiesa.³¹⁵ In primo luogo, oltre a svolgere missione di carità nei *quartieri popolari*, bisognava esercitare un influsso religioso sui cittadini. Inoltre il progetto offrì la cornice, per riunire le risvegliate forze laiche nella chiesa e per arricchire la consapevolezza dell'impegno sociale e civile. La "chiesa ufficiale poteva così ristabilire la sua credibilità di fronte alle masse degli emarginati",³¹⁶ confrontandosi con la realtà sociale dei *quartieri popolari*³¹⁷ – con la miseria, la

³¹³ Il rapporto patrono-cliente, così come quello di assistenzialismo e di "familismo amorale", è visto come un fattore di "arretratezza" del sud. Dal punto di vista storico, il sud, così come il nord, è stato considerato, a causa delle sue diverse forme di dominazione, multiculturale e progressista nei suoi sistemi di organizzazione economica, sociale e politica. Ma in contrasto con lo sviluppo di strutture capitalistiche è il rapporto verticale patrono-cliente, un sistema di ordine, che si occupa delle situazioni patrimoniali riguardo alle proprietà terriere, impedendo così sviluppi sociali, democratici e trasparenti (PUTNAM 1997: 97segg.).

³¹⁴ LODATO 1994: 23.

³¹⁵ ALONGI 1997: 148segg.; PAPPALARDO 1982a, 1982b.

³¹⁶ GUARRASI 1978: 98segg.

³¹⁷ Il riformatore sociale Danilo Dolci (1924 -1977) fornì descrizioni dettagliate sulla povertà in Sicilia e a Palermo. Egli nacque in provincia di Trieste e trascorse parte della sua infanzia in Sicilia occidentale. Dopo aver completato gli studi di architettura in Toscana, nel 1952 si trasferì a Trappeto, in Sicilia, dove iniziò ad occuparsi dei poveri pescatori. Il motivo fu la morte per fame di un bambino, di cui egli fu testimone. Nel 1955 costituì a Partinico, il "paese della mafia", un centro sociale contro la resistenza dei potenti. Fallito il suo tentativo di riparare una strada pericolante, con l'aiuto di sindacalisti e disoccupati, fu arrestato e condannato a 50 giorni di prigione, evento che lo portò ad una fama internazionale: d'ora in poi fluitarono sussidi internazionali, con i quali Dolci riuscì ad istituire altri centri sociali (BESTLER 2000: 3segg.;

disoccupazione, le abitazioni poco accoglienti e la mancanza di infrastrutture igieniche.³¹⁸

Il progetto “Missione di Palermo” è oggi considerato superato, dato che venne fuori che le strutture paternalistiche, con le quali si avviarono, da un lato, le opere di missione e, dall’altro, quelle di assistenzialismo – presenti ancora alla Magione –, non contribuirono a far raggiungere la maggiore età alla popolazione povera.

All’inizio fu redatta la tesi, che l’opera di evangelizzazione nel *quartiere* serve a legare gli attori, o meglio i destinatari delle beneficenze, alla *mansio*. Questo si può vedere con il lavoro del gruppo San Vincenzo sulla base di tre esempi. Si delinea che il rapporto tra il parroco e coloro che reclamano e ottengono il suo aiuto, si configura diversamente: i beneficiari di un aiuto sono del *quartiere*, per questo essi non ricambiano il dono ottenuto con un altro dono; chi invece si lega stabilmente alla SS. Trinità – la Magione, diventa cliente del patrono sacerdotale e a questo da un regalo di contraccambio.³¹⁹ A questo punto si solleva la questione: Questi fatti dipendono dal “familismo amorale”?

L’aiuto dei poveri ad opera di San Vincenzo

Nella parrocchia della SS. Trinità – la Magione Padre Ribaudò ha dato vita alla Consociazione dei gruppi San Vincenzo, che operano in tutta la Sicilia. I gruppi San Vincenzo svolgono il proprio lavoro secondo le intenzioni di San Vincenzo e s’impegnano a portare avanti la sua opera. San Vincenzo è il patrono di enti di beneficenza, come ospedali e orfanotrofi, e delle carceri. Egli è, anche,

GRUBER 1998). Per oltre 30 anni, Danilo Dolci, insieme ai suoi collaboratori, documentò, attraverso inchieste sistematiche, la povertà in Sicilia nel “Centro Studi e Iniziative per la Piena Occupazione” di Trappeto e Partinico, in provincia di Palermo. Egli tenne presente le storie di vita degli uomini, il loro ambiente sociale e lo “spreco” di risorse – sia risorse naturali che fondi pubblici – e s’impegnò per la fondazione di centri sociali, nei quali avviare “grazie ad un lavoro socialpedagogico, la soppressione delle tradizionali strutture mafiose-clientelari e attivare, allo stesso tempo, forme di interazione orizzontali” (GIORDANO 1992: 206). Le inchieste di Dolci svelarono una rete nascosta di strutture di dipendenza e tecniche manipolative nella politica, nell’economia e nei media (cfr. tra gli altri DOLCI 1959, 1965, 1981 e MÜLLER 1997). Anche le descrizioni della povertà di MAXWELL (1961), che racconta della miseria dei siciliani dopo la seconda guerra mondiale, trattando temi di sessualità, denaro, politica, sono molto impressionanti. La sua attenzione è rivolta all’“infeltrimento” dello Stato, della mafia e della chiesa.

³¹⁸Si confronti: già Friedrich Engels fece risalire, tra l’altro, il suo studio su “la posizione della classe lavoratrice in Inghilterra” (1845) all’indagine sui comportamenti sociali degli operai, effettuati sia da commissioni sanitarie che collaboratori ecclesiastici. La preoccupazione religiosa portò ad “ispezioni casa per casa”, “per farsi un’idea dello stato morale dei poveri” (LINDNER 2004: 29). Furono fondate associazioni di visita che prestarono aiuto pratico ai poveri e li istruirono moralmente. Prominente è l’esempio dell’“Associazione di visite di Amburgo”, fondata nel 1830 (cfr. *ibid.*). Johann Hinrich Wichern documentò, sotto forma di diario, la vita dei poveri (1832/33), “la vita vera e segreta degli amburghesi”, in MEINHOLD 1958).

³¹⁹ GODELIER (1992: 292segg.) nota che, certo le offerte delle organizzazioni d’aiuto sono opere di beneficenza, ma fatte con determinati calcoli. Il “dono senza contraccambio” è allora richiesto, se lo Stato trascura i propri doveri e relega i compiti ad organizzazioni di beneficenza – le quali, in ogni caso, svolgono un lavoro calcolato.

considerato il fondatore dell'organizzazione della Caritas. Vincenzo, figlio di Paolo, nacque a Pouy nel 1581 e morì a Parigi nel 1660. Come prete egli si dedicò esclusivamente ai poveri e fondò, nel 1617, la "Confrérie de la Charité", una comunità di suore laiche. Seguirono più fondazioni, che, tra l'altro, si dedicarono alla costituzione di missioni popolari, all'istruzione del clero e alla cura dei malati, dei poveri, degli orfani e dei detenuti. Quando, a metà del XVII secolo, ci furono sanguinose insurrezioni contro il dominio del re assolutista, Vincenzo di Paolo allestì un ospedale militare e cucine popolari a San Lazzaro, riuscendo, così, a salvare molti dalla morte per fame e a guarirli dalle loro ferite e malattie.³²⁰

Il gruppo San Vincenzo rientra in due linee tradizionaliste: da un lato, nel contesto sociale ed ecclesiastico della "Missione di Palermo" e, dall'altro, nella storica assistenza ai poveri della *mansio*. Della fondazione del gruppo ne ha parlato l'ex presidente, in occasione di un'intervista, trasmessa a *Teleregina* nella primavera del 2002. In quel periodo c'erano soltanto poche collaboratrici fisse nel gruppo. L'intervista doveva essere una specie di manifestazione pubblicitaria per il lavoro del gruppo San Vincenzo. La moderatrice chiese al presidente come nacque il gruppo:

"Quando e perché sei venuto alla Magione?" – "Undici anni fa. Avevo partecipato ad una messa di Padre Ribauda a Villabate e ne ero rimasto così colpito, che quando egli assunse l'ufficio di Parroco della Magione, andai da lui." – "Perché esiste il gruppo San Vincenzo?" – "Padre Giacomo mi offrì un incarico. Allora non mi andava bene ed io avevo bisogno di una occupazione. Padre Giacomo amava i poveri come San Vincenzo. Perciò accettai. Noi istituimmo questo gruppo. ..." – "In cosa consistono i vostri incarichi?" – "Distribuire il cibo ai poveri e fare visite ai malati. Inoltre sosteniamo finanziariamente le famiglie per battesimi, prime comunioni e cerimonie nuziali. Il *quartiere* ha bisogno del nostro lavoro. ... Quando entrai nelle case la prima volta, piansi, fui profondamente turbato." – "Com'è la vita nel *quartiere*?" – "Molte ragazze non sono sposate ed hanno già bambini. I giovani mariti sono in prigione. La maggior parte non sono né battezzati e né sposati. Noi cerchiamo di attrarli in chiesa."

In un primo momento, la citazione riporta alla tesi già formulata, di nuove vedute, che gli attori della *mansio* vengono, per la maggior parte, dal parroco, a causa di crisi personali. Anche in questo esempio fa presa lo scambio "lavoro contro crisi". Il presidente intervistato sottolineò anche l'aspetto missionario del gruppo.

Dall'intervista emergono le domande: Come, in pratica, i poveri vengono "attratti in chiesa"? E come si comportano i collaboratori del gruppo San Vincenzo riguardo alla fatica di Sisifo o meglio alla loro impotenza nella lotta contro la povertà?

I bisognosi del *quartiere* possono rivolgersi direttamente a Padre Giacomo con la richiesta di ottenere regolarmente dalla sua parrocchia generi alimentari. Il parroco decide caso per caso se a ricevere un sussidio deve essere la singola

³²⁰ SCHAUBER & SCHINDLER 1998: 501-502.

persona o la famiglia. Se la richiesta ottiene il consenso, da parte di Padre Ribaudò, gli interessati si fanno registrare, con il loro nome, dal presidente del gruppo San Vincenzo. Una volta la settimana, dopo la messa, alla SS. Trinità – la Magione vengono distribuiti sacchi di spesa alle persone e famiglie registrate, e sempre una volta la settimana le collaboratrici vanno nel *quartiere* a portare personalmente i pacchi di spesa alle famiglie o ai singoli individui. Durante la visita delle case, le collaboratrici si informano sulla situazione familiare: “Chi è disoccupato?” – “Qualcuno lavora?” – “I bambini vanno a scuola?” – “Avete bisogno di utensili domestici?” – “Avete bisogno di un medico, latte per i bambini, vestiti, ecc.?” I beneficiari dei sacchi di spesa firmano una ricevuta per confermarne il contenuto, ed infine recitano insieme il rosario ed il Padre Nostro.

I beneficiari sono obbligati, da Padre Ribaudò, ad andare a messa una volta la settimana. Di fatto pochissimi adempiono a questo obbligo. Coloro che vanno a messa lo fanno il giorno, in cui vengono distribuiti, dopo la funzione religiosa, i sacchi di spesa. Essi entrano in chiesa dieci minuti prima della fine della messa, per attestare la loro presenza. Dato che lo scambio – “sacchi di spesa per messa” – non è strettamente osservato, la regola è diventata piuttosto elastica. Tuttavia, per lo meno due volte l’anno, i beneficiari dei pacchi di spesa, devono presentarsi alla Basilica della SS. Trinità – la Magione: alla fine della stagione estiva, prima che il gruppo interrompe il proprio lavoro, a causa del gran caldo, e all’inizio della stagione invernale.

Su quale base Padre Ribaudò decide chi rientra nel suo sistema di distribuzione nel suo “territorio pastorale” e chi no, in questo momento non sono in grado di rispondere. Durante il lavoro con lui e con le collaboratrici del gruppo San Vincenzo è diventato sempre più chiaro, soprattutto discutendo con gli abitanti del *quartiere*, il fatto che il prete conosce bene gli abitanti e le famiglie. Suppongo che egli prenda le sue decisioni non sulla base dei bisticci vari che nascono durante la distribuzione dei sacchi di spesa, ma agendo in modo lungimirante e per motivi politici. Allora non è chiaro, se e come i boss che dominano nel *quartiere* influenzano gli abitanti nei loro rapporti col prete e se gli abitanti ed il prete non curano (d’altra parte) contatti personali; così come non è chiaro, se il prete e i boss hanno qualche contatto.

I rapporti del prete con i poveri si possono intendere come una specie di politica di distensione, che vuole alleggerire i rapporti tesi tra il parroco e le forze locali ancorate al territorio. Perciò, ad essere in primo piano sono, innanzitutto, i legami personali tra il parroco e gli abitanti, con i quali il prete può ottenere l’accettazione di sé e del suo lavoro alla *mansio* nel *quartiere*. Questo atteggiamento divenne soprattutto chiaro, quando le collaboratrici del gruppo San Vincenzo, a causa di diverbi con gli abitanti del *quartiere*, si rivolsero al prete o sfogarono la propria rabbia per l’inutilità del loro lavoro. Tra l’altro, le lamentele delle donne erano le seguenti: i poveri vanno a prendersi sacchetti di spesa in più parrocchie; alcuni beneficiari di offerte rivendono i propri pacchi di spesa o gettano gli avanzi di cibo perfino per strada come cibo per i cani. Le famiglie che vivono di offerte sono anche aiutate ad ottenere il lusso, dato che

non devono comprarsi il pane ed hanno i soldi per sigarette ed alcol. Una donna mi disse: “Non hanno pane a tavola, ma comprano le sigarette.” In questo quadro ci si chiede, se l’aiuto finanziario dato ai poveri, per esempio per festeggiare le prime comunioni dei propri figli, sia inutile.

Durante una riunione parrocchiale, una donna si rivolse a Padre Ribaudò e disse:

“Propongo d’introdurre, anche nella nostra parrocchia, tuniche uguali per la prima comunione. Non può essere che distribuiamo da mangiare alle famiglie e poi i bambini spuntano in chiesa vestiti come principi e principesse. Questi soldi si potrebbero risparmiare!” La risposta del parroco fu concisa: “Noi non lo faremo. O i genitori andrebbero in un’altra parrocchia, dove i bambini non indossano le tuniche, o li cambierebbero d’abito per le foto e la festa. Tu avresti perso in ogni caso!”

Le strutture, paradossalmente elastiche, della *mansio* diventano chiare, attraverso le strategie del parroco. Resta un mistero agli estranei, che in questo erano le collaboratrici del parroco, come coloro che chiedono un sussidio alimentare, organizzano, per festeggiare le cerimonie religiose, veri e propri ricevimenti in famiglia, con un dispendio di denaro relativamente grande. Tuttavia il parroco non invita la popolazione povera, attraverso una specie di livellamento, a rinunciare ai propri standard culturali e da, allo stesso tempo, priorità all’evangelizzazione e alla sistemazione degli attori nella sua comunità.³²¹ Per cui il suo modo di vedere la lotta contro la povertà richiede, da parte delle collaboratrici, tolleranza, per il semplice fatto che le sue azioni, talvolta, possono non avere alcun effetto sociale (anche se si mira alla riuscita personale per il superamento di una crisi). Questo diventa ancor più chiaro da un’ulteriore presa di posizione di una collaboratrice, che espresse il proprio malumore di fronte al parroco: “Quelli non sanno apprezzare il nostro lavoro. Perché buttano il cibo per strada? Il sistema di assistenza è allora inutile. Cosa dobbiamo fare?”

Il problema non è tanto il lavoro, per il quale i volontari vengono apprezzati dagli abitanti del *quartiere* e con il loro impegno si sentono affermati

³²¹ In modo simile si pone il caso di una nota mendicante, che conosco. La donna, di circa trent’anni, proveniente dal Kosovo, ha sei bambini. Per cercare lavoro si trasferì a Palermo, con i figli, lasciando suo marito in Kosovo. Dal 1998 vive a Piazza Marina, in una casa pericolante (nella sua casa gli allacciamenti di luce e acqua sono illegali), dove paga poco di affitto. La donna chiede l’elemosina davanti alla chiesa di San Giovanni dei Napoletani, aggregata alla Basilica della SS. Trinità – la Magione, e in altri posti della città. Nell’estate del 2005 mi disse: “Quest’autunno lascerò Palermo. Ho abbastanza soldi e mio marito ha, pure, comprato una casa per noi, in Kosovo. Ora io e i miei figli possiamo ritornare.” Non ho idea quanto sia grande la casa in Kosovo e quanto sia costata. Ma il fatto che abbia mandato avanti sei bambini a Palermo, abbia spedito regolarmente soldi al marito in Kosovo e si è perfino comprata una casa, merita attenzione (se suo marito ha effettivamente comprato una casa, non è sicuro, secondo le affermazioni di una vicina, perché “qui vive con gli zingari e poi non si saprà mai. La nostra famiglia è l’unica normale”). Al momento della nostra conversazione, ella era impegnata a procurarsi, nelle singole stazioni sociali di Palermo, lenzuola, tende e altri pezzi di arredamento per la sua nuova casa.

personalmente, si tratta piuttosto, come spiegò il parroco, della missione, cioè “di presentarsi al mondo con il Vangelo”. La seguente citazione rende chiaro diversi piani – il rapporto personale del cliente con il parroco, il compito di evangelizzazione e la pazienza di fronte ai difficili e diversi problemi sociali:

“La generosità è un’impresa. Certo si deve aiutare, dove si può, ma mai tentare l’impossibile. Una volta venne da me un uomo e mi disse che lui aveva bisogno di una nuova bombola di gas. Gli diedi 4000 Lire. L’uomo replicò che la bombola costava 25.000 Lire. Gli risposi: ‘Non le posso pagare la bombola, perché in futuro dovrei pagagliela sempre. Le do cosa posso.’ Non sono alla Magione per realizzarmi. Avrei potuto avere molte altre possibilità e luoghi per farlo. Io sono qui per servire. ... La chiesa è un luogo di lotta, per presentarsi al mondo con il Vangelo. ... La povertà è un fatto mentale, essi dormono nella povertà, non hanno imparato altro di cui vivere. Perciò solo la pazienza aiuta a continuare a lavorare e a pregare.”

L’affermazione di Padre Ribaudò non deve intendersi nel senso di “familismo amorale”. Egli rifiuta le lamentele delle sue collaboratrici, che definiscono – a loro intendere – incivile e dunque amorale il comportamento dei poveri.³²² Quando egli dice che la povertà è un fatto mentale, non lo intende, dal suo punto di vista, sminuire.

Al contrario, il suo lavoro vorrebbe cambiare le strutture – con l’aiuto dello Spirito Santo. Anche una suora di Madre Teresa mi spiegò le mira del proprio lavoro nel senso del Padre:

“La gente è molto fissata con la *propria* pasta, con la *propria* salsa di pomodoro. Rifiutano le altre marche. Noi cerchiamo di entrare nel loro mondo, perché essi si vedono soli. Ma Dio aiuta a vedere non solo *questa* pasta, *questa* salsa. Tramite Dio possiamo cominciare a cambiare la vita. ... In fondo qui aiuta nuovamente la preghiera.”

In qualche caso di tensione l’opera di evangelizzazione è superiore alla distribuzione di cibo, come delineò una suora di Madre Teresa: da un lato, la povertà è, come dice il parroco, “un fatto mentale”, dall’altro la preghiera, o meglio lo Spirito Santo, deve influenzare le realtà sociali.

Andare a messa per gli alimenti

C’è un’afa. Giovanna ed io portiamo, ogni volta, quattro pacchi di alimenti. Ognuno di essi pesa dai cinque ai sette chili. Riempiamo i sacchetti di pelati, lenticchia, latte, cioccolato, formaggio, biscotti e soprattutto di pasta. Giovanna

³²² Danilo Dolci parte dall’esempio, che “il basso livello economico dell’ampia massa, motivo per il quale la ricerca di pane e lavoro è così urgente,” [fa sì] “che tutto il resto sia di secondaria importanza.” “I poveri, a causa del loro basso livello culturale e politico, difendono da miopi i propri interessi, agendo egoisticamente solo per sé stessi, senza occuparsi, per niente, degli interessi degli altri; – la mancata capacità di una nuova vita da parte della comunità e la collaborazione: questo terreno è fruttifero per qualsiasi avventura autoritaria e per ogni specie di fascismo, monopolismo e oligopolismo” (GRUBER 1998: 5). Il comportamento, ritenuto amorale dalle collaboratrici, si deve osservare sullo sfondo della povertà. A tal proposito si veda anche la versione di BOISSEVAIN (1966) sui rapporti dell’ampia (povera) popolazione con i patroni.

ha 60 anni, si è tinta i capelli neri come la pece, sembra Liz Taylor nel fiore dei suoi anni. Porta tacchi a spillo, vestiti aderenti ed usa profumi cari. Siamo una coppia diversa: io con i miei jeans consumati, scarpe da ginnastica sformate e vecchie T-Shirt a manica lunga. I miei lunghi capelli biondi legati con una treccia fatta a caso e al contrario di Giovanna, che è truccata perfettamente, ho una macchia di sugo sulla T-Shirt.

Siamo di malumore. C'è troppo caldo per questo lavoro. Non abbiamo voglia di litigare di nuovo con la gente. Padre Ribaudo ci ha dato l'incarico di distribuire i pacchi di spesa soltanto a coloro che, almeno una volta la settimana, in caso di necessità una volta ogni sei mesi, vengono a messa. La maggior parte non danno seguito a questa richiesta e non si curano del tentativo di missione.

In piazza ci viene incontro Giulia. Ella ha 25 anni. Nella mascella superiore e in quella inferiore le sono caduti gli incisivi. Ella porta in braccio uno dei suoi quattro figli. Il piccolo ha la scabbia già da tempo, ma Giulia non ne vuole sapere nulla dei consigli di Giovanna per l'eliminazione del problema. Giulia si presenta davanti a noi e chiede con un tono brusco: "Portate un pacco da me?" Giovanna ripone i sacchetti e le liscia il suo vestito estivo stampato a fiori. Ella tace. Giulia comincia ad urlare, Giovanna resta calma, tuttavia è tesa. Poi va in bestia: "Signora Giulia! Questa settimana non l'ho vista in chiesa. Per questo Lei non riceve alcun sacco di spesa!" Giulia: "Non sono proprio potuta venire." Giovanna: "Ma ha sette giorni la settimana per venire a messa!" La tensione cresce. Giulia: "Perché dovrei?" Giovanna: "Perché lo ha stabilito Padre Ribaudo! Senza messa niente pacco." Giulia mi guarda e chiede con tono aggressivo: "È vero? Dice la verità?" Io sto in silenzio. Giovanna si rivolge a Giulia con calma: "Signora, mi dispiace. Ma adesso portiamo il pacco a qualcun altro." Giulia: "D'accordo. Ma solo se Lei dice la verità. Vado da Padre Ribaudo e gli parlo. Gli dico che devo lavorare e non posso venire a messa."

Giulia, che si è fatta registrare dal nostro presidente per ricevere pacchi di spesa, sa che in cambio si dovrebbe venire a messa. L'agitazione iniziale di Giovanna ed il mio silenzio alla domanda di Giulia, se Giovanna dicesse la verità, seguono le regole delle conversazioni, che noi, settimana per settimana, avevamo con Giulia. In fondo Giulia, questa è la mia ipotesi, contratta due cose essenziali: da un lato, ella non vuole perdere la faccia davanti a noi, sebbene non rispetta la regola "Senza messa niente pacco", perché per lei non ha nessun valore. Ella sottolinea che, anche se non ha lavoro, andrà dal parroco, per chiarire che, a causa dei suoi impegni lavorativi, non può andare a messa. Dall'altro spinge il discorso fino al paradossale, dato che io e Giovanna, in qualità di *broker*, che dobbiamo rafforzare la posizione del parroco di mediatore sociale³²³ – di distributore di risorse –, riceviamo da lei il permesso di dare il pacco, che secondo lei le spetta, a qualcun altro. Ella lo giustifica in questo modo: "D'accordo. Ma soltanto se lei dice la verità." Questo passaggio rafforza

³²³ BOISSEVAIN 1974.

la sua posizione di fronte a noi e al parroco, perché ella sembra improvvisamente essere quella che decide in merito a chi deve ricevere il pacco.

Se e in quale misura Giulia tratta con questa strategia la già menzionata vergogna, che i beneficiari (possono) provare dalle offerte di carità, non mi è chiaro fino alla fine. Giulia e Giovanna si conoscono già da tempo. La lite fa parte del rituale di interazione nella lotta di distribuzione degli alimenti. Giulia vorrebbe un pacchetto, e Giovanna deve sostenere – settimana per settimana – la posizione del contratto di scambio di Padre Ribaldo.

Nozze, cibo e *Teleregina*

Carolina abita in un bilocale in una pericolante casa plurifamiliare. Nel salotto, in cucina e nella stanza da pranzo si trova un tavolo traballante con due sedie, di cui una ha soltanto tre gambe. In cucina manca la bombola. La piccola credenza, con poche stoviglie, non ha sportelli. Nel soffitto della camera c'è una grossa lampadina difettosa. In camera da letto c'è un letto matrimoniale con un materasso strappato, sul quale, senza fare attenzione, è stata gettata una coperta sporca. Un quadro di Padre Pio è appeso sulla testata del letto.

*Carolina ha diciotto anni e tre bambini dell'età di cinque, tre e un anno e mezzo. Carolina offre a Giovanna l'unica sedia funzionante. Io mi appoggio alla parete. Giovanna dice: "Lei si deve sposare!" – "Perché poi? I bambini sono battezzati." – "Può sposarsi alla Magione. Noi le procuriamo documenti e vestito." Carolina piuttosto calma: "Ma non mi passa per la testa! Cambiamo argomento!" – "Il suo ragazzo ha un lavoro?" – "Mio marito ha un lavoro." – "Sta lavorando adesso?" – "Oggi no." – "Lavora di solito?" – "Le ho detto che ha un lavoro. Fa di tutto. Lavora un po' qua, un po' là." – "Perché non vi sposate?" – "Perché il divorzio poi mi costerebbe quel denaro, di cui ora ne ho bisogno per vivere." – Perché Lei non viene in chiesa?" – "Perché non ho tempo. E la messa c'è anche in televisione ed il catechismo su *Teleregina*. Padre Ribaldo ha detto che è anche valida." Riesco a reprimere un'espressione di ilarità. Mi diverte e mi impressiona che Carolina non ha nessun televisore ed utilizza la prontezza di parola, la "regola di gioco" del parroco, "Senza messa niente pacco", per battere ad armi pari: cioè in riferimento al canale televisivo *Teleregina*.*

La strategia di trattativa di Giovanna ha qualcosa in comune con l'abile Giulia, ovvero si tratta del legame delle donne con la chiesa – sia andare a messa sia l'invito a sposarsi – e dell'autorità del parroco.

Mentre Giovanna adempie al suo compito d'indurre Carolina a sposarsi, offrendosi di aiutarla a procurarsi i documenti e manifestando il suo rifiuto per l'attuale condizione di vita, quando ella chiama "ragazzo" il padre dei bambini, l'interessata respinge subito tutto con violenza. Carolina chiama il padre dei suoi figli "mio marito" e sottolinea che, di fronte ai bambini, ella ha adempiuto i doveri cristiani. Carolina, stimando la propria condizione di vita, può mettere il

freno a Giovanna, mentre spiega che un matrimonio potrebbe minacciarle l'esistenza per le possibili spese di divorzio.³²⁴

Giovanna accetta l'argomento del divorzio e sottolinea, con la richiesta del piccolo dono di ricambio, di andare a messa. Ma anche qui Carolina ha la meglio di fronte a Giovanna, che si considera una rappresentante del parroco. A Giulia riesce meglio a rivoltare la situazione a suo favore, mentre ella riceve il pacco, senza dover dare nulla in cambio e venire incontro al desiderio: l'ora di catechesi di Padre Ribaudò viene trasmessa nelle case, e la messa trasmessa in televisione è pure valida. L'autorità del parroco, in questo modo, non solleva alcun tipo di questioni ed è perfino apprezzata. Carolina fa battezzare i suoi figli e si comporta come una spettatrice televisiva, che partecipa alla messa, quando ella non ha alcun televisore.

Chi è il patrono e chi il cliente?

Giovanna ed io andiamo da Marietta. Ella ha trasformato la sua stanza, che da verso la strada, in un bar, che gestisce illegalmente. Lo spazio dietro la tenda di plastica colorata sa di alcol. Marietta è seduta dietro un tavolo, che funge da bancone e da ad intendere di avere difficoltà a camminare. Questo è un inganno, fatto da lei apertamente. Così ella ricatta i suoi collaboratori, soprattutto i suoi figli, che comanda su e giù. Entrambi sono adulti, disoccupati e a Marietta danno sui nervi, perché essi scoprono il gioco.

Non appena entriamo, ella si siede velocemente sulla sedia, ma sembra subito guarita dalle sue sofferenze, non appena ci riconosce. Salta su, va al frigorifero, su cui c'è il Gouda confezionato, che le avevamo dato due settimane fa.

Lo getta sul bancone davanti a me. Il formaggio, a causa del caldo, galleggia nella pellicola trasparente. "Qui", mi grida contro, "Vi mostro come il cibo, che voi portate per ordine di Padre Ribaudò, è scaduto!" L'espressione del suo viso è di disprezzo. Prendo la salsa al formaggio confezionata e controllo la data di confezione e quella di scadenza. Di fronte alla sua aggressione, non sono più così spontanea; anche se ho voglia di fuggire dal bar. Dico: "Bene, allora, se il formaggio non le piace, la prossima volta riceverà un pacco senza. Tra l'altro Lei ha scambiato la data di confezione con quella di scadenza. Se il formaggio non fosse fuori dal frigorifero da due settimane, Lei lo potrebbe ancora mangiare. Buona sera, signora." Esco in strada. Giovanna mi segue senza parlare, Marietta ci grida da dietro: "Ma se il formaggio non è avariato, allora lo voglio nel pacco! Altrimenti vado dal Padre a lamentarmi!"

Agli occhi di Marietta, io e Giovanna non siamo dei *broker* che mediano tra gli interessi del patrono e quelli della cliente. Al contrario, dal punto di vista di Marietta, noi siamo le sue *broker*, che, in veste di patrono, trasmettiamo i

³²⁴ A questo punto è da mettere in discussione DAVIS (1989: 49), il quale, riferendosi all'unità dell'area del Mediterraneo, riguardo al concetto dell'onore, nota che la popolazione povera non divorzia tanto spesso per motivi economici. L'esempio mostra che i poveri hanno sviluppato una propria strategia per organizzare la vita sociale. Riguardo ai problemi di povertà delle giovani madri si veda inoltre SCHNEIDER & SCHNEIDER 1989.

desideri al cliente (al parroco). Marietta riconosce che il parroco è un patrono bonario e caritatevole, dato che con questa ammissione può rivendicare il suo diritto sul pacco – egli è il buon pastore, che viene incontro ai desideri. Ma anche qui, la posizione dei donatori e quella dei beneficiari cambia: Marietta, che riceve il pacco, ha il potere di decidere come procedere. Ella mi ricatta, facendo appello all'autorità del parroco: vorrebbe andare da lui a lamentarsi, nel caso in cui io esercitassi (presumibilmente) il mio potere e non le dessi più formaggio nel pacco.

Non è chiaro, se Marietta ha usato il formaggio come pretesto, per farci capire che l'offerta, che noi le portiamo nel suo "terreno", non è realmente gradita o lei se ne vergogna. Se così fosse, la carità è in questo ambivalente, dato che Marietta stessa si fa registrare per ottenerla, ma in fondo, a causa del rapporto patrono-cliente, che ella deve stipulare, rifiuta. "Un'offerta è allora un atto volontario individuale o collettivo, che può come non può essere implorata da colui o da coloro che la accettano. Nella cultura occidentale si dà priorità alle offerte non richieste."³²⁵ L'ambivalenza citata a proposito della carità per ordine della chiesa ha il vantaggio di essere supplicata e lo svantaggio di non essere, ciononostante, supplicata, quando è considerata elemosina.

Evangelizzazione – i rapporti patrono-cliente al di fuori della *mansio*

Attraverso l'evangelizzazione Padre Ribaudo vuole legare e allo stesso tempo collocare gli abitanti del *quartiere* nel luogo religioso, da lui gestito, della SS. Trinità – la Magione, cioè essi devono dichiararsi solidali con lui.

I casi esemplificativi chiariscono che la distribuzione degli alimenti corrisponde alla "logica del sussidio", dato che i pacchi di alimenti diventano il biglietto d'ingresso nel mondo dei poveri; nel contempo si nota che i beneficiari dei pacchi – i "professionisti della povertà" – designano il familismo amorale, che gli viene attribuito, come un'efficace strategia di sopravvivenza.

Essa rende possibile agli abitanti del *quartiere* di utilizzare a favore delle loro famiglie le forze (cristiane) che regolano e penetrano dall'esterno. Certo ciò fa pensare che i beneficiari delle offerte si trovano in una "posizione umiliante"³²⁶ e che la carità, distribuita da istituzioni religiose (cristiane) ai bisognosi, può essere offensiva.³²⁷ Ma gli esempi dati mostrano, anche, che i beneficiari negoziano attivamente la loro posizione sui doni e non sono per niente passivi: essi rifiutano una diretta intromissione nella loro vita sociale – familiare. Gli attori, in quanto clienti, sono in contatto con uno dei loro protettori, il parroco, di fronte al quale essi devono imporsi e, allo stesso tempo, chiarire che, in fondo, essi accettano i suoi patti, per poi, a dire il vero, non rispettarli. Tutto questo è come un metodo, poco amorale e orientato verso la famiglia, di opporsi alle forze che penetrano dall'esterno nella vita sociale e che,

³²⁵ GODELIER 1999: 21.

³²⁶ GUARRASI 1978: 98.

³²⁷ MAUSS 1997: 123.

nonostante l'influenza dello Spirito Santo, sono mirate – secondo la dichiarazione delle suore di Madre Teresa solo pregare può aiutare ancora, e anche il Padre vede nella preghiera la reale forza per lavorare. In questa specie di resistenza ha luogo un conflitto permanente con le reti di rapporti extrafamiliari, che legano gli attori. Il rapporto dei partiti vive appunto di patti consolidati dalle posizioni. Questo appare visibile con i *broker* del gruppo San Vincenzo, con i quali si dà forma al rapporto personale tra il parroco ed il cliente; come si creano i rapporti tra i clienti ed il parroco è tutto da chiarire.

Costrizioni materiali come povertà, disoccupazione ed anche emarginazione politica dei poveri fanno nascere una propria logica della sopravvivenza, che può agire dall'esterno come un "sonno nella povertà" (Padre Ribaud), ma non bolla gli attori, in senso negativo, come semplici usufruttuari dei servizi sociali. Al contrario, essi si adattano alle condizioni naturali e politiche del loro ambiente in modo estremamente flessibile. La carità da parte della chiesa è "acquartierata", affinché non vada oltre l'uso privato da parte dei beneficiari, e rappresenta, allo stesso tempo, l'incapacità del mercato finanziario e politico (siciliano) di risolvere i problemi sociali.³²⁸ Gli studi rendono, soprattutto, chiaro che i modelli di spiegazione generale e i problemi ad essi legati, come quello dell'assistenzialismo e del "familismo amorale" in determinate situazioni, cioè in luoghi specifici e con i suoi attori, devono avere una controprova. Il prete della SS. Trinità – la Magione dispone di risorse, che sono d'interesse degli abitanti del *quartiere*, per questo all'inizio essi vanno da lui, nel suo terreno, il luogo della SS. Trinità – la Magione, e con lui iniziano una relazione diadica e verticale, chiedendo il suo aiuto e venendo a conoscenza delle regole del suo contratto. Entrambe le parti sanno, tuttavia, che la restituzione del dono,³²⁹ adempiendo agli obblighi del contratto, non è garantita. Certo non si tratta di una situazione, in cui si può restituire un dono per ricambiare³³⁰ – a ogni beneficiario di un'offerta basta andare a messa come dono di ricambio. A questo punto parlare di "professionisti della povertà", definiti dalla stampa beneficiari passivi delle offerte, non sarebbe adatto con le strategie, che essi sviluppano nei rapporti con il donatore.

All'inizio del contratto, il ruolo del parroco è quello di patrono e quello del richiedente di cliente. La differenza di potere sembra scivolare in un scambio disuguale di doni – cibo per la parola di Dio –, naturalmente attraverso i *broker*, le collaboratrici del gruppo San Vincenzo, dato che queste si muovono nel territorio al di fuori della SS. Trinità – la Magione, che è pur sempre il "territorio pastorale".³³¹

Nel caso dell'assistenzialismo fatto dal parroco, si tratta di un tipo, la cui prassi sociale presenta una struttura paternalistica esclusivamente limitata,

³²⁸ GODELIER 1999: 294.

³²⁹ MAUSS 1997.

³³⁰ JENSEN 1992:139. JENSEN fa notare che ci si aspetta una restituzione dei doni solo da colui che può anche darli.

³³¹ GODELIER 1999: 25 e SILVERMANN 1977: 10 insistono che il ruolo di ambo le parti dovrebbe far parte dell'analisi della relazione di scambio prima e dopo lo scambio.

perché i beneficiari delle offerte creano attivamente la relazione con il protettore. Qui non si parla di una relazione di potere verticale e unilaterale, perché la posizione del parroco è rafforzata soltanto quando i clienti la accettano e la confermano. I clienti riconoscono il parroco come patrono, quando ricevono le offerte, tuttavia senza l'obbligo doveroso di contraccambiare al rapporto patrono-cliente.³³² La *furtività* dei clienti è, come mostra l'esempio di Marietta, un'attiva strategia di sopravvivenza, che non corrisponde affatto ad una dipendenza passiva dal patrono.³³³ Qui si può parlare di una relazione patrono-cliente, nella quale il potere del cliente di fronte al patrono è da intendersi in maniera diversa rispetto alle relazioni patrono-cliente, prima discusse, tra parroco e fedeli.

