

Reliquie, sentimento religioso dei luoghi e identità

Reliquie, culto dei santi e ricerca del centro

Reliquie, culto dei santi, concezione del corpo, luogo e sentimento dei luoghi, viaggio, pellegrinaggio sono termini e motivi che si rinviano e che appaiono legati attraverso mille itinerari. Di questi elementi - considerati separatamente o variamente collegati - esiste una vasta letteratura, frutto di studi e ricerche di storici, antropologi, teologi, filosofi. Le note che seguono hanno soltanto l'intento di offrire spunti per ulteriori elaborazioni, di segnalare possibili itinerari di ricerca, a partire da alcune riflessioni sul sentimento religioso del luogo nell'universo tradizionale e in quello attuale.

Un tratto comune alle società arcaiche, primitive, tradizionali, è la distinzione che l'individuo opera tra "spazio sacro" e "spazio non consacrato". Per l'uomo religioso, ricorda Mircea Eliade (1973), la non omogeneità spaziale si traduce in un'esperienza di opposizione tra spazio sacro, il solo che sia *reale*, che esista *realmente*, e tutto il resto, l'esteso informe che lo circonda. Non si tratta di una speculazione teologica, ma di un'esperienza primordiale, anteriore ad ogni riflessione sul Mondo, omologabile ad una «fondazione del Mondo». La «spaccatura», la separazione operata nello spazio, permette la costituzione del Mondo, perché scopre il punto fisso, l'asse centrale di ogni forma di orientamento futuro. Se è il centro a conferire orientamento, è la religione che fonda la possibilità di affermare un centro. Tale modello si presta, da un punto di vista etnologico, a numerose obiezioni e integrazioni (e infatti gli studiosi hanno individuato società policentriche, acentriche, con centro fuori dal tempo e dallo spazio, criptocentriche..), tuttavia esso ha avuto il merito di avere segnalato come gli individui di numerose società, tra cui quelle di arca euro-mediterranea, assegnino al centro e ai luoghi in cui abitano, lavorano, vivono, lui carattere «sacro» (in senso lato) e fondante.

Tutta una tradizione etnologica, che possiamo far risalire a Marcel Mauss, associa la nozione sociologica di luogo - anche senza affermare una natura sacra o religiosa del centro - a quella della cultura localizzata nel tempo e nello spazio. Il "luogo antropologico", di scala variabile nelle diverse società, è delimitato e definito dalle persone che lo abitano e lo umanizzano, è riconosciuto rispetto ad uno spazio esterno (Augé 1993), sconosciuto, denso di pericoli e di minacce. Ernesto De Martino (1977; 1981) ha scritto pagine fondamentali sull'ansia, l'angoscia, il senso di smarrimento dei contadini dell'Italia meridionale allorché si allontanano dallo spazio noto, dal campanile del loro paese (celebre la metafora del «campanile di Marcellinara»), inteso come centro spaziale e mentale, a partire dal quale orientarsi e percepirsi nello spazio e nel mondo. Il centro territoriale si struttura, in realtà, a partire da un centro percettivo, dall'io che misura e organizza lo spazio, ridefinendolo costantemente, e così ridefinendo se stesso. Gli spostamenti in territori lontani, ignoti o poco frequentati erano possibili attraverso una continua ripetizione, mitica e rituale, del centro.

Nelle società tradizionali nascere significa nascere in un luogo, essere e sentirsi consegnato ad uno spazio, ad una residenza, a un centro. Il luogo di rinascita è costitutivo della personalità, della mentalità, dell'identità dell'individuo, che si sente depositario di vicende che l'hanno preceduto e, in qualche modo, pensa che, anche dopo la morte, continuerà ad essere presente nel luogo in cui è vissuto. I defunti non abbandonano mai del tutto il luogo abitato da vivi: essi hanno una profonda nostalgia della vita, hanno un desiderio di tornare nell'antica casa, tra i loro familiari. I defunti, i morti-antenati, con il loro ritorno, previsto e controllato, come accade nel corso delle feste, denotano che «abolizione del tempo è possibile in quel momento mitico in cui il mondo viene annullato e ricreato» (Eliade 1968: 87). Essi quindi partecipano, a pieno titolo, del processo di rifondazione del Mondo che trasforma ogni anno nuovo in inaugurazione di un'era. La

consacrazione di liti luogo costituisce una ripetizione della cosmogonia: organizzando uno spazio, si ripete e si rinnova l'opera esemplare degli dei, delle divinità, degli eroi mitici e fondatori. Il centro rifonda e ricrea il Mondo, lo spazio, ma anche il tempo. Si comprende allora in che senso è possibile ipotizzare l'esistenza di una sorta di «sentimento del luogo». Le persone di uno stesso luogo sono e si sentono accomunate da gesti, riti, storie, sensazioni, percezioni, emozioni, memorie, feste, divinità, antenati strettamente legati a quel luogo. Noi abitiamo i luoghi, ma i luoghi ci abitano.

L'uomo delle società euro-asiatiche e mediterranee aspira a vivere sempre al centro del Mondo; in ogni sua attività, in ogni sua costruzione, appare sempre impegnato in una ricerca di centro, di un luogo sacro. Il vero Mondo è sempre al centro. Nelle grandi civiltà orientali (Mesopotamia, Egitto, India, Cina) il Tempio non è solamente un'immagine *mundi*, ma è nello stesso tempo la riproduzione terrestre di un modello trascendente. L'ebraismo e il cristianesimo hanno ereditato la concezione del Tempio come copia di un archetipo celeste. Per gli ebrei, un paese intero (la Palestina) e una città (Gerusalemme) sono luoghi sacri per eccellenza, "risantificano" continuamente il Mondo. Per i primi cristiani, il Santo Sepolcro è il centro, il luogo "unico", più altamente denso di sacralità. Le tombe dei primi martiri sono luoghi sacri particolari e come tali mete di visite, celebrazioni, commemorazioni. Le reliquie hanno rappresentato luogo di costruzione di centro, elementi di "sacralizzazione" dello spazio: una sorta di *axis mundi*. «*Hic locus est*, "ecco il luogo" o semplicemente *hic*»: è questo, come ricorda Brown (1983: 122), il motivo che ricorre in tutte le iscrizioni apposte sui sepolcri dei primi martiri nel Nord Africa. È una concezione che modifica anche la struttura urbana e l'organizzazione dello spazio nel mondo antico. Il sacro è disponibile in un luogo unico, e in ciascuno di questi luoghi è accessibile ad un solo gruppo e inaccessibile ai gruppi esterni. Il cristianesimo tardoantico si è alimentato della realtà della distanza e delle gioie della vicinanza. Il rimedio alla distanza diventa il pellegrinaggio: «una terapia mediante lo spazio» (Dupront 1973: 190; 1993). «La tensione accuratamente mantenuta tra distanza e vicinanza assicurava un fatto: la *praesentia*, la presenza fisica del santo, sia all'interno di una comunità particolare sia come possesso di singoli individui, era la massima benedizione di cui potesse godere un cristiano tardoantico» (Brown 1983: 124).

Alla terapia della distanza tramite il pellegrinaggio, succede, grazie alla fitta rete di rapporti di *amicitia* e *unanimitas* presenti nella tarda romanità, quel fenomeno di traslazione delle reliquie, senza del quale il paesaggio spirituale del Mediterraneo cristiano sarebbe stato molto diverso: il sacro avrebbe avuto una collocazione permanente in poche aree privilegiate (la Terrasanta, Roma) e altrove sarebbe stato collegato a particolari tombe locali prive di prestigio e scarsamente apprezzate all'esterno. Le traslazioni - il muovere delle reliquie verso il popolo e non i pellegrinaggi - il muovere del popolo verso le reliquie occupano il centro della scena nella pietà altomedievale. Lo spazio - in quanto elemento culturale - si definisce a partire da questo periodo in rapporto a una chiesa, un'abbazia, un monastero, una basilica, una cattedrale, un santuario dove vengono traslate e custodite reliquie dei santi. Il Mondo è continuamente purificato dalla santità dei suoi santuari. Le reliquie dei martiri e dei santi, i resti del loro corpo e gli oggetti da essi toccati, si sono configurati nelle società europee tradizionali, anche nei posti più periferici, come il centro dei luoghi abitati, si sono costituiti come elementi di protezione e propiziazione delle comunità. Bisogna ricordare come all'inizio del XIII secolo le immagini dei santi (il culto delle icone era incominciato tra il IV e il V secolo) svolgano, con sempre maggiore frequenza, la stessa funzione delle reliquie: è in questo periodo che si registrano numerosi miracoli compiuti da santi in luoghi lontani dalle reliquie. La diffusione del culto delle immagini è un ulteriore fattore che disgiunge la venerazione dei servi di Dio dal pellegrinaggio alla loro tomba (Vauchez 1989: 452; Pretto 1993: 97).

Le reliquie da raggiungere o da traslare affermano la fondazione di un centro, che si basa sulla *praesentia* del santo, del suo corpo che racconta e rinnova le vicende dolorose del Corpo di Cristo. Alla radice della scoperta, della traslazione e dell'installazione di reliquie c'è un senso della misericordia, della grazia divina: ogni comunità «crede di essere stata giudicata da Dio meritevole della *praesentia del santo*» (Brown 1983: 128).

Se il corpo del santo e dei martiri assume a centro è perché ad esso o alle sue parti viene assegnato un valore fondante e rigenerante, la facoltà di stabilire vicinanza tra i membri della stessa comunità e solidarietà tra comunità lontane, la capacità di rifondare il Mondo, di riaffermare la vita. Nelle culture tradizionali il defunto poteva diventare una sorgente di salute, un dispensatore di vita, soprattutto se era vissuto in odore di santità o se era stato protagonista di episodi eccezionali o di eventi miracolosi. Iacopo da Varazze (1995:31), scrive che san Nicola da Bari fu «sepolto in una tomba di marmo, e dal suo corpo scaturì una fonte d'olio, dai suoi piedi una d'acqua, e, ancor oggi, trasuda dal suo corpo un olio santo che guarisce molti infermi». Nel XVII secolo si pensa ancora che dai corpi e dalle carni sepolte dei beati sgorgano «liquori medicamentosi e balsami strabilianti», una «prodigiosa manna» dagli effetti miracolosi (Camporesi 1983:11.).

La potenza e la sacralità delle reliquie derivano dall'essere testimonianze e memorie di un'*effusio sanguinis*, che significa trionfo sul dolore e sulla morte. Nelle culture arcaiche e tradizionali il sangue è insieme segno di morte e di vita; di conseguenza il messaggio cattolico del Cristo Redentore e il sangue dei santi e dei martiri hanno trovato terreno fertilissimo. «Essendo il sangue la più alta espressione della vita, la sua sede e il suo segno, il fatto che una comunità conservi il sangue di un santo, del suo protettore, equivale al possesso della sua stessa vita» (Lombardi Satriani 2000:58). All'interno di una complessa rete di significati, dove il sangue appare vettore di purezza e d'impurità, principio di putredine e di rigenerazione, di sacrificio come di marciume e di viltà (Camporesi 1982; 1983), vanno considerati i numerosi rituali religiosi di liquefazione del sangue dei santi protettori, come quello di San Gennaro e di tanti altri santi venerati in arca napoletana e campana (nella chiesa di santa Maria Donna Romita si conserva una costola di Giovanni il battezzatore e una fiala di sangue, che fu raccolto alla sua esecuzione e che si liquefa ogni volta che viene avvicinato alla costola).