Il motore di scambio dell'offerta è la povertà. Riguardo la "sfida della Magione", di accostare l'un con l'altro i "due volti di Palermo", il parroco e i suoi collaboratori sono obbligati, in un primo momento, a concludere questo scambio unilaterale – nella speranza, che il valore materiale del dono, gli alimenti, sia ricambiato in un modo non materiale, affinché il cliente accetti l'offerta dell'evangelizzazione. La cosa data, il pacco di alimenti, è il "pegno del vincolo", attraverso il quale si manifesta il legame personale tra il patrono ed il cliente.³³⁴

Il fatto che i contratti di scambio siano osservati unilateralmente e la posizione del patrono sia costantemente instabile, al di là del rifiuto di intromissione nei rapporti privati, sembra verificarsi, anche, nell'ambivalenza, già menzionata, dell'offerta (e la concorrenza della mafia?). Una volta Padre Ribaudò si esprime sul senso del pacco di alimenti in questo modo: "I pacchi sono soltanto una scusa, per andare nelle case delle persone. Così so, come vivono e di cosa hanno bisogno."

I clienti sanno molto bene che la strategia dell'evangelizzazione, la cui esca sono i sacchi di spesa, deve portare ad un'infiltrazione dei collaboratori ecclesiastici (*broker*) e del parroco (patrono) nel territorio. La speranza di essere radicati nella realtà sociale del *quartiere* può realizzarsi soltanto mediante un "contatto continuo con i suoi legittimi abitanti"³³⁵, ma ciò, sulla base del contratto di un rapporto asimmetrico – personale – tra il parroco e gli abitanti, non sembra riuscire. Il parroco, tramite le offerte, lotta per il riconoscimento della sua posizione: "Di conseguenza egli si deve sforzare in maniera costante, multidimensionale e con molteplici orientamenti, di venire, essere e restare amato. Per lo meno la popolarità non è, notoriamente, una conseguenza della generosità economica diretta ed indiretta."³³⁶

Attraverso i *broker* i clienti concordano la propria posizione di fronte al patrono; essi riescono ad usare quella posizione instabile in modo tale che alla fine ricevono l'offerta e restano liberi dai vincoli di cliente. L'instabilità della

³³² FOSTER 1963; WOLF 1966.

³³³ GIORDANO 1989: 107.

³³⁴ GODELIER 1999: 97.

³³⁵ BOURDIEU 1997b: 165.

³³⁶ HITZLER 1991: 204.

posizione del parroco è sicuramente più salda della situazione di crisi dei suoi clienti potenziali, i quali hanno, nella struttura fissa della povertà, la base di trattativa con il patrono. Il vantaggio della trattativa rispetto agli attori, che si collocano davanti al luogo, nella SS. Trinità – la Magione, deriva appunto dal non-collocarsi in questo luogo. Degno di attenzione è l'affiatamento dei due gruppi costituiti – il gruppo di coloro che presentano il proprio lavoro all'interno della *mansio* e il gruppo di coloro i quali restano fuori dalla *mansio* ma nel *quartiere*, dove sono assistiti. Il primo gruppo si stabilisce con il lavoro nella e per la *mansio*, certo questo lavoro – circolare allo stesso tempo – presuppone sempre l'esistenza ed il bisogno di coloro che vivono da poveri nel *quartiere*. Questi ultimi contribuiscono con le loro strategie, di sfruttare la *mansio* e il suo patrono per loro, al funzionamento della *mansio*.

“La restituzione della memoria” e “la ripresa di possesso degli spazi storici”

Lo spazio geografico si percepisce nella rappresentazione o nel ricordo mediante una pratica di piazzamento o meglio di localizzazione. Un (consapevole) piazzamento dei beni, in questo caso degli edifici, crea e forma lo spazio, stabilendo i confini che mettano ordine. Questo è già stato chiarito a proposito del risanamento di Piazza Magione e della riorganizzazione dell'ex monastero della SS. Trinità – la Magione.

Il marchio liturgico, più esattamente, la riconsacrazione della Kalsa serve a stabilire, in quanto tale, il territorio pastorale. In questo senso si considerano gli spazi urbani come spazi labili – spazi “senza un centro ed un nucleo, e per questo omogeneizzati e allo stesso tempo differenziati luogo per luogo”.³³⁷ Ciò nonostante ritengo che la SS. Trinità – la Magione sia il punto centrale ovvero il punto di partenza della riconsacrazione, che vuole “la restituzione della memoria” e “la ripresa di possesso degli spazi storici”.³³⁸ La riconsacrazione del *quartiere* avviene attraverso l'installazione simbolica di messaggi religiosi, che esprimono il diritto della chiesa al potere e alla guida. Padre Ribaudò consolida in prima linea il “suo territorio pastorale”, utilizzando le risorse architettoniche del *quartiere*: egli vuole “riportare in vita luoghi sacri”,³³⁹ per ricondurre al centro la *mansio*, mediante una “restituzione della memoria” e “la ripresa di possesso degli spazi storici”. Inoltre egli affida alle persone consacrate nella sua parrocchia la responsabilità di gestire la chiesa, cosicché i luoghi sacri ricevano, per mezzo delle persone consacrate a Dio, un'importanza particolare. Spazi sacri e persone consacrate sono conformi al processo di riconsacrazione del *quartiere*, avviato dal parroco.

³³⁷ LÖW 2004: 48.

³³⁸ RUBBINO 2001: 15.

³³⁹ GONZALES 2001: 11.

L'“Ordo Virginum” e San Giovanni dei Napoletani

La chiesa di San Giovanni dei Napoletani si trova in Corso Vittorio Emanuele, vicino al porto, nella parte est di Piazza Marina. Piazza Marina sorse nel IX secolo, sotto la dominazione araba, come struttura di difesa dai conquistatori stranieri, che volevano conquistare Palermo dal mare. A questo scopo gli arabi prosciugarono l'area paludosa allora esistente. Dal XII secolo, a Piazza Marina si trovano, anche, tenute con giardino degli Ordini stabiliti alla Basilica.

La cappella, fondata, nel 1519, da una confraternita napoletana, fu trasformata, dal 1526 al 1617, nell'attuale chiesa di San Giovanni dei Napoletani. Con l'autorizzazione dell'arcivescovo e cardinale Salvatore De Giorgi, Padre Giacomo Ribaudò riaprì la chiesa il 12 aprile 1995, dopo parecchi anni di lavori di restauro. Essa è aggregata alla Basilica della SS. Trinità – la Magione. Qui si celebrano messe, soprattutto, per le famiglie e per i malati. I Cavalieri Templari ottennero la chiesa, per praticare il loro culto.³⁴⁰

La riapertura di San Giovanni dei Napoletani, da parte di Padre Ribaudò, è un'unione consapevole alla tradizione storica della Basilica della SS. Trinità – la Magione, i cui giardini, nel XII secolo, confinavano con questo luogo. Per presentare il riaccorpamento o meglio l'aggregazione alla SS. Trinità – la Magione e i confini ridisegnati, il parroco affidò la gestione e l'amministrazione della chiesa di San Giovanni dei Napoletani all'“Ordo Virginum” (l'Ordine delle vergini), presente nella parrocchia della SS. Trinità – la Magione. Così facendo avviene, pure, una collocazione degli attori della SS. Trinità – la Magione in questo confine di culto, fuori dal *quartiere*, che può ampliare la propria sfera d'azione non solo tramite le messe, che vengono lì celebrate, ma anche grazie alle donne dell'Ordine presenti a San Giovanni dei Napoletani. Il fatto che le donne dell'“Ordo Virginum” rappresentino la SS. Trinità – la Magione in un punto di confine del *quartiere* della Kalsa è inteso come una strategia di evangelizzazione dell'ambiente e dei fedeli, che frequentano la chiesa di San Giovanni dei Napoletani.

La struttura dell'“Ordo Virginum” non è paragonabile a quella di altri Ordini religiosi. Le vergini non dipendono da una badessa e l'Ordine non ha una struttura centralizzata. Si tratta di donne che si dedicano ad attività civili e s'impegnano in una comunità locale. Nell'Ordine delle vergini si dà valore alla vocazione singola e personale. Ogni vergine s'impegna a condurre una vita religiosa, sottostando alle disposizioni del vescovo.³⁴¹

Di norma le vergini abitano a Palermo, presso le loro famiglie,³⁴² si riuniscono con le consorelle e possono scegliere il parroco della loro parrocchia come guida spirituale. Vengono consacrate dal vescovo della diocesi. All'atto della consacrazione, con rito solenne da parte del vescovo, le vergini giurano,

³⁴⁰ Ibid.

³⁴¹ FERRARO 2001: 8.

³⁴² In altre parti d'Italia, soprattutto al nord, le vergini vivono da sole oppure in comunità. L'ordine è presente in tutto il mondo e lo stile di vita delle vergini dipende dall'ambiente culturale e familiare.

così come i preti, i voti di povertà, castità e obbedienza. L'“Ordo Virginum”, il cui sacramento di consacrazione risale alla cristianità antica, fu confermato come ordine religioso dal Concilio Vaticano II.³⁴³

Le spose di Cristo: un corpo della chiesa

Alla SS. Trinità- la Magione, sotto la guida spirituale di Padre Ribaudò, si è formato il gruppo dell'“Ordo Virginum”, che si riunisce in un spazio adibito ad abitazione, la “Casa dell'Annunciazione”,³⁴⁴ nella cupola della chiesa di San Giovanni dei Napoletani. Oltre ad occuparsi di attività, come dell'apertura e della chiusura della chiesa, delle pulizie e della cura degli oggetti sacri, le vergini sono anche impegnate in attività liturgiche, sociali e di beneficenza della parrocchia. Spesso, in occasione di particolari eventi liturgici, Padre Ribaudò sottolinea il fatto che le vergini rappresentano la purezza della chiesa e hanno per i credenti una particolare funzione esemplare, dato che esse, in quanto spose di Cristo, rimandano al Regno di Dio, già iniziato sulla terra. L'ideale stato d'essere, rappresentato dalle vergini, deve dare ai fedeli l'idea di un'esistenza integra e sacra.

Nella prassi religiosa, tutto questo si manifesta, ad esempio, il giovedì santo. Durante la processione dei doni, una vergine, vestita di bianco e con un velo anch'esso bianco, avanza verso l'altare.³⁴⁵ Porta tra le mani una piccola lampada a petrolio, che non rappresenta soltanto le vergini sagge, già pronte alla venuta del Signore,³⁴⁶ ma anche la chiesa. Dopo la celebrazione di un giovedì santo, la vergine, che portava la piccola lampada a petrolio, mi raccontò cosa significasse per lei tutto questo: “Amo la chiesa, perché Cristo è mio marito. Io sono la rappresentante della chiesa ed un modello per gli altri fedeli”.

In occasione del giovedì santo, così come per altre particolari feste liturgiche, si è soliti baciare, dopo la messa, gli anelli delle vergini, simbolo del matrimonio con Cristo. I fedeli, baciando gli anelli, non venerano le vergini consacrate, ma la rappresentazione in carne ed ossa della chiesa.

³⁴³ LAGANÀ 2000: 87segg. Si veda anche l'Ordo Virginum in CIC 604 §1: “Oltre queste forme di vita consacrata, c'è lo stato delle vergini, che, ad espressione del loro progetto sacro di imitare Cristo nel modo più vicino possibile, vengono: consacrate a Dio dal vescovo della diocesi, secondo un approvato rito liturgico; fidanzate misticamente a Cristo, il figlio di Dio; e destinate al servizio della chiesa.” §2: “Per rimanere più fedeli ai loro progetti e accrescere il proprio stato, conforme al servizio della chiesa, attraverso il sostegno reciproco, le vergini possono formare associazioni” (CODICE DEL DIRITTO CANONICO. 1989. Editò ad opera dei tedeschi e della conferenza dei vescovi berlinesi. Kevelaer: 275).

³⁴⁴ Il nome “Casa dell'Annunciazione”, come è denominata l'abitazione, è un'idea di Padre Ribaudò. Egli la chiamò così, riferendosi al quadro dell'Annunciazione di Maria, che gli aveva regalato un amico artista.

³⁴⁵ In origine il velo rappresentava il simbolo del rapporto personale delle donne di chiesa con Dio, le quali vivevano di castità in onore di Dio. Lo ricevevano dal vescovo, durante la cerimonia di consacrazione e simboleggiava l'equiparazione delle vergini con le donne sposate (DEIßNER 1999: 23).

³⁴⁶ Matteo 25, 1-13.

La verginità indica, allo stesso tempo, a livello globale, la purezza della chiesa, rappresentata dalle vergini e a livello locale la coerenza sociale del gruppo religioso, la loro capacità economica di sopravvivenza e la loro chiamata sociale.³⁴⁷ Studiando il significato delle vergini per la *mansio*, un aspetto essenziale è: le vergini possono intendersi come una riserva, che lega e tiene insieme, in maniera solidale, le “forze centrifughe”³⁴⁸ di un gruppo sociale che lotta per le scarse risorse. Così mi disse un’informatrice, che si considera una rappresentante della chiesa e un modello per i fedeli. Ma ella, in quanto sposa di Cristo, è anche la chiesa e rappresenta simbolicamente i fedeli della parrocchia. La collaborazione e la convivenza delle vergini in parrocchia permette loro di partecipare alla vita sociale delle famiglie, esse conoscono i loro problemi e contribuiscono, per quanto possono, a risolverli. Così facendo non entrano in competizione col prete; esse sono, piuttosto, quelle figlie a suo servizio.

Nel contesto religioso, la verginità è strettamente legata allo sviluppo sistematico delle strutture statali. Le rappresentazioni di purezza religiosa hanno influenzato le vedute della purezza della cosmologia ufficiale.³⁴⁹ La famiglia, in quanto unità nucleare, è stata e sta, tuttora, sotto la particolare protezione dello Stato. A causa della loro incontrollabilità, si sono combattute le unioni tribali, i disordinati sistemi di parentela o l’individualismo (moderno).³⁵⁰ Le vergini della parrocchia sono, insieme al prete ordinato e “puro”, perché vive in castità, simbolo di una società o meglio di una famiglia santa e sacra. Le vergini hanno consolidato la riconsacrazione dei luoghi sacri riportati in vita, come ad esempio la chiesa di San Giovanni dei Napoletani, e rappresentano il futuro regno di Dio, già iniziato. La purezza e la castità della vergine sono un

³⁴⁷ ORTNER 1978: 22; SCHNEIDER 1971: 18.

³⁴⁸ SCHNEIDER 1971: 17. SCHNEIDER (ibid.: 2segg.) pensa che ci sia un nesso tra la verginità e l’onore, legato a questa, della famiglia e lo sviluppo delle famiglie nella loro organizzazione pastorale. Nelle famiglie di pastori e contadini, l’“onore” teneva insieme le famiglie, che si svilupparono come una “risorsa strategica”, lottando per le terre fertili, il diritto di pascolo, di giustizia e lo sfruttamento dell’acqua. L’onore come ideologia tiene insieme il gruppo, durante la lotta per le scarse risorse (si veda inoltre SCHNEIDER 1987). GIOVANNINI (1981: 412) lascia intendere l’integrità fisica delle giovani ragazze come un segno; dato che una famiglia, in particolare il padre, detiene il potere di far contrarre un buon matrimonio alla figlia e di proteggerla dagli estranei. La verginità rappresenta le delimitazioni del confine intatto e, allo stesso tempo, flessibile della famiglia, che compete con le altre famiglia per la lotta delle risorse. SCHNEIDER (1971) vede il topos della verginità come il risultato dei processi storici, in cui gli uomini svilupparono strategie di sopravvivenza durante le incerte situazioni politiche e nella lotta per le risorse. La sicurezza di vita materiale ed emozionale è concentrata sulla famiglia nucleare, garante di sopravvivenza, tramite l’alimentazione, la protezione e la lealtà. A proposito si veda anche CRONIN (1977: 73). CRONIN prosegue in questo modo. Egli, a causa delle idee del valore riguardante il sesso in Sicilia, parla di una “prigione culturale” (anche per gli uomini) (ibid.: 75), dalla quale le donne tentano di fuggire attraverso malattie e costanti lamentele di sofferenza o vogliono ricevere attenzione attraverso la cura particolare della loro bellezza in pubblico (ibid.: 87). A questo punto non si tratta tanto di una valutazione dettagliata e critica di questa affermazione (si veda anche HERZFELD 1987; SAURER 2002), ma piuttosto dello studio della verginità nel contesto religioso della SS. Trinità – la Magione.

³⁴⁹ ORTNER 1978: 28.

³⁵⁰ FOX 1993: 109.

valore mistico e spirituale, che simbolizza, in modo convincente, la sua credibilità interiore, soprattutto perché sposa di Cristo, e la sua bellezza interiore, cioè le vergini stesse si ritengono esclusive ed elitarie.³⁵¹ I valori interiori e l'unione mistica con Cristo non significano, tuttavia, che le vergini sono prive di corpo; anzi, al contrario, il loro corpo rappresenta ed è la chiesa "pura" e può intendersi come un edificio sacro. Il rito della consacrazione delle vergini ottiene perciò un significato particolare. Durante una conversazione, una vergine anziana mi spiegò: "Lega i singoli non solo a Cristo, ma alla chiesa. Nel rito si mostra verso l'esterno l'importanza della chiesa. Noi siamo accolti da essa e la rappresentiamo allo stesso tempo."

La vergine è la sposa e l'anima della chiesa.³⁵² Ciò è paragonabile alla celebrazione dell'Eucaristia, inteso come momento di incarnazione. Il matrimonio mitico di due persone fa in modo che entrambi diventino una cosa sola. È un'unione nello Spirito Santo. La femminilità e l'individualità delle donne possono essere amate nell'essere in Dio. Tutto questo include tanto le anime quanto i corpi. All'incontro internazionale dell'"Ordo Virginum" a Palermo, nell'agosto del 2002, un prete formulò l'ideale in questo modo:

"Tutto, in unione con Dio, diventa sacro. Una vera sposa è una vera madre. Ella sta dietro e dà priorità ai desideri degli altri. Essere vergine significa dare spazio a Dio. La maternità di Maria è la vera verginità e l'essere madre è la conseguenza della verginità. Nella sua vita Maria non realizzò alcun desiderio. Ma la sua grandezza è nella quotidianità, nella sua semplicità. Voi siete il corpo femminile della chiesa! Essere veramente vergine significa essere donna, non svelare la mascolinità. Voi non dovete sempre dire, io sono autonomo, come da ad intendere il femminismo."

Il matrimonio con Cristo ha, oltre il carattere esemplare per le vergini, sottolineato dal parroco, un valore molto personale, che conferma addirittura l'autonomia delle donne, criticata (ironicamente) nella citazione del prete. Sposare Cristo è allora possibile, per realizzare, in un certo modo, quello che a loro non sembra realizzabile in un'unione "terrena". Una vergine, consacrata da vent'anni, chiarisce:

"Quest'unione mi piace nella vita quotidiana. Certo io non sono l'unica moglie di Gesù, ma sono quel che sono. Credo che la vocazione di sposarsi con Gesù sia individuale, e perciò, nell'unione, posso essere come voglio." Un'altra aggiunge: "È una specie di unione mistica. Io mi perdo in Cristo, nella chiesa, cioè io non sono niente, soprattutto perché Gesù ha molte donne; dunque non ho bisogno di ritenermi così importante. Intendo, io ho un carattere autoritario. Certo so, che si deve essere calmi, con moderazione, ragionevoli e delicati. Ma io non sono per niente così. Per questo si può scherzare o piangere. Io ci rido sopra e non vado dietro a questo esempio. Unendomi a Cristo posso essere l'uomo, che effettivamente sono".

³⁵¹ ORTNER 1978: 32.

³⁵² Mentre l'ordinazione sacerdotale suggella, piuttosto, un legame d'amicizia tra Cristo ed il prete, la consacrazione delle vergini è inteso come un rito nuziale, in cui la vergine è percepita come la sposa di Cristo (DEIBNER 1999: 119).

Le vergini sottolineano che naturalmente tutte sono sposate con un uomo, ovvero Cristo, e che, ogni volta, possono riconoscerlo e sentirlo come loro sposo, ma quest'*un* marito rende possibile, che la vocazione, come ritenne un membro dell'Ordine, "sottolinea molto di più il singolo carattere delle donne. E si vede pure, se qualcuno è innamorato oppure no. Anche nelle gestanti si vede la felicità. E così è pure con noi, noi ci sentiamo innamorate e veniamo amate."

La chiesa di San Giovanni dei Napoletani, la quale, da un lato, serve a segnare un confine storico dell'*ex mansio* e, dall'altro, a causa dell'uso liturgico della chiesa, da parte dei Cavalieri Templari, rivitalizza il compito storico della *mansio*, ottiene, con la presenza dell'"*Ordo Virginum*", un'ulteriore importanza. Le vergini consacrate, a servizio della chiesa e del mondo, così come Padre Giacomo Ribaudò, danno un esempio di vita dell'amore di Cristo agli uomini.³⁵³ Le vergini sono esclusive. Esse sono parte della chiesa personificata, sia a livello globale, che locale. San Giovanni dei Napoletani è un luogo sacro, legato con il centro della *mansio* nel *quartiere* la Kalsa, che rivive, in particolare modo, con la presenza e l'influenza delle vergini e ottiene, nel mondo profano del *quartiere*, un'importanza particolare.

"Rinnovamento Salus Infirmorum" e San Cristoforo

La chiesa di San Cristoforo, costruita nel XVI secolo, in Via San Cristoforo, nel *quartiere* Calderai, che, ad ovest, si congiunge, attraverso Via Roma, con la Kalsa, crollò nel 1980, a causa di perdite d'acqua. Padre Ribaudò s'impegnò a ricostruirla e riuscì a riaprire la chiesa il 3 aprile 1996. Padre Giacomo Ribaudò affidò la gestione e l'amministrazione della piccola e modesta chiesa al gruppo "*Rinnovamento Salus Infirmorum*" della sua parrocchia. *Rinnovamento* è inteso nel senso letterale del termine: un'organizzazione rinnovata dell'ambiente. *Salus Infirmorum*, dal latino salvezza, soccorso e benessere dei malati, dei deboli e degli indifesi, esprime il secondo aspetto del rinnovamento. Il gruppo si occupa principalmente dei poveri e delle famiglie bisognose, che vivono in Vicolo del Pallone.

Questo si trova ad est del *quartiere* della Kalsa, tra lo Spasimo e l'edificio centrale del *Giornale di Sicilia*. Le case di questo vicolo cieco assomigliano a delle rovine; i pianterreni hanno terreni argillosi e quasi niente elettricità. Da anni, nel piccolo cortile interno, si raccolgono rifiuti domestici. In estate cadaveri di cani emanano puzza di putrefazione. San Cristoforo e Vicolo del Pallone segnano, in direzione ovest ed est, i due confini più esterni del cerchio d'influenza della SS. Trinità – la Magione. La chiesa, in quanto segno di culto, e il compito del gruppo "*Rinnovamento Salus Infirmorum*" danno, come nel caso, citato sopra, di San Giovanni dei Napoletani e dell'"*Ordo Virginum*", un doppio messaggio: il territorio è delimitato e assorbito in quel sistema religioso, attraverso l'aggregazione delle chiese alla *mansio*. Inoltre, esso viene

³⁵³ Si veda anche RIBAUDO 1993, 1994.

consacrato dalle vergini e dai fedeli, impegnati in attività sociali e di beneficenza nel territorio.

“Ordo Viduarum”, “Confraternita di Santa Caterina alla Magione” e Santa Caterina

La piccola chiesa di Santa Caterina si trova in Via Garibaldi, che nel XII secolo tracciava il confine con il “*Magnum viridarium*” dell’Ordine Cistercense, residente alla SS. Trinità. Oggi costituisce il confine occidentale del *quartiere* della Kalsa.

Fondato nel 1610, il monastero di Santa Caterina ha giocato un ruolo significativo in una delle più importanti strade di Palermo, che portava all’antica Porta di Termini e arrivava fino alle mura della città. Fino al 1980 il monastero fu nella mani delle suore di Santa Caterina, ma in quello stesso anno dovette chiudere, a causa dell’invecchiamento dei membri dell’Ordine. Non avendo più alcuna funzione istituzionale, la chiesa fu chiusa e abbandonata. Subì l’incursione di ladri che la svaligiarono. Essi rubarono lo storico quadro sull’altare di Santa Caterina, gli arnesi liturgici e il tabernacolo.

Il 2 febbraio 1992, dopo la fine dei lavori di restauro, Padre Ribaudò aprì questa chiesa e la consegnò all’“*Ordo Viduarum*” (l’Ordine delle vedove) della sua parrocchia. L’ordine è organizzato in maniera simile all’“*Ordo Virginum*” ed il Padre è la guida spirituale delle vedove consacrate, che si collocano a Palermo, alla parrocchia della SS. Trinità – la Magione.

Una vedova mi raccontò della morte di suo marito e come essa arrivò alla Magione. Nella sua storia si manifesta nuovamente un aspetto già menzionato: alcuni si rivolgono al parroco nei momenti di crisi; essi ricevono un compito, per poter, in questo modo, superare le gravi difficoltà:

“Quando mio marito morì, entrai in crisi. Grazie ad una parente considerai la figura di Padre Giacomo. Andai alla messa del catechismo a San Giovanni e Padre Giacomo attirò subito la mia attenzione. Le sue parole mi toccarono. ... Poi mi chiese se volevo consacrarmi. Fui d’accordo fin dall’inizio, mettendo in ordine la chiesa. Riuscii ad aiutare molto, me lo potevo permettere, perché avevo un buono stipendio. La prima volta strofinai il pavimento, dato che qui era tutto sporco. Poi verniciai gli altari laterali ed attaccammo sull’altare il nuovo quadro di Santa Caterina. In Spagna ho poi comprato una statua della Santa per 3.000.000 Lire e l’ho portata qui. Misi anche in ordine la stanza di Padre Giacomo. Pitturai i mobili della sacrestia ed anche il bagno. Con i miei guadagni mi feci mettere le tubature dell’acqua e installare le condutture elettriche. Padre Giacomo mi chiese se volevo entrare nell’Ordine delle vedove e sposarmi con Gesù. Così ricevetti una nuova famiglia, nella quale mi sentii bene.”

Interessante è, nel racconto della vedova, il lavoro concreto di ristrutturazione, il *risanamento* della chiesa. Secondo le sue affermazioni, la vedova riuscì, grazie al lavoro, tra l’altro in un luogo sacro, non solo a liberarsi

dalla crisi, causata dalla morte del marito, ma ella trovò, per così dire, una nuova famiglia nell'Ordine delle vedove e allo stesso tempo un nuovo marito, ovvero Gesù. Anche qui diventa chiaro, che Padre Ribaudo s'impegna per dare ai fedeli un posto in un gruppo della sua parrocchia, in cui potersi impegnare. La vedova amplia, come pure le vergini, questo collocamento di un punto essenziale: le persone consacrate vengono accolte in una famiglia religiosa. Questo è, per i consueti membri della comunità, nient'altro che partecipare all'intensa vita dei gruppi della parrocchia.

La parrocchia stessa, ma anche ambo gli Ordini, che riportano le donne nubili in una specie di matrimonio, possono ritenersi famiglie. Fragili, spezzati e dolorosi rapporti familiari sono alleviati nella "nuova" – sociale e spirituale – famiglia.³⁵⁴

Come a San Cristoforo, a Santa Caterina si celebrano, una volta la settimana, messe per i singoli gruppi della parrocchia della SS. Trinità – la Magione. Santa Caterina spicca, oltre che per la presenza dell'"*Ordo Viduarum*", per altre due ulteriori caratteristiche. *In primo luogo*, Padre Ribaudo riceve il pubblico una volta la settimana di mattina e ad approfittarne non sono solo i membri della parrocchia, incontrando grande consenso. Inoltre la chiesa è aperta la mattina dalle nove alle tredici e la sera dalle ventuno fino a mezzanotte, per dare ai passanti la possibilità di pregare. Ad occuparsi dei servizi di apertura o meglio di guardia sono, soprattutto la sera, due persone. A Santa Caterina, come a San Giovanni dei Napoletani e al bar della SS. Trinità – la Magione, sono messi in vendita la rivista *Cntn* e gli ex-votos. La chiesa non è così solo un luogo sacro, che emerge dalla quotidianità del *quartiere*, ma anche economico, dato che qui si pratica la commercializzazione di merci della *mansio*, per motivi missionari.

La *seconda* caratteristica è la "Confraternita di Santa Caterina alla Magione", istituita nel novembre del 2001 e confermata con atti ufficiali dall'arcivescovo e Cardinale Salvatore De Giorgi. Nella cerimonia liturgica, in cui furono benedetti gli *abitini*, i vestitini dei confratelli, un vescovo suffraganeo, rappresentante del vescovo nella cerimonia, chiarì che i compiti della Confraternita erano: fare opere di carità nel *quartiere* e tenere la chiesa aperta come luogo di preghiera per i passanti. Egli sottolineò l'appartenenza della Confraternita alla "Basilica della Magione, una delle più importanti chiese di Palermo. Perché da qui, prima della guerra, partì la più importante processione del SS. Crocifisso per le vie della città. Una tradizione interrotta durante la guerra e riportata in vita da Padre Giacomo Ribaudo. Egli (Padre Ribaudo, S.p.A) rimise la chiesa della Magione al centro del *quartiere*."

³⁵⁴ Anche le donne divorziate trovano un posto in parrocchia. Il parroco istituì il gruppo Hagar, dal nome della seconda moglie di Abramo. Hagar errò, abbandonata, per il deserto, finché, disperata, giunse ad un pozzo (una sorgente) più vicina a Dio (Genesi 16). Le donne divorziate non si consacrano come le vergini e le vedove, ma fanno una promessa di matrimonio, con la quale si sposano con Gesù. Esse fanno anche voto di ubbidienza davanti al loro padre spirituale, di povertà (in conformità al loro posto di lavoro) e di castità, ovvero non possono risposarsi. L'ultimo voto può sciogliersi, nel caso in cui il marito ritorna e vorrebbe nuovamente vivere con la moglie.

Nel suo breve discorso Padre Ribaudò diede grande valore alla funzione di modello religioso di Santa Caterina per la Confraternita. Nata nel 1347 a Siena in una famiglia di tintori, la Santa, patrona d'Italia e seconda patrona protettrice di Roma, è anche importante per la vita quotidiana. A dodici anni si oppose al desiderio dei genitori di sposarsi; a diciotto anni entrò nell'Ordine delle Domenicane e nel 1374 si recò a Pisa per assistere le vittime della peste. Oltre Teresa d'Avila, è l'unica donna ad essere insignita del titolo di Dottore della Chiesa. Ma la cosa più importante, afferma Padre Ribaudò, è che ella abbia ricevuto, il 1 aprile 1375, le piaghe di Cristo sulla fronte e sui palmi della mano ed "in un momento d'estasi ha scambiato il suo cuore con quello di Gesù." Fino alla morte, Caterina deve aver vissuto soltanto di eucaristia e non si è nutrita d'altro. La Santa morì il 29 aprile 1380 all'età di 33 anni, l'età di Gesù.

La riapertura della chiesa di Santa Caterina, l'associazione all'"*Ordo Viduarum*", e l'istituzione della "Confraternita di Santa Caterina alla Magione" – tutto questo è utile alla riconsacrazione del *quartiere* della Kalsa. Il compito, per incarico di Santa Caterina, di prendersi cura dei poveri e degli svantaggiati, arricchisce, d'altronde, il carattere simbolico del luogo sacro.

Padre Ribaudò rivitalizza il luogo con la storica tradizione dell'ex monastero delle suore di Santa Caterina, apponendo, inizialmente, come a San Giovanni dei Napoletani, un segno visibile. Come per i Cavalieri Templari egli colloca anche qui un gruppo sociale e di beneficenza, che ha il compito di organizzare la vita nel *quartiere*. La sua "trovata" è la collocazione della Confraternita di Santa Caterina, nel luogo in cui prima c'era il monastero.

Ma questa "trovata" si riscontra nella tradizione generale delle Confraternite³⁵⁵ e nel loro significato per i quartieri. Presente è, inoltre, un riferimento nazionale, dato che Santa Caterina è considerata la patrona protettrice d'Italia. La fondazione di una confraternita non è solo una scelta di carattere religioso, ma anche politico. La relazione di forza e di potere, all'interno di un territorio, influenza anche l'interazione tra la chiesa, rappresentata dal parroco, e la confraternita. Sostanzialmente le confraternite tradizionali organizzano la vita nel *quartiere*, dato che sono spesso dirette da "uomini di rispetto". Nella società

³⁵⁵ Confraternita è un concetto evidentemente non chiarito, fin dalle origini, nelle fonti e nei testi letterari, giuridici e teologici, che si occupano soprattutto delle confraternite del XIV e XV secolo. Le confraternite hanno funzioni sociali, economiche e religiose, che si manifestano in un luogo sociale. Nel Medioevo, le confraternite erano "associazioni di persone che alla lunga indossarono funzioni esplicitamente religiose, spesso anche di beneficenza, ed implicitamente sociali ed economiche. I modi d'agire sviluppati da questa funzione, per lo più fatti ritualmente, che operavano sia verso l'interno che verso l'esterno, crearono, occupandosi del diritto di controllo della società e degli interessi dei membri, un'identità di gruppo. La condizione di socio non noceva allo stato di diritto canonico di ciascuno" (FRANK 2002: 15). Le confraternite o certe "designate associazioni condividevano determinate richieste fondamentali: forme di vita sociale con raduni regolari, richieste minime d'integrità morale dei membri, aiuti reciproci soprattutto per le sepolture o pensieri funebri, rituali religiosi collettivi e liturgie regolari si trovavano dappertutto nell'alto e nel tardo Medioevo. Inoltre si pensò ad un programma d'azione vario, che offriva dalla celebrazione pubblica dei culti dei Santi con pratiche di consacrazione personale ed impegni caritativi di interesse collettivo fino ad esigenze d'interesse sociale ed economico dei membri" (ibid.: 3; si veda anche CACIOLA 2003: 9segg.).

palermitana, soprattutto tra il 1970 ed il 1980, alle Confraternite spettò un ruolo preminente di beneficenza. Essi compensavano la mancanza di strutture di assistenza statale. In quel periodo, l'unico evento sociale nel *quartiere* fu la festa della Santa, organizzata dalle confraternite, considerati i custodi della tradizione, portatori di prestigio e garanti di solidarietà.³⁵⁶ La fondazione di una confraternita, in nome di Santa Caterina, rese possibile al prete di dirigerla ed evitare, in questo modo, le controversie tra gli "uomini di rispetto" del *quartiere* ed il parroco.

Il cosmo religioso della *mansio*

Cosa in un primo momento può sembrare un bricolage dell'organizzazione religiosa degli spazi geografici, sociali e cittadini del *quartiere*, ha un senso se, guardando la pianta della città, ci si sofferma sull'apertura di altre chiese e cappelle ad opera del parroco:

Via Garibaldi, nella quale si trova la chiesa di Santa Caterina, sbocca, verso nord, a Piazza Rivoluzione. In questa piccola piazza, Padre Ribaudo, il 2 febbraio 1993, alla festa di Presentazione del Signore, rese accessibile al pubblico la Cappella di San Carlo e il 2 febbraio 1994 aprì la Cappella della Misericordia, che si aggiunse all'ex cappella battesimale di Santa Cecilia della Basilica della SS. Trinità – la Magione. La piccola Cappella di San Carlo traccia i confini, in direzione nordovest, della sfera di azione della SS. Trinità – la Magione. La Cappella della Misericordia si trova al centro del *quartiere*, ovvero nella Basilica della SS. Trinità – la Magione. Considerando il luogo sacro della SS. Trinità – la Magione come centro del *quartiere* e seguendo le strategie liturgiche perseguite dal parroco, emerge che da questo centro lo spazio di azione della parrocchia viene, per così dire, ampliato e tracciato. Inoltre, il luogo sacro ha bisogno di fedeli particolari – quando è possibile consacrati – del *quartiere*, che lo gestiscano e fungano da rappresentanti nella riconsacrazione del territorio pastorale della *mansio*. A consolidare questa strategia ci sono le vergini, che rappresentano la chiesa, non solo simbolicamente, dato che esse la *vivono*, attraverso i loro corpi fisici – puri e consacrati –, come chiesa reale e vivente, e dunque come l'aperto Regno di Dio. Lo stesso significato hanno anche le vedove consacrate, coloro che danno prova di riuscire a guarire dalle ferite per la morte del marito vivendo in un luogo sacro o a contatto con una comunità religiosa. Anche il legame con la storica tradizione delle confraternite, i loro impegni sociali e caritativi nei *quartieri* sono una strategia di riconsacrazione, dato che la "Confraternita di Santa Caterina alla Magione" si trova nella Chiesa di Santa Caterina, tuttavia con la variante locale, che il parroco detiene il controllo della confraternita.

La "restituzione della memoria", fatta da Padre Ribaudo in maniera graduale, e la "riapertura degli spazi storici",³⁵⁷ come pure la collocazione degli

³⁵⁶ CHUBB 1982: 163segg.

³⁵⁷ GONZALES 2001: 11.

Ordini delle Vergini e delle vedove in chiesa sono d'aiuto alla riconsacrazione del *quartiere* e, così facendo, alla realizzazione di un territorio parrocchiale alla SS. Trinità – la Magione. I segni liturgici nel *quartiere* rappresentano una costruzione religiosa dello spazio,³⁵⁸ il quale, attraverso l'ubicazione degli attori, che si distinguono per una condizione o per un impegno particolare nel luogo sacro, rivendica il diritto di disporre dello spazio fisico. Le caratteristiche materiali dello spazio fisico, le chiese, vengono adattate e associate alla *mansio*.³⁵⁹ Non si tratta soltanto di tracciare nuovamente i confini storici e della loro gestione, ma anche delle opere di carità ad opera di modelli religiosi, come ad esempio la "Confraternita di Santa Caterina alla Magione". Inoltre i punti principali del culto offrono alla popolazione del *quartiere* la possibilità di ricorrere all'aiuto del parroco, dei suoi collaboratori e alle donne dell'Ordine. Le offerte delle messe, delle quali usufruiscono i diversi punti topografici del *quartiere*, rafforzano la presenza del parroco e della sua comunità; essi sono un invito per la popolazione del *quartiere* a partecipare alla vita religiosa. La topografia religiosa e simbolica dello spazio cittadino della Kalsa non serve solo a rappresentare l'ordine della *mansio*, ma offre agli abitanti punti di slancio, di orientamento e di protezione.³⁶⁰

La "restituzione della memoria" e la "riapertura degli spazi storici" sono anche considerate una strategia di riconsacrazione *geostrategica*. Unendo nella pianta della città l'un con l'altro i luoghi sacri riportati in vita e inserendo nell'immaginaria rete religiosa del *quartiere* quelle altre comunità, non dirette da Padre Ribaudo, si nota che i confini storici e moderni del *quartiere* sono contrassegnati da chiese e la *mansio* si trova quasi al centro dello spazio del *quartiere*.

Questa strutturazione mira alla costruzione di un centro religioso, che formi, con i luoghi sacri riportati in vita, un immaginario cosmo religioso in contrasto con la vita sociale del *quartiere*. Il canale televisivo *Teleregina* amplia questo spazio riconsacrato, orizzontale in direzione della città e in un certo senso verticale in direzione del cielo, e rende perfetta l'immagine del cosmo religioso dentro e intorno alla *mansio*.

La "riapertura degli spazi storici" si orienta non solo ai modelli storici, per contrassegnare l'attuale territorio come pastorale e accettare la "sfida della mansio" di migliorare le condizioni di vita. Le strategie di contrassegno liturgiche devono dimostrare anche la rivendicazione del potere e del primato della SS. Trinità – la Magione. Gli esempi forniti chiariscono che lo spazio cittadino, il *quartiere* della Kalsa, insieme alla SS. Trinità – la Magione si mostra non come qualcosa di dato ma di creato. "Il significato originario dello spazio rimanda ai lavori dello 'spazio', cioè alla bonifica della terra, la messa a coltura di un luogo, per poter insediarsi; esso contrassegna anche il luogo

³⁵⁸ Cfr. BOURDIEU 1997b: 167, che parla di una "costruzione politica dello spazio".

³⁵⁹ Ibid.: 164.

³⁶⁰ GEHLEN 1998: 384segg.

d'insediamento. Dunque lo spazio non è qualcosa che si è fatto da sé, ma è spazio creato dagli uomini.”³⁶¹

In questo senso la “restituzione della memoria” e la “riapertura degli spazi storici” non sono altro che la scoperta di luoghi un tempo ricchi di significato, i quali liberati dai sedimenti della storia della città, occupano di nuovo il loro posto nella loro (presumibilmente) forma originaria. A questo punto si richiami l'attenzione sugli “strati” di un *quartiere*, nei quali è immagazzinata la sua storia, perché possono essere determinanti per il risanamento e l'organizzazione attiva dell'ambiente del *quartiere*.

Si tratta allora, attraverso i lavori di fatti di rinnovamento, di una “bonifica” dello spazio cittadino per una vita sociale, che possa trovare stabilità nei “nuovi” luoghi sacri creati o meglio rivitalizzati e formi per così dire un cosmo religioso con al centro la *mansio*. La geografia religiosa nella nicchia cittadina della Kalsa rappresenta un ordine sacro simbolico. Padre Ribaudò ancora le idee religiose e metafisiche a oggetti materiali come le chiese, le quali, nel loro nuovo aspetto ristrutturato, portano avanti le idee autentiche, da un punto di vista storico, della *mansio* e rendono visibile il cosmo religioso al *quartiere*.

La consacrazione

Sulla base di un esempio sarà analizzata la consacrazione, fatta dal parroco, dalla *mansio* in poi, del suo territorio pastorale, in cui vengono nuovamente tematizzate le contraddittorie realtà sociali finora viste o le diverse “strutture dello spazio sociale”³⁶² che confinano con Piazza Magione. Si tratta di mostrare che con la consacrazione viene non solo compiuta una presa di possesso simbolica del territorio, ma anche una ristrutturazione e consacrazione del paesaggio in rovina della Kalsa.

Si consideri il conflitto tra gli abitanti del *quartiere* ed il parroco, dovuta alla conquista simbolica di Piazza Magione. Piazza Magione si trova, come sopra menzionato, nel cuore del *quartiere*, apprezzato come luogo di rigenerazione della vita sociale. La crisi divampata nel *quartiere* è definita, dalle parti in lotta, da una statua del Santo Padre Pio, messa come segnale delle differenti rivendicazioni del primato e del potere.³⁶³

I rappresentanti del *quartiere* vogliono erigere una statua di Padre Pio al posto della pietra commemorativa di Giovanni Falcone e Paolo Borsellino. L'amministrazione comunale nega l'autorizzazione. Il parroco si cimenta intermediario tra il *quartiere* e l'amministrazione cittadina e alla fine viene coinvolto nel conflitto. In quanto rappresentante della *mansio*, si fa patrocinatore del ricordo di Giovanni Falcone e Paolo Borsellino, diventando avversario del *quartiere*. Da questo momento in poi egli cerca di stabilizzare il

³⁶¹ Ibid.: 377.

³⁶² BOURDIEU 1997a: 18.

³⁶³ DI TOTA 1981: 71.

suo potere, che si basa sulla guida economica, sociale, politica e religiosa della *mansio*, messa in discussione dal conflitto.

Nei processi di trattativa si articolano diverse rivendicazioni di possesso e di potere sul *quartiere*. Contemporaneamente si manifestano processi di costruzione d'identità, che si riferiscono alle proposte d'identificazione rappresentate, da un lato, dalla *mansio* e formulate, dall'altro, dagli abitanti del *quartiere*.³⁶⁴ La statua di Padre Pio funge da "fonte di nuovo potere ed energia",³⁶⁵ di cui si nutre "l'arte del governo cattolico" e con la quale, attraverso azioni rituali, si deve mettere ordine ai confini turbolenti del territorio e nella vita destabilizzata del *quartiere*.³⁶⁶ La – presunta – pacificazione del conflitto, da parte del parroco, che, con la consacrazione del territorio e la benedizione della statua di Padre Pio, ristabilisce un'armonia momentanea tra le parti, rende chiaro che, tuttavia, il contrasto tra la società civile ed il simbolo del Santo resta.³⁶⁷ Ambo le parti usano il territorio, soprattutto Piazza Magione, come riserva della resistenza locale, per manifestarsi nell'ambito pubblico con le proprie idee politiche e religiose.

Le due parti vedono nella statua del Santo un simbolo, che incarna integrità e porta salvezza, ma che, proprio per queste qualità specifiche, è in contrasto con l'ambiente geografico danneggiato, col paesaggio in rovina. La statua del Santo deve fare in modo, che Piazza Magione possa diventare un luogo di pace e di giustizia, un luogo sacro, in cui possa rigenerarsi una società *sana*. La statua di Padre Pio è un simbolo di valore politico ed ideologico.³⁶⁸ A dire il vero questa attribuzione avviene per diversi motivi e realtà di vita,³⁶⁹ che portano al conflitto sulla statua e, di conseguenza, su Piazza Magione. Dove il parroco, come rappresentante della *mansio*, trasforma, mediante la strategia di consacrazione, l'ordine terreno in una struttura di potere, giustificata da Dio, la statua del Santo esprime, per gli abitanti del *quartiere*, una diversa rielaborazione simbolica della loro realtà sociale: essi definiscono la statua di Padre Pio come dispensatrice dell'identità del loro *quartiere* e si aspettano miracoli, che possano cambiare la vita sociale. Questa interpretazione si oppone a quella del parroco.

La ripresa del contrasto tra il parroco e i rappresentanti degli abitanti del *quartiere* apre, per mezzo della stampa, lo sguardo sulle diverse strategie degli avversari, di strutturare la vita sociale. In primo piano è qui la consacrazione, già da me denominata, di cui comprendo il gesto liturgico di santificazione degli uomini e del loro ambiente. Mi chiedo come, attraverso rituali o meglio attraverso simboli introdotti con il rito, si possa ottenere un determinato controllo sugli uomini e sul loro ambiente e quali modelli culturali

³⁶⁴ Cfr. BOISSEVAIN 1965.

³⁶⁵ CHRISTIAN 1996: 19.

³⁶⁶ HAUSCHILD 1990: 205. Vol. 1.

³⁶⁷ Cfr. TURNER & TURNER 1978: 11.

³⁶⁸ BELL 1992: 184.

³⁶⁹ TURNER 1992: 142. Egli spiega che il "futuro semantico" dei simboli è incerto, anche se inseriti in un processo liturgico. Certo il momento creativo nel rituale possiede una forza innovativa, che può portare a possibili cambiamenti della vita sociale.

e basi materiali si esprimono in questo rituale.³⁷⁰ Inoltre è interessante sapere quali luoghi e detentori dell'esercizio del potere vengono confermati tramite riti.³⁷¹

Falcone e Borsellino contro Padre Pio a Piazza Magione?

“Via Falcone e Borsellino mettiamoci Padre Pio!”

Il 19 febbraio 2002 apparve un articolo in *La Repubblica*, con la scritta “Via Falcone e Borsellino mettiamoci Padre Pio!”³⁷² Un comitato aveva raccolto, tra la popolazione povera della Kalsa, la somma di 1000 Euro, per comprare la statua di Padre Pio. La statua doveva essere messa esattamente al posto della pietra, sulla quale qualcuno, con un rosso pallido e a lettere goffe, aveva scritto i nomi di Giovanni e Paolo. Tuttavia il comitato non ottenne l'autorizzazione da parte dell'amministrazione comunale. Non appena gli uomini vollero mettere la statua in Piazza, giunse la polizia ad impedire l'azione. Gli uomini furono violenti con la polizia, le donne strillarono, una di loro corse da Padre Ribaudò, alla Basilica della SS. Trinità – la Magione, a chiedergli aiuto. Egli si rifiutò di appoggiare gli interessi del comitato: “Se non avete alcuna autorizzazione, i poliziotti hanno ragione.”

Il parroco sottolineò, davanti la stampa, che, nel caso di un'erezione illegale della statua, non l'avrebbe benedetta. Inoltre egli non riusciva a capire, perché la statua era così importante per il *quartiere*. Da un anno aveva fondato un gruppo di preghiera col nome di Padre Pio e, nonostante l'ampia pubblicità fatta, quasi nessun credente veniva. Si dovette sciogliere. Per cui era incomprensibile, che ora Padre Pio fosse così favorito dagli stessi uomini.

Mentre l'amministrazione comunale giustificava il divieto con motivi tecnici, l'opinione pubblica era così scioccata, perché alla Kalsa doveva cancellarsi il ricordo dei due giudici antimafia. Il giornalista di *La Repubblica* spiegò: “Così in questo pezzo di Palermo – che doveva risorgere e che, invece, si consuma di nuovo intorno a un prato spelacchiato, alle montagne di immondizia, ai palazzine sono rimasti diroccati – la statua del frate di Pietreclina rischia di diventare un simbolo capovolto. Perché nella piazza dove giocavano da ragazzini Falcone e Borsellino nessuno si cura di rimettere in piedi la lapide che li ricorda.”³⁷³

Senza menzionare Giovanni Falcone e Paolo Borsellino, i consiglieri della circoscrizione in carica annunciarono che si sarebbero impegnati a favore della statua. Ciononostante il comitato non si fece impressionare dalla critica del parroco e dall'opinione pubblica. Si rese noto: “ E abbiamo già pronta la cappelletta e l'inverriata da mettere attorno alla statua [...]. Se non ci

³⁷⁰ DE MARTINO 1956: 106.

³⁷¹ BELL 1992: 142, 169; PALUMBO 2000: 6-10.

³⁷² LA REPUBBLICA, 19.02.2002.

³⁷³ Ibid.

autorizzano noi la mettiamo lo stesso. [...] Padre Pio è stanco di stare in magazzino. Noi lo faremo uscire lo stesso.”³⁷⁴

In seguito a queste affermazioni, Padre Ribaudo si vide costretto ad intervenire. Allora quando anni fa fu messo in piazza il monumento di Falcone e Borsellino, come ricordo del loro assassinio, da parte della mafia, gli abitanti del *quartiere* lo bruciarono nel giro di ventiquattro ore. Fu sostituito e messo sotto la protezione della polizia, ciononostante di nuovo distrutto e mai più eretto. Restò una pietra coi nomi dei morti, scritte a lettere goffe, con un rosso pallido.

“Padre Pio si, Falcone no?”

Come reazione al comportamento del comitato, Padre Giacomo Ribaudo scrisse un articolo nella rivista *Cntn* dal titolo “Padre Pio si, Falcone no?”³⁷⁵ e mosse accuse contro “certi visi”, che da più di dieci anni andavano in chiesa da lui, per sposarsi o battezzare i loro figli. Queste erano le persone, che avevano raccolto, tra la popolazione povera, che aspetta ore alle stazioni sociali per avere cibo e vestiti, la somma di 1000 Euro per comprare la statua. Egli notò che voleva mettere un segno in Via Castro Filippo, in cui sono “sovrani la rovina e la desolazione dalla seconda guerra mondiale”. Per questa ragione aveva raccolto soldi in parrocchia, per far ristrutturare le due piccole cappelle della strada. Proseguì: “Ma si sa che tutto ciò che propone il prete (o, in Sicilia, tutto ciò che propongono gli altri) non è facile accettarlo, mentre ciò che viene dalla ‘base’ facilmente lo si abbraccia.”³⁷⁶

Il parroco stesso denomina ambo le parti, in lotta per il potere nel *quartiere*: la “base”, che sta contro la società civile rappresentata simbolicamente da Giovanni Falcone e Paolo Borsellino ed usa Piazza Magione come luogo in cui disputare la gara di opinioni politiche. Il parroco rappresenta l’eredità di Giovanni Falcone e Paolo Borsellino e vuole anche riconquistare politicamente la piazza, tanto è vero che egli, nel 1991, all’assunzione della carica, la fece pulire. Spiega: “Suggerii pertanto che potesse essere utile chiedere l’autorizzazione di installare la statua non al centro della villa (proprio al posto del monumentino che ricorda la casa di Giovanni Falcone, – un pugno nell’occhio per il cattivo gusto ormai in una bellissima piazza, ma sempre un ricordo prezioso e un simbolo di un certo ideale e di una certa Palermo”.³⁷⁷

Il giornalista pensava, che la statua minacciasse di diventare un “simbolo opposto” in piazza. Padre Pio, simbolo dell’ordine civile, non poteva essere ricoperto da altri poteri. Similmente formula Padre Ribaudo, quando egli pensa, che la statua del frate non potrebbe servire, “a cancellare altri ricordi”. Ma non si riuscì a fare diversamente, quando alcuni abitanti del *quartiere* provocarono uno scandalo.

³⁷⁴ Ibid.

³⁷⁵ RIBAUDO 2002b.

³⁷⁶ Ibid.

³⁷⁷ Ibid.

“Il diavolo fa di tutto, per distruggere il *quartiere*”

La domenica, 27 febbraio 2002, Padre Ribaudò si riferì, con chiare parole, agli eventi della Kalsa. Prima della benedizione finale, egli era così visibilmente irritato, che urlò davvero le seguenti parole in parrocchia:

“Il diavolo fa di tutto per distruggere il *quartiere*, per dividerlo, il *quartiere*, che io amo più della mia vita. Voi dovete appoggiarmi, affinché la statua di Padre Pio sia messa legalmente. Il gruppo Rinnovamento dello Spirito della SS. Trinità ha donato soldi, per la restaurazione delle due piccole cappelle di Via Castro Filippo. È difficile procurarsi denaro. E perché ora, per 1000 Euro, si dovrebbe mettere la statua?”

L'accesso d'ira del parroco, espresso chiaramente con le parole – “Il diavolo fa di tutto” –, trovò motivo nel blitz notturno del comitato. La pietra in memoria di Giovanni Falcone e Paolo Borsellino, posta, come pietra calcarea accanto ad un cactus desolato, ad un lato della Piazza, si trova esattamente nel prolungamento di Via Castro Filippo. Tra la fine della strada, che va a finire in Piazza, e la pietra calcarea, che prosegue, in maniera fittizia, la strada fino in Piazza, il comitato mise la statua in cemento armato. Ai suoi piedi c'era un secchio di plastica con dei fiori, e altri due mazzi di fiori gli furono messi al suo braccio sinistro, mentre la mano stava alzata in segno di benedizione. Una ragazza, che abita nella casa, dove c'era la farmacia di Paolo Borsellino, mi spiegò, che la statua dovette mettersi di notte, affinché la polizia non sentisse nulla. Quella domenica si videro pochi abitanti a Piazza Magione. Regnava un curioso silenzio.

Dopo che il parroco sembra aver perso la sua influenza, in questo conflitto, egli continua ad attizzare la lite. Egli vuole lottare per il ricordo di Giovanni Falcone e Paolo Borsellino e rafforzare la sua posizione nel *quartiere*.

“Benedirla? Non se ne parla, non si può fare passare l'illegalità.”

Dopo il blitz notturno, i giornalisti intervistarono nuovamente Padre Ribaudò. Egli chiari: “Benedirla? Non se ne parla, non si può fare passare l'illegalità.”³⁷⁸

Egli propose al comitato e all'amministrazione comunale di comunicare. L'amministrazione si dichiarò disposta ad autorizzare la statua ai bordi della piazza. Ma, disse il parroco, il comitato non fu d'accordo: “Così hanno deciso di fare di testa loro. Ma in questa battaglia, non mi avranno dalla loro parte.”³⁷⁹

Ad una statua non benedetta non viene neanche attribuita una forza garante o che faccia addirittura miracoli. Di conseguenza non è paradossale che gli abitanti desiderano la benedizione del prete per la statua. Così come poco paradossale è il fatto che una donna chiese aiuto al parroco, quando gli uomini, in piazza, cercavano la lite con la polizia. In questo caso Padre Ribaudò è considerato il prete, colui che dà la benedizione e deve agire nell'interesse del *quartiere*, che ufficialmente dirige. In alcuni momenti egli è visto, solo in secondo piano, come l'avversario molto forte di quegli uomini, che, come una

³⁷⁸ GIORNALE DI SICILIA, 6.03.2002.

³⁷⁹ Ibid.

mano invisibile, regolano la vita sociale. Quanto complesso fosse il “gioco delle parti” tra il parroco e i politici mi divenne chiaro quando, il 19 marzo 2002, alcuni uomini ‘scavalcarono’ il parroco. Il 19 marzo è la festa di San Giuseppe, per cui, come da tradizione, si organizza, nei quartieri del centro storico, il fuoco di San Giuseppe. Settimane prima i giovani raccolgono la legna o meglio la rubano ai gruppi rivali e la nascondono. Il giorno è considerato festivo per i falegnami. Il fuoco deve scacciare l’inverno, “rinnovare la vita”, come mi spiegò un ragazzo. Padre Ribaudò aveva promesso di benedire il fuoco in Piazza, ma quando arrivammo al momento convenuto, era già ridotto in cenere. Bambini piccoli, con magliette bianche macchiate, sporchi, spettinati e a piedi nudi, stavano intorno la cenere. Il più grande spiegò: “Sono venuti alcuni ed hanno detto, noi lo accendiamo senza il prete.” Padre Ribaudò rispose: “Questi “alcuni” è gente di Via Schiavuzzo e voi non dovete ascoltarli!”

D’altra parte il rifiuto del parroco di dare la benedizione (riferendosi al carattere di stato di diritto e difesa del ricordo di ambo i procuratori assassinati), si può proprio intendere come una strategia di stabilizzare o meglio potenziare la sua posizione di forza. Padre Ribaudò mi spiegò:

“Prima della lite erano venute da me delle persone a chiedermi se potevano mettere la statua di Padre Pio al posto della pietra in memoria di Falcone. Ma a me non sembrò giusto. C’è sempre un ricordo di lui. ... Essi vennero già una volta, tempo fa, quando alcune persone profanarono la tomba di Borsellino, e vennero pure quando il monumento di Falcone fu distrutto. Quando la polizia intervenne, vennero a chiedermi aiuto. Io rifiutai assolutamente d’intromettermi. Ora che la gente ha dato nuovamente fastidio la polizia è tornata. Mi accusano di essere colpevole, di non aver dato il permesso di mettere la statua. Stamattina, in ufficio, ho proposto di abbellire il monumento di Falcone. Perché non lo facciamo?” Silenzio. “La mafia non ha finora trovato un metodo per farmi tacere. Adesso usano la lite per farmi perdere la fiducia delle persone. ... Essi sono quelle persone che controllano il territorio al posto dello Stato, stabilendo cosa si può fare e cosa no.”

Due affermazioni del Padre sono particolarmente interessanti. La prima: che la mafia non ha ancora trovato un metodo per farlo tacere; e la seconda: che essi gli vogliono far perdere la fiducia dei fedeli. Durante la messa domenicale del 27 febbraio 2002, il parroco sottolineò, prima della benedizione finale, di amare il *quartiere* più della sua vita. Questa affermazione, soprattutto in relazione al metodo della mafia di far tacere gli altri, non fu considerata da Padre Ribaudò come una metafora. Egli ed anche altri parroci si erano impegnati per il loro amico Padre Pino Puglisi, assassinato dalla mafia, quando si trattò di far conoscere la sua memoria all’opinione pubblica. Pino Puglisi fu colpito alle spalle, il 15 settembre 1993, davanti casa sua, da un killer della mafia.³⁸⁰

³⁸⁰ ALONGI 1997: 352. La morte del parroco è stato un problema per la chiesa palermitana, perché ha perso la propria “impunità” nell’impegno contro la mafia (cfr. *ibid.*). L’“impunità” della chiesa ha provocato anche una violenta discussione circa i compiti e la neutralità del parroco, mettendo a disposizione l’etichetta di “prete antimafia”, usata più volte dalla stampa.

Il delitto di Padre Puglisi accadde perché egli, nel 1991, nel *quartiere* Brancaccio, in cui regna il 70% di disoccupazione, 20% sono analfabeti, in cui alcolismo, droga ed isolamento dei disabili fanno parte della vita quotidiana, iniziò a raccogliere soldi per un centro sociale. Il “Centro Padre Nostro” si occupa dei bambini della strada, in un territorio governato dalla mafia. Padre Puglisi doveva morire, perché egli tirò fuori dalla mafia giovani leve.³⁸¹ Padre Ribaudò vede i motivi dell’assassinio di Padre Puglisi nel “Centro Padre Nostro”, che il suo amico creò nella “terra di Cosa Nostra” e perché nella “lotta per il potere nel territorio non temeva il conflitto tra la giustizia e l’ingiustizia.”³⁸²

Padre Ribaudò conosce le strategie degli uomini che governano il luogo. Quando, durante questo conflitto, sottolinea costantemente, che i poveri

La chiesa reagì all’assassinio, dichiarando Padre Pino Puglisi ufficialmente martire della chiesa cattolica il 6 marzo 2002. Per l’avvio del suo processo di beatificazione fu istituita, nella commissione diocesana di Palermo, una commissione d’esame, composta da 66 membri, che si confrontò con 27 deposizioni e redasse un documento di 3024 pagine per la congregazione papale (GIARAFFA 2001; RIBAUDO 2001a).

Sulla morte di Puglisi MAURIZIO ARTALE (2004), l’attuale direttore del centro sociale Padre Nostro, nel *quartiere* Brancaccio, riferì che la sera del 15 settembre 1993, un killer, mandato dalla mafia, fermò Puglisi, davanti casa sua, con queste parole: “È un attentato!” Puglisi dovette aver risposto ridendo: “Me lo aspettavo.” Sebbene c’era gente per strada, le finestre degli appartamenti adiacenti erano aperte e regnava una vita intensa, nessuno vuole aver visto, come Puglisi fu colpito in piena strada. Dopo lunghe indagini si riuscirono ad arrestare gli assassini. Tuttavia i responsabili e i mandanti restarono impuniti. Oggi i loro figli studiano al convitto romano.

Per la biografia di Padre Puglisi si veda DELIZIOSI 1994. Si veda anche la recensione del film sulla morte di Padre Puglisi “In pieno giorno” (SÜDDEUTSCHE ZEITUNG, 4.02.2005). Il film “Brancaccio”, trasmesso in Rai, ha provocato, tra i parroci presenti alla conferenza ecclesiastica “Vangelo e Giustizia nella realtà siciliana: la testimonianza di Padre Pino Puglisi” del 12 ottobre 2001, una discussione carica di emozioni (GIORNALE DI SICILIA, 13.10.2001; VALENZA 2001). È stata messa in dubbio l’autenticità della documentazione relativa alla vita di Padre Pino Puglisi e all’ambiente sociale del suo operato, perché troppo idealizzati e l’immagine, disegnata dalla mafia, perché non conforme alla realtà. La complessa realtà del territorio non è stata compresa (cfr. anche le recensioni del film nel GIORNALE DI SICILIA, 12.04.2001; GIORNALE DI SICILIA, 17.07.2001; GIOIA 2001). Per la discussione su Brancaccio sia anche menzionato il film della Phoenix di Matthias von Gunten, “I bambini di Brancaccio”, trasmesso il 15.07.2002. Von Gunten descrive il clima politico dopo l’assassinio dei procuratori Falcone e Borsellino. Il suo sguardo si dirige verso la reintegrazione dei bambini mafiosi in società, che significa soprattutto “Fuori dall’inferno della droga”. Chiare affermazioni non mancano nel ritratto sociale della *malavita* a Brancaccio. Un insegnante del centro spiegò: “Noi abbiamo ricevuto carne cruda, i bambini dobbiamo lasciarli fuori.”

³⁸¹ Padre Pino Puglisi non è stato il primo parroco ad essere morto per mano della mafia. Filippo Di Forti fu ucciso a San Cataldo, il 16 agosto 1916; Giorgio Gennaro morì nella località Ciaculli nel febbraio del 1916. Egli denunciò i mafiosi per frode d’interessi nell’amministrazione ecclesiastica. Costantino Stella, arcivescovo di Resuttano, fu vittima della mafia nel 1919, a causa del suo impegno sociale. Gaetano Millunzi fu ucciso a Monreale il 13 settembre 1920 – presumibilmente a causa della sua lotta interna con famiglie mafiose –, e l’arcivescovo di Gibellina, Stefano Caronia morì il 27 novembre 1920, a causa delle divergenze con la mafia locale (ALONGI 1997: 23).

³⁸² RIBAUDO 2001a; cfr. anche STABILE 2002, che vede nell’attività del “Centro Padre Nostro” l’inizio dei processi sociali e civili. Padre Mario Golessano è stato il diretto seguace di Puglisi, ma dovette lasciare la parrocchia ed il centro nel 2003, dato che egli, per la festa di San Gaetano, era sceso ad un compromesso con la mafia e, di conseguenza, i collaboratori del centro non vollero più collaborare con lui (informazioni di Anita Bestler).

cercano riparo in chiesa, che offre loro cibo e vestiario, sa bene che c'è una scarsa fiducia di base tra il parroco e gli abitanti del *quartiere*.

Difatti un uomo, che incontrai durante il mio lavoro per conto del gruppo San Vincenzo, mi confermò la paura del Padre. Non vorrei generalizzare la seguente dichiarazione, dato che il conflitto per la statua ricoprì il *quartiere* e la *mansio* di una rete invisibile, tesa all'inverosimile. Che gli abitanti del *quartiere* non facessero davanti a me, essendo una collaboratrice del parroco, commenti sulla statua, dipendeva, da un lato, dal mio ruolo di *broker* tra il prete e loro e dall'altro, perché dominava la legge dell'*omertà*.³⁸³ Di norma il silenzio tende verso due direzioni: verso gli estranei, che devono restare esclusi da qualsiasi cosa, e verso gli insider, con i quali un gruppo mafioso persegue una meta comune. L'*omertà* è una misura tra l'ampia popolazione, che gli evita così di diventare vittima. È una strategia che impedisce il conflitto, per non influenzare negativamente i rapporti e le reti di relazioni sociali esistenti. Questo atteggiamento non ha niente a che fare con "l'arretratezza sociale" o con una "particolare mentalità", ma può, piuttosto, interpretarsi come una strategia di sopravvivenza.³⁸⁴

Quando io e la mia collega consegnammo un pacco di spesa ad uno dei tre padri disoccupati ed io curiosa mi affacciai dal balcone, perché da lì potevo vedere direttamente la statua posizionata a Piazza Magione, egli disse furente:

"È assurdo che l'unica cosa buona che noi vogliamo, ovvero la statua di Padre Pio nella nostra Piazza, ora l'amministrazione se la vuole prendere. Adesso si deve spostare la statua, benché non stia al posto di Falcone! La Piazza, che noi abbiamo scelto, è bella. È anche il parroco non sta dalla nostra parte! La gente si ferma da Padre Pio, gli porta i fiori e prega, questa è una cosa bella. ... In occasione del recente incontro con Berlusconi si è pulita tutta la piazza, si è tolta tutta l'immondizia. Solo perché vengono i politici. Altrimenti non ci si occuperebbe di niente. E adesso vogliono prenderci Padre Pio e ci si dimentica di nuovo di noi in mezzo a tutta quell'immondizia che c'è qui."

³⁸³ Il concetto di *omertà* risale al cosiddetto *Baccàgghui* [*baccàgghiari* è un verbo siciliano, che significa "parlare per enigmi"], un gergo piuttosto specifico dei delinquenti, che dall'inizio del periodo borbonico era diffuso tra i bassifondi siciliani [...]. *Parrari a baccàgghui* significava parlare con un linguaggio segreto, non compreso dagli outsider di questa subcultura." Baccàgghui conosceva "due denominazioni: il concetto di *stuppa* [concretamente le *stuppa* sono fibre dure di canapa, utili alla chiusura di piccole aperture] e quello di *omertà*. Mentre *stuppa* allude al fatto di chiudere ermeticamente la bocca di un interrogato con una guarnizione – proprio con la *stuppa* –, il concetto di *omertà* mira piuttosto, dietro al silenzio, alla virtù personale nascosta del minacciato, cioè al suo coraggio. Chi è capace di "*fare la parte dell'uomo*" o – in siciliano – di "*omiltà*", mostra che con lui si tratta di un "vero uomo" (RENDA 1998: 49). Da *omiltà* si sviluppò, poco dopo, il concetto di *omertà*, che la stampa ha adottato e messo in circolazione, soltanto pochi anni dopo l'unificazione d'Italia del 1861" (BESTLER 2003: 276). Il "silenzio" tra la vasta popolazione era ottenuto dai mafiosi anche con la forza (BLOK 1981: 31).

³⁸⁴ BESTLER 2003: 297.

L'amministrazione comunale comunicò che, se il comitato non avesse trovato un altro posto entro quindici giorni, avrebbe rimosso la statua. Se la minaccia venne presa sul serio dalla città, non si sa. Di sicuro gli oppositori di Giovanni Falcone e Paolo Borsellino non tolsero la statua di Padre Pio, ma trovarono un mezzo per impedire alla polizia di rimuoverla.

L'uomo vede in Padre Pio una figura, in cui ritrova un *mondo intatto*, che, diversamente dall'ambiente deturpato dai rifiuti, possa dare conforto. I rapporti con i Santi si scelgono da sé, gli uomini si fermano davanti a lui, per pregarlo ed avanzare la propria richiesta, e sono loro stessi a definire un rapporto clientelare con il Santo. Ci si rivolge al Santo liberamente e diversamente da un patrono terreno il fedele può percepire che dal Santo qualcosa in cambio è preteso e che egli è già pronto a ripagare.³⁸⁵ Inoltre Padre Pio segna anche i confini tra i mondi sociali in contraddizione e serve da marchio d'identità per la "definizione dei nemici".³⁸⁶ I fedeli non sanno soltanto cosa vogliono; essi pensano anche di capire cosa il Santo o la Santa vuole; da due esempi emerge: Padre Ribaudò giustificò la fondazione del canale televisivo *Teleregina* dicendo che Maria lo voleva. I rappresentanti del *quartiere* dissero che Padre Pio era stanco di stare nel capannone; egli voleva uscire all'aperto. Essi parlavano anche per conto del Santo, con il quale avevano instaurato un rapporto e i cui bisogni credevano di conoscere.

I Santi incarnano, con la loro parte umana, le preghiere dei fedeli e diventano così espressione della loro "sensibilità",³⁸⁷ cioè dei loro bisogni: "What people hear their saints say, or the way they see saints, reveals their deepest preoccupations."³⁸⁸ Per uno dei tre padri disoccupati, furente per gli avvenimenti in Piazza, la statua potrebbe perfino rappresentare uno spazio libero dal potere. In questo la negligenza da parte dello Stato (la città non adempie ai suoi doveri di smaltimento e trattamento dei rifiuti) e della chiesa (il parroco trascura il proprio dovere di aiutare gli abitanti "come vogliono loro") sono compensati dai miracoli di Padre Pio.

La popolarità di Padre Pio in Sicilia è cresciuta ulteriormente dopo la sua canonizzazione.³⁸⁹ Il figlio del contadino Francesco, nato nella campana Pietrelcina ("piccola pietra"), nei pressi di Napoli, il 25 maggio 1887, fu canonizzato, con grande partecipazione del popolo, il 16 giugno 2002. Centinaia

³⁸⁵ DI TOTA 1981: 328.

³⁸⁶ CHRISTIAN 1981: 55.

³⁸⁷ CHRISTIAN 1996: 3.

³⁸⁸ CHRISTIAN 1981: 55.

³⁸⁹ In Sicilia, la venerazione del Santo assume, occasionalmente, tratti di fanatismo. A Messina, per esempio, nel marzo del 2002, una statua di Padre Pio iniziò a sanguinare. Nel giro di poche ore, migliaia di fedeli, provenienti anche da Reggio Emilia, si trovarono nel luogo, chiedendo miracoli al Santo. Fiori, candele e lettere stavano ammassate ai piedi del Santo. "La statua fa reclamare miracoli al popolo", così riporta il titolo di REPUBBLICA, 8.03.2002, riferendosi alla storia di una donna affetta da sclerosi multipla, che, dopo aver pregato la statua, avrebbe ricevuto un sostanziale lenimento del suo dolore. Ma quando alla polizia arrivò la telefonata di una madre, dicendo che suo figlio tossicodipendente l'aveva fatta finita, la donna affetta da sclerosi multipla smentì le sue affermazioni. Il fiume di pellegrini si interruppe (GIORNALE DI SICILIA, 8.03.2002).

di migliaia di fedeli si ritrovarono a Piazza San Pietro, quando Papa Giovanni Paolo II proclamò Santo Padre Pio, morto il 23 settembre 1968. Il Santo Padre Pio divenne famoso in tutto il mondo come l'uomo dai guanti senza dita, dato che egli, dal XIII secolo, fu il primo prete dopo Francesco di Assisi, che, a causa delle sue stigmate, incarnando il Salvatore in persona, esercitò un influsso straordinario, ritenuto particolarmente miracoloso. Il Santo curò il suo carattere eccentrico fin da primi anni. Il frate cappuccino era sempre malato. Mangiava e dormiva poco, soffriva di una malattia polmonare, aveva un'insufficienza respiratoria, mal di testa, svenimenti improvvisi e attacchi di debolezza. Di notte si mortificava nel corpo, nella sua cella del convento. Ferite come graffi e tagli in viso, zone sanguinanti sul corpo ed occhi pieni di lividi, egli li fece passare come conseguenza di una lotta con il diavolo. Per la sua continua vittoria contro l'ostilità del diavolo e per il dono delle stigmate fu, già a quei tempi, considerato, agli occhi dei fedeli, come un santo particolarmente miracoloso tra l'opinione pubblica mondiale.³⁹⁰

Le mie colleghe vedevano nella religiosità degli abitanti del *quartiere* soltanto la ricerca fanatica di un miracolo. Ciò fu frustrante, per il lavoro fatto nel *quartiere*, che non portò alcun risultato visibile. Una collega pensò irritata: "Come è possibile che noi gli portiamo continuamente da mangiare e poi hanno 1000 Euro per una statua?" Anche la delimitazione di rafforzare la propria ortodossia, curata alla *mansio*, deve il suo motivo a essere maldisposti nei confronti degli abitanti. Più volte fu detto che alla fine il gruppo di preghiera di Padre Pio si è sciolto, perché gli abitanti non volevano pregare, ma avere soltanto miracoli. Una signora lo spiegò in questo modo:

"Sono completamente fanatici. La statua di Padre Pio non era ancora stata benedetta, che già riceveva fiori e candele. E poi non credono realmente. Essi non vengono in chiesa, non vanno a confessarsi, non si sposano e si comportano in modo così religioso. La statua è un'infamia in Piazza, perché essa deve compiere miracoli per la gente!"

La mia amica Giovanna, con la quale andavo in giro per il *quartiere*, vedeva la questione in maniera un po' più tranquilla. Nelle sue affermazioni confluivano gli stati d'animo menzionati:

"È completamente indifferente se noi distribuiamo o meno i sacchi di spesa. Qui in ogni caso, non c'è più niente da salvare. La Piazza, mah! L'immondizia, sia come sia. Falli sperare del miracolo di Padre Pio!"

Anche qui Giovanna faceva riferimento – implicitamente – all'autoreferenzialità della *mansio*. Allora ella stessa aveva richiamato la mia attenzione sul cerchio: i fedeli vengono, a causa dei loro problemi personali, alla Magione, e possono trovare lavoro, a seconda delle loro capacità. Il regolamento della *mansio* è, come spiega Giovanna, mantenuto continuamente in funzione, tanto dai collaboratori, quanto anche dalla povertà del *quartiere* – o dall'interazione antagonista tra l'ortodossia e il desiderio di miracoli.