La letteratura folklorica meridionale rivela come il sangue e la carne siano accostati a salute, benessere, virtù terapeutiche. Gli alimenti rossi, dal colore del sangue, sono associati a benessere, forza, potenza (Teti 1999). Il «gusto del sangue» concorre alla costruzione di modelli terapeutici e di ideali estetici. Le altre parti del corpo, pure "esangui", ma prima intrise di sangue, partecipano di questo statuto.

Con riferimento alla Napoli barocca, dove sono individuate e inventariate migliaia di reliquie tra le più strane e singolari (lombi dell'abito di Cristo, del manto della Madonna, peli, unghie, molarini, piedi, braccia, mani di santi protettori), come ricorda un anonimo frate domenicano in un *Catalogo dei sancti Corpi et Insigni Reliquie che sono nella Città di Napoli et nel suo Regno*, Marino Niola (1995: 54-55) ha segnalato la stretta relazione tra la presenza e la diffusione delle reliquie e le articolazioni dello spazio fisico e sociale: la costante invenzione di corpi santi contribuiva a ridefinire la geografia sacra della città. « Un'immagine della reliquia pertiene ad una semantica del corpo spezzato, di un corpo costitutivamente smembrabile come è quello del santo: un corpo segmentario dagli innumerevoli significati. Corpo e spazio diventano, in questa logica, degli interpretanti reciproci: le immagini segmentate del corpo santo servono a codificare informazioni relative alla divisione della società e del territorio, contrassegnati dalla presenza delle reliquie che vi sono disseminate. Il corpo e i suoi frammenti si configurano come centro di articolazione devota dello spazio materiale e della distanza sociale» (ibid.: 75).

Le enumerazioni grottesche del corpo smembrato di un santo, motivo ricorrente nella letteratura medievale, i testamenti comici di animali (*Il testamento dell'asino*, diffuso in tutti i paesi europei a partire dal XIII secolo, narra di un asino che, sul punto di morire, lascia le diverse parti del corpo ai vari gruppi sociali e professionali, cominciando dal papa e dai cardinali), gli stessi reliquiari comici della Napoli seicentesca, gli elenchi burleschi di Pulcinella (e potremmo ricordare i lasciti che Carnevale, nei testi orali calabresi, fa delle sue parti anatomiche agli abitanti delle comunità), il corpo "mascherato" e "spezzato" non fanno che confermare -- sia pure in maniera parodica - la potenza delle reliquie, la concezione del corpo, che trova nella frammentazione la sua identità. Bachtin (1982: 386) ha sottolineato l'importanza delle reliquie per l'evoluzione delle concezioni del corpo grottesco, ricordando come nelle limitazioni parodiche venisse stabilita una correlazione fra

lo smembramento del corpo e lo smembramento della società. Si tratta di un motivo che riporta a più antiche e diffuse concezioni mitiche secondo le quali i diversi gruppi sociali nascevano dalle differenti parti del corpo divino, smembrato, nella maggior parte dei casi, nel corso di un rito sacrificale. Scrive Niola: «Se la topica del corpo possiede una referenza cosmica, sociale, territoriale è vero anche che il corpo delle reliquie addita una legge nascosta, indica una tensione verso l'unità, verso la restaurazione di una integrità del *soma* che si fa metafora dello spazio, emblema della polis» (Niola 1995: 76-77).

Questo sostrato arcaico della concezione del corpo e delle sue parti, delle loro relazioni con lo spazio e con le comunità, non deve fare dimenticare che il culto delle reliquie dei primi martiri segna e introduce novità radicali rispetto al mondo antico. Nel culto dei santi le reliquie rinviano al corpo intero del santo, alla fiducia che esso si ricostituirà, che i suoi frammenti si uniranno, alludono alla resurrezione della carne, così come avviene per Cristo che resuscita dopo che il suo Corpo è stato martoriato. Proprio i documenti di una morte avvenuta si trasformano in segni di vita. Gli atti che sembrano "mortificare" il corpo (il disseppellimento, lo smembramento, la dissezione) ne affermano potenza e sacralità. La "violenza" come ricorda, tra gli altri, Girard (1980) è fortemente legata al "sacro". Anche pratiche e rituali violenti sul proprio corpo (si pensi ai riti di autoflagellazione) e su quello degli altri trovano la loro motivazione estrema in una concezione sacrale del corpo.

L'ambivalenza del sangue nelle culture popolari e in quelle delle élite segnala come il culto dei santi e delle reliquie si inserisca in preesistenti concezioni agro-pastorali, secondo le quali non esiste una cesura netta tra morte e vita e i defunti "tornano" e continuano a fare parte della "metastorica famiglia contadina" (Lombardi Satriani, Meligrana 1982). I santi operano una sorta di collegamento tra vivi e defunti: diventano intermediari tra due mondi che continuano a comunicare. Nella loro fragilità, precarietà, indefinitezza, visibilità, nel loro essere verificabili al tatto ("cosa" proibita per motivi dottrinali, liturgici e anche pratici), le reliquie diventano segni e simboli di un legame tra fedeli e santi, fedeli e Dio, vivi e defunti, appartenenti allo stesso ordine religioso, monaci e loro santi. l'intera comunità locale era in grado di vivere fino in fondo un intenso momento nel quale si presentano insieme potenti immagini di potere "incontaminato" e "contaminato" (Brown 1983: 138). La potenza di resti effimeri e manipolabili consiste nel loro costituirsi come immagini e come simboli.

Il culto cristiano dei martiri non può, tuttavia, essere interpretato come una mera "continuazione" del «culto pagano» degli eroi: il martire era l'amico di Dio, un «intercessore come l'eroe non aveva potuto mai essere» (Brown 1983: 13-14). La diversità dei due culti è segnalata soprattutto dalla differente concezione della morte e dell'aldilà affermata dal cristianesimo (De Martino 1975). All'interno di una concezione che assicura la resurrezione dei defunti, il culto delle reliquie rende possibile un legame tra Cielo e Terra, non più tra mondo terreno ed inferi. Se il corpo e il sangue dei martiri fanno riferimento al Corpo e al Sangue di Cristo, la loro morte è riferimento a una Morte esemplare, che contempla la Resurrezione. Le reliquie, che raccontano dolore e morte, attestano un rapporto con la vita e cori Dio. Esse, pertanto, affermano la salute, proteggono dalle calamità e dal negativo quotidiano, fondano un tempo e uno spazio sacri. Esiste una stretta connessione tra reliquie, culto, luogo, organizzazione dello spazio, percezione del corpo, concezione della salute, ricerca di protezione, identità delle popolazioni. necessario evitare, tuttavia, qualsiasi tipo di generalizzazione: ogni culto va legato ai diversi periodi storici e ai vari contesti locali. Un conto sono le posizioni liturgiche, dottrinali, teologiche, che quasi sempre interessano le élite religiose, gli appartenenti ad alcuni ordini monastici, che mantengono il culto delle reliquie del santo fondatore dell'ordine o a cui s'ispirano, un altro le concezioni e le pratiche della pietà popolare, che entrano in contatto sia con precedenti forme religiose sia con la dottrina ecclesiastica, e che pure nella loro somiglianza, assumono contorni, aspetti, valenze diversi nel tempo e nello spazio. Per i certosini e altri ordini monastici (come ci ricorda lo scritto del certosino presente in questo volume), le reliquie costituiscono una via per ricordare i padri e i fratelli che li hanno preceduti e accompagnati, una forma di comunione con essi, una manifestazione di gratitudine e di affetto. Si tratta di una maniera

sobria, silenziosa, intima di considerare le reliquie del santo (non separabile da forme di devozione popolare), confermata dalla custodia nottamente e quasi occultata delle reliquie e dei reliquiari.

Non bisogna, però, dimenticare altri modi di rapportarsi alle reliquie. Il febbrile commercio di reliquie, accompagnato da furti frequenti di esse, è uno degli aspetti più drammatici, per non dire picareschi, del cristianesimo occidentale nel medioevo. Già nella letteratura medievale il corpo smembrato di un santo dava luogo spesso ad immagini ed enumerazioni grottesche. Nella Francia dell'epoca di Rabelais il commercio, la sottrazione, l'invenzione di reliquie diventano elemento principale della satira protestante. La stessa Chiesa, con il Concilio di Trento, combatte un uso "improprio" delle reliquie (basti ricordare le disposizioni «de sanctorum invocatione et veneratione deque reliquiis et imaginibus sacris» e tuttavia forme di culto ritenute non adeguate permangono a livello popolare, favorite spesso, insieme ad altri comportamenti devozionali (uso di flagellarsi, modalità di piangere i defunti e di praticare il lutto), da quel clero periferico contro il quale si scagliano le autorità ecclesiastiche, così come attestano numerosi sinodi in epoca moderna (Mariotti 1994). Giuseppe Roma ha ricordato l'uso «bizzarro» delle reliquie in ambienti religiosi nella Calabria del Cinque-Settecento. Don Aquillante di S. Fili, alla fine del Cinquecento, racconta come, nel corso di un suo viaggio in Terrasanta, trovandosi in difficoltà per una tempesta di mare «in tanta necessità e pericolo facemmo forza alla natura, e ci preparammo a fare un poco d'orazione, giuntamente dicendo Litanie, Itinerarij, et altre devote orationi, facendo gettare in mare, Reliquie, Grani benedetti e Crocette» (Roma 1998: 610). La difficoltà di orientarsi in mezzo a tante reliquie, in una terra che ha conosciuto una notevole presenza di santi martiri locali o giunti da fuori, è segnalata proprio in questo periodo da padre Giovanni Fiore da Cropani. Nel trattare delle *Sagre Reliquie de' Santi* in Calabria, egli considera la grande presenza di santi locali e la diffusione delle loro reliquie fattori di orgoglio e di gloria per la terra calabrese, tuttavia manifesta la difficoltà di elencare tutte le ricchezze delle reliquie: la Calabria, infatti, «comprende non men di settecento e più luoghi, in ciaschedun de' quali non manca mai qualche piccola reliquia di Santo, massime della Città, e ne' Monasteri dell'uno, e dell'altro sesso» (Fiore 1743: 248).

I cataloghi delle reliquie presenti a Napoli in epoca barocca o anche la diffusione di reliquie in Calabria nei secoli XVII-XVIII, come si evince da numerosi atti notarili (Roma 1998), dai dati forniti – un elenco di reliquie e nomi dei relativi santi di 42 tra paesi e città - dal Fiore (1743: 248-257) e anche dalle reliquie custodite nella Certosa di Serra, alcune delle quali potrebbero essere pervenute in quel periodo, attestano una loro moltiplicazione - che resta da verificare con indagini più approfondite - non solo nella capitale del Regno, ma anche nelle più lontane periferie. Sono numerosi gli episodi di reliquie spezzate e divise fra più chiese e comunità desiderose di possedere qualche frammento di un "corpo santo" (Galasso 1982: 105; Niola 1995: 58). Non si pensi, tuttavia, ad una peculiarità meridionale: si tratta di un fenomeno presente in tutti i paesi cattolici. Camporesi, considerando le vivisezioni, in epoca moderna nei monasteri e nei conventi delle regioni centro-settentrionali, di corpi ad opera di suore e di religiosi, afferma: «Le vicende dei corpi santi, *post mortem*, aprono un lugubre, allucinante capitolo sulle tormentate peripezie delle loro ossa, delle loro carni, del loro sangue. Un lungo *iter* senza pace, che, in certi casi si protraeva nei secoli. Si schiudono spiragli sulla vita notturna dei conventi, su macabre, agghiaccianti operazioni di bassa macelleria, su rudimentali dissezioni eseguite, con coltelli e raso], da mani devote ma tremanti ed inesperte» (Camporesi 1983: 12).

Nel Settecento la Chiesa afferma, tuttavia, anche posizioni "moderne" e "illuministe" che vanno in direzione dell'erosione di antiche concezioni popolari, considerate, in maniera molto vicina a quella degli autori illuministi, come superstizioni, errori, frutto di credulità, paura, ignoranza, allucinazione, miseria. Esempio la presa di posizione di molti uomini della Chiesa contro la pratica di disseppellire i morti considerati vampiri. Benedetto XIV (al secolo Prospero Lambertini), nel volume *De Servorum beatificatione et de Beatorum canonizatione* (1749), confuta le credenze nei «maghi postumi» e condanna come «barbara» la pratica di disseppellire i corpi dei "vampiri", di smembrare, trafiggere, bruciare, disperdere il cuore, la testa, le membra dei poveri defunti (Teti 1994). Viene messa in discussione la possibilità che un corpo rimanga integro e non si decomponga,

dopo la morte. Un dato non di poco conto, dal momento che l'incorruttibilità dei corpi, il loro profumo, lo speciale liquido, la «prodigiosa manna» che potevano produrre, erano stati e continuano ad essere considerati in quel periodo segni della santità.

La Chiesa, inoltre, tiene conto delle posizioni della nascente scienza medica che modifica in breve tempo il rapporto fra l'uomo e il suo corpo, fra l'uomo e il corpo degli altri. La rivoluzione batteriologica ottocentesca e la chimica farmaceutica danno un «colpo mortale all'immagine della carne terapeutica e degli escrementi umani portatori di benessere corporale e di salute per i fruitori» (Camporesi 1983: 19). Sarebbe, pertanto, interessante considerare come e in quale misura certe posizioni esterne e interne alla Chiesa abbiano contribuito ad attenuare nell'Ottocento la pratica di dissezione dei corpi e il commercio e la diffusione delle reliquie. Non si immagini però un processo lineare, definitivo, diffuso. All'indomani dell'unificazione nazionale, in Calabria, a conferma della solidità che il culto delle reliquie conserva tra i ceti popolari, si verificano episodi di ricerca delle reliquie, segnati da contese per possederle. Quando il 2 gennaio 1863 muore a Rogliano in "odore di santità", all'età di 62 anni, il laico cappuccino fra' Antonio da Panettieri, si assiste a un grande afflusso di popolo. La tonaca del frate deve essere rifatta per ben tre volte, perché continuamente tagliuzzata dai fedeli in cerca di reliquie (Russo 1985: 286). Il 17 aprile 1866, quando muore a Dipignano l'eremita di Grimaldi Benedetto Falcone, animatore del culto della Madonna della Catena e fondatore dell'istituto secolare degli Eremiti di Laurignano, le popolazioni del paese dove era nato e di quello dove era morto accorrono armate per contendersene la salma (*ibid.* 284-285). Soffermandosi su questi episodi, Maffeo Pretto (1993: 88) ricorda, anche come testimone, le grandi manifestazioni popolari in occasione della venuta delle reliquie di San Cono di Teggiano a San Cono di Cessaniti nel 1894 e di quelle di San Filippo d'Agira a Favelloni nel 1985 e nel 1989. «Il bacio della reliquia del Santo Patrono, nel giorno della sua festa, è sempre un momento importante» (*ibid.*: 83).

Per comprendere, però, il contraddittorio e contemporaneo fenomeno di esplosione ed erosione del culto delle reliquie in epoca moderna bisogna tenere presenti più complesse e generali vicende storico-religiose. Si pensi al diffondersi nell'Italia meridionale del culto di nuovi santi (San Nicola, San Giovanni, San Rocco, S. Antonio da Padova), alla valorizzazione della devozione di San Giuseppe e della Sacra Famiglia, alla nascita di variegati rituali della Settimana Santa, all'invenzione di sacre rappresentazioni, alle nuove forme di presenza religiosa, come le Confraternite laicali, che organizzano riti, feste e processioni, e soprattutto alla grande diffusione, in tutte le regioni meridionali e particolarmente in Calabria, del culto mariano. Non si tratta di una casuale o spontanea sostituzione dal basso di santi e di culti. Siamo piuttosto di fronte alla ripresa di motivi già presenti nella tradizione cattolica - come attesta la precedente storia e cultura religiosa delle regioni meridionali - e, soprattutto, all'affermarsi delle posizioni tridentine che muovono in una doppia direzione: quella dei centri di promozione ed elaborazione della santità e le nuove forme e i nuovi contenuti che si danno alla nozione di santità (Galasso 1982: 94). Il tutto in un contesto economico, sociale e culturale profondamente mutato e anche come risposta agli innumerevoli problemi posti dalla Riforma. Il recente atteggiamento della Chiesa (come ricorda l'anonimo certosino nel suo scritto), ispirato a cautela e a preoccupazione di evitare vendita e traslazioni di reliquie, pur riconoscendo nel culto di esse una manifestazione della pietà popolare, ha una lunga, lenta, difficoltosa sedimentazione, in cui si confrontano, si scontrano, si combinano concezioni che si affermano nel tempo tra i diversi ceti sociali, le autorità ecclesiastiche, il clero periferico e i diversi ordini religiosi. Per capire le forme e i contenuti della religione delle popolazioni meridionali bisogna abbandonare la concezione di "due" storie (quella delle élite e quella dei ceti popolari), separate o sempre in opposizione, quello che Brown (1983: 30) chiama il modello "a due piani". In questa prospettiva le reliquie custodite a Serra San Bruno e nella Certosa, oltre a metterci di fronte alla spiritualità certosina e alle manifestazioni popolari sorte attorno alla vita della Certosa, si offrono come memorie, documenti, indizi preziosi per ripensare, in maniera non canonica e non scontata, la storia e la cultura religiose delle popolazioni, aprendo ampi spiragli su un culto, ancora

poco indagato, almeno con riferimento alla Calabria, come quello delle reliquie e per comprendere il quale ci sembrano inadeguate (s'intende a livello storico-antropologico e storico-religioso e senza minimamente sfiorare questioni inerenti la fede e la religione del singolo) sia posizioni riduttivamente neoilluministiche sia adesioni neoromantiche e acritiche.

Il culto mariano e un nuovo sentimento religioso dei luoghi

Il cammino dei gruppi umani delle società tradizionali è preceduto, accompagnato, guidato dalle divinità. Essi si muovono e si fermano lungo le vie percorse o indicate da eroi e personaggi mitici. Nella società calabrese in epoca moderna esiste un legame indissolubile tra luoghi, paesi, Madonne, santi patroni, individui. Le Madonne e i santi, che, quasi sempre, "arrivano da tanto lontano", secondo quanto ricordano canti e leggende popolari, scelgono, indicano, "impongono" come sede della loro chiesa o del loro santuario, uno spazio preciso e ben definito. Un evento mitico di fondazione di importanti luoghi di culto mariano, in seguito al ritrovamento (su suggerimento o su ingiunzione della Madonna che appare in sogno o "in carne ed ossa" come giovane e bella fanciulla) di immagini dipinte su tela o scolpite nella roccia, è stato riscontrato nelle diverse località della regione.

Siamo in presenza di episodi che si verificano in periodi diversi e che vanno indagati e ripensati, pure nella loro somiglianza, nelle loro specificità. Si va dal periodo iconoclasta in cui nascono culti come quello della Madonna di Romania a Tropea, risalente probabilmente al secolo VIII (Mottola 1994: 94-9), a quello medievale, cui riporta la leggenda della Madonna della Montagna a Polsi in Aspromonte (Liberti 1990; Nadile 2000), ai numerosi sorti in epoca moderna. Basti ricordare i culti che riguardano: la Madonna Nera di Schiavonea, la Madonna della Scala di Belvedere Spinello, Maria SS. di Porto Salvo a Melito, la Madonna di Porto a Cimigliano, la Madonna delle Armi a Cerchiara, la Madonna del Pettoruto a San Sosti.

Le leggende e i miti di fondazione dei santuari attribuiscono a Maria l'ammonimento categorico e imperioso perché non venga spostata, in nessun caso e in altro luogo, l'icona o la statua che la raffigura. I trasgressori provocherebbero un terremoto e, quasi certamente, perirebbero. Efficace e poetica la descrizione di Corrado Alvaro della Madonna di Polsi: «La Madonna è opera siciliana del secolo XVI, scolpita nel tufo e colorata, con due occhi bianchi e neri, fissi, che guardano da tutte le parti. [...] Questa nostra Madonna che non ha nulla di dolce, bensì d'imperioso, nessuno può muoverla dalla sua nicchia senza che avvenga il terremoto, e per poterla portare in processione, poiché non c'è festa senza processione se n'è fatta una copia, ma più leggera e non così bella» (Alvaro 1990: 40). Tale divieto chiarisce bene il legame indissolubile e sacrale che si stabilisce tra luoghi, divinità, uomini (talvolta animali), attività produttive (agricole, pastorali, marine) e commerciali, risorse naturali (non si dimentichi la centralità delle acque nell'economia, oltre che nella simbologia, della società tradizionale), religione, mentalità e culture.

Il quadro o la statua non raffigura la Madonna, è la Madonna. Significativa la leggenda di fondazione del culto della Madonna della Scala, che coinvolge gli abitanti di Belvedere Spinello (Crotona) e del circondario e si svolge in un santuario sorto nel XVII secolo.

«Un bovaro di Santa Severina si aggirava tra le alture alla ricerca di alcuni buoi che aveva smarrito; in aperta campagna, in territorio di Belvedere Spinello, incontrò una donna bellissima, sola, con un bimbo in braccio, che senza alcuna richiesta gli indicò il luogo esatto dove avrebbe ritrovato i buoi e gli diede un rocchetto di filo per legarli e ricondurli con sé. Ritornato in paese, comprese che la donna misteriosa era in realtà la Madonna e, insieme ad alcuni suoi compaesani, decise di andare a rapirla. E così fecero: presero la Madonna per portarla con loro a Santa Severina, ma, nella traversata del fiume Nero, lei perse un sandalo nelle acque e disse che, a partire da quel momento, il fiume si sarebbe preso un'anima all'anno. Condotta a Santa Severina, presto la Madonna riuscì a fuggire, poiché non voleva restarvi, ma fu inseguita dai suoi rapitori. Giunta sul luogo dove ora sorge il santuario, salì sui rami di una quercia per nascondersi. Accortasi di essere stata avvisata, per non farsi riprendere, si tramutò in statua - ma dentro è di carne - e rimase per

sempre sulla quercia, intorno alla quale fu, in seguito, costruita la chiesa. Nessuno può toccare - pena la morte - la statua miracolosa» (Bellio 1997-98).