³⁹⁰ HARDER 2003; LA REPUBBLICA, 21.12.2001; RUFFO 2000; RENZO 2000; SCHNEIDER 2002.

Durante la lotta, che intercorreva ancora tra il parroco ed il *quartiere*, sembrò legarsi all'ortodossia anche il rispetto delle leggi, poiché, come spiegò il parroco, non si può ammettere nessuna aversità contro la legge, come la collocazione della statua di Padre Pio a Piazza Magione.

Padre Pio a Piazza Magione

Il 24 marzo 2002 è la domenica delle Palme. Alla Basilica della SS. Trinità – la Magione, le palme vengono messe in vendita. La comunità s'incontra davanti al portale della chiesa, per partire, insieme, in processione per le vie del quartiere. In testa alla processione sta un ministrante, che tiene una croce sollevata verso l'alto. Lo seguono due ministranti, che portano incenso, mirra e acqua santa, poi un ministrante, con in mano l'Evangelario ed infine c'è Padre Ribaud. La comunità lo segue. Dalla Basilica la processione gira intorno a Piazza Magione, si ferma poi davanti al convento delle suore di Madre Teresa di Calcutta, a Piazza Magione. Segue un breve discorso, poi il prete benedice le palme. Un fedele si è portato da casa delle palme, alte circa un metro, con attaccate delle piccole santine di Padre Pio. Padre Ribaud spiega, che in Antico Oriente la palma è considerata l'albero della vita e nell'Antico Testamento è simbolo di sublimità, bellezza, forza di vita, successo, giustizia, vittoria, trionfo e pace. Quando la domenica delle Palme, Cristo entrò a Gerusalemme cavalcando un asino, la folla sventolò rami di palma, per questo noi ora, come segno di pace, portiamo le palme benedette per le vie del quartiere. La processione gira di nuovo intorno alla Piazza, poi scende giù per Via dello Spasimo e svolta nella piccola e stretta traversa, intasata di rifiuti, in cui un tempo si trovava la farmacia del padre di Paolo Borsellino. I fedeli scherniscono i sacchi d'immondizia e gli avanzi di cibo per strada. La signora, che gestisce il bar dell'associazione "Esperanza", si aggrappa stretta al mio avambraccio e dice: "Anna, mio Dio. Ho paura. Si può vivere così?" – "Sei mai stata qui?" – "No, non ancora. Io sono sempre al bar e non permetto a mio figlio di andare oltre la piazza."

Il prete ribadisce al megafono: "La processione non serve per chiacchierare, ma è un momento liturgico, in cui si deve pregare. Allora, nel nome del Padre, del Figlio..." Le conversazioni si placano ed intoniamo un canto, mentre il prete benedice le case, poste sia destra che a sinistra, con l'acqua santa, ripetendo continuamente: "Tu sei il nostro re, Signore! Tu sei il nostro re, Signore!" Noi teniamo le palme alzate, come un gesto esortante, che mette in risalto le parole del prete. Sembra come se noi ora fossimo arrivati a Gerusalemme; solo che questo non è il luogo del Santo, cosa che diventa chiaro nel tono sempre più pungente del parroco. Ora dice all'altoparlante: "Signore, benedici questa strada, benedici queste case e benedici i bambini e tutti i volontari, che si prendono cura di loro e i cui sforzi non vengono riconosciuti! Santa Rosalia, sia con noi!" Fa cenno verso Monte Pellegrino e continua: "Signore, benedici questi bambini, che non sanno leggere e che mai impareranno! Non impareranno mai, perché qui c'è gente che non vuole che essi imparino." I nostri passi rallentano, la processione incute paura, soprattutto le

mancano gli spettatori. Nessuno ci fa cenno dai balconi. Al contrario, le porte aperte vengono chiuse. Nelle strette stradine c'è silenzio. Poi il prete canta ad alta voce, con il megafono, il canto "Gerusalemme", la comunità si unisce al canto, l'atmosfera si fa tesa. Incrociamo Via Castro Filippo, dove è nato Giovanni Falcone, e arriviamo a Piazza Rivoluzione. I fedeli tengono alzate le loro palme, in segno di trionfo, mentre il prete dice: "Signore, tu sei il Re della Sicilia, dell'Italia, dell'Europa!" Da via Schiavuzzu svoltano nuovamente per via Castro Filippo e raggiungono la Piazza. Restiamo in piedi davanti alla statua di cemento di Padre Pio, messa dagli abitanti del quartiere la notte del 27 febbraio 2002. Nel frattempo Padre Pio ha ricevuto un tetto in legno con mattoni. È tenuto da quattro trave resistenti, fissate al cemento. Padre Pio minaccia di affondare in un mare di fiori e candele.

Padre Ribaldo si dirige, con i ministranti che portano l'acqua santa, verso la statua. In questo preciso istante compaiono un fotografo e un giornalista. Il prete alterna lo sguardo tra Padre Pio e la comunità, il fotografo lo fotografa più volte, il giornalista annota il discorso del prete: "La piazza è importante per la parrocchia. Il frutto dell'olivo è l'olio, il simbolo della ricchezza, l'abbondanza. Un frutto di Dio – contro tutto il male nel mondo, contro la disoccupazione, il potere, contro il male, che regna in questo quartiere. Per questo è necessario benedire la statua di Padre Pio. La piazza deve assumere un volto simile alla città di San Giovanni Rotondo, dove si accumulò ricchezza e la crescita fu possibile con la forza della preghiera. Speranza e risurrezione per la piazza, come successe a Rotondo, contro tutto il male che regna. Questa è la pace. Perciò Gesù arrivò su un asino, un animale modesto, un simbolo di fedeltà. Piazza Magione deve cambiare, per diventare un magnifico luogo di pace. Qui ci sono già stati molti cambiamenti. Il parco è ora un parco giochi per i bambini, la scuola elementare rappresenta l'istruzione e l'educazione, lo Spasimo è simbolo di cultura e la Basilica simbolo di fede e religione. E Falcone e Borsellino vengono da qui. Lo stesso vale per la società. Si tratta di un accordo tra le istituzioni. Qui né la chiesa, né il comune, né altri hanno influenza sulla piazza. Allora benediciamo Padre Pio. Padre Pio non ha mai causato sofferenza all'uomo e non lo ha mai fatto soffrire. Noi lavoriamo per la pace di questa Piazza! Noi seguiamo il Signore! Viva Gesù!"

Padre Ribaldo si dirige, con i ministranti, verso la statua per benedirlo. Il fotografo fotografa il parroco e Padre Pio. Mentre la comunità mormora, il parroco rilascia al giornalista un'intervista, in cui spiega: "Qui, in questa piazza, c'è la possibilità di una rinascita di Palermo. In questo preciso istante avviene l'incarnazione del Vangelo."

Nell'anno liturgico, la domenica delle Palme si festeggia la domenica prima di Pasqua. Con questa inizia la Settimana Santa, durante la quale i fedeli rivivono alcuni momenti della preparazione della morte di Gesù, la sua crocifissione del Venerdì Santo e la Resurrezione la notte di Pasqua. Un atto mimetico della ricostruzione della preparazione della morte di Gesù è la processione della domenica delle Palme, durante la quale i fedeli ricreano quel momento, che un tempo visse Gesù, con le insegne del re, l'incenso e la mirra, e

i rami di palme, che sventolarono al suo arrivo a Gerusalemme. In Sicilia, gli ulivi hanno un'importanza particolare. I ramoscelli d'ulivo, con i quali gli uomini salutarono Gesù al suo ingresso a Gerusalemme, decretarono che l'albero di ulivo fosse considerato, nelle credenze dei contadini, come l'albero santo. In Sicilia, l'ulivo è ritenuto fonte di vita, dato che, anche quando il terreno è brutto, non irrigato e sassoso, vi si possono piantare gli ulivi. Così la Gerusalemme celeste può nascere nelle zone deserte,³⁹¹ e rappresenta come Piazza Magione un luogo di rigenerazione – del paesaggio e della società.

Le processioni sono dei cortei, il cui senso vuole essere quello di pregare o ringraziare e alle quali è associato un messaggio ed un significato particolare tra l'opinione pubblica. La processione della domenica delle Palme per le vie del *quartiere* della Kalsa è un corteo religioso, sebbene sia organizzata come una vera e propria manifestazione politica. La *mansio*, in quanto luogo religioso della società civile, si trasforma nel *quartiere* attraverso l'unione corporativa dei fedeli. Ogni processione ha un punto di partenza e naturalmente c'è anche un punto di arrivo del sacro tragitto; lo spazio è suddiviso in maniera gerarchica, a seconda dell'importanza delle stazioni. Su questa via la comunità crea, in una forma di culto liturgica e corporativa e in modo sacro-rituale ed estetico, una topografia ben definita.³⁹² L'uso rituale dell'ulivo e l'allusione simbolica alla Gerusalemme celeste significa, per la comunità, che la processione, per le vie del *quartiere* della Kalsa, non è altro che una mimesi dell'entrata a Gerusalemme; si trova, così, una diretta correlazione con i fatti evangelici.

Il punto di partenza della processione della domenica delle Palme è la *mansio*. Nella rappresentazione storica fu chiaro che la *mansio* poteva intendersi come grotta e fonte, come un luogo sacro, dal quale trarre azioni rituali di guarigione – per la rigenerazione dell'uomo e del suo ambiente. Riprendo questa immagine della grotta, dalla quale può sgorgare l'acqua dal potere garante e percepisco la *mansio* come *caput fontis*.³⁹³ L'immagine dell'origine delle fonti serve, secondo due punti di vista, come metafora per la *mansio*. Innanzitutto funge da capo di un corpo religioso. Paolo raffigurò l'immagine della chiesa,³⁹⁴ indicando Gesù come il capo e gli uomini come le sue membra; la chiesa non è soltanto la comunità dei fedeli, ma è anche la chiesa locale, rappresentata in modo simile al significato dato alla verginità. La *mansio* costituisce, in un certo senso, il capo del corpo di Cristo locale, che, richiamato in maniera rituale alla mente, abbraccia l'intero territorio della Kalsa. L'atto liturgico della processione consacra il territorio e crea, in breve tempo, un spazio sacro opposto a quello profano. Qui si tratta, da un lato, di una società contraria, che si realizza in maniera liminale, o *communitas*, in cui nel "qui e adesso"³⁹⁵ si sviluppa uno spazio al di là della struttura sociale, simbolo della realizzazione di una comunità ideale. Dall'altro lato si tratta, appunto,

³⁹¹ MAXWELL 1961: 141segg.

³⁹² GRONOVER 2000: 86; LANG 2003: 1753segg.

³⁹³ Uno dei feudi dell'Ordine Cistercense della SS. Trinità – la Magione portava questo nome.

³⁹⁴ Prima Lettera ai Corinzi 1,27.

³⁹⁵ TURNER & TURNER 1978: 111.

attraverso il riferimento concreto al luogo occupato politicamente e rivestito di una certa importanza dalla messa in pratica del rituale, non di una inversione dei rapporti stabiliti, ma della visualizzazione degli ambiti della società in opposizione: la discussa collocazione simbolica della società civile in un *quartiere* dominato da uomini in vista e di rispetto.

In quanto punto di partenza della processione, la *mansio* riveste un'importanza drammaturgica. Restiamo nell'ambito dell'immagine della *caput fontis*; qui sgorga, in maniera simbolica, l'acqua dal potere garante, portata dal prete per le vie del *quartiere* come acqua santa. L'atto della benedizione delle case può anche interpretarsi come un'azione esorcistica – e dal potere garante. Anche qui diventa chiaro l'aspetto rigenerativo riguardo al desiderio di migliorare le condizioni di vita. Fin da sempre l'acqua della *mansio* è stata una fonte particolarmente importante per il *quartiere*; utile, al tempo degli arabi e degli Ordini, per l'irrigazione dei rigogliosi giardini.

Ed infine la benedizione della statua di Padre Pio, nel punto di arrivo del tragitto sacro per le vie del *quartiere*, mira anche alla costituzione duratura di una società integra e sacra. La benedizione della statua di Padre Pio – sebbene collocata a Piazza Magione, in fondo considerata proprietà degli abitanti – ingloba la statua alla *mansio*, essa viene incorporata nella chiesa.

Il percorso della parrocchia della SS. Trinità – la Magione, che si costituisce come corpo sacro, avanzando tra il paesaggio in rovina della Kalsa, ricorre a luoghi rilevanti, da un punto di vista politico, del *quartiere* – un'unione consapevole alle “strutture dello spazio sociale”³⁹⁶ ed alla sua politicizzazione. Le stazioni scelte per la rappresentazione pubblica devono dare un assetto gerarchico al *quartiere*, nel senso di uniformarlo alle idee politiche e religiose del parroco. Il movimento religioso intorno allo spazio rappresenta la comunità come un corpo separato – sacro – all'interno di uno spazio sacro opposto formato da essa stessa: alla processione mancano gli spettatori, necessari al chiarimento e alla conoscenza del messaggio. Dato che il suo pubblico si trova nelle case, il parroco deve accostarsi ai luoghi pubblici. Quando al punto di arrivo della processione, ovvero la scandalizzata Piazza Magione, appare la stampa, per documentare le azioni rituali del parroco e renderle pubbliche, s'intravede un pubblico, che resta, tuttavia, nascosto nel *quartiere*.

Il parroco passa in rassegna le stazioni senza un pubblico visibile e sottolinea la loro importanza sociale: la stazione del convento di Madre Teresa mette in risalto l'azione sociale e di beneficenza della chiesa nel *quartiere*. Il fatto di percorrere il tratto di strada lungo lo Spasimo, passando per la farmacia del padre di Paolo Borsellino, come pure l'avanzare verso Via Castro Filippo sembrano spiegarsi come ricordo di ambo i procuratori assassinati dalla mafia e come riconoscimento del lavoro antimafia organizzato da Leoluca Orlando. La stazione a Piazza Rivoluzione amplia la prospettiva locale della processione; viene subito in mente un ricordo di maggiore importanza storica e politica. Il parroco facendo “stazione”, con la “sua schiera di fedeli”, in un luogo di

³⁹⁶ Cfr. BOURDIEU 1997a: 18.

interesse storico, intende ricordare l'ingresso di Garibaldi e del suo leggendario "esercito dei mille", nel maggio del 1860, che portò alla scacciata dei Borboni. La benedizione del prete, "Signore, Tu sei il re della Sicilia, dell'Italia, dell'Europa!" conferma l'estensione del messaggio religioso del parroco e, allo stesso tempo, conferisce un'enorme importanza a livello locale: il parroco si augura la liberazione delle forze, che destabilizzano la società. Con la benedizione s'implora l'azione benefica di Dio.

Mentre la benedizione della Piazza e della comunità con l'acqua santa può intendersi come un gesto benevolo, il richiamo alla benedizione, che il prete, grazie all'uso del megafono, fa sentire anche alle persone che abitano nelle diverse vie e che stanno dietro le porte chiuse, costituisce un atto esorcistico, che denuncia la responsabilità della miseria sociale:

"Signore, benedici questa strada, benedici queste case e benedici i bambini e tutti i volontari, che si prendono cura di loro e i cui sforzi non vengono riconosciuti! ... Signore benedici questi bambini, che non sanno leggere e che mai impareranno! Non impareranno mai, perché qui c'è gente che non vuole che essi imparino."

L'acqua santa, che il prete porta dalla *mansio*, dalla *caput fontis*, nel *quartiere*, simboleggia la vita e la salvezza, ma anche la purificazione. Similmente a *Teleregina* che deve, con il suo messaggio religioso, "pulire il cielo", l'acqua santa ha la forza di "pulire" il paesaggio in rovina. Nel frattempo, benedendo le case con l'acqua santa tutto il male, il pericolo – "che gli uomini non vogliono", viene esorcizzato. In contrasto sono "... tutti i volontari, che si prendono cura di loro e i cui sforzi non vengono riconosciuti", e le fatiche della *mansio*, che tenta con i suoi diversi lavori, di salvare la vita sociale nel *quartiere*. Nel paesaggio in rovina della Kalsa si trovano a confronto i corpi religiosi visibili della *mansio* e, durante la processione, i corpi invisibili degli "uomini, che non vogliono!"

Gli oggetti di culto, portati in processione, evidenziano l'atto esorcistico di liberare il *quartiere* dal "male nel mondo, ... disoccupazione, potere, ... dal male, che regna in questo *quartiere*". La croce non rappresenta soltanto il "ritorno", tanto reclamato, e la vittoria di Gesù sulla morte, ma fa riferimento anche al compito di missione della *mansio* tramandato dai crociati. L'Evangelario rappresenta l'annuncio della parola di Dio e di conseguenza l'evangelizzazione del *quartiere*. La benedizione delle palme a Piazza Magione, davanti al convento delle suore di Madre Teresa, rimanda all'aiuto dato dalle donne dell'Ordine ai poveri. Alla benedizione della statua di Padre Pio è, innanzitutto, legato un desiderio, una richiesta del prete al "Signore". Piazza Magione deve diventare un luogo simile a San Giovanni Rotondo e ottenere, di conseguenza, un'importanza analoga. A Piazza Magione ci sono già "stati molti cambiamenti", come sottolineò il parroco, nel suo breve discorso, durante la benedizione della statua di Padre Pio:

"Il parco è ora un parco giochi per i bambini, la scuola elementare rappresenta l'istruzione e l'educazione, lo Spasimo è simbolo di cultura e la

Basilica simbolo di fede e religione. E Falcone e Borsellino vengono da qui. Lo stesso vale per la società. Si tratta di un accordo tra le istituzioni.”

Il consapevole legame, la *re-ligio* della statua di Padre Pio con il luogo sacro di San Giovanni Rotondo esprime il desiderio di far diventare il paesaggio in rovina della Kalsa un luogo forte economicamente, politicamente e religiosamente, così come San Giovanni Rotondo. Qui visse Padre Pio e oggi è il più grande luogo di pellegrinaggio dell'Europa. San Giovanni Rotondo era, dopo la seconda guerra mondiale, un piccolo villaggio di montagna senza alcuna importanza a livello nazionale o internazionale, fino a quando Padre Pio vi fece costruire, nel 1956, un ospedale, a cui diede il nome di “Casa Sollievo della Sofferenza”. Grazie a Padre Pio un piccolo e modesto luogo si trasformò in un importante centro economico: “La distante regione dell'Adriatico è, da parecchio tempo, meta di pellegrinaggio e luogo di mirabili apparizioni. Si dice che, nel 491, un pastore deve aver visto qui l'arcangelo Michele. Già in tempi precristiani, l'altopiano roccioso era intriso di richiami mistici. Il nome 'Rotondo' ricorda presumibilmente l'ex tempio rotondo consacrato alla divinità romana bifronte Giano. Anche San Bernardo e Santa Birgitta amavano questo paesaggio roccioso. Francesco di Assisi deve aver ricevuto qui, poco tempo dopo un pellegrinaggio, le stigmate”.³⁹⁷ Questo monte sacro, all'interno del Gargano, era, nel Medioevo, insieme al suo santuario un luogo di pellegrinaggio, in cui avvenivano meravigliose consacrazioni. Il luogo non dista molto da San Giovanni Rotondo, dove Padre Pio creò, in una zona deserta, un posto, che esercita(va), soprattutto sui credenti malati, un influsso magnetico.³⁹⁸ Situato in una zona stepposa, a 556 metri sopra il livello del mare, San Giovanni Rotondo conta oggi 27.000 di abitanti. L'ospedale, che al momento della sua fondazione disponeva di 350 letti, è oggi una clinica modello con più di 1000 letti. San Giovanni Rotondo è il più importante datore di lavoro della regione. Gli stipendi sono il 30% più alti rispetto allo stipendio medio, e la disoccupazione del luogo è del 4%. La disoccupazione, nel resto della Puglia, è del 30%. Più di 100 milioni di pellegrini vengono ogni anno in questo luogo, incentivando l'economia. L'investimento iniziale del più grande edificio religioso d'Italia, dopo il duomo di San Pietro, fu di 20 milioni di Euro. La piazza può contenere fino a 10.000 fedeli e 30.000 possono raccogliersi nella piazza antistante. Una croce di granito, alta 40 metri, mette in rilievo l'esclusività di questo luogo.³⁹⁹

La benedizione della statua di Padre Pio, avvenuta il 24 marzo 2002, incorporò d'ora in poi (dal 16 giugno 2002) il Santo alla parrocchia, per rafforzare la rivendicazione del potere e del primato della *mansio*. La processione è un movimento corporativo all'interno di uno spazio in un certo senso consacrato. Il verbo latino *incorporare* indica il processo di annessione, grazie al quale la parrocchia si appropria simbolicamente del *quartiere*. L'incorporazione della statua alla *mansio* indica l'annessione di questa alla

³⁹⁷ HARDER 2003: 29.

³⁹⁸ DE MARTINO 2002 [1980]: 153segg.

³⁹⁹ HARDER 2003; LA REPUBBLICA, 21.12.2001; RUFFO 2000; RENZO 2000; SCHNEIDER 2002.

parrocchia. Padre Ribaudò sottolinea, in maniera esplicita, che Piazza Magione non deve essere dominata da alcun potere: “Qui né la chiesa, né il comune, né altri hanno influenza sulla piazza.”

Eppure la benedizione della statua di Padre Pio simboleggia la rivendicazione del potere della chiesa sul *quartiere*, dato che il parroco accosta la società civile – rappresentata da Giovanni Falcone e Paolo Borsellino – al Vangelo per definire gli “uomini, che non vogliono”: “Qui, in questa piazza, c’è la possibilità di una rinascita di Palermo. In questo preciso istante avviene l’incarnazione del Vangelo”.

“Tutto il *quartiere* devoto a Santo Padre Pio, 20 marzo 2002”

Padre Ribaudò aveva benedetto la statua, perché l’amministrazione comunale, nonostante le minacce di spostare la statua in un altro posto, in seguito annunciò che l’avrebbe lasciata. A causa dello scandalo per il conflitto, che rese nuovamente pubblica la questione relativa al monumento demolito di ambo i procuratori, il sindaco Diego Cammarata dovette promettere di erigere un nuovo monumento e di proteggerlo con vetro blindato. Esattamente i cittadini criticavano il fatto che dalla morte dei procuratori non fosse stato fatto nulla per preservare il loro ricordo tra l’opinione pubblica. Soltanto nell’estate del 2005 la promessa del sindaco fu mantenuta. Il cactus fu rimosso. E sopra la pietra danneggiata fu messa una semplice lastra di marmo, con la scritta “A ricordo di Giovanni Falcone che in questo luogo nacque il 20 maggio 1939. Con gratitudine e ammirazione, 23.05.1995. La città di Palermo”.

Durante i tre anni, che furono necessari per attaccare la targa commemorativa di marmo, la statua di Padre Pio ottenne una recinzione in legno; furono piantati due piccoli abeti, uno a destra e uno a sinistra; vi si portarono vasi di fiori; e davanti alla recinzione fu posta una targhetta d’ottone con su scritto: “Tutto il *quartiere* devoto a Santo Padre Pio, 20 marzo 2002.” Perché sulla lastra è segnata la data del 20 marzo 2002, non si sa. Si suppone che la data del 20 marzo sia stata scelta, perché segna l’inizio della primavera, perfetta metafora per ricordare Giovanni Falcone e Paolo Borsellino, i rappresentati della “primavera di Palermo.”

Gli abitanti non parteciparono alla processione, ma la statua del Santo fu benedetta e poté restare al suo posto, dove volevano averlo gli abitanti: per così dire all’altezza degli occhi di Giovanni Falcone e Paolo Borsellino. Il *quartiere* scelse Padre Pio come santo protettore e rappresentante di *tutto il quartiere*. Al Santo spetta il compito di proteggere il *quartiere* dallo straniero e dal nemico, grazie alle sue capacità sovranaturali.⁴⁰⁰

Consacrazione – la *mansio*, un luogo di rigenerazione

La lotta politica tra il parroco della SS. Trinità – la Magione e i rappresentanti del comitato del *quartiere*, che s’impegnarono, contro il volere del parroco (e

⁴⁰⁰ WILSON 1983: 24.

dell'amministrazione comunale), per collocare la statua di Padre Pio a Piazza Magione, chiarisce due dati di fatto, di cui abbiamo discusso finora. Innanzitutto si scorge un'immagine caleidoscopica delle contraddittorie "strutture dello spazio sociale"⁴⁰¹ di Piazza Magione. Essa è, da un lato, un parco, una specie di boschetto sacro⁴⁰² nelle vicinanze della SS. Trinità – la Magione e, dall'altro, rappresenta simbolicamente le rovine, la povertà e la depravazione della vita sociale. Piazza Magione è, ancora una volta, il luogo in cui avviene il diverbio tra le forze sociali e civili e quelle mafiose. Mentre il prete entra in possesso dell'eredità di ambo i procuratori e combattenti antimafia, Giovanni Falcone e Paolo Borsellino, e riesce, in questo modo, a connotare le prestazioni sociali della sua parrocchia per il *quartiere*, gli abitanti del *quartiere* seguono la logica della loro vita sociale e si oppongono all'intromissione dello Stato e della chiesa nei loro affari. Sia il parroco che i rappresentanti *del quartiere* ricorrono simbolicamente, con prospettive diverse, alla tradizionale rivendicazione del potere su Piazza Magione – l'arena degli antagonisti – e alla sua disposizione.

Inoltre la *mansio* emerge come centro religioso, come *caput fontis*, e per il cosmo religioso che si costruisce intorno, data la sua importanza di luogo di rigenerazione per la guarigione degli uomini e la consacrazione del loro ambiente. Con l'azione liturgica della processione e della benedizione della statua di Padre Pio, sia il *quartiere* che la statua di Padre Pio vengono incorporati alla *mansio*, o meglio alla parrocchia.

La consacrazione degli uomini e del *quartiere* come strategia rituale è una performance, che mira a sistemare gli uomini e le loro rovine, i loro spazi di vita e che sta alla base di una rappresentazione di una società sana, integra. Questa società viene, inizialmente, definita da Padre Ribaldo civile e sociale, quando dice:

"Il parco è ora un parco giochi per i bambini, la scuola elementare rappresenta l'istruzione e l'educazione, lo Spasimo è simbolo di cultura e la Basilica simbolo di fede e religione. E Falcone e Borsellino vengono da qui. Lo stesso vale per la società. Si tratta di un accordo tra le istituzioni."

Ma più importante è il rito liturgico della processione, che parte da un luogo come la *mansio*. Il rito spiega l'attesa dell'operato di Dio, è un'azione attraverso la quale la comunità comunica con Dio e si apre, allo stesso tempo, come chiesa per Dio. In questo rituale, che investe lo spazio, si manifestano, principalmente, gli aspetti territoriali e sociali della vita sociale.⁴⁰³ Con l'acqua santa, che si attinge simbolicamente dalla *mansio* in quanto *caput fontis*, viene scacciato il male, la cattiveria, Satana, o meglio la mafia. La processione e l'esorcismo legato ad essa fanno in modo che la comunità religiosa possa liberarsi dalle tensioni e dai pericoli provenienti dal *quartiere* e si senta pulita. Per un attimo la società, sfinita e in pericolo, è salva.⁴⁰⁴ Come nella descrizione che introduce il lavoro sulla vita di Santa Rosalia, quando il clero, nel XVII secolo,

⁴⁰¹ BOURDIEU 1997b: 159.

⁴⁰² Cfr. KRAMER 2000.

⁴⁰³ BAUDY 1998: 1segg; BONACCORSO 2001: 101.

⁴⁰⁴ GIRARD 2004: 54.

riuscì a scacciare, grazie alle reliquie della Santa, la peste da Palermo, anche in questo caso il parroco spera nell'efficacia del rituale – della cacciata del male dal mondo, che regna in questo *quartiere*. Perciò è necessario benedire la statua di Padre Pio.

La processione è, allo stesso tempo, un atto performativo e, in maniera mimetica, rituale dell'entrata in Gerusalemme. Il simbolo dell'ulivo, che, durante la processione, viene portato in mano dai fedeli sotto forma di ramo di palma, rievoca, nel suo movimento rituale intorno allo spazio, un significato tramandato, che libera, qui e adesso, dalla staticità conservatrice ed entra in vigore, in modo nuovo e flessibile, per una realtà trascendentale, vale a dire per la Gerusalemme celeste.⁴⁰⁵ La santità è qui, da un lato, collocata geograficamente e deriva dal desiderio degli uomini di crearla, in maniera rituale, nel loro ambiente malsano.⁴⁰⁶ Dall'altro rappresenta una "geografia politica".⁴⁰⁷ Si sviluppa una "santità nell'ambito dell'attualità contemporanea"⁴⁰⁸, che ripete, nella mimesi dell'ingresso in Gerusalemme, un evento storico, riproducendolo e rendendolo presente allo stesso tempo. Ciò avviene in uno spazio di risonanza sociale, organizzato secondo la "logica della catastrofe e (la) logica della salvezza".⁴⁰⁹ Il tragitto della processione per le vie del *quartiere* s'inserisce nell'ambito della geografia fisica. La processione è, allo stesso tempo, una manifestazione di una vita buona e sana, una ricerca di un mondo perfetto, in cui le strutture sociali, politiche ed economiche non sono più ingombranti, piuttosto sembrano garantire la redenzione.⁴¹⁰

Benedicendo la statua di Padre Pio nel paesaggio in rovina della Kalsa, il parroco si riallaccia, tra l'altro, al sacro luogo di San Giovanni Rotondo e alla sua storia "meravigliosa". Anche Piazza Magione deve diventare un luogo economicamente prospero, in cui gli uomini trovano lavoro, dove la vita sociale è organizzata in maniera civile e dove i fedeli si riuniscono per pregare.⁴¹¹ San Giovanni Rotondo appare, nei discorsi del parroco, come l'Eden terreno, un paradiso, in cui s'incarna la vita buona e dove il Santo garantisce sicurezza, benessere e protezione dai cattivi poteri.⁴¹²

Benedicendo la statua di Padre Pio non s'incorpora soltanto questa alla parrocchia, ma anche la piazza e gli abitanti del *quartiere*, che vogliono avere la statua nella *loro* piazza. La chiesa appare qui come un corpo vivente, che, formatosi in tempi biblici, vaga per la storia, in modo che l'era biblica generativa sia ancora oggi garante di rivelazioni e miracoli, cioè i fedeli possono sempre sperare di far nascere qui e adesso la Gerusalemme celeste.⁴¹³

⁴⁰⁵ BONACCORSO 2001: 2; TURNER & TURNER 1978: 247.

⁴⁰⁶ DUBISCH 1995: 35.

⁴⁰⁷ TURNER & TURNER 1978: 231.

⁴⁰⁸ KIENING 2004: 57.

⁴⁰⁹ Ibid.: 59.

⁴¹⁰ BOESCH GAJANO 1999: 28.

⁴¹¹ Cfr. anche MCKEVITT 1988.

⁴¹² Cfr. LANG & MCDANNELL 1990: 110.

⁴¹³ TURNER & TURNER 1982: 147.

Gli abitanti del *quartiere*, fraternizzando con il Santo Padre Pio, non hanno altri sostanziali desideri. Ma la loro vita, *al di fuori* della *mansio*, crede, in modo poco ecclesiastico e con grandi speranze, nei miracoli del Santo, ritrovandosi nell'interfaccia delle forze antagoniste – del parroco e della sua parrocchia e di coloro che dominano il territorio. Tutti condividono il momento rituale della realizzazione della Gerusalemme celeste a Piazza Magione; tuttavia i principi di ordine e caos, la lotta tra il bene e il male, tra Gesù e il diavolo, la logica della catastrofe e della salvezza sono il motore che fa nuovamente vacillare l'ordine stabilito, lo indebolisce e causa crisi.⁴¹⁴ In questo gioco di alternanze, alla *mansio*, in quanto luogo di rigenerazione, può spettare una funzione stabilizzante della società.

⁴¹⁴ GIRARD 2004: 53.

La mansio come Sacra Famiglia – la sacra rappresentazione e la venerazione rituale

La sacra rappresentazione della Sacra Famiglia

L'organizzazione del mondo rappresenta per gli uomini una necessità. Alla religione spetta una funzione paradossale, poiché essa rende visibile sia una situazione caotica, insostenibile, sia il suo arresto; si occupa di stabilizzare il caos ed è, allo stesso tempo, la causa di queste lotte. I fedeli tentano di evadere dalla sua incapsulatura, dal persistere, in modo opprimente, in situazioni dolorose, con l'aiuto di determinati simboli. Il messaggio dei simboli, sulla base dei quali s'inizia la comunicazione religiosa con la società, mira a creare sicurezza; bisogna istituire l'ordine sulla base del caos.⁴¹⁵ Sono riuscita a chiarire la storicizzazione della *mansio* come riserva, come prassi rigenerativa, come azione rituale che deve portare allo ristabilimento e alla consacrazione dell'ambiente e alla guarigione degli uomini.

In questo capitolo, la *mansio* viene considerata come la Sacra Famiglia: come verrà dimostrato, le azioni rituali, fondanti di questo senso, riescono ad ottenere un "efficacia fisica dalla religione."⁴¹⁶ Resta da chiarire come la *mansio*, che all'inizio poteva rappresentarsi come grotta e *caput fontis* con la funzione di riserva, ora si trasforma nella grotta per la Sacra Famiglia, o meglio nella mangiatoia per il *corpus Christi*.

Con l'esempio della costruzione del presepe come sacra rappresentazione⁴¹⁷ della Sacra Famiglia si spiega che questa prassi rende possibile ai fedeli, sia attraverso il loro pensiero ai Santi sia tramite la *catarifrangenza* dei Santi sugli stessi fedeli, di diventare la Sacra Famiglia. I fedeli s'identificano con la Sacra Famiglia; e allo stesso tempo, a causa della loro realtà sociale, sono indignati dai Santi. Questo diventa chiaro con l'esempio della trasformazione della parrocchia per la Sacra Famiglia, che trova posto nella *mansio*, nella grotta. La "serata della stella", che ha luogo una sera qualsiasi tra l'8 dicembre e Natale, mira alla consacrazione del territorio della Kalsa e presenta la comunità come la Sacra Famiglia in carne ed ossa – esattamente come la comunità si presentò già nella processione per le vie del *quartiere*, in quanto *corpus Christi* vivente. La venerazione dell'immagine del presepe della Sacra Famiglia chiarisce che i fedeli attuano non solo la mimesi della Sacra Famiglia, ma, *immedesimandosi* nei Santi, si trasformano in Santi. La grotta e la Sacra Famiglia sono immagini tramandate, immaginazioni, che spiegano come la società dovrebbe essere nel suo stato ideale e che purtroppo

⁴¹⁵ Cfr. WOLF & LEHMANN 1984: 2.

⁴¹⁶ HAUSCHILD 2004: 85.

⁴¹⁷ Attenendomi a PITRÈ (1881) uso il concetto di "sacra rappresentazione", col quale intende le rappresentazioni religiose, liturgiche, popolari e teatrali del Santo.

non è. Si tratta di una relazione rituale con queste immagini e tecniche, grazie alle quali la forza virtuale dei Santi – espressa nell’immagine di culto della Sacra Famiglia – diventa reale, materiale e maneggevole.

Le singole azioni rituali sono creative – esse mirano a far diventare reali le raffigurazioni, che rappresentano la Sacra Famiglia. Gli oggetti sacri, come il presepe e le sue figure, la Sacra Famiglia e la sua immagine sacra sono più che semplici simboli religiosi. In loro si esprimono, in forma concentrata, aspetti della vita, dell’ordine sociale e del loro rapporto con l’ambiente naturale.⁴¹⁸ Con il ricorso al rito del Natale, rappresentato dal presepe e dalla Sacra Famiglia, si tratta di un ristabilimento mistico-rituale di una realtà, che è in diretto contatto con la vita dei credenti, i quali devono lottare contro la povertà e le situazioni di crisi quotidiane. Il fatto che i fedeli, nel periodo natalizio, compiono atti mimetici, all’interno dei quali devono fondersi con una realtà rappresentata simbolicamente, sta alla base⁴¹⁹ non tanto di un principio di armonia ma di un aspetto antagonistico: la Sacra Famiglia è anomala, pur rappresentando, allo stesso tempo, una condizione ideale.⁴²⁰ Nonostante questa contraddizione, ai fedeli sembra farcela nel rapporto rituale con i Santi, che questi accettano nel momento in cui prendono forma in carne ed ossa e, come dico io, *spinge l’uno nell’altro*. La Parola, che si riferisce alla vita dei Santi, e che inoltre si mantiene attuale nel tempo e nello spazio, e l’immagine, che rende visibile la Parola, diventano vivi al momento, dato che il fedele *fa, come se* egli stesso fosse un componente della famiglia. Durante l’atto liturgico della venerazione, i Santi e le parole dette in merito penetrano nei fedeli e li consacrano. Questo è il momento in cui il fedele riconosce come superati la sua vulnerabilità personale e la rottura dei suoi rapporti sociali e si sente guarito.⁴²¹

“Kleinfamiliengeschichten” ed il presepe

In Sicilia si usa l’espressione “prima e dopo la Madonna”, per indicare la festa religiosa dell’“Immacolata Concezione”, che ricorre l’8 dicembre. Secondo la teoria ufficiale della chiesa, Maria è libera dalla macchia del peccato originale. Ella è già, prima di nascere, una Santa libera da ogni peccato.

In occasione di questa festività religiosa, l’8 dicembre 2001 viene organizzata, a Palermo, una grande processione. La statua di Maria viene portata, tra l’esultanza della folla presente alla Basilica, dalla Basilica di San Francesco nel *quartiere* della Kalsa; essa appare come la regina celeste che risplende nell’oscurità. Il momento in cui Maria varca la soglia della chiesa e si dirige verso la folla segna l’inizio della processione; i fedeli salutano la Santa con un forte ed incessante applauso. Maria viene portata in processione, posta su un sostegno mobile; ella si muove, vive. Nel frattempo si preparano i fuochi

⁴¹⁸ KOHL 2004: 13.