E' possibile individuare in tali culti una costellazione di elementi (la montagna, i boschi, la grotta, l'acqua, i fiumi, il bovaro, le pietre, il sandalo, l'apparizione) che sembra riportare a miti e riti agrari precristiani. Un atteggiamento minaccioso e punitivo, oltre che rassicurante e protettivo, della Madonna sembra condurre al mito della Grande Madre. Bisogna però evitare di leggere i culti che si affermano in epoca moderna come semplice cristianizzazione di elementi culturali arcaici e come spontanee invenzioni popolari. A inizio Novecento, Norman Douglas notava come dei molti santi bizantini o africani, che proteggevano il villaggio, non restasse che qualche sparuta memoria e qualche reliquia. "La Madonna si prestava a meraviglia per eliminare le tendenze particolaristiche del passato; essa era incompatibile con l'adorazione delle reliquie ed altre superstizioni antiquate" (Douglas 1978: 372). La grande diffusione in epoca moderna del culto di Maria, con una pluralità di appellativi (Maria Santissima, Madonna, Vergine, Assunta, Immacolata, Addolorata), con molteplici specializzazioni (Madonna della Salute, della Neve, della Misericordia con riferimenti geo-topografici, locali (della Montagna, di Schiavonea ...) o esterni (di Monserrato, di Loreto, di Pompei ...), appare davvero straordinaria. In Calabria la geografia del patronato mariano si segnala con ben 97 casi sul 290 complessivi delle regioni meridionali (Galasso 1982: 88). Per non dire della centralità del culto mariano anche nelle feste non patronali, nei riti della Settimana Santa, nel Natale, come attestano le preghiere quotidiane, i rosari, i canti popolari e fanciulleschi, le leggende.

Un'eccezionale e capillare diffusione del culto mariano non può essere, come si è detto, casuale e frutto di semplici iniziative dal "basso"; non può essere riportata alle "visioni" o al "rinvenimento" di quadri e statue, di cui sono, quasi sempre, protagonisti gli appartenenti ai ceti popolari. Dietro c'è "l'organizzazione centralizzata" della Chiesa (Douglas 1978: 372), anche se è riduttivo scorgere nelle iniziative ecclesiastiche un semplice tentativo di controllo di precedenti culti. Questo per almeno tre ordini di motivi : a) il culto mariano aveva una sua tradizione risalente già all'epoca bizantina e al periodo medievale; b) non è possibile stabilire una successione tra culti e devozioni che spesso sono compresenti sia pure con accentuazioni diverse (il culto delle reliquie è soltanto un aspetto del culto dei santi ed è spesso coevo al culto mariano); c) le posizioni di controllo ecclesiastiche sono legate a mutate concezioni della santità e della devozione emerse nel concilio di Trento. Non sarebbe tanto in gioco la trasformazione di culti precristiani, quanto il bisogno di riportare "a misura umana e terrestremente positiva e consolatoria l'aspetto duramente negativo, ascetico, rinunciatario, antimondano della prassi richiesta da un cristianesimo intransigente", come ad esempio era quello affermato dal monachesimo italo-greco. Al volto femminile, che poteva essere dolente, ma non era mai disperato, della Madre per eccellenza rimetteva in circolo il verbo cristiano come verbo di speranza e di trasfigurazione e ne consentiva, così, un recupero umano e terrestre assai più meditato» (Galasso 1982: 101-102).

La Madonna offriva (come già era stato intuito e suggerito dai primi padri della Chiesa) un modello di dolore intimo, interiore, meditato, che escludeva la disperazione, affermava la speranza e preludeva alla rinascita. In altri termini, nel periodo in cui la Chiesa interveniva per contrastare modi precristiani di affrontare il dolore e di piangere i morti, il culto di Maria andava in direzione della trasformazione di Maria da "Mater Dolorosa" a "Mater Gloriosa" (De Martino 1975).

La protezione patronale della comunità (in cui la Madonna primeggia), la territorialità del santo, che nei grandi centri riguarda i rioni, la specializzazione in questo o in quel genere di azione della comunità accentuavano un bisogno di concretezza e di umanità, di calore e d' immediatezza (Galasso 1982: 82 e 102), presente già nella santità italo-greca e che è un tratto peculiare della devozione meridionale nella lunga durata. Resta il dato - da considerare in maniera più attenta in altra sede - che il culto dei nuovi santi e il culto mariano sono riconducibili a una vicenda millenaria del cattolicesimo e appaiono interni alle mutazioni della liturgia cattolica piuttosto che a una continuità o a una diversità tra culti precristiani e culti cristiani. In questa prospettiva, anche la contrapposizione tra reliquie o immagini e statue non va assolutizzata, in primo luogo perché la

venerazione nei confronti delle une e delle altre coesiste e convive, poi perché entrambe rinviano, in maniera diversa, a quella «materialità» (da non confondere con idolatria), «concretezza», «carnalità» che costituiscono un motivo caratterizzante la devozione meridionale: quel rapporto diretto, immediato, quasi con un "amico", un "familiare" in carne ed ossa, che il fedele intrattiene con il proprio santo. Si possono, tra l'altro, segnalare analogie e corrispondenze tra le reliquie che *sono* anche immagini e segni e le immagini o le statue che *sono* anche reliquie, corpo, carne (come già abbiamo accennato, ma come andrebbe mostrato con diversa problematicità e ulteriori approfondimenti in altra sede). La potenza delle reliquie consiste nella *praesentia* del corpo o di parti del corpo del santo; la potenza dell'immagine, del busto, della statua consiste nell'essere carne e corpo reali del santo (o di Maria), al punto che, in caso di mancato miracolo o di non intervento, erano sottoposti a pene corporali (si pensi ai bagni fluviali in caso di siccità prolungata) e che nel corso dei riti e delle processioni vengono toccati e baciati (come avviene ancora oggi) perché l'immagine è una *presenza* del santo raffigurato. Nelle società tradizionali l'immagine, il riflesso, l'ombra, il ritratto sono parte integrante del corpo, dell'«anima», della personalità, dell'identità dell'individuo. Ancora agli inizi del Novecento i ceti popolari della regione mostravano resistenza nel farsi fotografare perché temevano di essere privati o derubati della loro «personalità», della loro «forza», del loro corpo. Si potrebbe citare in tal senso una vasta letteratura relativa alla Calabria e a diverse parti del mondo (oltre alla ricca documentazione etnologica e demologica, si potrebbero ricordare opere di famosi scrittori come *Il ritratto di Melusina* di Corrado Alvaro e *Cent'anni di solitudine* di Marquez). Nell'universo popolare calabrese è forte, ancora oggi, la convinzione che l'immagine del santo non «è solamente un richiamo alla memoria, un segno che fa riferimento ad altra realtà, ma è il luogo della presenza personale del Santo» (Pretto 1993: 95). Le immagini e le statue si presentano con una materialità *reale*, talvolta più consistente e potente di quella delle reliquie. Se le reliquie potevano essere traslate per conferire sacralità e centralità ai luoghi, il quadro e la statua non possono essere trasferiti: sono legati esclusivamente a quel luogo. Il sacro ha una sua collocazione permanente e originale in un solo luogo, ma anche i luoghi più periferici e isolati hanno una sacralità conferita dal santo patrono e locale o dall'essere situati in prossimità di un importante luogo di culto, raggiungibile con un pellegrinaggio faticoso, ma di breve durata. Tale esclusività rappresenta un forte elemento di identificazione per le persone del luogo, che stabiliscono un patto di "fedeltà" con la Madre di Dio o con il santo che le ha "scelte". Un'effigie non può essere spostata: il luogo sarebbe distrutto, perderebbe la propria sacralità. Soltanto la riproduzione dell'immagine o della statua può essere spostata, come avviene, nelle case, nelle botteghe, nei luoghi di lavoro, nelle automobili. In viaggio (si pensi alle immagini custodite nel portafoglio), nelle *cone*, lungo le strade, i crocicchi, le vie processionali e gli itinerari dei pellegrini: vengono realizzate così una propiziazione dei luoghi e una riorganizzazione degli spazi, interni o esterni, distanti dal "centro" (la chiesa, il santuario) dove è custodita l'immagine o la statua. Le riproduzioni, i ritratti, le *figure*, i *santini* sembrano assumere i caratteri delle antiche reliquie: possono essere traslate in un altrove, esso stesso *resto* e *reliquia* di un corpo spezzato, del paese frantumato, smembrato, dimezzato. Le *figure* dei santi e delle Madonne sono trattate una volta benedette, come particolari reliquie da portare con sé, custodire, venerare nei luoghi in cui ci si sposta. Dovunque vengano portate le riproduzioni dei quadri e delle statue fondano e affermano una sorta di "centralità". Se in passato le persone si recavano in pellegrinaggio nei luoghi sacri e al centro, con il grande esodo le persone diventano pellegrini permanenti, erranti, radicati, che hanno bisogno, per non perdersi, per orientarsi e per sentirsi protetti nel nuovo mondo, di portare con sé reliquie e memorie del mondo lasciato. Senza entrare in merito alle forme e ai contenuti religiosi dei culti che si affermano in epoca moderna e contemporanea, si può notare che essi riflettono e rappresentano (talvolta anticipano e provocano) trasformazioni che si verificano nell'organizzazione spaziale e nella struttura sociale della Calabria e spostamenti di uomini e, talvolta, di intere comunità all'interno e fuori del territorio regionale. Alcuni culti, come quelli sopra ricordati, non sono legati a un territorio limitato e ben definito, ma interessano le comunità di un'area più vasta, a volte molto distanti tra loro, che convergono in un unico luogo, in un unico centro. La nascita di

nuovi culti e pellegrinaggi nella Calabria moderna appare strettamente legata alla storia economica, sociale, urbana di antichi e nuovi centri abitati, allo sdoppiamento dei vecchi paesi, alla discesa delle popolazioni lungo le coste, a nuovi rapporti che si stabiliscono tra comunità un tempo separate. Lo spostamento a valle di popolazioni vissute per secoli di agricoltura e pastorizia e che osservavano la distesa marina con terrore e diffidenza, rende possibile, tra l'altro, un lento e controverso rapporto con il mare, prima frequentato soltanto da pochi pescatori. Attesta questo spostamento spaziale e culturale delle popolazioni, la ricerca e la fondazione di una nuova centralità territoriale, religiosa ed economica, il culto di Maria di Porto Salvo che in epoca moderna si afferma in numerose località costiere della regione (Melito, Bova Marina, Siderno, Gallico Marina, Gioia Tauro, Bagnara, Marinella, Parghelia, Porto Salvo di Vibo Valentia, Catanzaro Lido ...) per non dire delle numerose feste mariane (le tante processioni a mare) di recente invenzione nei nuovi paesi sorti lungo la costa. Il sentimento dei luoghi, il senso di appartenenza, la nostalgia delle persone hanno un loro mito di fondazione (come attestano canti e leggende), ma anche una precisa origine storica e non varino separati da processi economici e sociali, che meritano di essere conosciuti nella prospettiva di segnalare la storicità e la mobilità del centro e del sacro.

Le reliquie del “paese spezzato” e le vie religiose di un nuovo appaesamento

La “doppiezza” è un dato che segna la storia, la cultura, la mentalità delle popolazioni calabresi. Gli studiosi hanno segnalato soprattutto le separatezze della Calabria dovute a fattori geografici, climatici, territoriali; meno quelle legati a ragioni storiche, culturali, religiose. In realtà, mondi differenziati e comunicanti, complementari e opposti, coesistono, in passato, spesso all'interno di uno stesso spazio paesano. L'identità, nella società tradizionale, si è definita attorno a un luogo antropologico, spesso in contrapposizione a un altro luogo, distante a volte soltanto alcune centinaia di metri. I contrasti e le ostilità presenti in passato tra paesi limitrofi e all'interno di una stessa comunità - da non mitizzare, pertanto, come luoghi pacificati - segnavano l'esperienza e il vissuto degli individui, dalla nascita alla morte (Teti 1989; 2000). Riti, come quello dell'Affruntata o della *Confrunta*, l'incontro tra le statue del Cristo risorto e della Madonna, accompagnata quasi sempre da quella di San Giovanni, che domenica di Pasqua (o a volte lunedì o martedì successivi) si svolge in numerosi paesi e centri urbani delle province di Catanzaro, Vibo Valentia, Reggio Calabria, oltre a raccontare e a rappresentare la dialettica vita-morte (Lombardi Satriani, Meligrana 1982; Teti 1995), stabiliscono un superamento, provvisorio e rituale, di separatezze esistenti all'interno delle comunità.

Una peculiare “doppiezza” è quella che si afferma in epoca moderna e contemporanea e riguarda i paesi calabresi in prossimità delle coste. Dalla fine del Settecento comincia il lento ripopolamento delle marine, prima malariche e disabitate. Con eccezionale frequenza e rapidità a partire dagli anni Cinquanta nascono, lungo le marine, i doppi dei paesi-presepi arroccati sulle montagne e sulle colline. Chi oggi viaggia lungo le vie costiere della regione incontrerà aggregazioni di case indefinite e incompiute che sono l'estensione culturale e mentale dei paesi dell'interno, che diventano sempre più “paesi morti”. L'elenco dei nomi che segnalano un paese di sopra e un nuovo paese sul mare o che indicano due luoghi uniti e separati, sarebbe molto lungo.

La Calabria, oltre alla doppiezza all'interno del proprio territorio, ha conosciuto una doppiezza altrove, fuori, lontano. Con l'emigrazione di massa sono, infatti, intere comunità a spostarsi, a frantumarsi, a uscire fuori da sé, a diventare altre da sé e dalla loro precedente storia. Nelle Americhe, in Australia, in Francia, in Germania sono nati, nell'arco di un secolo, i paesi doppi, i sosia dei paesi d'origine. I confini delle antiche comunità si sono sfrangiati, dissolti, dilatati, dispersi in territori lontani. Il paese ricorda un "corpo spezzato" che si scompone in mille pezzi. In un senso metaforico il termine reliquia può alludere ai frammenti derivanti dall'esplosione e dalla fine dell'antico mondo: agli oggetti, alle cose, ai saperi, alle culture, agli individui di un mondo che si è disintegrato. Il «sangue degli emigrati» è un modo di dire, ricorrente nella letteratura

sull'emigrazione e nelle letterature popolari, con il quale sono stati indicati il dolore, il sacrificio, il logoramento fisico, i disagi mentali e culturali delle persone: un'espressione che fa capire come coloro che sono partiti si siano proposti e offerti come nuove reliquie viventi. Il «sanguine», anche nell'esperienza emigratoria, ritorna quale elemento di morte e di vita, di passione e di rinascita (Teti 1989). Reliquie sono i "partiti" e i "rimasti": le parti di un corpo dimezzato, i frammenti che sognano e cercano un'impossibile unità, mentre affermano una nuova identità proprio attraverso la consapevolezza di una "separazione" ineliminabile, la presa d'atto che è impossibile ricostituire l'antica "unità". L'emigrato perde l'antica identità, smarrisce la propria ombra, diventa lentamente un altro individuo. Egli rincorre sempre l'ombra perduta, tenta di annullare la frattura e le lacerazioni compiute con la "scelta" di partire. Continua a sentirsi parte del Paese Uno, anche se non ritroverà mai l'antica ombra. Nemmeno quando torna definitivamente in paese, potrà ricomporre la lacerazione operata con la partenza. Egli ci ricorda, come abbiamo mostrato altrove, i personaggi che hanno perduto l'ombra o che scoprono un loro sosia inquietante di cui è popolata la narrativa ottocentesca (Chamisso 1984; Dostoevskij 1983) e la letteratura psicanalitica sull'ombra e sul doppio (Jung 1970a; 1970b; Rank 1979; Sinisi 1982; Funari 1986). Non si torna indietro una volta che ci si è messi in viaggio. Se si torna, la casa è cambiata, è distrutta, è andata in rovina, è bruciata, circondata e sovrastata dalle erbe, è irriconoscibile. Tutto è cambiato: le cose, le persone, i rapporti. Chi torna è cambiato. Niente è più come prima. Chi è partito diventa un defunto per coloro che sono rimasti, un moderno *revenant*. Il suo ritorno può creare indifferenza o turbamento. Chi torna è destinato alla delusione. L'emigrato, già con la partenza e con il viaggio, ha assunto una nuova identità.

L'esplosione dell'antico universo comporta la nascita di un diffuso sentimento nostalgico. Le parti che si disperdono in mille posti creano onde sonore e colorate di nostalgia. Non bisogna, però, pensare la nostalgia, soltanto, come un sentimento paralizzante, come condizione dolorosa e di lutto prolungato, come una patologia. La nostalgia, in quanto sentimento dei luoghi, si configura anche come costruzione ed elaborazione mentale che facilita l'ingresso nel nuovo mondo. Gli emigrati conservano memoria della terra, degli affetti, dell'universo d'origine, ma intanto dicono addio al "paese della fame", ai disagi che vi hanno lasciato. Con uno spostamento di cui non prevedono portata ed esito, essi rifiutano l'antico ordine, diventano protagonisti della dispersione e della dissoluzione della comunità tradizionale che volevano ricostituire e ricomporre con diverse disponibilità. Sognando l'antico mondo ne trovano uno nuovo, tentando e illudendosi di trasferire e riprodurre il mondo d'origine, costruiscono, altrove, un mondo nuovo.

La dispersione, la frattura, lo sdoppiamento riguardano, in maniera diversa, anche coloro che sono rimasti, i familiari, gli amici, i conoscenti di coloro che sono partiti. Il Paese Due diventa luogo reale e mitico dove sono rivolti sogni, desideri, speranze, paure, pensieri di coloro che non sono partiti, dei rimasti, delle "reliquie viventi" del paese scomparso. Anche colui che ha l'intenzione o la sensazione di restare fermo, si sposta e deve fare i conti con la nostalgia. Chi non parte e vede gli altri partire scopre la nostalgia dell'altrove di cui sente continuamente parlare, narrare, fantasticare. Mille volte egli rincorre, sogna, evoca con l'immaginazione il nuovo mondo raggiunto dagli altri. Egli si sorprende spesso a pensare un suo possibile io lontano dal paese. Non di rado inventa possibili doppi in giro nelle mille città del mondo. In un certo senso la nostalgia paralizzante sembra avere bloccato soprattutto coloro che sono rimasti. E' necessario, forse, che anch'essi prendano consapevolezza che è impossibile ricostituire un mondo frantumato e che vivano l'antico mondo come un loro nuovo mondo.

Con l'emigrazione finisce l'antica identità dei paesi calabresi, chiusi, arroccati, isolati; nasce la nuova identità delle popolazioni in viaggio, in fuga, anche quando sono ferme. Colui che si è spostato e colui che è rimasto fermo si percepiscono l'uno come immagine, fantasma, leggenda, ombra, doppio dell'altro. Uno come "reliquia" dell'altro. Gli abitanti del Paese Uno e quelli del Paese Due diventano altri rispetto a prima. A volte stranieri a se stessi. La partenza, la fuga, il ritorno, la nostalgia, la lontananza, l'essere e il sentirsi qui e altrove, l'impossibile, ma sempre

sognata "ricomposizione", i legami controversi e intensi tra i due paesi, sono tratti antropologici dei calabresi dell'oggi, di quelli rimasti e di quelli partiti. Non c'è da piangere o da fare retorica: c'è da prendere atto che i calabresi dopo l'emigrazione non sono più gli stessi. E non sono più gli stessi con l'arrivo nella loro terra di nuovi emigranti ed erranti. La nuova condizione e la nuova mentalità delle popolazioni calabresi non possono essere considerate separatamente da fenomeni che si verificano a livello globale e negli altri contesti locali. Un uomo d'oggi sperimenta, dovunque, sia pure in forme diverse, il rischio di *perdersi* e di non aver più un centro di riferimento, un sentimento dei luoghi che lo orienti nel più vasto mondo. La *surmodernità* crea dei "non luoghi antropologici", degli spazi né identitari, né relazionali, né storici, incapaci, comunque, di recuperare il passato nel presente. I luoghi antichi repertoriati, classificati e promossi luoghi della memoria (La Cecla 1993) o, come noi preferiamo, i luoghi della nostalgia occupano un posto specifico e circoscritto. Le installazioni necessarie per la circolazione di uomini, beni, prodotti (strade a scorrimento veloce, svincoli, aeroporti, stazioni ferroviarie), gli stessi mezzi di trasporto, i grandi centri commerciali, le grandi catene alberghiere, le strutture per il tempo libero, la complessa massa di reti cablate o senza fili, i campi profughi e i luoghi di accoglienza dove sono parcheggiati i rifugiati del pianeta, le favelas e i quartieri dormitorio dei poveri di diverse parti del mondo possono essere considerati i nonluoghi della *surmodernità*. Essi non hanno la forza e la solidità di un territorio noto e condiviso, che accomuna, unifica, e magari separa: hanno la labilità di una terra di nessuno, di passaggio, di transito nella quale le persone rischiano di essere fantasmi, visioni, senza consistenza e personalità.

Si potrebbe pensare che ai nonluoghi, alla fine dei luoghi storici, concreti, relazionali, corrisponda una sorta di anostalgia, intendendo con tale termine - qui proposto, in tale accezione, per la prima volta - l'assenza di nostalgia, la fine del "sentimento del luogo", di qualsiasi luogo, non avendo le persone più alcun centro di orientamento, alcuna "patria" da rimpiangere.