⁴¹⁹ DE MARTINO 1956: 108, 113, 115.

⁴²⁰ KOSCHORKE 2000: 29, 41.

⁴²¹ Cfr. BYNUM 1996a: 31.

d'artificio. Le parrocchie di Palermo e le confraternite si riuniscono in Piazza, davanti alla Basilica. Maria viene portata in processione alla Basilica di San Domenico, che si trova in Via Roma, dove l'arcivescovo Salvatore De Giorgi tiene un breve discorso davanti alla chiesa. Egli mette in risalto la famiglia cristiana come il fondamento dello Stato e di una società civile. Si dichiara contrario al divorzio e all'aborto e sottolinea l'importanza di Maria in quanto modello per le donne moderne, che, nei loro sforzi di indipendenza, devono accettare l'umiltà, di cui Maria ne è esempio. Maria si è fatta carico di tutte le fatiche a favore della sua famiglia ed è stata la prima donna ad accettare la volontà di Dio. Giuseppe ha accettato la sua donna, incinta per virtù dello Spirito Santo, superando i suoi dubbi e risolvendo problemi come il viaggio a Betlemme e la fuga in Egitto. Se le famiglie odierne non avessero alcun orientamento, si perderebbero nei problemi, scaturiti dall'egoismo, dall'autorealizzazione e dal consumo; mentre Maria e Giuseppe rappresenterebbero una "società sana".

Dopo il breve discorso, Maria viene portata, tra canti e preghiere liturgiche, in cattedrale. Qui viene celebrata una messa; la statua sta davanti all'altare, in modo tale che i fedeli possano vederla. Alla fine viene riportata fuori dalla cattedrale, accompagnata da un sottofondo musicale per organo, in una processione solenne di preti. Intanto i fedeli, al momento del congedo, la salutano sventolando dei fazzoletti bianchi e applaudono. In questo giorno Maria ha riunito i fedeli sotto il suo manto, che si dispongono come *corpus Christi* e la riconoscono nuovamente come madre e modello di guida.

L'8 dicembre è una festa importante sia per la chiesa che per gli uomini, contrassegnata da particolari azioni rituali e liturgiche. Il periodo "prima la Madonna" inizia il 1 dicembre, con la costruzione del presepe e la preparazione dell'albero di Natale. Il periodo "dopo la Madonna" è un periodo per la famiglia, in cui, sotto un'atmosfera natalizia, si prega, si mangia insieme e si gioca a carte. Il 6 gennaio, la festa dell'Epifania, chiude il periodo natalizio. Si dice che "l'Epifania tutte le feste porta via".

I fedeli e le rispettive famiglie si interessano della Sacra Famiglia nelle loro "piccole storie familiari"⁴²² – nelle loro gioie e tragedie, simili a quelle che hanno vissuto Giuseppe e Maria, con la nascita di Gesù in una grotta e, dopo, con la fuga in Egitto. Essi si confrontano attivamente con loro, come persone, con il loro lavoro e con gli ideali da loro prestabiliti, per ottenere e mantenere la pace personale e familiare. Solitamente i fedeli si ritrovano in situazioni vulnerabili, per le quali chiedono aiuto nei momenti difficili, con l'intento di difendere le proprie famiglie dalla sventura. In questi contesti, vite familiari e coniugali, distrutte da rotture dei rapporti sociali, necessità economiche e conseguente vergogna, si ritrovano spesso a confronto con la Sacra Famiglia ed altri Santi. L'immagine della Sacra Famiglia possiede una forza, capace di orientare gli uomini nei momenti di crisi. La Sacra Famiglia è simbolo espressivo, perché concilia i paradossi della vita sociale, lega insieme vivi e morti ed esprime nel suo stato ideale, paradossalmente mai raggiunto, l'esperienza

⁴²² KOSCHORKE 2000: 22.

quotidiana.⁴²³ La rottura dei rapporti sociali, i frammenti della vita vissuta devono “modellare gli uomini fragili nel *corpus Christi*”.⁴²⁴ Si tratta “di unioni e separazioni tra parenti”,⁴²⁵ ma anche di necessità personali, che manifestano ancor più chiaramente le rotture e la frammentazione della vita sociale. Tutto ciò sta di fronte al quadro della Sacra Famiglia.⁴²⁶

Con la parola *nascita* s'intende la nascita di Gesù. La grotta, utile alla contemplazione e alla meditazione, deve incitare i fedeli a costruirsi la stalla, seguendo l'esempio di Giuseppe e Maria in cammino verso Betlemme. Le stesse famiglie terrene devono diventare la Sacra Famiglia, mettendo in atto usanze religiose, per poter comprendere il tragitto da Nazareth verso Betlemme e festeggiare l'evento della nascita. La grotta è un luogo di memoria collettiva, essa esprime il legame tra il cielo e la terra, la vita e la morte; la nascita di Gesù è il periodo preparatorio alla Pasqua, alla sua morte e resurrezione. Con la nascita inizia il ciclo di morte e resurrezione, che rimanda simbolicamente al paradiso, che può iniziare già qui e adesso. Nelle rispettive case e chiese, la costruzione del presepe è, a causa della loro forma individuale, un luogo di memoria personale e ancorato al posto.⁴²⁷

Il vangelo di Luca racconta che i pastori trovarono Maria, Giuseppe ed il bambino in una mangiatoia.⁴²⁸ La grotta è dunque “il primo posto della conoscenza religiosa, che Dio si è fatto uomo. È uno spazio sacro, che reclama devozione, umiltà e pace.”⁴²⁹ Il drammatico racconto biblico della ricerca di un rifugio,⁴³⁰ dei freddi rifiuti a Giuseppe e Maria e l'indegno alloggio in una stalla, i dolori della nascita ed il fatto che Gesù fu messo in una mangiatoia sono dunque segno, che gli uomini non lo volevano ed inizialmente fu adorato da un asino e da un bue⁴³¹ – non trova alcuna diretta espressione nell'arte del presepe. Al contrario, la rappresentazione estetica dei genitori orgogliosi, che adorano loro figlio, deve richiamare alla mente dell'osservatore non solo l'antica storia di duemila anni fa, ma indurlo ad aprirsi alla storia della vita di Gesù.⁴³² Il presepe, nel senso originario la mangiatoia, ed il letto del Bambin

⁴²³ HAUSCHILD 2002: 115segg., 119, 210segg.

⁴²⁴ Ibid.: 116.

⁴²⁵ Ibid.: 211.

⁴²⁶ Ibid.: 212.

⁴²⁷ BIASINI SELVAGGI 2001: 6, 12segg.

⁴²⁸ Luca 2,16.

⁴²⁹ KALVERKÄMPER 2003: 40.

⁴³⁰ ERLEMANN (1993: 44) chiama le immagini della fuga immagini di “quiete nella fuga”, che rappresentano un disegno contrario alla realtà e indicano l'aspettativa di salvezza.

⁴³¹ DELEURY 1999: 325; cfr. anche KALVERKÄMPER 2003: 39.

⁴³² KALVERKÄMPER 2003: 46. In questo contesto non mi occuperò della storia della cultura del presepe e della Sacra Famiglia. Farò esclusivamente riferimento al materiale dei dati, che ho raccolto all'interno della comunità. Tutto questo esclude sistematicamente di occuparsi della tradizione siciliana del presepe e non tratta, neanche a parte, gli aspetti morali e religiosi, antropologici, teatrali e turistici della cultura del presepe siciliano (cfr. BURGARETTA 2002). – Per la Sacra Famiglia si veda soprattutto GESTRICH 1999; ERLEMANN 1993; KOHLSCHREIBER 2000; KOSCHORKE 2000.

Gesù indicano oggi come *pars pro toto* anche la Sacra Famiglia e le restanti figure.⁴³³

L'ideale della Sacra Famiglia e la realtà sociale familiare

“Maria e Giuseppe si trasferiscono da Nazareth a Betlemme, li trovano rifugio in una stalla, dove accudiscono il loro bambino, e, scappando in Egitto, sfuggono alla persecuzione del re Erode. Semplicemente piccole storie familiari. In verità Giuseppe non riveste il ruolo di patriarca, e Maria, in quanto serva prescelta da Dio, entra in un rapporto privilegiato con un principio paterno *più alto*. Ella ha avuto il suo bambino dallo Spirito Santo, non da un uomo terreno a suo fianco. Nella lingua parlata si dice che ella è la donna di Dio: madre del Figlio di Dio. Ora Dio si fonde in una sola natura, nella Trinità del Cristo, del Figlio e dello Spirito Santo. Perciò Maria non è soltanto la sposa di Cristo, ma anche la madre di Dio. (...) Sposa e madre di Dio, allo stesso tempo, significa, in virtù dell'unione della Trinità di Dio Padre con Cristo: sia madre che sposa di suo Figlio.”⁴³⁴

La Sacra Famiglia è considerata un modello per le famiglie; essa svolge una funzione esemplare, sebbene sia strutturata in maniera anomala. In fondo la Sacra Famiglia è sterile, perché Maria ha concepito per opera dello Spirito Santo. Esteriormente la famiglia di Nazareth non è considerata la famiglia ideale, ma vista spiritualmente lo è; in questa contraddizione essa offre ai fedeli sufficienti motivi di disaccordo e possibilità di identificazione. All'anomalia della Sacra Famiglia, che deriva dal concepimento per virtù dello Spirito Santo e dal fatto che Giuseppe non è il padre di Gesù ed il figlio rinnega sua madre,⁴³⁵ si avvicina ai fedeli una funzione chiave nel modello familiare. Durante un'intervista, una madre mi spiegò:

“Famiglia non significa semplicemente vivere insieme. In senso cristiano significa riferirsi ai valori fondamentali. Maria non è semplicemente scappata, quando è rimasta incinta non di Giuseppe ma dello Spirito Santo. Ella ha accettato cosa Dio voleva. Matrimonio significa convivenza, è la base che consta di padre, madre e figli. Per questo la Sacra Famiglia è un modello.”

Maria, in quanto modello, ottiene un'importanza superiore rispetto agli altri Santi. Una giovane studentessa disse:

“Maria sta al di sopra di tutto. Ella è la madre di Gesù. È perfetta. Non è come gli altri Santi, protettori della vita quotidiana in particolari situazioni. Maria c'è per tutto e per tutti, come una madre. È esattamente come quando piove, dato che ognuno riceve qualcosa.”

Maria, ritenuta perfetta, è, allo stesso tempo, Regina del cielo, Madre di Dio e interceditrice.⁴³⁶ Tuttavia l'ideale cela alcuni problemi di ordine pratico. Alcune ragazze apprezzano molto la verginità, motivo per cui non hanno alcun

⁴³³ KALVERKÄMPER 2003: 40.

⁴³⁴ KOSCHORKE 2000: 22segg.

⁴³⁵ Marco 3, 32-35.

⁴³⁶ KOHLSCHREIBER 2000: 35. Egli fa riferimento a WARNER (1982), che indica “una quantità pressoché inesauribile di stereotipi della Santa e della femminilità” nell’“allestimento” di Maria.

tipo di rapporto sessuale prima del matrimonio. In questi casi, il periodo del fidanzamento è spesso molto breve e comporta difficoltà, quando dura molto. Un anziano informatore mi spiegò:

“Anna, perché credi che molti giovani tradiscono le loro ragazze? Vogliono sposare una vergine, ma non hanno soldi abbastanza, per crearsi una famiglia. E perciò devono aspettare parecchi anni, prima di fare sesso?”

Dal punto di vista di alcune ragazze, un’amicizia con un ragazzo, senza essere fidanzati, può fare scrupolo, perché il corpo non è più senza macchia. Una studente mi parlò dei problemi con il suo ragazzo in questo modo:

“Noi non siamo di legno e capita che si fanno cose, come prendersi per mano. Certo non si dorme insieme, ma in fondo non posso più dire di essere vergine, sebbene fisicamente lo sono ancora. E per questo mi sento male.”

Il significato di Giuseppe è ambivalente. Giuseppe è ritenuto un marito fedele, che accompagna la sua giovane moglie a Betlemme per il censimento e dopo nella fuga verso l’Egitto. Si assume la responsabilità della sua nuova famiglia. Come artigiano e uomo onesto, egli mantiene la sua famiglia.⁴³⁷ Un uomo di trentatré anni, che stima molto suo padre, disse:

“San Giuseppe, per esempio, ha sempre aiutato suo padre con il lavoro. Qualunque problema avesse nel sistemare certe cose, Giuseppe stava sempre dalla sua parte. Il Santo era anche molto paziente, avendo un figlio, per il quale non poté farci nulla, se già a dodici anni insegnava nel tempio e dopo ha abbandonato la famiglia, che Giuseppe ha mantenuto. Ha taciuto della gravidanza di Maria. Giuseppe ha semplicemente lavorato con onestà.”

San Giuseppe oscilla tra l’immagine di un uomo consapevole, che ha la responsabilità della propria famiglia ed un marito cornuto, che si accolla un bambino. A Palermo c’è un *quartiere* di artigiani, che si trova in Via Roma, dietro la Basilica di San Domenico, dove, ad ogni angolo di casa, è appeso un quadro di San Giuseppe. Moltissime delle sue statue, con cassette dell’elemosina, fiori e candele, si trovano davanti a fabbriche di argenteria e oreficeria. San Giuseppe, rappresentante di un mestiere rispettabile e meraviglioso, simbolizza il padre patriarcale, colui che mantiene la famiglia, fungendo da modello per gli uomini. I mestieri artigianali sono caratterizzati da ambizione e impegno, senso di responsabilità e considerazione pubblica. Inoltre, Giuseppe è il casto consorte di Maria.⁴³⁸

Un’altra immagine si presenta, quando si osservano i rapporti familiari interni, soprattutto dopo che il matrimonio non fu contratto secondo le idee del valore ecclesiastico. Un padre di due figli, sposato da ventidue anni, riferì:

“Allora, a proposito di San Giuseppe, ti do un esempio, Anna. La scorsa settimana si è sposata la nostra vicina. È incinta di tre mesi. Sua madre non è venuta alle nozze, perché non riesce a sopportare la vergogna. Pensa, viviamo nel XXI secolo ed è ancora importante arrivare vergini al matrimonio. Ma questa è solo una scusa. Mi interessa San Giuseppe. Che cosa ha fatto allora? Non ha

⁴³⁷ BIASINI SELVAGGI 2001: 76segg.

⁴³⁸ KOSCHORKE 2000: 70-72.

toccato la sua donna e lei era incinta! E che credi che prima non era importante essere vergine? In fondo egli è stato cornificato e ha dovuto fingere come se tutto fosse a posto. Io ho pure messa incinta mia moglie prima del matrimonio, certo non idealmente, io l'ho toccata. La sera mi siedo davanti al mio presepe, spengo la luce e guardo i portatori di luce nel buio della grotta. Rifletto se è tutto vero cosa accadde nella vita di Maria e Giuseppe, insieme al bue e all'asinello. Come sarebbe dovuta restare incinta mia moglie, se non di me?"

Giuseppe "non ha toccato sua moglie e lei era incinta" – una caricatura non visibile di un marito, rappresentato nell'iconografia come un vecchio uomo con la barba, che fu passivo nell'atto della procreazione e che si presenta come asessuale, privo di connotazioni sessuali.⁴³⁹ Giuseppe, che grazie alla sua immagine di artigiano, ottiene onore, in questo caso, poiché cornuto, mette in gioco la sua credibilità di capofamiglia patriarcale.

I fedeli, consapevoli di non poter imitare il modello ideale della Sacra Famiglia, trovano il modo di accostarsi a questo, restando umani, allo stesso tempo, vale a dire pensando al proprio benessere e seguendo i propri bisogni. Una ragazza fece la *fuitina* e restò incinta. Ella spiegò perché voleva sposarsi in chiesa e restare fedele all'ideale della verginità:

"Maria era vergine e ha partorito Gesù. Era incinta dello Spirito Santo. E per questo è ancora vergine, sebbene, allo stesso tempo, sia madre. Perciò si deve essere vergine, quando ci si sposa. Io sono rimasta incinta prima del matrimonio. Ma ero vergine quando feci l'amore con lui, era una specie di matrimonio. Maria non si era neanche sposata, nel senso odierno della chiesa, con una cerimonia e tutto il resto. Inoltre indosserei un abito beige, questo è il mio compromesso. Non voglio ingannare Dio, pensando che fossi vergine quando l'ho ricevuto."

Con l'esempio dello sposo e della giovane moglie diventa chiaro che essi si esauriscono lavorando al modello ideale della Sacra Famiglia. Essi paragonano parti biografiche della loro vita con la situazione di Giuseppe e Maria e ne traggono deduzioni per le loro condizioni attuali, per legittimarle. In questi esempi viene alla luce il paradosso della Sacra Famiglia: i fedeli restano indietro rispetto all'ideale della Sacra Famiglia, violano persino le loro idee sul valore e traggono, infrangendo le norme, la legittimazione delle proprie azioni. La Sacra Famiglia, flessibile nella vita sociale, costituisce lo sfondo in cui si superano le tensioni e il caos familiare. La famiglia reale si esaurisce lavorando alla Sacra Famiglia e attesta quella funzione di modello nel momento in cui essa viene offesa. Esempiare è anche il modo di evitare il litigio all'interno della famiglia. Una giovane ipotizza il modo siciliano di inscenare la famiglia ideale, come segue:

"Qui si litiga molto nelle famiglie. Dato che non si vuole avere più niente a che fare con gli altri, ci si scansa per sempre. Perciò ci si deve attenere alle regole, che i genitori stabiliscono. Essi decidono con chi si possono avere rapporti nella famiglia e con chi non. Dato che mia madre non s'intende più con

⁴³⁹ Ibid.: 30segg.

sua sorella, io non posso più vedere i miei cugini e ora devo trascorrere il Natale e giocare a carte dalla parte di mio padre. Allora noi siamo, agli occhi degli altri, sempre una famiglia ideale, che funziona armonicamente, ma giusto perché gli altri stanno al di fuori.”

La giovane descrive il meccanismo sociale dell’apertura e della chiusura del nucleo familiare e della sua capacità di ampliarsi e di ridursi. Questo meccanismo regola chi può appartenere alla famiglia, chi viene escluso dai rapporti più stretti e a chi viene chiusa la casa.⁴⁴⁰ Simbolicamente parlando si tratta di persone, che stanno come figure nella grotta e sono interessate al culto della Sacra Famiglia. Gli altri sono spettatori, che stanno nel paesaggio del presepe, ma non vi appartengono, rappresentando, ciò nonostante, un elemento irrinunciabile del quadro della Sacra Famiglia.⁴⁴¹

“Prima della Madonna” – la preparazione dei presepi nelle case

“Prima della Madonna” è il periodo, precedente l’8 dicembre, in cui vengono allestiti i presepi nelle case. Un’anziana donna mi disse:

“Le nostre case vivono, anche quando nessuno è a casa. E per questo ogni casa ha bisogno di un presepe, affinché ci sia la famiglia.”

Attraverso il presepe la famiglia viene rappresentata come la Sacra Famiglia; simboleggiando, allo stesso tempo, una costellazione ideale della famiglia vivente, che include anche i morti. Il presepe non è soltanto un oggetto religioso, ma anche un bene di prestigio. Non tutte le famiglie possono permettersi un presepe fatto a mano. Le statuette di legno e terracotta fatte a mano sono care e dura spesso decenni prima che una famiglia abbia con sé, oltre a Gesù, Giuseppe e Maria, all’asino, al bue e ad altri personaggi, i pastori, estremamente graditi – rappresentanti della povertà e di una vita dura nel carsico paesaggio mediterraneo. Con la nascita delle statuine in plastica, possedere un presepe diventa finanziariamente accessibile; tuttavia si rinuncia all’estetica e si respira meno l’atmosfera natalizia, tipica di un presepe tradizionale.

Ogni famiglia ha una propria tradizione presepiale, che definisce il genere di presepe: se fatto da artisti, fatto da sé, di plastica, grande o piccolo, o “soltanto” un cesto, che funge da mangiatoia, in cui c’è la figura di Gesù. Anche chi deve fare il presepe e dove metterlo è stabilito dalla tradizione familiare. Nelle famiglie che hanno, per tradizione, un piccolo presepe di plastica, questi non riscuote un così grande interesse, come in quelle, dove per anni e decenni, si collezionano statuine, si apportano continui cambiamenti ed il presepe, di cui ci si occupa con tanto fervore, diventa qualcosa di proprio – vale a dire qualcosa che fa parte della stessa famiglia. Un informatore equiparò la costruzione del

⁴⁴⁰ Cfr. anche PARDO 1992.

⁴⁴¹ Cfr. GREGOROVIVUS 1953a: 78. Egli dice che, tramite il rituale, figure e persone vengono portate in un ordine sistematico. Nell’esempio menzionato si tratta della regolare e rituale apertura e chiusura delle famiglie, il cui centro è il nucleo familiare.

presepe all'organizzazione della vita familiare, che mette la *nascita* al centro degli eventi:

“Bisogna avere fantasia e creatività, come nei rapporti con gli altri, oltre che immaginazione spaziale, perché si deve sapere come disporre le figure. Lo scopo è rappresentare la *nascita*, intorno alla quale tutto ruota.”

I presepi, che costano molta fatica, trovano spesso posto in cucina, il luogo in cui le famiglie trascorrono la maggior parte del tempo. Il presepe artistico viene costruito sopra una credenza o su un tavolo disposto appositamente, con un piano montato sopra. Sul piano si attacca della stoffa o della carta verde scuro, che scende giù fino al pavimento, per coprire e non far vedere la credenza o le gambe del tavolo. Alla parete della cucina viene attaccata della carta da regalo blu con applicate stelle ritagliate, di colore oro. Qualche volta, per fare le nuvole, si mettono, tra le stelle, piccoli batuffoli di cotone, che indicano l'alternarsi del giorno e della notte. Sopra il paesaggio il cielo si estende per quasi un metro e arriva fino ai monti sopra la grotta. La stella viene attaccata sopra la grotta o la stalla, in direzione dell'Oriente. Un angelo sta sospeso sulla grotta, “affinché diventa chiaro, che a Maria fu preannunciato che ella avrebbe partorito Gesù”, disse un padre che ebbi la possibilità di osservare mentre faceva il presepe. Le montagne sono fatte con carta di giornale, modellate e indurite con l'aiuto della colla e poi dipinte di verde scuro. Qualche volta si cospargono le montagne di zucchero, “perché noi abbiamo l'inverno e deve esserci freddo, sebbene in Oriente non ci sia la neve”.⁴⁴² Tra le montagne e la pianura si trovano il muschio, querce da sughero e cortecce di legno. I pezzi di legno vengono attaccati con una pistola per colla. Davanti alla grotta e sopra il piano viene cosparsa della sabbia, vengono messe delle palme e con ciottolini di colore chiaro si costruisce un sentiero che porta alla grotta e può, anche, proseguire fino ad arrivare ad un ponte, sotto il quale viene messo uno specchio, che raffigura un lago. Nel lago possono nuotare cigni, che creano uno strano contrasto con i cammelli o le pecore. I pastori vengono posti, in maniera sporadica, nelle nicchie delle montagne, essi guardano tutti in direzione della grotta. Piccole case, fatte di scatole di fiammiferi e dipinte a colori, come pure cassette di plastica fabbricate industrialmente vengono poste sui versanti delle montagne, “non certo adatti all'atmosfera araba, ma i pastori hanno bisogno di un alloggio”. Altri personaggi in terracotta e legno, abbigliati con vesti di stoffa colorata, come pure figure di plastica li troviamo disposti simmetricamente in direzione della grotta: ad esempio un pescivendolo, un fruttivendolo, un macellaio, un venditore di uova ed un panettiere, un portatore di legna, un suonatore di cornamusa e in modo particolare un pastore dormiente o cosiddetto “colui che dorme.”⁴⁴³ Nel

⁴⁴² TUFFANO (1995: 15) definisce “la combinazione degli elementi opposti” un “collage surrealistico: sulle palme, che rappresentano l'‘Oriente’, si vede la neve artistica, simbolo dell'‘inverno’”.

⁴⁴³ Il sonno indica la morte. Un leitmotiv, che insieme alla sorgente, considerata un luogo di contatto tra la terra e gli inferi (morte), forma un elemento essenziale nel ciclo della vita e della morte del presepe (BIASINI SELVAGGI: 2001: 36).

paesaggio troviamo anche una sorgente, un mulino ed un focolare. “Nel presepe vengono rappresentati mestieri e lavori artigianali, che prima determinavano la nostra vita economica.” Il mondo pieno di fantasia e fatto a colori, in cui ognuno ha un lavoro, sta in contrasto con la realtà. Il presepe è un “mondo senza crisi”,⁴⁴⁴ in cui non vengono prese in considerazione le circostanze sfavorevoli, sotto le quali la Sacra Famiglia giunse alla stalla. Intorno al paesaggio vengono messe fiaccolate, che si estendono per i monti. La grotta viene illuminata dall’interno, per bandire l’oscurità e dimostrare la vittoria della cristianità sui pagani.

Dipende dalla tradizione familiare come inaugurare la sera della vigilia di Natale. L’8 dicembre si mettono le figure di Maria e Giuseppe nella grotta. Al centro si trova una mangiatoia. Se la notte di Natale la famiglia è in casa, mette Gesù nel presepe direttamente l’8 dicembre, coprendolo, però, con un batuffolo di cotone o un pezzetto di stoffa di lino. Non appena le campane suonano la mezzanotte, annunciando la nascita di Gesù, un membro della famiglia toglie il fazzolettino dalla mangiatoia, per rappresentare simbolicamente la *nascita* di Gesù e inaugurare il presepe. Gesù può anche stare fasciato nel presepe già per la festa dell’Immacolata Concezione, ma soltanto al momento della nascita viene illuminata la grotta. Anche riguardo alla disposizione dei Tre Re Magi ci sono diverse varianti. Essi, durante la creazione del presepe, vengono messi nelle vicinanze della grotta o ai margini, per poi essere spostati un pò, ogni giorno, sempre più vicini alla grotta. Così si riproduce l’arrivo dei Tre Re Magi per l’adorazione di Gesù. Altri mettono i Tre Re Magi nel presepe soltanto il 6 gennaio, il giorno dell’Epifania, giorno in cui Gesù appare agli uomini.

“Dopo la Madonna” – feste in famiglia all’insegna della *nascita*

L’8 dicembre inizia la *novena* (nove giorni di preghiera) in preparazione al Natale. Una novena non è soltanto un percorso spirituale che deve orientare e rendere comprensibile ai fedeli i fatti del Vangelo, ma anche il simbolo della storia della salvezza; si chiarisce la tensione tra la storia messianica e quella umana, espressa simbolicamente nella tensione tra la famiglia sacra e quella terrena.⁴⁴⁵

Mentre oggi le *novene* si recitano principalmente in chiesa e nelle proprie case, davanti al presepe, prima, per recitare le *novene*, ci si incontrava, per nove sere consecutive, nelle case di campagna, che avevano un presepe. Questa usanza religiosa spiega che non solo le case, grazie ai presepi e alle preghiere, si trasformano in luoghi sacri, ma anche che la comunità del villaggio è una comunità di preghiera o meglio una comunità di fede all’insegna della Sacra Famiglia, rappresentandola allo stesso tempo.

⁴⁴⁴ TUFANO 1995: 118.

⁴⁴⁵ CONIGLIARO 2003: 59.

L'albero di Natale gode di una popolarità sempre maggiore, sebbene venga sminuito da alcuni fedeli, perché legato alla "tradizione pagana", che non può competere "con il presepe dato da Dio", dal momento che, come una madre disse, "il presepe rappresenta la famiglia, l'albero di Natale è soltanto bello da vedere."

A seconda delle possibilità economiche, gli alberi di Natale possono essere veri o di plastica e vengono messi sia davanti alla porta di casa che nel salone. Il tremolio delle candele natalizie e lo scintillio colorato degli addobbi rappresentano l'*allegria*, la gioia, la serenità ed esprimono una spontaneità che non si addice al presepe.

I Tre Re Magi portarono regali a Gesù – oro, incenso e mirra – ed è per questo motivo che, come pensano alcuni fedeli, a Natale si fanno regali, per esprimere la propria benevolenza nei confronti degli altri. Dall'8 dicembre s'iniziano a comprare regali, che, incartati, vengono messi sotto l'albero di Natale, fino alla notte del 24 o alla mattina del 25 dicembre, quando vengono scartati. Alcuni aspettano addirittura fino a San Silvestro per la distribuzione dei regali. Nelle famiglie più povere i regali – che non sono solo doni di amore ma anche simbolo di benessere – vengono rappresentati, mettendo sotto l'albero di Natale, cartoni e piccole scatole vuote da imballaggio. Per non deludere del tutto i bambini, qualche volta, all'interno dei pacchi, si mette un pezzo di cioccolata. Nelle famiglie benestanti i bambini sanno molto bene quale pacco è destinato a loro, dandosi delle arie con i loro amici, già settimane prima della notte di Natale.

In ambo i casi, i regali rappresentano il benessere desiderato o raggiunto dalle famiglie e la possibilità di farsi regali con gli altri, al fine di impressionarli e legarli a sé. Un padre di quattro figli mi spiegò:

"La Sacra Famiglia, i loro parenti e amici, tutto questo significa per me, che tutti abbiamo un tetto sulla testa, lavoro, soldi, salute, che stiamo bene fuori ed abbiamo la pace dentro."

Dall'8 dicembre s'inizia la vendita dei *mostacciòli*, in siciliano *mustazzuolu*. Sono dolci duri come la pietra, fatti di uova, uvetta, fichi secchi, frutta candita, mandorle, zucchero, farina e miele. L'8 dicembre 2001, una donna, stressata dal preparare la cena per la festa in famiglia, mi disse "Mordendoli si rompono i denti, proprio come le famiglie". L'ambivalenza di questo dolce di pietra può rappresentare simbolicamente i rapporti, non sempre ideali, sia all'interno che all'esterno delle famiglie.

Tradizionalmente ogni famiglia s'incontra l'8 dicembre per mangiare insieme ed inaugurare così il ciclo di feste di famiglia, che durano fino al 6 gennaio. Si beve spumante e si mangia stoccafisso (o altri piatti di tradizione familiare). Dopo mangiato si resta insieme, fino a tarda notte, a giocare a carte – inizia il periodo delle giocate. "Dopo la Madonna" è il periodo degli incontri familiari, del rafforzamento e riassetto dei rapporti e della possibilità di far vedere la propria famiglia unita agli occhi degli altri – a prescindere dal fatto di quanto possa essere problematica la vita al suo "interno". Si dice: "Natale con i tuoi e Pasqua con chi vuoi".

La venerazione rituale della Sacra Famiglia

“Prima della Madonna” – la preparazione del presepe nelle chiese

La SS. Trinità – la Magione si trova al centro della topografia religiosa della Kalsa: la *mansio* è il centro del cosmo religioso, che, per mezzo delle chiese – restaurate e riaperte – associate -alla *mansio*, costituisce un ordine sacro. Il 1 dicembre si inizia l’allestimento dei presepi nelle chiese: a Santa Caterina in Via Garibaldi, a San Giovanni dei Napoletani a Piazza Marina, a San Cristoforo in Via San Cristoforo, nella Cappella della Misericordia della Basilica della SS. Trinità – la Magione e nella Basilica. Il presepe rende percepibile la presenza di Gesù, davanti al quale i fedeli si riuniscono in parrocchia. La sacra rete immaginaria, che dalla *mansio*, in quanto *caput fontis* e grotta, si estende fino alla Kalsa, trova la sua espressione simbolica anche nei presepi, che rappresentano una variante visuale e materiale degli eventi biblici. Nel periodo “dopo la Madonna”, ogni chiesa, associata alla *mansio*, diventa una *mansio*; per mezzo del presepe, la comunità inizia a predisporre come *corpus Christi*. La prassi di allestimento del presepe si effettua in maniera simile all’oscillazione dei fedeli tra l’ideale della Sacra Famiglia e la loro realtà sociale. Gli addetti alla preparazione del presepe entrano in competizione l’un con l’altro e sono esposti alle critiche dei fedeli, che commentano la costruzione. Da anni, a Santa Caterina, a dedicarsi a questo compito è una vedova, che mi disse:

“Da più di otto anni mi occupo della pulizia della chiesa di Santa Caterina. Quando arrivai qui, c’era soltanto un piccolo presepe con quattro pastori. Così mi sono dedicata io all’allestimento del presepe, che, da allora, si è ingrandito nel corso degli anni. All’inizio non mi divertivo per niente, ma lo volevo fare. Poi il presepe stimolò sempre più la mia fantasia.”

Ogni mattina venivano donne della parrocchia, per osservare i progressi della costruzione. Esse parlavano alle spalle della vedova, che “lo fa soltanto per darsi delle arie”, “quest’anno il presepe è stato allestito con noncuranza” e “il presepe della Magione sarà molto più bello”. La vedova si affliggeva per non avere soldi : “Le statuette costano. Il materiale costa. E ogni anno ho bisogno di qualcosa di nuovo. Chi mi deve rimborsare i soldi?” Alcuni si prendevano gioco della situazione, perché “se vuole avere riconoscimenti per il presepe, deve anche pagare. È proprio così.”

Invece, a San Giovanni dei Napoletani, i due artigiani riuscirono a sfuggire alle critiche, costruendo il presepe in un fine settimana. Essi aprirono le porte della chiesa soltanto ad alcuni, “che facevano parte della famiglia”: mogli, bambini e amici, i quali portarono da mangiare e da bere e furono loro complici. Il problema del finanziamento non si creò per i due uomini, perché essi misero, davanti al presepe, una cassetta delle elemosine, pensando: “Quello che abbiamo speso alla fine rientra.”

Negli anni passati, il presepe della Basilica della SS. Trinità – la Magione era stato allestito da un gruppo di giovani. Nel dicembre del 2001 furono due uomini a voler fare il presepe, ma ben presto uno dei due rinunciò; così la

costruzione ritardò ad iniziare, rischiando di non essere pronta per l'8 dicembre, fatto che espose il responsabile alle critiche del parroco. Qualche sera prima dell'8 dicembre, uno dei responsabili mandò la moglie da Padre Ribaudò, che stava celebrando una messa a Santa Caterina, a riferirgli: "Dì a lui che resterò a lavorare qui tutta la notte." Non voleva "per nessun motivo perdere la faccia", dopo che più fedeli avevano parlato con disprezzo del fatto che, appunto, il presepe alla Magione non era ancora finito. Così passò al contrattacco; si lamentava ogni qualvolta qualcuno veniva in chiesa, perché egli doveva sbrigare il lavoro da solo e diceva: "E per di più il presepe non potrà mai essere bello, perché ho soltanto poche statuine. Mancano i giovani con le statuette."

Così una donna, giunta ad un accordo con i responsabili della Confraternita della Magione, si offrì di comprare le statuette. Gli disse:

"Allora, se vuoi le compro io le statuette. Giovanni ha detto che lo posso fare, che i soldi ci sono. Poi vado da Padre Giacomo a chiedergli l'autorizzazione e a dirgli che quest'anno ci sono così poche statuine. Così, in ogni caso, potremo comprarne qualcuna." L'uomo rispose: "Che credi, che ho paura di Padre Giacomo?"

La donna aveva menzionato, oltre l'autorità della confraternita, anche il parroco, che aveva fatto arrabbiare l'uomo, perché lo aveva criticato. Ella andò, infatti, da Padre Giacomo e gli raccontò, parola per parola, cosa gli aveva detto. Poi ritornò con alcune statuette. Intanto, il responsabile del presepe era così arrabbiato per la discussione, che accettò soltanto le pecore per il presepe, ribadendo: "Le altre statuette te le puoi tenere. Non mi piacciono." Poi mi spiegò che, con quel gesto, non solo voleva dimostrare di non aver paura del parroco, ma anche che era capace di rimandargli indietro un regalo.

Mentre la preparazione del presepe nelle famiglie è una questione interna alla famiglia, durante la quale si concorda la responsabilità, l'aspetto e la benevolenza reciproca e si regolano, nel periodo "dopo la Madonna", i rapporti sociali verso l'esterno, la preparazione del presepe nelle chiese è un'occasione interna alla chiesa, durante la quale i responsabili rischiano di essere messi alla pubblica gogna. La famiglia si isola del tutto dall'esterno, mettendo il presepe e sé stessa al centro delle attività natalizie. In ogni chiesa, in cui si allestisce un presepe, i responsabili sono presi di mira dalla gente. Grazie ai presepi la parrocchia diventa pubblicamente il *corpus Christi*.

I responsabili cercano, da un lato, approvazione e lode. Dall'altro, non avendo lo spazio protetto (della famiglia), hanno paura delle critiche. Mentre alle famiglie tornano utili le spese per il presepe, questo problema non si pone, in egual misura, per quel che riguarda l'impegno della chiesa – la parrocchia del luogo. Gli indennizzi monetari vengono richiesti non solo per motivi materiali, ma anche per ricevere un risarcimento in caso di eventuali critiche o cattiverie subite. Paradossalmente i fedeli non vedono l'impegno degli ideatori del presepe come un sacrificio di tempo e denaro a favore della parrocchia; con il presepe essi vedono semplicemente rappresentata la propria comunità. Per questo il responsabile sta al centro ed è a lui che si manifestano le tensioni e le divergenze della parrocchia. Egli può trasformarsi in vittima, se non fa il furbo

come gli uomini che si occupano dell'allestimento del presepe a San Giovanni dei Napoletani. Con questi diventa chiaro il legame tra la costruzione del presepe e la famiglia, il fatto che *chiudono a chiave* uno spazio pubblico, per riaprirlo poi per la parrocchia – che si rappresenta nel presepe.

Questa dialettica, che si basa sull'ambivalenza tra l'ideale della Sacra Famiglia e le realtà sociali, impregna la costruzione del presepe sia nello spazio privato (le famiglie) che in quello pubblico (le chiese). In quest'ultimo caso non si tratta neanche di una contraddizione, dal momento che i fedeli si offendono tra di loro, litigano e sono avidi di prestigio nel rappresentare, agli occhi degli altri, la propria comunità come un'unità. L'8 dicembre, quando inizia la costruzione dei presepi, le tensioni possono alleggerirsi. Poi inizia il periodo delle visite ai presepi e "visitare il presepe" significa entrare nella scena del presepe: lo spettatore si trasforma in un abitante del presepe."⁴⁴⁶ I fedeli esprimono questo cambiamento nella preghiera, quando dicono: "I nostri cuori devono diventare un Betlemme." Questo Betlemme si trova in un paesaggio fatto di fantasia, in un "mondo dei sogni", in una "nicchia".⁴⁴⁷ Con il desiderio o meglio la speranza di diventare un abitante del presepe, il visitatore esprime la nostalgia di una società priva di conflitti, senza condizioni di vita caotiche.⁴⁴⁸ I fedeli avanzano ancora di un passo verso Betlemme: con la trasformazione dei loro cuori in Betlemme essi, contemporaneamente, rinascono, consapevoli della resurrezione nella morte; un sapere che rende sopportabili le tensioni, i conflitti ed il caos del mondo terreno.

"Dopo la Madonna" – "la serata della stella"

Mercoledì, 19 dicembre 2001, dodici gruppi della parrocchia della SS. Trinità – la Magione si riuniscono in occasione della "serata della stella", che tradizionalmente ha luogo poco prima Natale. L'appellativo "serata della stella" si riferisce alle dodici stelle dell'aureola di Maria, che, a loro volta, rappresentano le dodici tribù d'Israele. In occasione della serata, il *quartiere* viene consacrato con una processione notturna. Gli abitanti del *quartiere* sono invitati a partecipare alla festa liturgica qualche giorno prima, tramite la distribuzione di materiale informativo alle famiglie. Tuttavia, *come ci si aspetta*, a venire sono soltanto i fedeli della parrocchia.

La Basilica della SS. Trinità – la Magione è il punto di partenza della processione. Qui i fedeli ricevono palloncini colorati riempiti con gas, che rappresentano la diversità e la molteplicità degli uomini dei cinque continenti. Inoltre ogni gruppo ha con sé una Bibbia e delle candele accese. Dopo un canto comune, che apre la festa, i gruppi si distribuiscono tra le dodici chiese, cappelle e statue dei Santi, comprese anche le chiese associate alla Magione. Alle 20.30 tutti i gruppi iniziano, contemporaneamente, a leggere ad alta voce testi del

⁴⁴⁶ TUFANO 1995: 116.

⁴⁴⁷ Ibid.: 124.

⁴⁴⁸ Ibid.: 126.

Vecchio e del Nuovo Testamento, che parlano della venuta del Signore. Poi ogni gruppo s'incammina per le vie del quartiere. I gruppi crescono a forma di stella in direzione della mansio. Recitano il rosario. Ad ogni mistero, un membro della parrocchia legge ad alta voce un testo scritto da sé medesimo. Si tratta di riflessioni sulla nascita o testi di critica sociale, che parlano della corrotta politica cittadina, del rapporto con i poveri e della mafia. Alle 22 i gruppi s'incontrano alla mansio. Il parroco tiene un breve discorso, in cui spiega che la comunità è la chiesa: "Tutti i gruppi pregano contemporaneamente in luoghi diversi, questa è l'universalità della chiesa, e la 'serata della stella' è la sua espressione vivente. L'arrivo della stella alla mansio rappresenta la venuta del Signore." Poi, tra un grande applauso, si lasciano andare, contemporaneamente, i palloncini colorati, per volare nel cielo notturno.

La parrocchia consacra il *quartiere*, distribuendosi, nel *quartiere*, in dodici gruppi e rappresentando simbolicamente l'aureola di Maria nel momento in cui ella, sotto forma di stella, si dirige verso la *mansio*. Al centro sta la *mansio*, il luogo, dove la comunità si trasforma in un corpo vivente, il *corpus Christi*, che abbraccia il *quartiere* e la chiesa.

Il Natale alla *mansio*

Alle 23 della vigilia di Natale, si celebra, alla Basilica della SS. Trinità – la Magione, la messa di Natale. Durante la "*veglia*", l'attesa della venuta del Signore, risultano essere particolarmente importanti tre elementi liturgici: le letture dal Vecchio e dal Nuovo Testamento, lette tra una testimonianza personale e l'altra dei credenti, il momento della *nascita* e la processione, al termine della messa, con il Bambin Gesù.

Durante la liturgia della Parola, la parrocchia si apre per la presenza di Gesù, ponendosi nel mistero del tempo liturgico, il tempo della festa. Con le letture dal Vecchio e dal Nuovo Testamento, che si riferiscono alla nascita di Gesù, la comunità, da un lato, entra nel tempo biblico e dall'altro lo riporta nel presente. La parrocchia diventa la famiglia, dal cui grembo deve essere nato Gesù. La liturgia della Parola prepara al mistero, in cui la Parola si fa carne. Durante la messa si attribuisce un ruolo centrale alla lettura della Scrittura. Ascoltando la comunità viene in possesso di un sapere, spiegato nella predica, durante la quale il predicatore parla di testa, cuore e mani, cioè di tutti i sensi dei fedeli e cerca di dare un "riferimento di vita pratica" del sapere divino.⁴⁴⁹ I laici alternano le letture. Di volta in volta, tra le letture dal Vecchio e dal Nuovo Testamento, un membro della parrocchia parla del suo rapporto personale con Dio. Le interruzioni delle letture della Scrittura devono dare ai fedeli, già prima della predica, testimonianza dell'efficacia della Parola biblica e una concezione rilevante, *vivente* del presente.

⁴⁴⁹ LANG 1998: 167, 170, 224.

Il Gloria prepara ad inscenare liturgicamente la nascita. Dietro l'altare è montata una pedana, alta quasi due metri, ben visibile da tutti i posti a sedere in chiesa.

Su di essa stanno le statue, alte un metro, di Giuseppe e Maria. Al centro c'è la mangiatoia, in cui giace Gesù. È coperto con un panno di lino bianco. Il Lode di Gloria cantato è tratto dal Vangelo di Luca (2,14), in cui gli angeli annunciano la nascita del Salvatore. Non appena finisce l'inno, regna il silenzio e i credenti guardano la pedana, dietro la quale sta una persona, non visibile alla parrocchia, che toglie il panno dalla mangiatoia. È nato Gesù. La comunità saluta il nuovo arrivato con un forte e lungo applauso.

Durante la liturgia della Parola i fedeli ascoltano la Parola di Dio, che, tramite la professione di fede, fa riferimento al presente concreto. La messa in scena della nascita di Gesù illustra i fatti divini: Gesù è nato nella comunità, consacrata dalla sua presenza in carne ed ossa.

Nell'Eucaristia i fedeli "incorporano" il corpo di Cristo e diventano parte di lui. Essi si trasformano in cosa sono – il *corpus Christi*. L'Eucaristia è un'incorporazione di Gesù Cristo e la comunione può anche intendersi come una possessione positiva, in cui lo spirito di Gesù penetra nel cuore degli uomini e si lega con lo spirito umano.⁴⁵⁰ Durante l'offertorio si portano all'altare pane e vino di Dio, come simbolo di sacrificio. In quanto frutti della terra essi rappresentano la creazione, che, durante la celebrazione dell'Eucaristia, deve far ritorno al Creatore. Sull'altare, i doni vengono trasformati nel corpo e nel sangue di Cristo. Il corpo del Redentore rivive. Si celebra il diventare carne della Parola e si ricordano la Passione e i dolori di Cristo.⁴⁵¹ Con le parole "questo è il mio corpo" e "questo è il mio sangue, versato per tutti", pane e vino s'identificano con Gesù.⁴⁵²

"Secondo Paolo, pane e vino rappresentano il Cristo presente o lo spirito di Cristo, nel vero senso della parola: essi lo rendono presente. O meglio si dice: il pane eucaristico è 'pieno' di spirito, così che tutti quelli che lo mangiano si riempiono dello stesso spirito."⁴⁵³

Lo stesso "spirito" trasforma la comunità nel *corpus Christi*. Il "corpo fatto proprio" ha, grazie al suo "spirito", un particolare potere curativo; egli può così riempire il corpo, che si trasforma in una "meravigliosa animazione."⁴⁵⁴ Da un lato, alcuni credenti usano questo "spirito", che esala, nel momento della trasformazione, per mantenere le immagini dei membri della famiglia e gli oggetti sacri in direzione dell'altare.

Su di essi lo "spirito" deve inondare e consacrare. Altri, a loro volta, toccano, durante questo momento, le immagini e le statue dei Santi, per far vedere materialmente la trasformazione del pane e del vino in carne e sangue di

⁴⁵⁰ CACIOLA 2003: 198.

⁴⁵¹ HACKE 2001: 320.

⁴⁵² LANG 1998: 326.

⁴⁵³ Ibid.: 328.

⁴⁵⁴ CACIOLA 2003: 211.

Cristo, nella speranza che il Santo, in ogni caso pieno di “spirito”, trasmetta ai fedeli quella forza che guarisce e benedice.

“Secondo un’interpretazione popolare, i doni di grazia della comunione si ricevono immediatamente dopo la transustanziazione, ed esattamente quando il prete innalza l’ostia e l’intera comunità vede il corpo di Cristo e lo saluta.”⁴⁵⁵

Nella celebrazione dell’Eucaristia si festeggia la resurrezione del Signore, il pane è la garanzia dell’unione vivente dei fedeli con il Signore risorto. I fedeli si assimilano, essi stessi diventano il *corpus Christi* e possono comprendere “l’efficacia corporea della religione.”⁴⁵⁶ “Così i luterani mettono in primo piano l’efficacia purificatrice, mentre la tradizione cattolica si aspetta, piuttosto, dalla comunione il rinvigorimento dell’anima. L’élite mistica e devota di tutte le tradizioni non si accontenta delle indicazioni riguardanti la purificazione e il rinvigorimento; coloro che amano Cristo profondamente desiderano ardentemente un’unione personale con lui stesso. Il pensiero che, ricevendo l’eucaristia, nutre l’anima, rafforza e riporta in piena forza e salute, è un luogo comune della tradizione cattolica”.⁴⁵⁷

La ‘vista’ dell’ostia, durante le messe della SS. Trinità – la Magione, può causare contrasti tra i fedeli, che coloro che impediscono la vista dell’altare tentano di allontanare. In Sicilia, la “vista” di cose e persone determina la comunicazione, così come il parlare. A testimoniare lo sono, particolarmente, le innumerevoli statue e immagini di Santi, considerati dai fedeli persone a cui rivolgersi. Un ragazzo disse per esempio: “Quando vedo per strada il mio Santo preferito, lo saluto e aspetto così a lungo, fin quando egli non mi concede un sorriso.” Inoltre, alcuni fedeli mi riferirono di un caso, in cui l’ostia si è trasformata in carne sulla lingua di un giovane prete, lasciandolo in trance per tre giorni, perché non riusciva ad inghiottire il corpo di Cristo. Si parla anche di svenimenti improvvisi alla vista dell’ostia durante l’elevazione. Una volta fui testimone di una signora che svenne durante l’adorazione del Santissimo. Fui pregata di andare a prendere un bicchiere d’acqua. Nel frattempo una donna stese la poverina su una panca della chiesa e le mise una santina, sotto la camicia, all’altezza del cuore. Quando la guardai meravigliata, con il bicchiere d’acqua tra le mani, mi spiegò: “La santina toglie la forza negativa dal suo corpo, nel caso in cui ella abbia fatto brutti pensieri durante l’adorazione. O se ha pregato tantissimo e ha provato la forza di Gesù.” Si crede che la forza garante

⁴⁵⁵ LANG 1998: 370. Si veda anche BYNUM (1996a: 43): “Da allora (Medioevo S.p.A.) l’accoglienza di Dio ebbe luogo più con gli occhi che con la bocca e per questo fu la più completa, quando le esperienze estatiche, che trascendono il corpo, aggiunsero alla vista fisiologica un piano più profondo della ‘vista’.” E HACKE (2001: 323) riscontra: “Dalla fine del XV secolo, la vista dell’ostia ed in parte anche il bacio di questa venne, sempre più, associato agli effetti magici.” Nel momento della transustanziazione Cristo diventa, con l’elevazione, letteralmente reale, cosa che può, anche, manifestarsi nel cosiddetto “miracolo di sangue”. HACKE (ibid.: 325segg.) spiega, che “le descrizioni delle ostie, che sanguinano e si colorano di rosso”, perseguono uno scopo simile e indicano “le ambivalenze d’interpretazione di questo dogma cattolico, che per questo riportava tratti magici”.

⁴⁵⁶ HAUSCHILD 2004: 85.

⁴⁵⁷ LANG 1998: 367segg.

del Santo sia presente nella santina e sembra avere la capacità di togliere gli “spiriti cattivi” dal corpo dei fedeli e di guarirli.

Per capire *visibilmente* l’incarnazione, si organizza, alla termine della messa, una processione con il Bambin Gesù intorno alla chiesa.

Dopo il ringraziamento che conclude la liturgia, il prete s’inchina davanti all’altare e al Bambin Gesù, che giace nella mangiatoia, posta sulla pedana. Poi si toglie stola e casula. Mette una mantellina bianca sopra l’alba. Il prete prende il Bambin Gesù dalla mangiatoia e lo mette sull’altare per incensarlo. S’inchina davanti a lui e s’inginocchia. Poi, dall’altare, prende il Bambino tra le braccia. Un ministrante, che porta l’incensiere, scende, davanti a lui, i gradini dell’altare. Seguono il prete due persone che portano le candele. Il prete gira intorno alla parrocchia, in una processione solenne, con il Bambin Gesù. Il prete si ferma davanti ai malati, che, in parrocchia, si riconoscono per l’uso del libro delle preghiere “Via Crucis”, che poggiano sulla panca, che sta davanti a loro. Egli benedice i malati, facendo il gesto del segno della croce con il Bambin Gesù. Alcuni credenti toccano la veste del prete. Essi dicono, “lo facciamo, come se fosse Gesù.” La forza miracolosa trasmessa dalla figura di Gesù sulla veste del prete deve passare su essa e acquistare efficacia. Per rafforzare il gesto di contatto, i fedeli baciano la mano, che ha toccato la veste, e fanno il segno della croce. Al termine il prete si dirige verso l’altare, s’inchina davanti a esso, posa il Bambin Gesù, incensa nuovamente l’altare e il Bambino, mentre suonano le campane. Cristo è presente.

La preparazione alla processione può intendersi come un passaggio per la trasformazione della comunità nel *corpus Christi*. Il prete toglie la sua casula a festa e si veste semplicemente di bianco, un segno di umiltà dinanzi al Signore. L’incenso purifica l’altare ed è anche simbolo della preghiera che sale verso Dio. Il fumo coinvolge i sensi dei fedeli; esso rappresenta la presenza fisica di Dio. Dalla Parola si è fatto carne in Gesù Cristo. I fedeli vogliono *apprendere* questo mistero durante la processione con il Bambin Gesù (ovviamente consapevoli del fatto che l’Eucaristia ha una valenza simbolica superiore a questo atto rituale). Il prete è il mezzo che, nel rito della processione, raccoglie le forze miracolose donategli da Gesù e le trasmette ai fedeli attraverso la ‘magia del contatto’. I credenti desiderano ardentemente un ulteriore gesto del farsi carne, adorando il Bambin Gesù, che sta tra le braccia del prete e potendolo toccare in carne ed ossa tramite il corpo o meglio il mantello del prete. Il gesto del contatto dei fedeli si rafforza ulteriormente, nel momento in cui essi si portano la mano, carica di forza magica, alla bocca e ne assorbono la forza.⁴⁵⁸

Anche dopo, quando il prete, al termine delle messe per i malati, organizza una processione con l’ostensorio per e intorno alla parrocchia, Cristo è presente in carne ed ossa. Si dice che il meraviglioso potere curativo di Cristo abbia, addirittura, guarito due membri della parrocchia da una malattia incurabile. Durante la processione con la statua di Gesù, i fedeli si comportano

⁴⁵⁸ Il tocco della veste, riservato, dal Medioevo, al diacono o al chierichetto, non è praticato nella più recente liturgia cattolica (LANG 1998: 171), certo in Sicilia è un gesto liturgico, diffuso da diaconi e ministranti, che, come mostra l’esempio, interessa anche i fedeli.

come se Cristo fosse realmente presente, come pure, nel rito, essi *fanno come* se il prete fosse Gesù.⁴⁵⁹ Questo spostare o meglio trasmettere le forze credute miracolose agli oggetti e alle persone li rianima (nella rappresentazione dei fedeli), e per questo a loro è dovuta una venerazione particolare. La comunità diventa la figura di Gesù, *spingendosi dentro essa*. La comunità è presente, rende omaggio a Dio ed è, allo stesso tempo, il *corpus Christi*: nel momento in cui il prete mette Gesù sull'altare e lo incensa, la comunità guarda come se, ad essere messa sull'altare, al cospetto del Signore, fosse essa stessa. Nel Bambin Gesù è sempre riflesso anche il Crocifisso, il Salvatore e il Redentore.

La venerazione dell'immagine religiosa della Sacra Famiglia – la *mansio* come la Sacra Famiglia

Nella domenica dopo Natale, fra l'ottava (di Natale), si celebra la "Festa della Sacra Famiglia", o in alternativa se non vi è la domenica, si celebra il 30 dicembre.⁴⁶⁰ La "Festa della Sacra Famiglia" è stata istituita, per introdurre, attraverso la predica, il modello della Sacra Famiglia nella vita quotidiana dei credenti e per far conoscere, allo stesso tempo, ai praticanti la tematica della Sacra Famiglia. Il dipinto della Sacra Famiglia, databile al XIX secolo, fu reso noto dalla missione popolare. La grande massa doveva, attraverso la divulgazione dell'immagine religiosa, percepire la Sacra Famiglia come simbolo e modello per la famiglia sociale. Lo svolgimento della vita e le esperienze di fede dei credenti sono tematiche, altrettanto importanti, del dipinto della Sacra Famiglia: essa mette al centro il proprio bambino, si dedica al lavoro con cura e coscienza del dovere e vive in miseria e in povertà. Il messaggio religioso del dipinto è *l'imitatio Christi* della Sacra Famiglia.⁴⁶¹ La festa, a causa delle diverse tradizioni religiose delle attuali chiese locali, non viene celebrata allo stesso modo; l'organizzazione della cerimonia dipende dalla pratica di devozione dei credenti.

Alla SS. Trinità – la Magione, elementi fondamentali della "Festa della Sacra Famiglia" sono la predica del prete e la venerazione del dipinto della Sacra Famiglia.

La domenica, 30 dicembre 2001, la comunità si riunisce al mattino nella Basilica della SS. Trinità – la Magione, per celebrare la festa della Sacra Famiglia. Le coppie di coniugi portano con sé, a messa, piccoli sacchetti pieni di dolciumi, sui quali hanno scritto i loro nomi. Le buste vengono raccolte dai

⁴⁵⁹ Anche nella vita quotidiana, la parola del prete è sacrosanta per alcuni fedeli. È impossibile, per questi fedeli, opporsi a lui, "perché Gesù parla tramite lui".

⁴⁶⁰ La "festa della Sacra Famiglia" fu introdotta nel 1893 da Papa Leone XIII (1878 – 1903) ed inserita nel calendario liturgico la terza domenica dopo l'Epifania. Omessa provvisoriamente da Pio X (1903 – 1914), la festa fu ufficialmente reintrodotta da Papa Benedetto XV (1914 – 1922) la prima domenica dopo l'Epifania ed estesa alla Chiesa Universale. Nel 1969 il calendario romano stabilì l'attuale data della festa (KOHLSCHREIBER 2000:56segg.).

⁴⁶¹ KOHLSCHREIBER 2000:57. In questa sede non mi occuperò nei dettagli dei molteplici significati e funzioni di questo simbolo di devozione. Si veda al riguardo KOHLSCHREIBER 2000; KOSCHORKE 2000.

ministranti, poiché necessarie alla venerazione dell'immagine della Sacra Famiglia. Il prete inizia la sua predica:

“Dobbiamo far sempre ritorno alla fonte e questa è per noi la Chiesa, la Magione. Da secoli portiamo avanti una tradizione esistente alla Magione. Magione significa casa, che deriva dalla parola latina mansio. Qui giunsero, da tutto il mondo, commercianti, cavalieri e credenti in cerca di un posto, di un luogo dove potersi riposare e ristorare, assistendo anche alla messa. Essi arrivarono a Palermo e chiesero: “Dove potremmo andare?” e fu detto loro: ‘Alla Magione’. Così è anche oggi. Noi siamo il luogo dove si può venire, la fonte. Maria e Giuseppe avevano una grande fede, essi sono da esempio alla nostra vita quotidiana. Giuseppe superò le sue crisi e i suoi dubbi, egli non abbandonò Maria, dopo che un angelo gli annunciò in sogno, che Maria era incinta dello Spirito Santo. Giuseppe sostenne Maria, la quale aveva detto di sì alla volontà divina; egli ci è da esempio. Entrambi accettarono qualcosa di inconcepibile e misterioso. L’incredibile, le crisi e le avversità della vita quotidiana svanirono accogliendo la volontà dello Spirito Santo. Simbolo è la grotta, nella quale Maria partorì, nelle condizioni più umili, il suo Bambino. La grotta e la vita dei pastori rappresentano la vita della Sacra Famiglia. Essi conducevano una vita semplice; sono simbolo della povertà degli uomini. La luce nella grotta è Gesù. Gesù, Giuseppe e Maria, siamo noi nella grotta”.

Dopo la celebrazione dell’Eucaristia, i ministranti mettono l’immagine della Sacra Famiglia davanti all’altare (al centro sta Gesù, posto in una mangiatoia, in cui il color della paglia risplende come l’oro della sua aureola). Maria sta in ginocchio, a sinistra, e Giuseppe a destra, accanto a lui. Essi adorano il loro Bambino. Sullo sfondo dell’immagine si apre un tranquillo paesaggio idilliaco. L’idillio contrasta con un paesaggio mediterraneo danneggiato e con i frammenti, prodotti da catastrofi naturali, dell’ambiente. Viene rappresentato un mondo intatto. Dietro Maria si trova una grotta, che si apre verso la Sacra Famiglia. Il prete si mette davanti all’immagine. Tiene tra le mani il cesto con i dolciumi portati dai coniugi, che benedice con queste parole: “I dolciumi sono simbolo dell’amore, l’amore in famiglia. Nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo.” Con la mano destra, mentre pronuncia tali parole, fa il segno della croce. Il prete si mette poi dietro l’immagine sacra, prende dal cesto un sacchetto alla volta e pronuncia i nomi scritti sopra dai membri della parrocchia. I coniugi chiamati escono dai banchi e si dirigono, a passo moderato, verso l’immagine, davanti all’altare. Il prete leva le mani poggiandole in segno di benedizione sulle teste della coppia e dice: “Rita e Paolo, amatevi come Maria e Giuseppe.” E riconsegna loro i dolciumi. Non appena la coppia e i loro figli arrivano davanti all’immagine della Sacra Famiglia, baciano, uno alla volta, Maria, Giuseppe e il loro Bambin Gesù.

Alla SS. Trinità – la Magione, la “Festa della Sacra Famiglia” viene celebrata non solo fra l’ottava di Natale, ma anche una volta al mese in occasione della messa per le famiglie. Particolarmente interessanti sono due argomenti della predica: da un lato, il prete, riferendosi alla *mansio* come “fonte”, come *caput fontis*, aderisce alla prassi liturgica di storicizzazione della

mansio. La *mansio* appare (ricordando l'“alimentazione dei poveri”) come una mangiatoia, nel senso originario del termine, come una *riserva materiale*, che serve ad alleviare la povertà. E questa secolare e antica tradizione viene continuata, ancora oggi, alla *mansio*, dal prete.

Dall'altro, la “Festa della Sacra Famiglia” è, nella prassi liturgica della *mansio*, una risposta di rito⁴⁶² alle crisi e alle rotture familiari e sociali. La predica affronta il tema dell'importanza della Sacra Famiglia che funge da modello alla *mansio* e alle sue famiglie. Il prete riesce a collegare, in modo mirato, i problemi, a lui noti, dei fedeli e ad attribuire al racconto dai tempi biblici un posto rilevante nella vita dei credenti.⁴⁶³ La predica è, inoltre, una esortazione a fare esperienze con lo Spirito Santo e ad esercitarsi ad imitare la Sacra Famiglia. Le parole preparano la comunità ad un incontro mistico, mediato dalla liturgia, con i Santi.⁴⁶⁴ Il prete si collega al tempo mistico della Sacra Famiglia e lo trasforma adeguandolo alla vita quotidiana dei credenti. Egli riproduce la “Festa della Sacra Famiglia” nell'anno liturgico, per “ancorare” la Sacra Famiglia nella liturgia e nella vita pratica e per far pervenire ai credenti la forza fisica dei Santi. Il prete *richiama* o meglio *incarna*, durante il rituale, la *mansio* come *riserva ideale*, quando egli dice: “Gesù, Giuseppe e Maria, siamo noi nella grotta”.

Con l'atto liturgico di venerazione dell'immagine della Sacra Famiglia, il prete intende rappresentare la *mansio* come Sacra Famiglia – sia alla comunità, ai credenti che ad ogni singola famiglia. In questo rituale l'oggetto di culto e i fedeli diventano per un momento una cosa sola.⁴⁶⁵ Il rituale prolunga la vita, che da terrena diventa sacra. L'immagine religiosa non è solo un simbolo, ma è anche inclusa, materialmente, nel processo rituale.⁴⁶⁶ Questo, ripetuto più volte dal prete, deve guarire la fragile e vulnerabile vita sociale.⁴⁶⁷ Il rituale fa in modo di *spingere l'uno verso l'altro* fedeli e Santi ed avere un effetto di guarigione e santificazione sui credenti.

Nelle antiche culture mediterranee l'immagine sacra favoriva, innanzitutto, i rapporti sociali; la potenza vitale dell'immagine era percepita sia dal prete che dai credenti. Soprattutto nei templi l'immagine sacra veniva, secondo il rito, salutata, toccata, afferrata, baciata e perfino accudita, nutrendola, lavandola, adornandola e vestendola. Mediante pellicce, canti e balli si entrava anche in contatto fisico con essa. Con l'aiuto dell'immagine, prete e credenti chiarivano le loro idee riguardo all'ordine soprannaturale e terreno.⁴⁶⁸

⁴⁶² Cfr. DE MARTINO 1956: 121.

⁴⁶³ Cfr. OPPITZ 1999: 84.

⁴⁶⁴ BELTING 1991: 24.

⁴⁶⁵ Cfr. DE MARTINO 1956: 115.

⁴⁶⁶ HAUSCHILD 2001.

⁴⁶⁷ Cfr. KRAMER 2000; TURNER 1989.

⁴⁶⁸ GLADIGOW 1986: 114segg. Cfr. anche BOESCH GAJANO 1999: 5.

All'interno dell'immagine sacra abitano le "caratteristiche carismatiche"⁴⁶⁹, le quali acquistano efficacia attraverso la Parola – attraverso la predica e l'augurio di buona fortuna da parte del prete: "Rita e Paolo, amatevi come Maria e Giuseppe." L'animazione delle "caratteristiche carismatiche" si verifica secondo il principio di analogia: nella prassi religiosa un oggetto inanimato acquista efficacia, quando le credute forze interne gli vengono estrapolate e mobilitate per trasmetterle ai credenti. La "pensata" efficacia diventa concreta; dall'oggetto inanimato le forze passano al corpo.⁴⁷⁰ L'azione magica anima, di conseguenza, un oggetto senza vita, che ha il suo effetto sull'organismo umano, sul suo corpo (e la sua anima).⁴⁷¹

L'immagine sacra aiuta a comprendere e a rappresentare figurativamente le idee religiose. È un oggetto storico, in cui è immagazzinato il sapere religioso. Si tratta di un "ricordo nell'immagine o attraverso l'immagine".⁴⁷² All'osservatore viene fatta una presentazione, comprensibile e interessante, dei Santi. Nell'immagine sacra, i Santi diventano maneggevoli ai credenti.⁴⁷³ L'appello del prete, "Rita e Paolo, amatevi come Maria e Giuseppe", invita i fedeli ad entrare nel quadro e a diventare come i Santi. I fedeli devono compiere un atto mimetico. Mimesi significa imitazione, copia della Sacra Famiglia. L'"atto di imitazione" determina un "transfert di salvezza",⁴⁷⁴ in modo che accada la guarigione e la santificazione dei credenti.

Questa trasformazione dei fedeli si compie, nella Sacra Famiglia, attraverso la benedizione e la restituzione dei dolciumi come pure tramite il bacio dell'immagine sacra da parte dei credenti. L'incorporazione della forza presente nel dipinto avviene tramite il contatto con la bocca; ne deriva – per un momento – un'unione del credente con l'oggetto sacro baciato. Per prima

⁴⁶⁹ BELTING 1991: 16. Belting scrive sui dipinti, "che erano capaci di rivolgersi contro le istituzioni ecclesiastiche, se non erano ancora entrati in loro possesso. Essi proteggevano le minoranze e si facevano patronatori del popolo, poiché di casa stavano al di fuori della gerarchia. Parlavano senza quel ruolo di mediatori, con la voce del cielo, contro i quali qualsiasi autorità pubblica era priva di potere. (...) Tali dipinti, la cui fama dipendeva dalla loro storia e dai loro miracoli, non trovano naturalmente posto nella teologia iconografica. Essi sono l'ala dura di tutti quei dipinti, che venivano baciati, venerati in ginocchio e trattati anche come persone e ai quali ci si avvicinava con una richiesta particolare" (ibid.). Nell'egittologia viene utilizzato il concetto di "abitazione", per indicare "un'unione temporanea di due nature, le quali, di regola, quando una è relativamente lontana, nascosta o in qualche modo inaccessibile, l'altra, al contrario, è relativamente vicina, evidente e accessibile. (...) L'immagine sacra non 'è' Dio in sé; è solo il suo 'corpo', che lo 'abita' per tutta la durata del rituale" (ASSMANN 2003: 1). Nel caso specifico dell'immagine religiosa della Sacra Famiglia io parlo dell'azione di *spingere l'uno verso l'altro* fedeli e Santi, poiché Dio non è né presente nell'immagine sacra né raffigura il suo corpo. Per questo menziono, poi, il concetto delle "caratteristiche carismatiche" (BELTING 1991: 16) di un'immagine di culto, per eludere l'idea di una "abitazione" (ASSMANN 2003: 1) di Dio nell'immagine sacra e spiegare la forza che è ritenuta presente in essa. Mentre le "caratteristiche carismatiche" possono esprimersi nelle immagini di culto senza un rito specifico, nell'esempio della Sacra Famiglia esse sono per così dire 'svegliate' dal prete.

⁴⁷⁰ HACKE 2001: 317, 332.

⁴⁷¹ MALINOWSKI 1981: 311.

⁴⁷² BELTING 1991: 20.

⁴⁷³ BAUSINGER 1967: 5segg.

⁴⁷⁴ HENN 2000: 130.

cosa il prete benedice ogni coppia davanti all'immagine sacra. Un gesto esorcistico, che deve scacciare dalle coppie gli "spiriti cattivi", penetrati nei loro corpi. Il prete esorcizza e doma gli spiriti, pronunciando il nome della coppia⁴⁷⁵ e mettendo, dunque, sullo stesso piano i nomi della coppia con quelli della Sacra Famiglia: "Rita e Paolo, amatevi come Maria e Giuseppe". Lo *spingere l'uno verso l'altro* la Sacra Famiglia e le singole coppie di coniugi terrene rende chiaro il fatto che il singolo non è altro che un *imago Dei*,⁴⁷⁶ in cui abita lo Spirito Santo.⁴⁷⁷ A potenziare questo gesto ci sono poi i dolciumi benedetti "nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo", che rappresentano "l'amore, l'amore in famiglia". I credenti prendono i dolciumi, in modo simile all'ostia, con la bocca. La bocca è considerata la porta dello Spirito (Santo), che viene incorporato. Il corpo è ora territorio ricco di spiriti.⁴⁷⁸ L'incorporazione dello Spirito Santo è rappresentato attraverso il ricevimento – e la successiva consumazione – dei dolciumi.⁴⁷⁹ Baciare l'immagine sacra significa, anche, insieme al gesto di riverenza, accogliere lo Spirito Santo, la sua forza curativa, che si introduce nel corpo tramite la bocca.⁴⁸⁰

La venerazione dell'immagine della Sacra Famiglia, alla *mansio*, da parte della coppia di coniugi, che rappresentano le famiglie della parrocchia e dunque la parrocchia come famiglia, serve a superare le crisi e a sanare le ferite e i dissidi sociali. La risposta di rito, data periodicamente alla fragile realtà sociale, legittima la funzione della *mansio* come grotta e asilo dei poveri; ciò si verifica, anche, attraverso il riferimento storico alla secolare e antica tradizione della *mansio*, fatto nel corso delle prediche.

Il rituale di *spingere l'uno verso l'altro* credenti e Santi fa in modo che la *mansio* non solo si trasformi nel *corpus Christi*, ma si acclami, anche, come comunità sacra. Il momento estatico è l'esperienza di *spingersi l'uno verso l'altro*, qualora il tempo mistico trova un flegame nel presente e il corpo infermo del singolo viene messo in uno sano e integro. Il luogo sacro della SS. Trinità – la Magione, la *mansio*, e l'immagine sacra sono riserve religiose, che vengono svuotate e, contemporaneamente, riempite dal ritmo rituale. Le cose stanno così anche con la parrocchia, che si acclama nel e attraverso l'immagine sacra.

⁴⁷⁵ CACIOLA 2003: 172, 190.

⁴⁷⁶ Ibid.: 95.

⁴⁷⁷ Ibid.: 31.

⁴⁷⁸ Ibid.: 42-44.

⁴⁷⁹ Ibid.: 60.

⁴⁸⁰ Nel Medioevo il corpo dei Santi era venerato sotto forma di reliquie, poiché si sperava, con ciò, di accedere alla salvezza. Le reliquie erano, perciò, più che un semplice aiuto alla memoria: "essi erano i Santi stessi, che già vivevano, nei loro corpi integri e trasfigurati, con Dio, uno stato che ai comuni mortali poteva accadere solo alla fine dei tempi" (BYNUM1996b: 149). Quanto potente poteva essere la forza dei Santi si mostrava, ad esempio, quando essi soffiavano o sputavano nella bocca dei credenti per guarirli (ibid.). In Sicilia esistono guaritori, che trasmettono, con soffi energici, la loro forza e potenza nella bocca degli alunni (cfr. GUGGINO 1993: 163).

Riserve religiose – Strategie di sopravvivenza a Palermo

Il presente studio analizza la questione: che potenziale possiedono la religione e le sue istituzioni nella società siciliana? Proprio nelle società, come quella siciliana, che, a causa dell'ambiguità delle sue strutture sociali, oscillano tra l'ordine e il caos, tra la società civile e gli ordinamenti mafiosi, gli uomini sono incaricati di garantire alla società strategie per superare le rotture sociali. Ed è per questo che la religione assume una grande importanza. Come esempio dell'impronta locale del cattolicesimo è stato mostrato, che le riserve materiali, ideali e religiose possiedono forze rigenerative, che, se mobilitate, servono come strategie di sopravvivenza e mirano alla guarigione e santificazione degli uomini e alla consacrazione del loro ambiente. Le riserve religiose hanno il potenziale di rompere i processi di incapsulamento sociale, che portano al rafforzamento delle strutture disfunzionali, e di proteggere dalla costante minaccia di pericolo di crollo delle istituzioni sociali. Sul modello di vita di Santa Rosalia su Monte Pellegrino e della sua importanza di protettrice della città di Palermo, le riserve religiose sono state interpretate, in maniera esemplare, come luoghi, forze e corpi sacri. Nel corso del lavoro è stato studiato a fondo il concetto di riserve religiose, portando esempi concreti di descrizione etnografica ed analisi della parrocchia cattolica della SS. Trinità – la Magione (*mansio*) di Palermo. Le strategie di sopravvivenza degli attori religiosi hanno in comune il fatto che esse si formano quando si fa ricorso alle riserve, come il luogo sacro della *mansio*, le cui forze, nonché caratteristiche, fungono da corpo sacro. Il luogo, in cui le strutture sono infiltrate al locale, regionale, nazionale e transnazionale e sono discusse dagli attori, rappresenta in maniera esemplare un *longe durée*. Dall'XI secolo la *mansio* è asilo e rifugio per i poveri, centro economico del *quartiere* della Kalsa e si da da fare per ottenere una posizione di supremazia politica nello spazio cittadino.

In un primo momento si è fatta un'analisi storica su come la città di Palermo sia sorta nella fragile, frammentata e piccola, geograficamente parlando, regione della Conca d'Oro. È stato mostrato come la città si sia sviluppata, geograficamente e per influenza dell'uomo, come nicchia della microregione e come si configura economicamente il complesso gioco di alternanza tra la campagna e la città. In esse si è affermata una vita sociale, culturale ed economica, che si distingue per località e translocalità. Da un lato, le strategie di sopravvivenza, come ad esempio l'economia di sussistenza, che rendono possibile un'istituzione flessibile dell'ordine sociale in caso di catastrofi, sono efficaci nel delimitato spazio di vita della città. Dall'altro, l'analisi storica della 'nicchia cittadina', del *quartiere* della Kalsa e del luogo sacro della SS. Trinità – la Magione mostra che le nicchie dispongono di una capacità di annessione locale ai rapporti transnazionali. Un esempio concreto è la storicizzazione del luogo sacro della SS. Trinità – la Magione. La strategia rituale di storicizzazione porta a una rivitalizzazione del potenziale storico, che,

in quanto catalizzatore, lo rende, allo stesso tempo, libero dai processi sociali, che mirano a una consacrazione e ad un ordine dell'ambiente. Agire davanti della disposizione della storia presuppone che venga riconosciuto il potenziale storico di un luogo religioso e che siano sviluppate le tecniche, per poterlo assorbire.