Paradossalmente, così, l'uomo della *surmodernità* si avvicinerebbe all'uomo delle società primitive: l'ipotetica anostalgia dell'uomo primitivo - che sarebbe stato legato esclusivamente a un luogo antropologico delimitato, sicuro, interiorizzato, da cui non si allontanava mai - si avvicinerebbe all'anostalgia determinata dalla scomparsa dei luoghi localizzati nel tempo e nello spazio. Ma come l'uomo delle società primitive non era anostalgico, in quanto aveva un forte sentimento del proprio territorio, del centro, del sacro, cadeva in uno stato di "angoscia" quando per qualche ragione si allontanava dal territorio familiare, e aveva una «nostalgia delle origini», così l'uomo che ha una frequentazione dei nonluoghi avverte la nostalgia di un luogo, ha necessità di riconoscersi come individuo che agisce e che decide, come soggetto con una storia, con un passato, con una speranza.

Non bisogna essere apocalittici. Non bisogna considerare la modernità, come sembra fare Eliade, necessariamente acentrica, caratterizzata esclusivamente da comportamenti areligiosi e desacralizzati. Il luogo e il nonluogo costituiscono, infatti, delle polarità sfuggenti e mobili (Augé 1993). Il primo non è mai completamente cancellato e il secondo non si compie mai totalmente. I luoghi e i nonluoghi nella società concreta si compenetrano reciprocamente, si oppongono o si evocano. Occorre pertanto tentare di storicizzare e relativizzare l'esperienza del centro, cogliere una differente manifestazione del sacro nella modernità. E' necessario individuare, cercare, inventare i nuovi centri, una pluralità di centri, riconoscere una diversa sacralità e centralità dei luoghi. «Abbiamo bisogno di re-imparare a pensare lo spazio» (*ibid.*: 37).

E' opportuno domandarsi, a partire da questa esigenza di imparare ad osservare lo spazio e a cercare nuovi centri, se i *nonluoghi* siano, davvero, spazi indefinibili, incontrollabili, spersonalizzanti o invece non sollecitino nell'individuo l'elaborazione di percorsi geografici e mentali per costruire una diversa identità. Le stazioni e gli aeroporti, indicati come non luoghi, non suscitano nelle persone il bisogno di nuove forme di appaesamento? Non è, forse, negli spazi di transito e di passaggio che il viaggiatore deve fare i conti con la propria condizione e affermare diverse forme di riconoscimento? I campi di accoglienza dei curdi in Calabria non sono anche luoghi della solidarietà, dell'incontro, dove mondi diversi sperimentano anche la possibilità e la necessità del dialogo? I curdi che sono fuggiti dalla loro terra non vivono quotidianamente anche grazie alla nostalgia che ne hanno? I *nonluoghi* non annullano il sentimento del luogo, ma tendono

anzi a costituirsi come "territori" dove questo bisogno si afferma e si amplifica. E', forse, nei luoghi di frontiera e di transito che l'uomo ha percezione del proprio corpo, pensato come un territorio da conoscere e da riconoscere: forse, lì capisce come la mondializzazione sia diversa dal cosmopolitismo. Il cosmopolita non è colui che si muove in qualsiasi parte del mondo come uno zombie, non è colui che cambia indifferentemente mille alberghi e assaggia mille pietanze, illudendosi di conoscere, così, la cultura dell'altro. Il vero cosmopolita è colui che viaggia e cammina con un «villaggio nella memoria» (De Martino 1959) e che sa riconoscere gli altri villaggi che incontra, quando sta fermo o quando si sposta.

Proprio la diffusa rete di *nonluoghi* sembra amplificare il desiderio di luoghi, patrie, appartenenze. Le grandi reti multinazionali di comunicazione, gli internazionalismi politici e culturali, forzati e inventati, le omologazioni e le massificazioni prodotte dal modello occidentale di sviluppo hanno fatto in maniera paradossale aumentare il numero di coloro che vogliono trovare una patria, di quanti cercano radici o vogliono restare soli a casa loro.

La ricerca di patria, casa, radici, etnie può assumere i colori della retorica e della inautenticità, del separatismo e del localismo, che si traducono in negazione o esclusione, rifiuto o distruzione degli altri. Il bisogno e la ricerca di luoghi, di centro, non può, però, essere ridotto semplicemente a particolarismo, ad affermazione di privilegi, a desiderio di presa di distanza dagli altri, di separazione anche fisica da essi. Sulla scena geografica del vecchio e nuovo mondo si affacciano persone e gruppi che hanno bisogno di trovare o d'inventare il "villaggio", le origini, la piccola patria come luogo di una diversità da recuperare, non di una superiorità da ostentare. L'odierno sentimento dei luoghi afferma il bisogno di fare "mente locale" in un universo standardizzato, la necessità di contrastare i modelli omologanti. Gli immigrati dal Terzo mondo o dai paesi dell'Est europeo, ma anche i discendenti dei nostri emigrati, segnalano come i luoghi antropologici non siano scomparsi, ma vengano continuamente inventati e ridefiniti. Essi viaggiano con una nostalgia dei luoghi d'origine e con il desiderio di riconoscersi in altri luoghi. Questa loro ricerca spesso è vissuta come minaccia da parte degli abitanti dei luoghi d'arrivo, che temono di essere espropriati dei loro luoghi e dei sentimenti ad essi connessi.

La ricerca di un nuovo mondo, che passa per le nostre spiagge e i nostri paesi, non ci può lasciare indifferenti né può farci sentire paghi con generiche esaltazioni dell'accoglienza. Non bastano l'ospitalità dei pochi e l'indifferenza dei molti. Il problema che abbiamo davanti allora è quello di fare dialogare le diverse correnti di nostalgia di coloro che arrivano e di coloro che accolgono. Spezzati come siamo tra la realtà e il mito dei nostri luoghi e delle nostre origini e la realtà dei nostri tanti arcaici e recenti *nonluoghi* (paesi abbandonati, paesi favelas, località turistiche invase disordinatamente d'estate, vuote d'inverno), riconoscendo e accogliendo gli altri, potremmo, forse, tentare di riconoscere meglio noi stessi, potremmo, forse, ridefinire, conoscere, proteggere i nostri spazi, i nostri paesaggi, le nostre culture.

Le coste calabresi con le abitazioni nuove, senza intonaco, con i pilastri nudi di cemento, sono il luogo esemplare del non finito dei nostri giorni, delle rovine di una particolare modernità. Molti nuovi centri costieri, frutto di colate di cemento - che hanno distrutto paesaggi, montagne, colline, letti di fiume, spiagge, le nuove precarie costruzioni edificate come palafitte da moderni selvaggi, nascondono la vista del mare e rendono, diversamente dal passato, labile e incerto il rapporto dell'uomo con un mare apparentemente guadagnato. E i paesi dell'interno, sempre più spopolati e tra loro isolati, si guardano da lontano e non convergono mai verso un centro, hanno tante linee di fuga che non trovano un punto d'incontro. I paesi calabresi hanno una doppia vita altrove: nel passato, nelle Americhe, nell'interno, lungo le coste, altrove.

Tutta la regione appare una "grande incompiuta". L'incompiutezza ha una storia di lunga durata, affonda le sue radici in una particolare configurazione orografica del territorio, è in parte il risultato di un paesaggio frammentato, separato, discontinuo, con mille linee di fuga. E tuttavia sono molte le ragioni sociali e culturali dell'indefinitezza odierna. La paura del peggio e l'incertezza del domani, il desiderio di fuga dalla miseria delle popolazioni, il pressapochismo e l'incapacità di progettare il futuro dei ceti dirigenti, sono all'origine di case e abitati incompiuti, di promesse e impegni mai

mantenuti. Case, strade, ponti vengono costruiti e mai finiti (Teti 1990) Le varianti ai progetti inesistenti sono un tratto peculiare dei *nonluoghi* della *surmodernità arcaica* della Calabria. Su antiche separatezze, geografiche e storico-culturali, sono state costruite fortune e nuove interessate distanze.

La Calabria è in un certo senso, ancora, un'acittà. Continua ad avvertire la mancanza di un "vero centro"; non riesce a sentirsi e ad affermarsi come un unico centro; vive attanagliata da tanti piccoli e angusti centri incapaci di dialogare tra loro, di aprirsi, di proiettarsi all'esterno. Il sogno ricorrente di una "Città del Sole", l'utopia calabrese, quella delle élite e quella dei ceti popolari, non può essere considerata prescindendo dall'assenza storica di una città. Se il *nonluogo* è il contrario dell'utopia [«esso esiste e non accoglie alcuna società organica» (Augé 1993: 101)] è il luogo che afferma e sostiene un' utopia che porti al cambiamento; è l'utopia che rende possibile nuovi luoghi dove costruire e inventare nuove forme di appaesamento.

In un universo sparso, frammentato, senza centro, gli abitanti provenienti da diversi paesi, gli emigrati e i rimasti, sono impegnati in operazioni di costruzione d'identità, hanno bisogno di fare "mente locale", di trovare e di costruire un nuovo luogo abitabile. Le molte feste affermatesi di recente, le numerose tradizioni inventate, le tante processioni a mare, sorte nei paesi lungo le coste, sembrano cercare e affermare una sorta di radicamento in territori che erano stati abbandonati da secoli e che oggi sono sconvolti dalla speculazione e dal disordine edilizio o, spesso, dall'invasione di frettolosi e distratti turisti. Le feste e i pellegrinaggi conservano certo un legame col passato e con la tradizione, ma sono costruzioni recenti, sono anche riti postmoderni. Essi raccontano vicende seguite all'esplosione e alla frantumazione dell'antico universo.

I pellegrinaggi che in passato mettevano in rapporto gli abitanti di paesi lontani e separati, che hanno rappresentato e segnato la vita e la mentalità di generazioni di persone, oggi sembrano assumersi il compito di riconoscere, riepilogare, ratificare e superare doppiezze interne ed esterne, antiche e recenti. I pellegrinaggi collegano passato e presente, paesi abbandonati e nuovi paesi, ruderi antichi e rovine della modernità, zone montane e costa, antiche paure del mare e sua precaria recente riconquista, campagne e marine, paesi di qui e paesi dell'altrove, tradizione e nuove forme culturali, parlano di un nuovo sentimento dei luoghi, di un bisogno di appaesamento, di un desiderio di riconoscersi e di esserci, di una nuova identità che viene faticosamente affermata.

Anche le feste e le processioni che vedono impegnati gli emigrati e i loro figli nel nuovo mondo (da ricordare quelle che si svolgono a Toronto e che vedono come protagonisti persone originarie dei paesi delle Serre e di tutta la Calabria) inseguono un'unità e una ricomposizione impossibili, ma intanto costruiscono una nuova identità. Un'identità che non può lasciarci indifferenti, perché guarda e modifica, insegue e costruisce la nostra identità.