La mobilitazione delle riserve religiose porta allo sviluppo di una adeguata forma di esistenza in un ambiente ostile, che si presenta come paesaggio in rovina ed è caratterizzato da instabili istituzioni sociali. Le riserve religiose possono non essere consumate del tutto, poiché si fondano su situazioni storiche, topografiche, materiali e ideali, dalle quali si alimentano continuamente attraverso il cerchio del ricordo e della mobilitazione. La strategia rituale di storicizzazione e trasformazione di queste forze in azioni concrete è diventata sempre più visibile ai nostri occhi.

In un secondo momento si è discussa la tesi delle forze rigenerative delle riserve religiose, portando come esempio la guarigione degli uomini e la consacrazione del loro ambiente. Più volte è stata analizzata la trasformazione del paesaggio in rovina in un paesaggio sacro – il risanamento del territorio, della guarigione e consacrazione dell'ambiente, grazie ad un'attiva organizzazione da parte degli attori religiosi. È stato spiegato, che una determinata chiesa e le proprietà in suo possesso servono alla comunità religiosa come punto di riferimento di una rappresentazione dello spazio religioso, di un cosmo religioso. Il rapporto tra un luogo concreto e gli spazi di confine che vi si sovrappongono permette di riconoscere le contraddittorie realtà sociali, le quali non essendo statiche, vengono sempre determinate dalla loro referenza al luogo sacro.

Focalizzando l'analisi etnologica sull'attività economica, sociale e politica del luogo sacro, della *mansio*, è stato possibile rivalutare i classici concetti di patronaggio, clientelismo e familismo amorale. La *mansio* come sistema economico autoreferenziale funziona, tra l'altro, grazie ad istituzioni quali i rapporti patrono-cliente tra i clienti, i quali, trovandosi in situazioni critiche, si rivolgono al parroco, che svolge il ruolo di datore di lavoro e di protettore nei momenti difficili della vita. La cementazione di reti sociali, constatata dagli etnologi del passato nei rapporti asimmetrici e diadici e della loro caratteristica di infiltrarsi nelle strutture democratiche, civili e sociali, o meglio di bloccarli nel loro sviluppo, è riuscita ad indebolirsi durante l'analisi. Nell'area di confine dei rapporti tra patrono e cliente, dove i confini tra abuso di potere e consapevolezza civile sono labili, può senza dubbio 'svegliarsi' l'azione sociale, come dimostra l'organizzazione coscienziosa dell'ambiente da parte degli attori religiosi. Allo stesso modo la discussione sul familismo amorale ha fornito il seguente risultato: il patronaggio, il clientelismo e la concentrazione sul proprio nucleo familiare, inteso come un modello di comportamento, sono strategie di sopravvivenza, attraverso le quali si riesce a superare, in modo flessibile, il caos nelle società che entrano facilmente in crisi e a proteggere le famiglie dai traumi. Gli attori, soprattutto clienti, creano attivamente i loro rapporti sociali,

intervengono nei processi sociali e tentano di dirigerli secondo le loro idee, come è stato mostrato con gli esempi di trattativa tra il patrono e i clienti.

Quanto è resistente e flessibile la società siciliana? Ai processi destabilizzanti, tra l'altro azionati dalla dipendenza economica dal Nord e dalla penetrazione mafiosa nella società, essa può opporre la *controimmagine* di una comunità religiosa. La costruzione della memoria e della storia fa parte di questa, così come le motivate azioni concrete. Nel ricorso alle riserve religiose vengono mobilitate le strutture di base ideale e materiale del cattolicesimo locale e si mostra quanto gli attori siano impegnati a rappresentare una società integra e sacra. Le strategie rituali, generate nel luogo sacro, inscenano la produzione di un ordine, che riconosce la fragilità della società e mira a superarla. Nell'unione concreta alla storia della salvezza del luogo sacro e a quella di Cristo si compie la trasformazione, la trasfigurazione della comunità terrena in una comunità sacra, il *corpus Christi*. Il presente lavoro spiega come una società, che entra facilmente in crisi, si crea, ricorrendo alle riserve religiose, da un lato, i mezzi per le strategie di sopravvivenza e, dall'altro, attraverso la mobilitazione rituale si apre per un mondo divino, per rinnovarsi di questo. Dunque, si tratta, per lo più, di un semplice ristabilimento simbolico dell'ordine sulle basi del caos. Come le risorse religiose, così anche il caos e l'ordine creano riserve inerenti alla società.

Lo stanziamento di riserve può essere utile per la discussione sui metodi dell'etnologia, per le riflessioni teoretiche sul "retheorizing fieldwork"⁴⁸¹ e per gli studi comparati nell'area del Mediterraneo.

La costruzione del "mio campo" alla SS.Trinità – la Magione, intesa come una zona presumibilmente delimitata, dal punto di vista geografico, nel senso di una *community-study*, all'interno del *quartiere* della Kalsa, ha portato ad una più attenta osservazione dello sviluppo storico di questa e ha 'aperto lo sguardo' ad un confronto dei confini storici e geografici (attualmente in trattativa) della comunità parrocchiale e a quei collegamenti strutturali con i contesti cittadini, regionali, nazionali e transnazionali. Focalizzarsi su un luogo significa metterlo in risalto, un po' come fece Bronislaw Malinowski con i suoi studi sugli abitanti dell'isola di Trobiand, presumibilmente, delimitati geograficamente – per così dire dall'insularità. Questa supposizione di uno spazio delimitato geograficamente sveglia, tuttavia, un forte interesse del ricercatore per gli attori e per le loro relazioni esterne: i trobiadorici sono esperti di mare e gente di commercio, che ampliano costantemente i confini della loro isola, grazie a reti di relazioni. In maniera simile agiscono i fedeli alla SS. Trinità – la Magione. I confini storici vengono rinegoziati da loro con gli attuali confini geografici del territorio a causa di politiche territoriali. Oltre la prassi sociale vengono intrecciate reti, che operano sia alla SS. Trinità – la Magione che oltre. Lo studio di una cultura locale può servire da punto di partenza per ulteriori studi comparativi nell'area del Mediterraneo, per poter fare affermazioni sulle pratiche generali sociali in simili situazioni geografiche e

⁴⁸¹ GUPTA & FERGUSON 1997: 35.

comportamenti sociali. Con il concetto di riserve si possono analizzare e confrontare le classiche istituzioni quali patronaggio, clientelismo e familismo amorale, che persistono in contesti sociali sempre nuovi, e constatare i loro cambiamenti nella prassi sociale. Il metodo classico dell'osservazione partecipante in una ricerca sul campo stazionaria viene, perciò, ampliato dalla metodica strategia dei *moving targets*⁴⁸² e può trasformarsi in *multi-sited ethnographies*.⁴⁸³

La Basilica della SS. Trinità – la Magione nel *quartiere* della Kalsa è un luogo simile: fornitoci dalla storia, reinventato dagli attori e autorigenerato oltre i suoi confini geografici, sulla base delle sue riserve ideali, materiali e religiose. Qui gli attori religiosi operano, in senso di sopravvivenza, con istituzioni di patronaggio, clientelismo e familismo.

⁴⁸² WELZ 1998, si veda anche WELZ 2002.

⁴⁸³ MARCUS 1995.

Bibliografia

- ABBATE, RICCARDO, ORNELLA GIAMBALVO & ANNA MARIA MILITO. 2001. Service and Life Quality: the Case of Palermo. In: Social Indicators Research 54 (3): 275-308.
- ADAM, ADOLF. 1998. Grundriss Liturgie. Freiburg.
- ALBERA, DIONIGI. 1999. The Mediterranean as an Anthropological Laboratory. In: Anales de la Fundacion Joaquin Costa 16: 215-232.
- ALBERA, DIONIGI, ANTON BLOK & CHRISTIAN BROMBERGER (eds.). 2001. L'anthropologie de la Méditerranée. Anthropology of the Mediterranean. Paris.
- ALBERGONI, ATTILIO. 1999. Racconti palermitani del '43. Quando cadevano bombe a strafuttiri. Palermo.
- ALLUM, PERCY A. 1975. Potere e società a Napoli nel dopoguerra. Turin.
- ALONGI, NINO. 1997. Palermo. Gli anni dell'utopia (= Problemi aperti, 35). Palermo.
- AMELANG, JAMES. 2000. The Myth of the Mediterranean City. Perceptions of Sociability. In: COWAN, ALEXANDER (ed.): Mediterranean Urban Culture 1400 - 1700. Exeter: 15-30.
- AMITRANO-SAVARESE, ANNAMARIA. 1987. The Voice of Drums. Or about the Relationship between Human Beings and Saints in Sicily. In: Studia Fennica 32: 155-165.
- ANGENENDT, ARNOLD. 1994. Heilige und Reliquien. Die Geschichte des Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. München.
- ARDENER, SHIRLEY. 1993. Ground Rules and Social Maps for Women: An Introduction. In: Dies. (ed.): Women and Space. Oxford: 1-30.
- ARTALE, MAURIZIO. 2004. Il ricordo di Padre Puglisi. In: Antimafia. <<http://www.antimafiaduemila.com/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=98>>. 02.12.2005
- ASSMANN, JAN. 1988. Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: ASSMANN, JAN & TONIO HÖLSCHER (Hg.): Kultur und Gedächtnis. Frankfurt am Main: 9-19.
- ASSMANN, JAN. 2000. Religion und kulturelles Gedächtnis. München.
- ASSMANN, JAN. 2003. Einwohnung. In: HOFMANN, TOBIAS & ALEXANDRA STURM (Hg.): Menschenbilder – Bildermenschen. Kunst und Kultur im Alten Ägypten. Norderstedt: 1-14.
- AUGELLO, CALOGERO. 1988. La Magione di Palermo. Profilo storico e arte. Palermo.
- BADONE, ELLEN. 1990. Introduction. In: Dies. (ed.): Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society. Princeton: 3-22.
- BANFIELD, EDWARD C. 1958. The Moral Basis of Backward Society. Glencoe.
- BARKER, EILEEN. 1984. The Making of a Moonie. Choice or Brainwashing? Oxford.

- BAROJA, JULIO CARO. 1963. The City and the Country: Reflections on some Ancient Commonplaces. In: PITT-RIVERS, JULIAN A. (ed.): Mediterranean Countryman. Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean. Paris: 27-40.
- BAUDY, DOROTHEA. 1998. Römische Umgangsriten. Eine ethologische Untersuchung der Funktion und Wiederholung für religiöses Verhalten. Berlin & New York.
- BAUSINGER, HERMANN. 1967. Frömmigkeit im Bild. In: SCHARFE, MARTIN, RUDOLF SCHENDA & HERBERT SCHWEDT (Hg.): Volksfrömmigkeit. Bildzeugnisse aus Vergangenheit und Gegenwart. Stuttgart: 5-8.
- BEER, BETTINA. 2003. Einleitung: Feldforschungsmethoden. In: Dies. (Hg.): Methoden und Techniken der Feldforschung. Berlin: 9-31.
- BELL, CATHERINE. 1992. Ritual Theory, Ritual Practice. New York.
- BELLAFIORE, GIUSEPPE. 1995. Palermo. Guida della città e dei dintorni. Palermo.
- BELMONTE, THOMAS. 1979. The Broken Fountain. New York.
- BELMONTE, THOMAS. 1983. The Contradiction of Social Life in Subproletarian Naples. In: KENNY, MICHAEL & KERTZER DAVID I. (eds.): Urban Life in Mediterranean Europe: Anthropological Perspectives. Urbana: 273-281.
- BELTING, HANS. 1991. Bild und Kunst. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst. München.
- BERG, EBERHARD & MARTIN FUCHS (Hg.). 1993. Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation. Frankfurt am Main.
- BERKOWITZ, SUSAN G. 1984. Familism, Kinship and Sex Roles in Southern Italy: Contradictory Ideals and Real Contradictions. In: Anthropological Quarterly 57: 83-91.
- BERNARD, RUSSELL H. 1988. Research Methods in Anthropology. London.
- BESTLER, ANITA. 2000. Chancen und Grenzen lokaler Bewegung. Die Antimafiabewegung in Palermo. Unver. Manuskript. Vortrag gehalten auf der Workshoptagung „Politische Partizipation und Protestmobilisierung im Zeitalter der Globalisierung“, 30. Juni bis 1. Juli 2000 im Wissenschaftszentrum Berlin.
- BESTLER, ANITA. 2003. Das Gesetz der Omertà. Verdrängen, Vergessen, Verleugnen, Verschweigen als Überlebensstrategien. In: HETTLAGE, ROBERT (Hg.): Verleugnen, Vertuschen, Verdrehen. Leben in der Lügengesellschaft. Konstanz: 273-303.
- BIASINI SELVAGGI, CESARE. 2001. I segreti del presepio. Storia dei personaggi, degli animali, degli oggetti e dei paesaggi. Casale Monferrato.
- BLOK, ANTON. 1969a. Land Reform in a West Sicilian Latifondo Village: The Persistence of a Feudal Structure. In: Anthropological Quarterly 39: 1-16.
- BLOK, ANTON. 1969b. Peasants, Patrons, and Brokers in Western Sicily. In: Anthropological Quarterly 42 (3): 155-170.
- BLOK, ANTON. 1981. Die Mafia in einem sizilianischen Dorf 1860 – 1960. Eine Studie über gewalttätige bäuerliche Unternehmer. Frankfurt am Main.
- BLOK, ANTON & HENK DRIESSEN. 1989. Mediterranean Agro-Towns as a Form of Cultural Dominance. With Special Reference to Sicily and Andalusia. In: LÓPEZ-CASERO, FRANCISCO, WALTHER L. BERNECKER & PETER WALDMANN

- (Hg.): Die mediterrane Agrostadt – Strukturen und Entwicklungsprozesse (= Forschungen zu Spanien, 4). Saarbrücken: 55-71.
- BOESCH GAJANO, SOFIA. 1999. La santità. Rom & Bari.
- BOGNER, GERHARD. 2003. Das neue Krippen-Lexikon. Wissen–Symbolik–Glaube. Ein Handbuch für den Krippenfreund. Augsburg.
- BOISSEVAIN, JEREMY. 1965. Saints and Fireworks. Religion and Politics in Rural Malta. London & New York.
- BOISSEVAIN, JEREMY. 1966. Patronage in Sicily. In: *Man N.S.*, 1: 18-33.
- BOISSEVAIN, JEREMY. 1974. Friends of Friends: Networks, Manipulators and Coalitions. Oxford.
- BOISSEVAIN, JEREMY. 1975. Introduction: Towards a Social Anthropology of Europe. In: BOISSEVAIN, JEREMY & JOHN FRIEDL (eds.): *Beyond the Community: Social Process in Europe*. Den Haag: 9-28.
- BOISSEVAIN, JEREMY & JOHN FRIEDL (eds.). 1975. *Beyond the Community: Social Process in Europe*. Den Haag.
- BONACCORSO, GIORGIO. 2001. Il rito e l'altro. La liturgia come tempo, linguaggio e azione. Città del Vaticano.
- BONAVITA, PETRA. 1993. Donna Siciliana. Sizilianische Frauen gegen die Mafia, Tradition und Gewalt. Pfaffenweiler.
- BOURDIEU, PIERRE. 1991. Physischer, sozialer und angeeigneter Raum. In: WENTZ, MARTIN (Hg.): *Stadt-Räume*. Frankfurt am Main: 25-34.
- BOURDIEU, PIERRE. 1997a. Ortseffekte. In: Ders. et al. (Hg.): *Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft*. Konstanz: 159-167.
- BOURDIEU, PIERRE. 1997b. Position und Perspektive. In: Ders. et al. (Hg.): *Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft*. Konstanz: 17-20.
- BOWIE, FIONA. 2003. An Anthropology of Religious Experience: Spirituality, Gender and Cultural Transmission in the Foculare Movement. In: *Ethnos* 68 (1): 49-72.
- BRAUDEL, FERNAND. 1998 [1949]. *Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II. Bd. 1*. Frankfurt am Main.
- BRAUN, KARL. 2004. Der Thai Treff im Preußenpark. Eine ethnographische Spurensuche. In: *Berliner Blätter* 33: 9-19.
- BROMLEY, DAVID G. & LEWIS F. CARTER (eds.). 2001. *Toward Reflexive Ethnography: Participation, Observing, Narrating (= Religion and the Social Order, 9)*. Amsterdam.
- BROWN, PETER. 1981. *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago.
- BROWN, PETER. 1993. Wissenschaft und Phantasie. In: Ders.: *Die Gesellschaft und das Übernatürliche. Vier Studien zum frühen Christentum*. Berlin: 7-20.
- BURGARETTA, SEBASTIANO. 2002. Il Natale e la cultura del presepe nella tradizione siciliana. In: *Éthnos. Quaderni di etnologia* 2: 28-43.
- BUTTA, CARMEN. 1996. Sizilien. Barock bis in die Seele. In: *Geo* 4: 14-40.

- BUTTITTA, ANTONINO. 1971. La festa dei morti in Sicilia. In: Ders.: Ideologie e folklore. Palermo: 49-62.
- BUTTITTA, ANTONINO. 1978. Pasqua in Sicilia. Palermo.
- BUTTITTA, ANTONINO. 1985. Il Natale. Arte e tradizioni in Sicilia. Palermo.
- BUTTITTA, IGNAZIO E. 1992. Le fiamme dei santi. Usi rituali del fuoco in Sicilia. Rom.
- BUTTITTA, IGNAZIO E. 2002. Il fuoco. Simbolismo e pratiche rituali. Palermo.
- BYNUM, CAROLINE W. 1996a. Geschichten und Symbole der Frauen – Eine Kritik an Victor Turners Theorie der Liminalität. In: Dies.: Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters. Frankfurt am Main: 27-60.
- BYNUM, CAROLINE W. 1996b. Der weibliche Körper und religiöse Praxis im Spätmittelalter. In: Dies.: Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters. Frankfurt am Main: 148-225.
- CACIOLA, NANCY. 2003. Discerning Spirits. Divine and Demonic Possession in the Middle Ages. Ithaca & London.
- CANTA, CARMELINA CHIARA. 1995. La religiosità in Sicilia. Indagine sulle tipologie religiose e culturali. Caltanissetta & Rom.
- CAPUTO, VIRGINIA. 2000. At „home“ and „away“: Reconfiguring the Field for late Twentieth-Century Anthropology. In: AMIT, VERED (ed.): Constructing the Field. Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World. London & New York: 19-31.
- CASSIA, PAUL SANT & ISABEL SCHÄFER. 2005. Mediterranean Conundrums: Pluridisciplinary Perspectives for Research in the Social Sciences. In: History and Anthropology 16 (1): 1-23.
- CASTELLANA, LIDIA. 2001. Non sempre il tempo ... fedeltà cancella. In: Cntn II (13-14): 6-7.
- CAVADI, AUGUSTO. 1990. Fare teologia a Palermo. Intervista a don Cosimo Scordato sulla "teologia del risanamento" e sull'esperienza del centro sociale "San Francesco Saverio" all'Albergheria (= Questotempo, 2). Palermo.
- CAVADI, AUGUSTO. 2003. Volontariato in crisi? Diagnosi e terapia. Trapani.
- CHRISTIAN, WILLIAM A. JR. 1972. Person and God in a Spanish Valley. New York & London.
- CHRISTIAN, WILLIAM A. JR. 1981. Religious Apparitions in late Medieval and Renaissance Spain. Princeton & New Jersey.
- CHRISTIAN, WILLIAM A. JR. 1984. Religious Apparitions and the Cold War in Southern Europe. In: WOLF, ERIC R. & HERBERT H. LEHMANN (eds.): Religion, Power, and Protest in Local Communities: The Northern Shore of the Mediterranean (= Religion and Society, 24). Berlin: 240-266.
- CHRISTIAN, WILLIAM A. JR. 1996. Visionaries. The Spanish Republic and the Reign of Christ. Berkeley.
- CHUBB, JUDITH. 1982. Patronage, Power and Poverty in Southern Italy: A Tale of Two Cities. Cambridge.

- CLIFFORD, JAMES. 1993. Über ethnographische Autorität. In: BERG, EBERHARD & MARTIN FUCHS (Hg.): Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation. Frankfurt am Main: 109-157.
- CLIFFORD, JAMES & GEORGE E. MARCUS (eds.). 1986. Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley. CODEX DES KANONINISCHEN RECHTS. 1989. Lateinisch-deutsche Ausgabe. Herausgegeben von der Deutschen und der Berliner Bischofskonferenz. Kevelaer.
- COLE, JEFFREY. 1997. The New Racism in Europe. A Sicilian Ethnography. Cambridge.
- CONIGLIARO, FRANCESCO. 2003. Esperienza umana e sensibilità teologica nel Viaggio dulurusu. In: CONIGLIARO, FRANCESCO, ANSELMO LIPARI & COSIMO SCORDATO (Hg.): Narrazione, teologia, spiritualità del natale. Palermo: 59-78.
- CORNELISEN, ANN. 1978. Frauen im Schatten. Leben in einem süditalienischen Dorf. Frankfurt am Main.
- CORNELISEN, ANN. 1982. Torregreca. Eine Stadt südlich von Neapel. Frankfurt am Main.
- CRISANTINO, AMELIA. 1989. Un progetto di ricerca su Palermo. In: Santino, Umberto (Hg.): L'antimafia difficile. Centro Siciliano di Documentazione Giuseppe Impastato. Palermo: 80-87.
- CRISANTINO, AMELIA. 1990. La città spugna: Palermo nella ricerca sociologica. Palermo.
- CRONIN, CONSTANCE. 1977. Illusion and Reality in Sicily. In: SCHLEGEL, ALICE (ed.): Sexual Stratification: A Cross-Cultural View. New York: 67-93.
- CRUMP, THOMAS. 1975. The Context of European Anthropology: The Lesson from Italy. In: BOISSEVAIN, JEREMY & JOHN FRIEDL (eds.): Beyond the Community: Social Process in Europe. Den Haag: 18-28.
- CUCCHIARI, SALVATORE. 1988. „Adapted for Heaven“: Conversion and Culture in Western Sicily. In: American Ethnologist 15 (3): 417-441.
- CUCCHIARI, SALVATORE. 1990. Between Shame and Sanctification: Patriarchy and its Transformation in Sicilian Pentecostalism. In: American Ethnologist 17 (4): 687-707.
- DAILLIEZ, LAURENT. 2001. I Templari. La vera storia dei cavalieri del Tempio ricostruita da documenti originali. Mailand.
- DAVIS, JOHN A. 1977. People of the Mediterranean. An Essay in Comparative Social Anthropology. London.
- DAVIS, JOHN A. 1984. The Sexual Division of Labour in the Mediterranean. In: WOLF, ERIC R. & HERBERT H. LEHMANN (eds.): Religion, Power and Protest in Local Communities. The Northern Shore of the Mediterranean (= Religion and Society, 24). Berlin: 17-50.
- DAVIS, JOHN A. 1989. Col divorzio c'è differenza? In: FIUME, GIOVANNA (Hg.): Onore e storia nella società mediterranee. Palermo: 47-59.
- DAVIS, JOHN A. 1992. The anthropology of suffering. In: Journal of Refugee Studies 5 (2): 149-161.

- DAVIS, JOHN A. 2000. Passato e presente della "questione meridionale" italiana – Discorso del vincitore del premio Galilei 2000. Passato e presente della "Questione meridionale" italiana. <http://www3.humnet.unipi.it/galileo/Fondazione/Vincitori%20Premio%20Galilei/john_davis.htm>. 29.12.2005.
- DE GREGORIO, WALTER. 2002. Paten im neuen Gewand. In: Die Zeit, 14.02.2002.
- DE MARTINO, ERNESTO. 1956. Land der Gewissenspein. In: Antaios III: 105-124.
- DE MARTINO, ERNESTO. 1957. Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria. Turin.
- DE MARTINO, ERNESTO. 1982. Katholizismus Magie Aufklärung. Religionswissenschaftliche Studie am Beispiel Süd-Italiens. München.
- DE MARTINO, ERNESTO. 2002 [1980]. Furore, simbolo, valore. Mailand.
- DE ROSA, GABRIELE. 1978. Chiesa e religione popolare (= Biblioteca di Cultura Moderna, 808). Rom & Bari.
- DE ROSA, GABRIELE. 1981. La religione popolare nel mezzogiorno. Storia-teologia-pastorale. Rom.
- DE SETA, CESARE & LEONARDO DI MAURO. 1980. Palermo. Rom & Bari.
- DEIßNER, VERA. 1999. Gottes Mägde oder christliche Kommunardinnen? In: KRASBERG, ULRIKE (Hg.): Religion und weibliche Identität. Interdisziplinäre Perspektiven auf Wirklichkeiten (= Curupira Workshop, 4). Marburg: 19-34.
- DELEURY, GUY. 1999. Le feste di Dio. La fede, la storia, i miti. Mailand.
- DELIZIOSI, FRANCESCO. 1994. "3P" Padre Pino Puglisi. La vita e la pastorale del prete ucciso dalla mafia (= uomini, fatti, problemi, 13). Mailand.
- DELLE DONNE, VINCENZO. 1997. Falcone. Eine Biographie. Leben und Tod im Kampf gegen die Mafia. Frankfurt am Main.
- DETTMAR, ERIKA. 1999. Armut / Reichtum. In: AUFFARTH, CHRISTOPH, JUTTA BERNARD & HUBERT MOHR (Hg.): Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien. Bd. 1: 90-94.
- DEVEREUX, GEORGE. 1973. Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften. München.
- DI LEO, MARIA ADELE. 1997. Feste popolari di Sicilia (= Quest'Italia. Collana di storia, arte e folclore, 251). Rom.
- DI STEFANO, C.A. 1997. Premessa. Palermo ricerche archeologiche nel convento della SS. Trinità (Magione). In: Archeologia Medievale XXIV: 283-310.
- DI TOTA, MIA. 1981. Saint Cults and Political Alignments in Southern Italy. In: Dialectical Anthropology 5: 317-329.
- DICKIE, JOHN & JOHN FOOT. 2002. Introduction. In: DICKIE, JOHN, JOHN FOOT & FRANK M. SNOWDEN (eds): Disastro! Disasters in Italy since 1860: Culture, Politics, Society. New York: 3-57.
- DINZELBACHER, PETER & DIETER R. BAUER (Hg.). 1990. Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart. Ostfildern.

- DIR, YAMINA. 2005. Bilder des Mittelmeer-Raumes. Phasen und Themen der ethnologischen Forschung seit 1945 (= EuroMed, Studien zur Kultur- und Sozialanthropologie des euromediterranen Raumes, 1). Berlin.
- DOLCI, DANILO. 1959. Umfrage in Palermo. Opladen.
- DOLCI, DANILO. 1965. Vergeudung. Bericht über die Vergeudung im westlichen Sizilien. Zürich.
- DOLCI, DANILO. 1981. Sicilian Lives. New York.
- DUBISCH, JILL. 1995. In a Different Place: Pilgrimage, Gender, and Politics at a Greek Island Shrine. New Jersey.
- ERLEMANN, HILDEGARD. 1993. Die Heilige Familie. Ein Tugendvorbild der Gegenreformation im Wandel der Zeit. Kult und Ideologie (= Schriftenreihe zur religiösen Kultur, 1). Münster.
- FASOLA, ALFREDO. 1968. Il ruolo del sacerdote nelle aspettative della popolazione di una parrocchia romana. In: Rivista di Sociologia 6 (15): 69-88.
- FAVRET-SAADA, JEANNE. 1979. Die Wörter, der Zauber, der Tod. Der Hexenglaube im Hainland von Westfrankreich. Frankfurt am Main.
- FERRARO, LOREDANA. 2001. "Verginità è libertà"... Intervista a Don Giorgio Mozzanti. In: Cntn I (27): 8-9.
- FINLEY, MOSES I., Denis MACK SMITH & CHRISTOPHER DUGGAN. 1998. Geschichte Siziliens und der Sizilianer (= Beck'sche Reihe, 1256). München.
- FISCHER, HANS. 2002. Einleitung: Über Feldforschungen. In: Ders. (Hg.): Feldforschungen. Erfahrungsberichte zur Einführung. Berlin: 9-24.
- FLICK, UWE. 1997. Qualitative Forschung. Theorie, Methoden, Anwendung in Psychologie und Sozialwissenschaften. Reinbek bei Hamburg.
- FOSTER, GEORGE M. 1963. The Dyadic Contract in Tzintzuntzan, II. Patron-Client Relationship. In: American Anthropologist 65 (6): 1280-1294.
- FOSTER, GEORGE M. 1967. Peasant Society and the Image of Limited Good. In: POTTER, JACK M., MAY N. DIAS & GEORGE M. FOSTER (eds.): Peasant Society. A Reader. Boston: 296-323.
- FOX, ROBIN. 1993. The Virgin and the Godfather: Kinship versus the State in Greek Tragedy. In: BENSON, PAUL (ed.): Anthropology and Literature. Urbana & Chicago: 107-150.
- FRANK, THOMAS. 2002. Bruderschaften im spätmittelalterlichen Kirchenstaat. Viterbo, Orvieto, Assisi. Tübingen.
- FRAZER, JAMES GEORGE. 1994 [1922]. Der goldene Zweig. Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker. Reinbek bei Hamburg.
- FRIEDMANN, FRIEDRICH GEORG. 1953. The World of "La Miseria". In: Partisan Review 20: 218-231.
- GEERTZ, CLIFFORD. 1983. Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt am Main.
- GEHLEN, ROLF. 1998. Raum. In: CANCIK, HUBERT, BURKHARD GLADIGOW & KARL-HEINZ KOHL (Hg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Bd. IV. Stuttgart: 377-398.
- GELLNER, ERNEST & JOHN WATERBURY (eds.). 1977. Patron and Clients in Mediterranean Societies. London.

- GESTRICH, ANDREAS. 1999. Geschichte der heiligen Familie im 19. und 20. Jahrhundert (= Enzyklopädie Deutscher Geschichte, 50). München.
- GIALLOMBARDO, FATIMA. 1981. La festa di san Giuseppe in Sicilia, I (Archivio delle tradizioni popolari siciliane, 5). Palermo.
- GIALLOMBARDO, FATIMA. 1990. La festa di san Giuseppe in Sicilia, II (Archivio delle tradizioni popolari siciliane, 23). Palermo.
- GIALLOMBARDO, FATIMA. 2003. La tavola l'altare la strada. Scenari del cibo in Sicilia. Palermo.
- GIARAFFA, GIOVANNA. 2001. La morte non mi fa paura. In: Cntn I (27): 20-21.
- GILMORE, DAVID D. 1982. Anthropology of the Mediterranean Area. In: Annual Review 11: 175-205.
- GILMORE, DAVID D. (ed.). 1987. Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean. Washington.
- GIOIA, GIOVANNA. 2001. Ricordo di padre Puglisi. In: Cntn I (16): 8.
- GIORDANO, CHRISTIAN & INA-MARIA GREVERUS (Hg.). 1986. Sizilien. Die Menschen, das Land und der Staat. Frankfurt am Main.
- GIORDANO, CHRISTIAN. 1989. Geschichte und Skepsis. Das Überlagerungsmotiv in mediterranen Agrargesellschaften. In: HETTLAGE, ROBERT (Hg.): „Die post-traditionelle Welt der Bauern“. Frankfurt am Main: 85-112.
- GIORDANO, CHRISTIAN. 1991. Die Logik der informellen Ökonomie. Zur interkulturellen Analyse von Bewältigungsstrategien. In: BERG, EBERHARD, LAUTH, JUTTA & ANDREAS WIMMER (Hg.): Ethnologie im Widerstreit. Kontroversen über Macht, Geschäft, Geschlecht in fremden Kulturen. München: 143-157.
- GIORDANO, CHRISTIAN. 1992. Die Betrogenen der Geschichte: Überlagerungsmentalität und Überlagerungsrationalität in mediterranen Gesellschaften. Frankfurt am Main.
- GIORGIANNI, FRANCESCO. 2001. L'occupazione giovanile nel mezzogiorno. In: Cntn I (8): 4.
- GIOVANNINI, MAUREEN J. 1981. Woman: A Dominant Symbol within the Cultural System of a Sicilian Town. In: Man N.S., 16: 408-426.
- GIOVANNINI, MAUREEN J. 1986. Female Anthropologist and Male Informant: Gender Conflict in a Sicilian Town. In: WHITEHEAD, TONY L. & MARY ELLEN CONAWAY (eds.): Self, Sex and Gender in Cross-Cultural Fieldwork. Urbana & Chicago: 103-116.
- GIRARD, RENÉ. 2002. Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie ein Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums. München & Wien.
- GLADIGOW, BURKHARD. 1986. Präsenz der Bilder – Präsenz der Götter in der griechischen Religion. In: Visible Religion 4-5: 114-133.
- GLAZIER, STEPHEN D. & CHARLES A. FLOWERDAY. 2003. Introduction. In: Dies. (eds.): Selected Readings in the Anthropology of Religion: Theoretical and Methodological Essays (= Contributions to the Study of Anthropology, 9). London: 1-13.
- GODDARD, VICTORIA A. 1987. Woman's Sexuality and Group Identity in Naples. In: CAPLAN, PAT (ed.): The Cultural Construction of Sexuality. London: 166-192.

- GODDARD, VICTORIA A. 1996. *Gender, Family and Work in Naples*. Oxford.
- GODDARD, VICTORIA A., JOSEP R. LLOBERA & CHRIS SHORE (eds.). 1994. Introduction. *The Anthropology of Europe*. In: Dies. (eds.): *The Anthropology of Europe. Identity and Boundaries in Conflict*. Oxford & Providence: 1-40.
- GODELIER, MAURICE. 1987. *Die Produktion der Großen Männer. Macht und männliche Vorherrschaft bei den Baruya in Neuguinea (= Theorie und Gesellschaft, 6)*. Frankfurt am Main.
- GODELIER, MAURICE. 1999. *Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte*. München.
- GOETHE, JOHANN WOLFGANG. 1976. *Italienische Reise*. Frankfurt am Main & Leipzig.
- GOFFMAN, ERVING. 1971. *Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation*. Frankfurt am Main.
- GONZALES, GIOVANNA. 2001. *Alla Magione. Dieci anni: giorno dopo giorno*. In: *Cntn II (13-14): 11-12*.
- GOWER CHAPMAN, CHARLOTTE. 1971 [1928]. *Milocca. A Sicilian Village*. London.
- GRAMSCI, ANTONIO. 1957. *The Modern Prince and Other Writings*. New York.
- GREGOROVIVUS, FERDINAND. 1953a. *Römische Figuren, 1853*. In: Ders.: *Wanderjahre in Italien. Figuren, Geschichte, Leben und Szenerie aus Italien*. Köln: 78-105.
- GREGOROVIVUS, FERDINAND. 1953b. *Palermo*. In: Ders.: *Wanderjahre in Italien. Figuren, Geschichte, Leben und Szenerie aus Italien*. Köln: 325-350.
- GREVERUS, INA-MARIA. 1963. *Die Settimana Santa in Sizilien. Festgestaltung, Volksfrömmigkeit und Volksrepräsentation*. In: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde N.S.*, 67: 61-75.
- GREVERUS, INA-MARIA. 1979. *Auf der Suche nach Heimat (= Beck'sche Schwarze Reihe, 189)*. München.
- GREVERUS, INA-MARIA. 1982. *Zur Problematik des interkulturellen Vergleichs und der interkulturellen Adaption von Lebenswelten*. In: *Hauswirtschaft und Wissenschaft* 30: 231-239.
- GREVERUS, INA-MARIA. 1995. *Tradition und Traurigkeit und anarchische List. Zu einer sizilianischen Identitätsarbeit*. In: Dies.: *Die Anderen und ich. Vom Sich Erkennen, Erkannt- und Anerkanntwerden*. Darmstadt: 95-144.
- GREVERUS, INA-MARIA, REGINA RÖMHILD & GISELA WELZ. 2001. *Reworking the Past, Shaping the Present, Considering the Future: An Introduction to the Two Issues of "The Mediterraneans"*. In: *Anthropological Journal on European Cultures* 10: 1-9.
- GRONOVER, ANNEMARIE. 2000. *Prozession*. In: AUFFARTH, CHRISTOPH, JUTTA BERNARD & HUBERT MOHR (Hg.): *Metzler Lexikon Religion: Gegenwart – Alltag – Medien*, Bd. 3. Stuttgart: 83-86.
- GRONOVER, ANNEMARIE. 2002a. *Il saluto di Anna*. In: *Cntn II (36): 4*.
- GRONOVER, ANNEMARIE. 2002b. *Palermo*. In: EMBER, MELVIN & CAROL R. EMBER (eds.): *Encyclopedia of Urban Cultures. Cities and Cultures Around the World*. Vol. 3. Danbury, Connecticut: 393-398.

- GRONOVER, ANNEMARIE. 2004. Teilnehmende Beobachtung in religiösen Kontexten – Erfahrung und Reflexion als Methode? In: *Curare* 27 (3): 209-214.
- GRONOVER, ANNEMARIE. 2005a. Theoretiker, Ethnologen und Heilige. Ansätze der Kultur- und Sozialanthropologie zum katholischen Kult (= EuroMed, Studien zur Kultur- und Sozialanthropologie des euromediterranen Raumes, 5). Berlin.
- GRONOVER, ANNEMARIE. 2005b. Religiöse Körperpraktiken. Kontinuität und lokale Variationen des katholischen Heiligenkultes in Palermo. In: GÖTTSCHE, SILKE, WOLFGANG KASCHUBA, KONRAD VANJA & BEATE BINDER (Hg.): *Ethnografie Europäischer Modernen: Ort–Arbeit–Körper* (= Kongressband der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde in Berlin, 34). Berlin: 403-409.
- GRONOVER, ANNEMARIE. 2007. Ein Antimafiapriester in Palermo. In: WARNEKEN, BERND JÜRGEN (Hg.): *Volksfreunde. Historische Varianten sozialen Engagements* (= Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, 103). Tübingen: 257-272.
- GRONOVER, ANNEMARIE & MONIKA LANIK. o. J. Die Kleinkammrigkeit in der deutschsprachigen ethnologischen Mittelmeerraumforschung. Eine Spurensicherung. Unveröffentlichtes Manuskript.
- GRUBER, KLAUS. 1998. Revolution heißt jedem Verantwortung geben. In: *graswurzelrevolution* 226. <<http://www.graswurzel.net/226/dolci.shtml>>. 02.12.2005.
- GUARRASI, VINCENZO. 1978. *La condizione marginale*. Palermo.
- GÜNES-AYATA, AYSE. 1994. Clientelism: Premodern, Modern, Postmodern. In: RONIGER, LUIS & AYSE GÜNES-AYATA (eds.): *Democracy, Clientelism and Civil Society*. London: 19-28.
- GUGGINO, ELSA. 1978. *La magia in Sicilia*. Palermo.
- GUGGINO, ELSA. 1986. *Un pezzo di terra di cielo. L'esperienza magica della malattia in Sicilia*. Palermo.
- GUGGINO, ELSA. 1993. *Il corpo è fatto di sillabe*. Palermo.
- GUPTA, AKHIL & JAMES FERGUSON. 1997. Discipline and Practice: "The Field" as Site, Method, and Location in Anthropology. In: Dies. (eds.): *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley: 1-46.
- HACKE, DANIELA. 2001. Von der Wirkmächtigkeit des Heiligen. Magische Liebeszauberpraktiken und die religiöse Mentalität venezianischer Laien in der frühen Neuzeit. In: *Historische Anthropologie* 9: 311-332.
- HAHN, ALOIS. 1982. Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse. Selbstthematization und Zivilisationsprozeß. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 34: 407-434.
- HALLER, DIETER. 1994. Die Bedeutung von Raum und Fläche für die Kultur- und Sozialforschung. Feld, Lokalität, Ort, Territorium. Implikationen der kulturanthropologischen Raumterminologie. WZBDiskussionspapier. Berlin: 94-101.
- HALLER, DIETER. 2000. *Gelebte Grenze Gibraltar. Transnationalismus, Lokalität und Identität in kulturanthropologischer Perspektive*. Wiesbaden.
- HANNERZ, ULF. 1980. *Exploring the City: Inquiries toward an Urban Anthropology*. New York.

- HARDER, BERND. 2003. Pater Pio und die Wunder des Glaubens. München.
- HAUSCHILD, THOMAS. 1986. Protestantische Pilger und katholische Körperschaften. Süditalienethnographie zwischen Imagination und Realität. In: Zeitschrift für Volkskunde 1: 19-43.
- HAUSCHILD, THOMAS. 1990. Studien zum religiösen Diskurs in Süditalien. Ein lukanisches Legendenbuch. Bd. 1 & 2. Habilitationsschrift, Universität Köln. Köln.
- HAUSCHILD, THOMAS. 2001. Der Sinn der Rituale. Eine Antwort auf Bernhard Streck. In: Paideuma 47: 195-201.
- HAUSCHILD, THOMAS. 2002. Magie und Macht in Italien. Über Frauenzauber, Kirche und Politik (= Merlins Bibliothek der geheimen Wissenschaften und magische Künste, 13). Gifkendorf.
- HAUSCHILD, THOMAS. 2004. Die Produktion des Heiligen. Ethnologische Feldforschung im Stammland des Katholizismus. In: Neue Rundschau 115 (1): 85-100.
- HAUSMANN, FRIEDERIKE. 1997. Kleine Geschichte Italiens von 1943 bis heute. Berlin.
- HENN, ALEXANDER. 2000. Exercitium – Mimesis – Interpretatio: Ritual und Bedeutung in Goa (Indien). In: KÖPPING, KLAUS-PETER & URSULA RAO (Hg.): Im Rausch des Rituals. Gestaltung und Transformation der Wirklichkeit in körperlicher Performanz. Münster: 125-137.
- HERTZ, ROBERT. 1983 [1913]. St. Besse. A Study of an Alpine Cult. In: WILSON, STEPHEN (ed.): Saints and their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History. Cambridge: 55-100.
- HERZFELD, MICHAEL. 1980. Honour and me. Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems. In: Man, N. S., 15: 339-351.
- HERZFELD, MICHAEL. 1984. The Horns of the Mediterraneanist Dilemma. In: American Ethnologist 11: 439-454.
- HERZFELD, MICHAEL. 1987. Anthropology through the Looking-Glass. Critical Ethnography in the Margins of Europe. Cambridge.
- HESS, HENNER. 21986. Mafia. Zentrale Herrschaft und lokale Gegenmacht (= Heidelberger Sociologica, 8). Tübingen.
- HITZLER, RONALD. 1991. Der Machtmensch. Zur Dramatologie des Politikers. In: Merkur 45 (3): 201-210.
- HOBSBAWM, ERIC & TERENCE RANGER. 1983. Introduction: Inventing Traditions. In: Dies. (eds.): The Invention of Tradition. Cambridge: 1-14.
- HORDEN, PEREGRINE. 2005. Mediterranean Excuses: Historical Writing on the Mediterranean since Braudel. In: History and Anthropology 16 (1): 25-30.
- HORDEN, PEREGRINE & NICHOLAS PURCELL. 2000. The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History. Oxford.
- HÜWELMEIER, GERTRUD. 2004. Zur Ethnographie des Mittelmeerraumes – lokal, regional, transnational. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 100: 65-78.

- JENSEN, JÜRGEN. 1992. Wirtschaftsethnologie. In: FISCHER, HANS (Hg.): Ethnologie. Einführung und Überblick. Berlin: 119-147.
- KALVERKÄMPER, HARTMUT. 2003. Göttliche Menschen in heiligem Raum: die neapolitanische Krippenkultur. Uomini divini in uno spazio sacro: la cultura napoletana del presepio. In: UBBIDIENTE, ROBERTO, VINCENZO DE LUCIA & KONRAD VANJA (Hg.): Paradies der Kontraste. Paradiso dei contrasti. Die neapolitanische Krippe. Il presepe napoletano (= Schriftenreihe Museum Europäischer Kulturen, 2). Münster: 38-63.
- KAUFMANN, JEAN CLAUDE. 1999. Das verstehende Interview. Konstanz.
- KENNY, MICHAEL & DAVID I. KERTZER (eds.). 1983. Urban Life in Mediterranean Europe: Anthropological Perspectives. Urbana.
- KERTZER, DAVID I. 1980. Comrades and Christians: Religion and Political Struggle in Communist Italy. Cambridge.
- KIENING, CHRISTIAN. 2004. Ästhetische Heiligung. Von Hartmann von Aue zu Lars von Trier. In: Neue Rundschau 115 (1): 56-71.
- KNOBLAUCH, HUBERT. 2003. Qualitative Religionsforschung. Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft. Paderborn.
- KÖNIG, RENÉ. 2004 [1943]. Sizilien. Ein Buch von Städten und Höhlen, von Fels und Lava und von der großen Freiheit des Vulkans. Wiesbaden.
- KOHL, CHRISTIANE. 2005. Die Gasse der Fransenmacher in Palermos Altstadt. In: Süddeutsche Zeitung, 05.08.2005.
- KOHL, KARL-HEINZ. 1993. Ethnologie. Die Wissenschaft vom kulturell Fremden. München.
- KOHL, KARL-HEINZ. 2004. Kulthöhlen verschiedener Art. Eine Geschichte von heiligen Dingen. In: Neue Rundschau 115 (1): 9-23.
- KOHLSCHEIBER, RAINER. 2000. Die Heilige Familie im 19. Jahrhundert. Unveröffentlichte Zulassungsarbeit / Theologie, Universität Tübingen. Tübingen.
- KOSCHORKE, ALBRECHT. 2000. Die Heilige Familie und ihre Folgen. Frankfurt am Main.
- KOTTJE, RAYMUND & BERND MOELLER (Hg.). 1970. Alte Kirche und Ostkirche. Ökumenische Kirchengeschichte. Bd. 1. München.
- KRAMER, FRITZ. 2000. Praktiken der Regeneration. Baumgärten und agrarische Riten in Afrika. In: Historische Anthropologie 8: 411-422.
- KRISS, RUDOLF & HUBERT KRISS-HEINRICH. 1975. Volkskundliche Anteile in Kult und Legende äthiopischer Heiliger. Wiesbaden.
- LA DUCA, ROSARIO. 1975. La città perduta. Cronache palermitane di ieri e di oggi. Neapel.
- LAGANÀ, ELEONORA. 2000. Il rito di consacrazione delle vergini. Un'antica liturgia attuale a partire dal Concilio Vaticano II. Recanati.
- LANG, BERNHARD. 1998. Heiliges Spiel. Eine Geschichte des christlichen Gottesdienstes. München.
- LANG, BERNHARD. 2002. Jahwe der biblische Gott. Ein Portrait. München.
- LANG, BERNHARD. 2003. Prozession. In: Religion in Geschichte und Gegenwart. 4. Auflage. Bd. 6. Tübingen: Sp. 1753-1754.

- LANG, BERNHARD & COLLEEN MCDANNELL. 1990. Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens. Frankfurt am Main.
- LANIK, MONIKA. 2003. Freie Bürger und Freimaurerinnen. Lokalpolitik am Ende des 20. Jahrhunderts. Berlin.
- LANTERNARI, VITTORIO. 1974. Religioni primitive e religione popolare: corso di etnologia. Rom.
- LANTERNARI, VITTORIO. 1976. La grande festa. Vita, rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali. Bari.
- LAY, CONRAD. 1980. Das tägliche Erdbeben. Ein Bericht über die Stadt Neapel, Arbeitslosigkeit, Schmuggel, Mafia, Revolten. Berlin.
- LEATHAM, MIGUEL C. 2001. Ambiguous Self-Identity and Conflict in Ethnological Fieldwork on a Mexican Millenarian Colony. In: BROMLEY, DAVID G. & LEWIS F. CARTER (eds.): Toward Reflexive Ethnography: Participation, Observing, Narrating (= Religion and the Social Order, 9). Amsterdam: 77-92.
- LEPSIUS, RAINER MARIA. 1990. Immobilismus: das System der sozialen Stagnation in Süditalien. In: Ders.: Interessen, Ideen und Institution. Opladen: 170-210.
- LEVI, CARLO. 1945. Cristo si è fermato a Eboli. Turin.
- LINDNER, ROLF. 2004. Walks on the Wild Side. Eine Geschichte der Stadtforschung. Frankfurt am Main & New York.
- LIPP, WOLFGANG. 1985. Stigma und Charisma. Über soziales Grenzverhalten. Berlin.
- LO PICCOLO, FRANCESCO. 1996. Urban Renewal in the History Centre of Palermo. In: Planning Practice and Research 11 (2): 217-226.
- LO PICCOLO, FRANCESCO. 2000. Palermo, a City in Transition: Saint Benedict „The Moor“ versus Saint Rosalia. In: International Planning Studies 5 (1): 87-115.
- LODATO, SAVERIO. 1994. Dall'altare contro la mafia. Mailand.
- LÖW, MARTINA. 2004. Raum. Die topologischen Dimensionen der Kultur. In: JAEGER, FRIEDRICH & BURKHARD LIEBSCH (Hg.): Handbuch der Kulturwissenschaften. Grundlagen und Schlüsselbegriffe. Bd. 1. Stuttgart & Weimar: 46-59.
- LUHMANN, NIKLAS. 1998. Die Wissenschaft der Gesellschaft. 3. Auflage. Frankfurt am Main.
- MALINOWSKI, BRONISLAW. 1981. Korallengärten und ihre Magie. Bodenbestellung und bäuerliche Riten auf den Trobriand-Inseln. Frankfurt am Main.
- MANDERSCHIED, KATHARINA. 2004. Milieu, Urbanität und Raum. Soziale Prägung und Wirkung städtebaulicher Leitbilder und gebauter Räume. Wiesbaden.
- MARCUS, GEORGE E. 1995. Ethnography in / of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. In: Annual Review of Anthropology 24: 95-117.
- MATTEI, CRISTOFERO. 2008. Un omelia contro la mafia. In: <http://www.scuoladusmetnicolosi.it/didattica/noisiamo/antologia/a-unomeliacontrolamafia.htm>. 14.04.2008

- MAUSS, MARCEL. 1997. Die Gabe. Form und Funktion des Austausches in archaischen Gesellschaften. In: Ders.: Soziologie und Anthropologie. Bd. 2. Frankfurt am Main: 11-144.
- MAXWELL, GAVIN. 1961. Die zehn Todesqualen. Ein Bericht aus Sizilien. Glückstadt.
- MCCALLION, MICHAEL J. 2000. Lay and Professional Views on Tabernacle Location in Catholic Parishes. In: Journal of Contemporary Ethnography 29 (6): 717-746.
- MCCALLION, MICHAEL J., DAVID R. MAINES & STEVEN WOLFEL. 1996. Policy as Practice. First Holy Communion as a Contested Situation. In: Journal of Contemporary Ethnography 25 (3): 300-326.
- MCKEVITT, CHRISTOPHER. 1988. Suffering and Sanctity. Anthropological Study of a Saint Cult in a Southern Italian Town. Unpublished Ph.D. Thesis, London School of Economics and Political Science. London.
- MEINHOLD, PETER (Hg.). 1958. Johann Hinrich Wichern. Sämtliche Werke. Schriften zur Sozialpädagogik. Bd. IV (1). Berlin.
- MORENO, JAKOB L. 1981. Soziometrie als experimentelle Methode. Paderborn.
- MOSS, LEONARD & WALTER H. THOMSON. 1959. The South Italian Family: Literature and Observation. In: Human Organization 18 (1): 35-41.
- MUCCIOLI, NINO. 1999. Storie, personaggi e luoghi segreti della Sicilia (= Quest'Italia. Collano di storia, arte e folclore, 169). Rom.
- MÜHLMANN, WILHELM EMIL & ROBERT J. LLARYORA. 1968. Klientschaft, Klientel und Klientelsystem in einer sizilianischen Agro-Stadt. Tübingen.
- MÜHLMANN, WILHELM EMIL & ROBERT J. LLARYORA. 1973. Strummula Siciliana. Ehre, Rang und soziale Schichtung in einer sizilianischen Agro-Stadt. Meisenheim.
- MÜLLER, BARBARA. 1997. Danilo Dolci. Gewaltfrei für soziale Gerechtigkeit. Vortrag auf der Mitgliederversammlung des Bundes für soziale Verteidigung im März 1997. <<http://www.danilo1970.interfree.it/muller.html>>. 02.12.2005.
- MURPHY, MICHAEL DEAN. 2000. Catholicism. In: SCUPIN, RAYMOND (ed.): Religion and Culture: An Anthropological Focus. Upper Saddle River, N.J.: 341-369.
- NADIG, MAYA. 1997. Über die Schwierigkeit in der ethnologischen Forschung Grenzen zu ziehen. Überlegungen zur Ethnologie in der Spätmoderne. In: Zeitschrift für Ethnologie: 73-99.
- NEDDENS, MARTIN C. 1987. Das Thema: Gefährdeter Genius loci der Stadt im ökologischen Horizont. In: NEDDENS, MARTIN C. & WALDEMAR WUCHER (Hg.): Die Wiederkehr des Genius loci. Die Kirche im Stadtraum – die Stadt im Kirchenraum. Ökologie–Geschichte–Liturgie (= Bild und Raum des EKD-Instituts für Kirchenbau und kirchliche Kunst der Gegenwart an der Universität Marburg, 5). Wiesbaden & Berlin: 20-61.
- NISSEN, URSULA. 1998. Kindheit, Geschlecht und Raum. Sozialisierungstheoretische Zusammenhänge geschlechtsspezifischer Raumeignung. Weinheim & München.

- NORA, PIERRE. 1990. Zwischen Geschichte und Gedächtnis. Die Gedächtnisorte. In: Ders.: Zwischen Geschichte und Gedächtnis. Berlin: 11-33.
- OPPITZ, MICHAEL. 1997. Montageplan von Ritualen. In: CADUFF, CORINA & JOANNA PFAFF-CZARNECKA (Hg.): Rituale heute. Theorien – Kontroversen – Entwürfe. Berlin: 73-95.
- ORLANDO, LEOLUCA. 1990. Palermo. A cura di Carmine Fotia e Antonio Roccuzzo. Mailand.
- ORLANDO, LEOLUCA. 2003. Ich habe einen Traum. In: Die Zeit, 02.01.2003.
- ORLANDO, LEOLUCA. 2004. Ich sollte der Nächste sein. Freiburg im Breisgau.
- ORLANDO, VITA. 2001. La povertà ha un volto di donna. In: Cntn I (16): 16-17.
- ORTNER, SHERRY B. 1978. The Virgin and the State. In: Feminist Studies 4: 19-37.
- OSCHWALD, HANSPETER. 1997. Einer gegen die Mafia. Leoluca Orlando, Bürgermeister von Palermo. Freiburg im Breisgau.
- PALUMBO, BERARDINO. 2000. Religione, politica e poetiche dello spaziotempo in una città della Sicilia orientale. In: Archivio di Etnografia 2 (2): 5-34.
- PANDOLFI, MARIELLA. 1998. Two Italies: Rhetorical Figures of Failed Nationhood. In: SCHNEIDER, JANE (ed.): Italy's „Southern Question“: Orientalism in One Country. New York: 285-289.
- PAOLI, LETIZIA. 1999. Die italienische Mafia. Paradigma oder Spezialfall organisierter Kriminalität? In: Monatszeitschrift für Kriminologie und Strafrechtsreform 6: 425-440.
- PAPPALARDO, SALVATORE. 1982a. Uomini di palazzo, io vi accuso. In: Segno, Luglio-Ottobre 34/35: 149-150.
- PAPPALARDO, SALVATORE. 1982b. Vescovo a Palermo. Discorsi e scritti del Cardinale Pappalardo. Palermo (= Collana di saggi e monografie, nuova serie, 57). Palermo.
- PARDO, ITALO. 1992. ‚Living‘ the House, ‚Feeling‘ the House: Neapolitan Issues in Thought, Organization and Structure. In: Archives Européennes de Sociologie 2: 251-279.
- PARDO, ITALO. 1996. Managing Existence in Naples: Moralità, Action and Structure. Cambridge.
- PARK, ROBERT. 1974. Die Stadt als räumliche Struktur und als sittliche Ordnung. In: ATTESLANDER, PETER & PETER HAMM (Hg.): Materialien zur Siedlungssoziologie. Köln: 90-100.
- PARSONS, ANNE. 1969. Belief, Magic, and Anomie: Essays in Psychosocial Anthropology. New York.
- PERISTIANY, JEAN G. (ed.). 1966. Honour and Shame, the Values of Mediterranean Society. London.
- PERISTIANY, JEAN G. (ed.). 1976. Mediterranean Family Structures. Chicago.
- PETRACCONI, CLAUDIA. 2005. Le ‚due Italie‘. La questione meridionale tra realtà e rappresentazione. Rom & Bari.
- PINA-CABRAL, JOAO DE. 1989. The Mediterranean as a Category of Regional Comparison: A Critical View. In: Current Anthropology 30: 399-406.

- PINA-CABRAL, JOAO DE. 1992. Against Translation. In: PINA-CABRAL, DE JOAO & JOHN CAMPBELL (eds.): *Europe Observed*. London: 1-23.
- PITKIN, DONALD S. 1963. Mediterranean Europe. In: *Anthropological Quarterly* 36 (5): 120-129.
- PITRÈ, GIUSEPPE. 1881. *Spettacoli e feste popolari siciliane*. Bd. 1. Palermo.
- PITRÈ, GIUSEPPE. 2000. *Feste patronali nella Sicilia Occidentale. Un viaggio nel folklore siciliano*. Palermo.
- PITT-RIVERS, JULIAN A. 1961 [1954]. *The People of the Sierra*. Chicago.
- PITT-RIVERS, JULIAN A. (ed.). 1963. *Mediterranean Countryman: Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean*. Paris.
- PITT-RIVERS, JULIAN A. 1977. *The Fate of Shechem, or the Politics of Sex: Essays in the Anthropology of the Mediterranean*. Cambridge.
- PUGLISI, ANNA. 2005. *Donne, Mafia e Antimafia*. Trapani.
- PULEO, FABIO. 1997. *Le dodici braccia di Madre Teresa a Palermo*. Palermo.
- PUTNAM, ROBERT D. 1993. *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*. New York.
- QUILICI, VIERI (Hg.). 1980. *Palermo centro storico: una questione di metodo*. Rom.
- QUIRINO, GIUSEPPE. 2001. Sicilia: povera come sempre. In: *Cntn I* (4): 4.
- RADKE, GERHARD. 1969. „mansio“. In: *Der kleine Pauly. Lexikon der Antike*, hrsg. von KONRAD ZIEGLER & WALTHER SONTHEIMER. Bd. 1. Stuttgart: 967.
- RANDAZZO, SALVATORE BASILIO. 1985. *Sicilianità. Subcultura, tradizioni, ethos e comportamenti, tendenzialità*. Palermo.
- RANDAZZO, SALVATORE BASILIO. 1992. *Religiosità. Mistagogia e pietà popolare in Sicilia*. Palermo.
- RENDA, FRANCESCO. 1998. *Storia della Mafia*. Palermo.
- RENZO, ALLEGRI. 2000. *A tu per tu con padre Pio*. Mailand.
- REUDENBACH, BRUNO. 2001. Heil durch Sehen. Mittelalterliche Reliquiare und die visuelle Konstruktion von Heiligkeit. In: MAYR, MARKUS (Hg.): *Von goldenen Gebeinen: Wirtschaft und Reliquie im Mittelalter (= Geschichte & Ökumene, 9)*. Innsbruck: 135-147.
- REVELLI, P. 1909. La Conca d'Oro. Contributo al glossario dei nomi territoriali italiani. In: *Bollettino della Reale Società geografica italiana*. Rom: 1132-1144.
- REYNERI, EMILIO (Hg.). 1984. *Doppia lavoro e città meridionale. Il doppio lavoro nell'area catanese*. Bologna.
- RIBAUDO, GIACOMO. 1993. La gioia della verginità. In: *Novica*, 21.02.1993: 3.
- RIBAUDO, GIACOMO. 1994. Vocazione, tra famiglia e Dio. In: *Novica*, 08.09.1994: 3.
- RIBAUDO, GIACOMO. 1995a. Le due Palermo. In: *Novica*, 19.01.1995: 3.
- RIBAUDO, GIACOMO. 1995b. Quei preti antimafia che fanno pastorale. In: *Novica*, 12.10.1995: 3.
- RIBAUDO, GIACOMO. 2001a. Padre Pino Puglisi: Santità al di là della leggenda, eroismo a misura d'uomo. In: *Cntn I* (19): 3.

- RIBAUDO, GIACOMO. 2001b. Teleregina prende il largo. In: Cntn II (11): 3.
- RIBAUDO, GIACOMO. 2002a. Un vescovo per padre, un padre per amico. In: Cntn II (2) 1: 3.
- RIBAUDO, GIACOMO. 2002b. Padre Pio sì, Falcone no? In: Cntn II (22): 3.
- ROBB, PETER. 2000. Sizilianische Schatten. Kunst, Geschichte, Essen, Reisen und die Mafia. Köln.
- ROCHBERG-HALTON, EUGENE. 1989. Nachwort. In: TURNER, VICTOR W.: Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur (= Theorie und Gesellschaft, 10). Frankfurt am Main & New York: 198-213.
- ROMANO, ANGELO. 2002. Ernesto Ruffini. Cardinale arcivescovo di Palermo (1946–1967). Caltanissetta & Rom.
- RONIGER, LUIS. 1994. The Comparative Study of Clientelism and the Changing Nature of Civil Society in the Contemporary World. In:
- RONIGER, LUIS & AYSE GÜNES-AYATA (eds.): Democracy, Clientelism and Civil Society. London: 1-18.
- ROSSI, ANNABELLA. 1986. Le feste dei poveri. Palermo.
- RUBBINO, GAETANO. 2001. Chiese aperte come vulcani di amore. In: Cntn II (13-14): 15-16.
- RUBBINO, GAETANO. 2003. La Basilica della Santissima Trinità della la Magione a Palermo. Guida storico-artistica (= I Quaderni di "CNTN", 7). Palermo.
- RUFFO, FRANCO. 2000. Padre Pio da Pietrelcina. Mailand.
- RUSSO, ROCCO. 1975. La "Magione" di Palermo negli otto secoli della sua storia. Palermo.
- SACCÀ REUTER, DANIELA. 2005. Salvatore Giuliano und di Sicilianità – zwei sizilianische Mythen. Münster.
- SACCONI, MARIA. 2001. Sono stato innanzitutto un "PASTORE". In: Cntn I (13): 12-13.
- SAHLINS, MARSHALL D. 1963. Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia. In: Comparative Studies in Society and History 5: 285-303.
- SANTINO, UMBERTO. 1998. Die Mafia und Mafia-ähnliche Organisationen in Italien. In: EDERBACHER, MAXIMILIAN (Hg.): Organisierte Kriminalität in Europa. Die Bekämpfung der Korruption und der organisierten Kriminalität. Wien: 103-129.
- SANTINO, UMBERTO. 2000. Storia del movimento antimafia. Dalla lotta di classe all'impegno civile. Rom.
- SAUNDERS, GEORGE R. 1998. The Magic of the South: Popular Religion and Elite Catholicism in Italian Ethnology. In: SCHNEIDER, JANE (ed.): Italy's „Southern Question“: Orientalism in One Country. New York: 177-202.
- SAURER, EDITH. 2002. Auf den Spuren nach Ehre und Scham. Europa, sein mediterraner Raum und die Mittelmeeranthropologie. In: Historische Anthropologie 10: 206-224.
- SCARCELLA, GASPARE. 2001. I santi di Sicilia (= Biblioteca di cultura siciliana, 7). Palermo.

- SCARPINATO, ROBERTO. 1999. Vorwort. In: BUTTA, CARMEN: Jetzt gehörst du nicht mehr dieser Welt. Reportagen über die Mafia. Stuttgart & Leipzig: 7-21.
- SCHAUBER, VERA & HANS MICHAEL SCHINDLER. 1998. Heilige und Namenspatrone im Jahreslauf. Augsburg.
- SCHENDA, RUDOLF. 1968. Das Onuphrius-Fest in Sutera, Sizilien. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde N.S., XIX (68): 151-167.
- SCHENDA RUDOLF & SUSANNE SCHENDA. 1965. Eine sizilianische Straße. Volkskundliche Beobachtungen aus Monreale. Tübingen.
- SCHLEHE, JUDITH. 1996. Die Leibhaftigkeit in der ethnologischen Feldforschung. In: Historische Anthropologie 4: 451-460.
- SCHNEIDER, JANE. 1971. Of Vigilance and Virgins: Honor, Shame and Access to Resources in Mediterranean Societies. In: Ethnology 10: 1-24.
- SCHNEIDER, JANE. 1987. La vigilanza delle vergini. Palermo.
- SCHNEIDER, JANE. 1998a. Introduction: The Dynamics of Neorientalism in Italy (1848 – 1995). In: Dies. (ed.): Italy's „Southern Question“: Orientalism in One Country. New York: 1-26.
- SCHNEIDER, JANE. 1998b. Education Against the Mafia: a Report from Sicily. In: civnet, Jan. – Feb. 2 (1). <<http://www.civnet.org/journal/vol3no3/ftjsch.htm>>. 02.12.2005.
- SCHNEIDER, JANE & PETER SCHNEIDER. 1976. Culture and Political Economy in Western Sicily. New York.
- SCHNEIDER, JANE & PETER SCHNEIDER. 1989. Casa, famiglia e ceto sociale. Onore e controllo delle nascite in Sicilia. In: FIUME, GIOVANNA (Hg.): Onore e storia nelle società mediterranee. Palermo: 307-313.
- SCHNEIDER, JANE & PETER SCHNEIDER. 1997. From Peasant Wars to Urban ‚Wars‘: The Anti-Mafia Movement in Palermo. In: SIDER, GERALD & GAVIN SMITH (eds.): Between History and Histories: the Making of Silences and Commemorations. Toronto: 230-262.
- SCHNEIDER, JANE & PETER SCHNEIDER. 2001. Civil Society versus Organized Crime: Local and Global Perspectives. In: Critique of Anthropology 21 (4): 427-446.
- SCHNEIDER, JANE & PETER SCHNEIDER. 2002. Giovanni Falcone, Paolo Borsellino and the Procura of Palermo. In: eNewsletter OC (organized crime). <<http://www.members.lycos.co.uk/ocnewsletter/SGOC0502/>>. 02.12.2005.
- SCHNEIDER, JANE & PETER SCHNEIDER. 2003. Reversible Destiny. Mafia, Antimafia, and the Struggle for Palermo. Berkeley.
- SCHNEIDER, JANE, PETER SCHNEIDER & EDWARD HANSEN. 1977. Modernization and Development: The Role of Regional Elites and Noncorporate Groups in the European Mediterranean. In: SCHMIDT, STEFFEN W. et al. (eds.): Friends, Followers, and Factions. A Reader in Political Clientelism. Berkeley; Los Angeles & London: 467-481.
- SCHNEIDER, SUSANNE. 2002. Gott hat es so gewollt. In: Süddeutsche Zeitung, Magazin, Nr. 47, 22.11.2002: 11-15.

- SCHÖNAU, BIRGIT. 2005. Die Söhne des Paten. In: Süddeutsche Zeitung, Magazin, Nr. 12, 24.03.2005: 12-31.
- SCORDATO, COSIMO. 1991. Uscire dal fatalismo. Un'esperienza di pastorale del "risanamento". Mailand.
- SCORDATO, COSIMO. 2001. Un centro sociale in ogni quartiere.... In: Cntn II (1): 8-9.
- SCUDERI, GIUSEPPE. 2002. Via Alloro: Valori e degrado, progetti e speranze. In: Cntn II (17): 18-19.
- SILVERMAN, SYDEL F. 1975. Three Bells of Civilisation: The Life of an Umbrian Hill-Town. New York.
- SILVERMAN, SYDEL F. 1977. Patronage as Myth. In: GELLNER, ERNEST & JOHN WATERBURY (eds.): Patrons and Clients in Mediterranean Societies. London: 7-19.
- SILVERMAN, SYDEL. 2001. Defining the Anthropological Mediterranean: Before Aix 1966. In: DIONIGI, ALBERA, ANTON BLOK & CHRISTIAN BROMBERGER (eds.): L'anthropologie de la Méditerranée. Anthropology of the Mediterranean. Maisonneuve & Larose: 43-57.
- SOHN-RETHEL, ALFRED. 1992. Das Ideal des Kaputten. Über neapolitanische Technik. Bremen.
- SPITTLER, GERD. 2001. Teilnehmende Beobachtung als Dichte Teilnahme. In: Zeitschrift für Ethnologie 126: 1-25.
- SPRADLEY, JAMES. 1979. The Ethnographic Interview. New York.
- STABILE, FRANCESCO M. 2002. Un prete, gli amici, l'antimafia concreta. <<http://www.angelfire.com/journal/puglisi/Stabile.htm>>. 04.12.2005.
- STAGL, JUSTIN. 1992. Einleitung. In: SMITH BOWEN, ELENORE: Rückkehr zum Lachen. Ein ethnologischer Roman. Reinbek bei Hamburg: 7-19.
- STRATHERN, MARILYN. 1991. Introduction. In: GODELIER, MAURICE & MARILYN STRATHERN (eds.): Big Men and Great Men. Personifications of Power in Melanesia. Cambridge: 1-4.
- TOMASELLI, FRANCO. 1997. Il monastero cistercense della Trinità di Palermo una fondazione anomala. Palermo ricerche archeologiche nel convento della SS. Trinità (Magione). In: Archeologia Medievale XXIV: 283-310.
- TUFANO, SALVATORE. 1995. Die neapolitanische Weihnachtskrippe. Soziale Symbolik und ihre literarische Widerspiegelung. In: KEA, Sonderband 1: 115-128.
- TURNER, EDITH L.B. 1985. On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience. Victor Turner. Tucson.
- TURNER, EDITH L.B. 1993. Experience and Poetics in Anthropological Writing. In: BENSON, PAUL (ed.): Anthropology and Literature. Urbana & Chicago: 27-47.
- TURNER, EDITH L.B. 2003. Fear of Religious Emotions versus the Need for Research that Encompasses the Fullest Experiences. In: GLAZIER, STEPHEN D. & CHARLES A. FLOWERDAY (eds.): Selected Readings in the Anthropology of Religion. Theoretical and Methodological Essays (= Contributions to the Study of Anthropology, 9). London: 109-118.

- TURNER, VICTOR W. 1974a. Pilgrimage and Communitas. In: *Studia Missionalia* 23: 305-327.
- TURNER, VICTOR W. 1974b. Pilgrimage as Social Process. In: Ders.: *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca & London: 166-230.
- TURNER, VICTOR W. 1989. *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur (= Theorie und Gesellschaft, 10)*. Frankfurt am Main & New York.
- TURNER, VICTOR W. 1992. Prozess, System, Symbol. Eine neue anthropologische Synthese. In: HABERMAS, REBEKKA & NILS MINKMAR (Hg.): *Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur historischen Anthropologie*. Berlin: 130-146.
- TURNER, VICTOR W. & EDITH TURNER. 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives (= Lectures on the History of Religions N.S., 11)*. New York.
- TURNER, VICTOR W. & EDITH TURNER. 1982. Postindustrial Marian Pilgrimage. In: PRESTON, JAMES (ed.): *Mother Worship: Theme and Variations*. Chapel Hill: 145-173.
- TURRISI, ALESSANDRA. 2001. *Storia di un uomo*. In: *Cntn I* (13): 11.
- VALENZA, CONSUELO. 2001. Vangelo e giustizia nella realtà siciliana: la testimonianza di padre Pino Puglisi. In: *Cntn II* (5): 8-9.
- VEIKKO, ANTTONEN. 2001. Der Altar – eine ganz besondere Stätte der Begegnung. In: MARTIN, JEAN-HUBERT (Hg.): *Altäre. Kunst zum Niederknien. Katalog zur gleichnamigen Ausstellung*. Ostfildern-Ruit: 38-43.
- VERDE, GIUSEPPE. 2001. Demolire o costruire? Passaggio di consegne al Comune. In: *Cntn I* (4): 18-19.
- VERMIJ, RIENK. 2003. Erschütterungen und Bewältigung. Erdbebenkatastrophen in der Frühen Neuzeit. In: JAKUBOWSKI-TIESSEN, MANFRED & HARTMUT LEHMANN (Hg.): *Um Himmels Willen. Religion in Katastrophenzeiten*. Göttingen: 235-252.
- VON ROQUES, VALESKA. 1998. Wie eine schwärende Wunde. Der arme Süden könnte Italiens Platz in der Währungsunion gefährden. In: *Die Zeit*, 02.04.1998.
- WARD, SALLY. 2003. On Shifting Ground: Changing Formulations of Place in Anthropology. In: *The Australian Journal of Anthropology* 14 (1): 80-96.
- WARNER, MARIA. 1982. *Maria. Geburt, Triumph, Niedergang – Rückkehr des Mythos?* München.
- WELZ, GISELA. 1991. Sozial interpretierte Räume, räumlich definierte Gruppen. Die Abgrenzung von Untersuchungseinheiten in der amerikanischen Stadtforschung. In: KOKOT, WALTRAUD & BETTINA BROMMER (Hg.): *Ethnologische Stadtforschung. Eine Einführung*. Berlin: 29-43.
- WELZ, GISELA. 1998. Moving Targets. Feldforschung unter Mobilitätsdruck. In: *Zeitschrift für Volkskunde* 94: 177-194.
- WELZ, GISELA. 2000. 'One Leg in the Past, and One Leg in the Future'. Diskurse einer Übergangsgesellschaft. In: WELZ, GISELA & PETRA ILYES (Hg.): *Zypern. Gesellschaftliche Öffnung, europäische Integration, Globalisierung (= Kulturanthropologische Notizen, 68)*. Frankfurt am Main: 225-243.

- WELZ, GISELA. 2002. Siting Ethnography. Some Observations on a Cypriot Highland Village. In: *Anthropological Journal of European Cultures II*: 137-157.
- WELZER, HARALD. 2004. Gedächtnis und Erinnerung. In: JAEGER, FRIEDRICH & JÖRN RÜSEN (Hg.): *Handbuch der Kulturwissenschaften*. Bd. 3. Stuttgart: 155-174.
- WIKAN, ULI. 1991. Toward an Experience-Near Anthropology. In: *Cultural Anthropology* 6 (1): 285-304.
- WILSON, STEPHEN. 1983. Introduction. In: Ders. (ed.): *Saints and their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History*. Cambridge: 1-53.
- WOLF, ERIC R. 1966. Kinship, Friendship, and Patron-Client Relations in Complex Societies. In: BANTON, MICHAEL (ed.): *The Social Anthropology of Complex Societies* (= A.S.A. Monographs, 4). London: 1-22.
- WOLF, ERIC R. & HERBERT H. LEHMANN. 1984. Introduction. In: Dies. (Hg.): *Religion, Power and Protest in Local Communities. The Northern Shore of the Mediterranean* (= *Religion and Society*, 24). Berlin: 1-14.
- ZABLOCKI, BENJAMIN. 2001. Vulnerability and Objectivity in the Participant Observation of the Sacred. In: BROMLEY, DAVID G. & LEWIS F. CARTER (eds.): *Toward Reflexive Ethnography: Participation, Observing, Narrating* (= *Religion and the Social Order*, 9). Amsterdam: 223-245.
- ZIMMERMANN, EMIL. 1982. *Emigrationsland Süditalien. Eine kulturanthropologische und sozialpsychologische Analyse* (= *Heidelberger Sociologica*, 18). Tübingen.