Reliquie e memorie: restare, custodire, camminare

Reliquia, etimologicamente, è ciò che resta del corpo umano o di parti di esso. In un senso più generale si chiamano reliquie anche gli oggetti toccati e lasciati da un santo perché ne hanno assorbito le virtù. Le reliquie rinviano al culto dei santi, ai pellegrinaggi, alle forme di devozione popolare, alla concezione del corpo, all'organizzazione dello spazio, ai rapporti tra vivi e defunti, all'ideologia della morte, ai legami familiari, ai nessi tra élite e ceti popolari, tra religione ufficiale e religione popolare, tra oralità e scrittura, alla cultura materiale, all'arte popolare, alle relazioni sociali, così come storicamente, nel corso dei diversi periodi e nei diversi contesti, si sono determinate. In un senso più generale ed estensivo le reliquie alludono all'intero universo tradizionale, alla società agro-pastorale nella quale sono state riconosciute e venerate, a quella che è stata definita civiltà contadina.

Originariamente le reliquie ottenute per contatto erano denominate *brandea*, *nomina*, *pignora*, *sanctuarium*, ma anche *memoria*. Reliquie e memoria. Reliquia come memoria. Memoria come reliquia. Walter Benjamin si è soffermato diffusamente sull'analogia reliquia-ricordo. Il ricordo non è che reliquia secolarizzata. «La reliquia deriva dal cadavere, il ricordo dall'esperienza defunta»

(Benjamin 1962: 136). Luigi M. Lombardi Satriani (2000: 108) mostra come nessuna memoria sia più salda della memoria di sangue: «memoria e sangue sono, nell'orizzonte simbolico, equivalenti, perché assolvono alla stessa funzione: ambedue sostengono la vita, sono pegno di immortalità; ambedue sconfiggono, per ciò stesso, la morte; ambedue, in quanto territori culturalmente contigui tra vita e morte, costituiscono canali privilegiati di comunicazione tra vivi e morti».

Sangue, corpo, ossa, reliquie, persone, luoghi, oggetti, memoria sono decisivi per il costituirsi e l'affermarsi della nostra identità. Un'analogia e la metafora reliquie-memoria ci aiutano a capire quello che deve essere il rapporto con il nostro passato, le nostre origini, la nostra appartenenza. L'universo folklorico tradizionale è stato oggetto di una duplice svalutazione: a volte è stato esaltato, mitizzato, enfatizzato in maniera retorica; a volte è stato negato, rimosso, cancellato, confinato nel regno dell'irrilevante e del non accaduto. Al "rimpianto del buon tempo antico" dei retori della tradizione ha fatto eco la cancellazione del passato (delle testimonianze, delle memorie, delle reliquie) da parte dei retori della modernità. In realtà, tradizione e modernità non sono due termini antitetici, non possono essere luoghi di contesa fra piccoli clan di intellettuali. Non esiste modernità senza un autentico, sofferto, problematico rapporto con il proprio passato, senza un legame con la tradizione, il riconoscimento della propria storia. Bisogna evitare la trappola della contrapposizione rimpianto-fuga in avanti. Corrado Alvaro, con riferimento all'universo agricolo e pastorale dell'Aspromonte ha scritto: «E' una civiltà che scompare, e su di essa non c'è da piangere, ma bisogna trarre, chi ci è nato, il maggior numero di memorie» (Alvaro 1982: 33). Non a caso egli pensava di titolare i suoi romanzi «memorie di un mondo sommerso». Già per gli antichi Greci la Memoria è fonte d'immortalità. Mnemosine è la dea che contrasta l'oblio, come ricordano anche le laminette orfiche magnogreche. Perché il rapporto con il passato non sia sterile, inconcludente, declamatorio, è necessario, tuttavia, che le cose che restano, le reliquie, le memorie non siano considerate "relitti" senza senso, frammenti scomposti da impastare a convenienza. Bisogna cogliere il messaggio di fondo che ci giunge dal passato, saperlo leggerlo, renderlo vivo e fondante per l'oggi. Perché ciò avvenga è necessario non ridurre il richiamo alla memoria a slogan, proclama pubblicitario, retorica. La memoria non comporta diventare prigionieri del passato, non significa restare irretiti in un mondo che è stato e non è più. Significa riconoscerlo e assumerlo per guardare avanti, per camminare, orientarsi, muoversi nell'oggi. Tutto ciò significa anche ammettere che la memoria può costituire impedimento, inganno, menzogna, invenzione. Contro un uso distorto e declamatorio della memoria, che porta a revisionismi e a ricostruzioni false e parziali del passato, occorre affermare l'arte del dimenticare, occorre valutare anche la fonte dell'oblio. Mnemosine non è possibile senza Lete. Dimenticare non significa rinnegare ciò che è stato, significa non trascinarlo come un peso morto, non assolutizzarlo. Le reliquie hanno un senso quando parlano di ciò che è stato ed è vivo, non quando raccontano una morte definitiva, che non prevede rinascita.

Reliquie sono, come si è accennato, le parti di un corpo spezzato, di un paese dimezzato e frantumato: sono gli individui sparsi nelle mille città del mondo. In un senso più profondo le reliquie testimoniano e raccontano, però, soprattutto di coloro che sono rimasti, per scelta, per necessità, per caso, per mille ragioni. Ancora una volta non c'è da fare retorica. Dopo la retorica della classicità, la retorica della tradizione, la retorica della bellezza, la Calabria non ha bisogno della retorica delle "partenze" e delle "permanenze". Classicità (il mondo magnogreco) - ma perché non i periodi successivi, a cominciare da quello bizantino? - tradizione, bellezza del paesaggio, viaggi, partenze, arrivi possono rappresentare una ricchezza e una risorsa a condizione che diventino elementi di "persuasione" e di soggettività, non elementi retorici, favole, leggende con cui distruggere e devastare il territorio e la cultura regionale, "folklorizzare" la Calabria, ridotta a luogo di colore, pittoresco, kitsch (si pensi ai Palii e le Giostre che vi si svolgono come veri e propri inni alla perdita di soggettività e alla deculturazione) o, nel migliore dei casi, costruire o inventare un'astorica e angusta identità, mitizzando un buon tempo antico mai esistito. L'identità dei calabresi non è qualcosa di statico e di chiuso; è costituita da elementi e motivi spesso contraddittori, è segnata da passaggi e soste di popoli, è caratterizzata da luci e da ombre. Bisogna mettere in risalto

luci e splendori, ma bisogna riconoscere anche la propria ombra, il lato oscuro e sotterraneo della propria storia. Bisogna esplorare il "sottoterra" e il "cielo" della nostra terra come scrive padre Pino Stancari (1997) con belle e dense immagini.

L'essere rimasti, allora, non va visto né come un atto di debolezza né come atto di coraggio; non costituisce né un merito né un demerito, né una colpa né un fatto di cui andare orgogliosi: è un dato di fatto, un evento, una condizione. E' un "destino" che può diventare una "ricchezza" se vissuto senza sudditanza, senza soggezione, ma anche senza boria, senza compiacimento, senza angustia e chiusure.

Restare comporta un'attitudine all'inquietudine e all'interrogazione, al silenzio e al raccoglimento. Tra le mille forme di sradicamento, bisogna considerare anche il sofferto spaesamento di chi resta nel luogo in cui è nato. Abitare un luogo dove ci si conosce tutti, dove si legge sul volto degli altri il passare del tempo, dove si capisce che tutto cambia e tutto si assomiglia, è "mestiere" non facile. Per mille ragioni in luoghi come la Calabria anche il restare - che non esclude viaggi e spostamenti - assume la fatica, la tensione, l'inquietudine, la nostalgia dell'erranza.

Restare non significa, soltanto, contare le macerie, accompagnare i defunti, scandire il tempo che passa, tenere vivi i ricordi, custodire e consegnare memorie, raccogliere e affidare nomi, soprannomi, episodi di mondi scomparsi o che stanno morendo. Restare significa vivere l'esperienza dolorosa e autentica dell'essere e sentirsi sempre "fuori luogo", anche nel luogo in cui si è nati e si vive. Restare significa cercare, aspettare, incontrare l'altro che viene da noi. Chi ha memoria delle antiche pratiche dell'ospitalità e di una storia di viaggi e sradicamenti può essere disponibile ad accogliere i nuovi erranti insieme ai quali costruire un "nuovo mondo", in luoghi che hanno avuto un senso, una sacralità, ma che oggi debbono essere segnati da nuovi sentimenti. Restare non significa "stare fermi", muti e rassegnati; significa sentirsi sempre in atteggiamento di attesa e di ricerca; essere pronti allo spaesamento, disponibili al cambiamento e ad accogliere, a condividere i luoghi". Restare significa riscoprire la bellezza della "sosta", della "lentezza", del silenzio, del raccoglimento, dello stare insieme, anche con disagio, del donare, la verità del viaggiare e del camminare.

Tutte le grandi religioni, e anche il pensiero occidentale, hanno individuato nel viaggio e nel camminare pratiche non violente di verità (Chatwin 1988; Gentiloni 1991). Il viaggio è una metafora della vita, ma anche un atto carico di sacralità. La concezione salvifica del viaggiare e del camminare è un dato delle culture tradizionali della Calabria. Il viaggio - come confermano numerosi testi orali, il vangelo popolare, il Cristo folklorico, le vicende dei santi - appare elemento fondante di verità, di novità e di giustizia (Rossi 1984; Meligrana 1983; Pretto 1988). S. Bruno di Colonia viene da fuori, viaggia, si ferma, resta, fonda, nel silenzio e nella preghiera, un centro sacro per le popolazioni calabresi, un centro della spiritualità occidentale. Francesco di Paola, santo tra i più venerati e amati dai calabresi, unisce vita ascetica e cammino: è un santo viaggiatore. Non a caso egli diventa protettore delle persone che si mettono in viaggio e degli emigranti.

Partire, camminare, cercare, tornare hanno un fondamento divino. "Lu jire e lu venire Ddeu lu fece", ("l'andare e il tornare l'ha fatto Dio") ricorda un proverbio. Viaggiare, camminare, tornare, restare, cercare, ascoltare, dialogare, accogliere. Tutto questo comporta affermare un sentimento religioso dei luoghi, del paesaggio, della natura, delle memorie, degli oggetti, di se stessi, degli altri, della vita.

Bibliografia delle opere citate e di riferimento

Accascina, M. - Josi E. 1953, *Reliquiario*, in *Enciclopedia Cattolica*, X, Ente per l'Enciclopedia e per il libro cattolico, Città del Vaticano, pp. 746-749.

Alvaro, C. 1912, *Polsi nell'arte, nella leggenda e nella storia*, Tip. Serafino, Gerace.

Alvaro, C. 1958a, *Ritratto di Melusina*, in Id., *L'amata alla finestra*, Bompiani, Milano, pp. 712.

Alvaro, C. 1958b, *Un treno nel Sud*, Bompiani, Milano.

- Alvaro, C. 1990 [1931], *Calabria*, pref. di L. Bigiaretti, con un saggio di D. Scafoglio, Qualecultura Jaca Book, Vibo Valentia.
- Augé, M. 1993, *Non luoghi. Introduzione a un'antropologia della surmodernità*, Elèuthera, Milano.
- Bachelard, C., 1984, *La poétique de l'espace*, Quadrige/ Presses Universitaires de France, Paris.
- Bacluiti, M. 1979, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Einaudi, Torino.
- Bellio, A. 1997-98, *Il culto della Madonna della Scala a Belvedere Spinello*, tesi di laurea, Cattedra di Etnologia - Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Unical.
- Benjamin, W 1962, *Angelus Novus*, Einaudi, Torino.
- Bevilacqua, E 1985, *Uomini, terre, economia*, in Bevilacqua, P., A. Placanica (a cura di), *La Calabria*, Einaudi, Torino, pp. 117-362.
- Brown, P. 1983, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Einaudi, Torino.
- Campanella, T. 1991 [1602], *La città del sole*, a cura di A. Seroni, Feltrinelli, Milano.
- Camporesi, P 1980, *Il sugo della vita*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Camporesi, P. 1983, *La carne impassibile*, Il Saggiatore, Milano.
- Chamisso, A. Von 1984, *Storia meravigliosa di Peter Schlemil*, intr. e note di G. Schiavoni, Rizzoli, Milano.
- Charwin, B. 1988, *Le vie dei canti*, Adelphi, Milano.
- De Martino, E. 1951-1952, *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito achilpa delle origini*, in «Studi e Materiali di Storia delle religioni», 23, pp. 51-56, in
- De Martino 1959, *L'etnologo e il poeta. Testimonianze ad Albino Pierro*, in Pierro, A., *Il mio villaggio*, Cappelli, Bologna, pp. 147-152.
- De Martino, E. 1975 [1958], *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre al pianto di Maria*, Boringhieri, Torino.
- De Martino, E. 1977 *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino.
- De Martino, E. 1981[1948], *Il mondo magico*, intr. di C. Cases, Boringhieri, Torino.
- De Rosa, G. 1983, *Vescovi, popolo e magia nel Sud* Guida, Napoli.
- D'Orsi Villani, E P., Rossi-Doria, B. 1984, *L'ambiente territoriale della Calabria: alcuni caratteri*, in Faeta, F. 1984a (a cura di), pp. 31-69.
- Dostoevskij, E 1983, *Il sosia. Poema pietroburghese*, intr. di V. Strada, Rizzoli, Milano.
- Douglas N. 1978 [19151, *Vecchia Calabria*, intr. di J. Davempont, Giunti-Martello, Firenze.
- Dupront, A. 1973, *Pèlerinages et lieux sacrés*, in *Mélanges F. Braudel*, Privat, Toulouse, vol. II, pp. 189-206.
- Dupront, A. 1993, *Il sacro. Crociate e pellegrinaggi. Linguaggi e immagini*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Eliade, M. 1968 [19491, *Il mito dell'eterno ritorno (Archetipi e ripetizione)*, Borla, Roma.
- Eliade, M. 1973 [19571, *Il sacro e il profano*, Boringhieri, Torino.
- Faeta, F. 1978, *Territorio, angoscia, rito nel mondo popolare calabrese. Le processioni di Caulonia*, «Storia della città», n. 8, Electa, Roma, pp. 4-32.
- Faeta, F. 1984a (a cura di), *L'architettura popolare in Italia. Calabria*, Laterza, Bari.
- Faeta, F. 1984b, *Il cammino degli antenati: rituali popolari di rifondazione territoriale*, in Faeta, F. 1984 (a cura di), pp. 207-230.
- Fiore da Cropani, G. 1974 [17431, *Della Calabria Illustrata*, vol. II, rist. fotomeccanica dell'ed. or. (Napoli), Forni, Sala Bolognese.
- Funari, E. 1986 (a cura di), *Il Doppio. Tra patologia e necessità*, Cortina, Milano.
- Calasso, G. 1982, *Santi e santità*, in Id., *L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*, Mondadori, Milano, pp. 64-120.
- Gambi, L. 1965, *Calabria*, Utet, Torino.
- Geertz, C. 1987, *Interpretazioni di culture*, Il Mulino, Bologna.
- Geertz, C. 1988, *Antropologia interpretativa*, Il Mulino, Bologna.

- Gentiloni, F. 1991, *La violenza nella religione*, Edizione Gruppo Abele, Torino.
- Girard, R. 1980, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano.
- Josi, E. 1953, *Reliquie*, in *Enciclopedia Cattolica*, X, Città del Vaticano, pp. 750-758.
- Jung, C. G. 1970a [1916], *L'io e l'inconscio*, in Id., *Opere*, vol. 7, Boringhieri, Torino.
- Jung, C. G. 1970b [1951], *Aion*, in Id., *Opere*, vol. 9, Boringhieri, Torino.
- La Cecla, F. 1988, *Perdersi. L'uomo senza ambiente*, pref. di G. Vattimo, Laterza, Bari.
- La Cecla, F. 1993. *Mente locale. Per un'antropologia dell'abitare*, Elèuthera, Milano.
- Lambertini P. 1749, *De Servorum Dei beatificatione et de Beatorum canonizatione*, Roma.
- Liberti, R. 1990, *Leggende di fondazione del santuario di Polsi*, in *S. Maria di Polsi. Storia e pietà popolare*, Laruffa, Reggio Calabria, pp. 177-190.
- Lombardi Satriani, L. M., 1984, *La casa dell'uomo. Sacrificio, fondazione, memoria*, in Faeta, F. 1984a (a cura di), *Calabria*, pp. 177-194.
- Lombardi Satriani, L. M. 2000, *De Sanguine*, Meltemi, Roma.
- Lombardi Satriani, L. M. 2000 (a cura di), *Madonne, pellegrini e santi. Itinerari antropologico-religiosi nella Calabria di fine millennio*, Meltemi, Roma.
- Lombardi Satriani, L. M. - Meligrana, M. 1982 *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Rizzoli, Milano.
- Mariotti, M. 1994, *Istituzioni e vita della Chiesa nella Calabria moderna e contemporanea*, Sciascia, Caltanissetta-Roma.
- Marquez, G. G. 1968, *Cent'anni di solitudine*, Feltrinelli, Milano.
- Mauss, M. 1966, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino.
- Meligrana, M. 1983, *Tratti di un vangelo popolare. Religione e diritto nella cultura popolare meridionale; La presenza di Cristo nella cultura degli oppressi; Quando Cristo andava per il mondo*, in Lombardi Satriani, L. M. - Meligrana, M. *Un villaggio nella memoria*, Casa del libro editrice, Roma-Reggio Calabria, pp. 247-305.
- Minicuci, M. 1983, *Il disordine ordinato: l'organizzazione dello spazio in un villaggio rurale calabrese*, in «Storia della città», n. 24, pp. 93-118.
- Minicuci, M. 1984, *La casa natale, la casa sognata. Zaccanopoli*, in Faeta F. 1984a (a cura di), pp. 143-159.
- Minicuci, M. 1989, *Qui e altrove. Famiglie di Calabria e di Argentina*, Angeli, Milano.
- Mottola, E 1994, *La leggenda argentea della Madonna di Romania*, in Id., *Faville della Lampada*, a cura di I. Schinella, *Opera Omnia*, volume secondo, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Nadile, V 2000, *La Croce e Maria a Polsi. Storia e devozione dal monachesimo greco ai nostri giorni*, Litografia Diaco, Bovalino.
- Prete, A. 1992 (a cura di), *Nostalgia. Storia di un sentimento*, Cortina, Milano.
- Pretto, M. 1988, *La pietà popolare in Calabria*, Editoriale Progetto 2000, Cosenza.
- Pretto, M. 1993, *Santi e santità nella pietà popolare in Calabria*, voll. 2, Editoriale Progetto 2000, Cosenza.
- Rank, O. 1979 [1914], *Il doppio. Il significato del sosia nella letteratura e nel folklore*, Sugarco Se edizioni, Milano.
- Remotti, F. 1989, *Introduzione* a Remotti, F., Scarduelli, P., Fabietti, U., *Centri, ritualità, potere. Significati antropologici dello spazio*, Il Mulino, Bologna.
- Roma, G. 1998, *Alcuni esempi di culto delle reliquie in Calabria nelle fonti d'archivio*, in Borzomati, P., Caridi, G. et al., *Chiesa e Società nel Mezzogiorno. Studi in onore di Maria Mariotti*, tomo 1, Rubbettino, Soveria Mannelli, pp. 603-610.
- Rossi, P 1984 [1903], *Le Rumanze ed il Folk-Iore in Calabria*, rist. an., Forni, Bologna.
- Russo, F. 1958, *Storia dell'Arcidiocesi di Cosenza*, Rinascita Artistica, Napoli.
- Russo, F., 1982, *Storia della Chiesa in Calabria dalle origini al Concilio di Trento*, voll. 2, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Sinisi, S. 1982 (a cura di), *Le figure dell'ombra*, Officina Edizioni, Roma.
- Stancari, P. 1997, *La Calabria tra il sottoterra e il cielo*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

- Teti, V. 1986, *Acque, paesi, uomini in viaggio. Appunti per un'antropologia dell'acqua in epoca moderna e contemporanea*, «Miscellanea di Studi storici», V, Dipartimento di Storia-Unical, pp. 75-118.
- Teti, V. 1987, *Note sui comportamenti delle donne sole degli "americani" durante l'emigrazione in Calabria*, in «Studi Emigrazione», Centro Studi Emigrazione - Roma, a. XXIV pp. 13-46.
- Teti, V. 1989, *Il paese e l'ombra*, Periferia, Cosenza.
- Teti, V. 1990a, *New York: mito e specchio della Calabria*, in M. Mattia, S. Piermarini, *Lo sguardo di New York*, La Casa Usher, Firenze, pp. 121-190.
- Teti, V. 1990b, *La teoria di uomini. Pellegrinaggio a Polsi e viaggio nelle opere di Corrado Alvaro, Fortunato Seminara, Francesco Perri*, in S. Maria di Polsi. *Storia e pietà popolare*, Laruffa, Reggio Calabria.
- Teti, V. 1994, *La melanconia del vampiro*, Manifestolibri, Roma.
- Teti, V. 1995, *Le forme e gli eventi della vita culturale nel Novecento*, in Vibo Valentia *Storia Cultura Economia*, a cura di F. Mazza, Rubbettino, Soveria Mannelli, pp. 251-323.
- Teti, V. 1999, *Il colore del cibo. Geografia, mito e realtà dell'alimentazione mediterranea*, Meltemi, Roma.
- Teti, V. 2000, *Viaggi religiosi, sentimento dei luoghi, identità. La festa di Maria SS. di Porto Salvo a Melito e a Pentadattilo*, in Lombardi Satriani, L. M. 2000 (a cura di), pp. 135-159.
- Trevi, M., Romano, A. 1990, *Studi sull'ombra*, Marsilio, Venezia.
- Varazze, I. da 1995, *Legenda aurea*, a cura di A. e L. Vitale Brovarone, Einaudi, Torino.
- Vauchez, A. 1989, *La santità nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna.
- Zagnoli, N. 1981, *La migration calabraise vers le côtes dans les siècles derniers*, in «Studi Emigrazione», anno XVII, n. 61, Centro Studi Emigrazione, Roma, pp. 79-101.