

*Confraternite in Sicilia, oggi.*  
*Modernità e globalizzazione di una istituzione sociale complessa*

*Confraternities in contemporary Sicily.*  
*Modernity and globalization of a complex social institution*

di Mario Bolognari

**Abstract:** Di recente in Sicilia orientale è stato progettato un evento inedito che si ispirasse alle manifestazioni religiose delle antiche Confraternite presenti da secoli sul territorio. Il progetto partiva dal presupposto che queste tradizionali istituzioni fossero in decadenza e che potessero essere recuperate per nuove funzioni all'interno di un uso turistico. Dal censimento delle confraternite ancora esistenti e dall'analisi della loro attuale struttura, invece, si può dedurre che esse non rappresentano un passato in estinzione, ma una forma complessa e interessante di modernità. Il fenomeno dell'infiltrazione mafiosa in queste organizzazioni e le manifestazioni di ostentazione del potere criminale sono portati come esempio di questa modernità.

**Abstract:** A district in Eastern Sicily has recently planned an original event, inspired by the religious manifestations of the ancient Confraternities that have been based in the region for centuries. The project rested on the idea that these traditional institutions were decaying, and that they could be revitalized by being given a new function within tourism. Looking at the census on the existing confraternities and the analysis of their structure, we can instead argue that they do not represent a vanishing past, but a complex and interesting form of modernity. The phenomenon of Mafia infiltration into these organization, and the ostentation of criminal power are examples of these modernity.

**Parole chiave:** confraternite - locale/globale - modernità - rappresentazione - Sicilia

**Key words:** confraternity - local/global - modernity - representation - Sicily

Qualche anno fa il Distretto Culturale Maremonti<sup>1</sup>, un'organizzazione di attori dello sviluppo locale con capofila il comune di Tronte<sup>2</sup>, ha redatto e realizzato un progetto sulle Confraternite di una vasta area della Sicilia. Il progetto prevedeva anche «la realizzazione di un Calendario unico

<sup>1</sup> In realtà la vera denominazione del Distretto era un'altra, indicante un contesto geografico ben più definito e l'anno di riferimento è il 2009.

<sup>2</sup> Anche in questo caso il nome del Comune non corrisponde a quello reale.

delle feste e degli eventi riconducibili alla cultura tradizionale locale del Distretto». In tale contesto è stato riservato uno spazio specifico alle Congregazioni religiose, con la finalità di giungere alla realizzazione di una manifestazione unica con il coinvolgimento delle congregazioni stesse. Nelle finalità del progetto si indicava chiaramente che «manifestazioni popolari e artistiche, feste, sagre, sono degli eventi che, se inseriti in circuiti turistici e adeguatamente programmati e valorizzati, rappresentano una vera e propria attrattiva, oltre che eventi in grado di veicolare la cultura locale tra i residenti e non». Pertanto, si ipotizzava la possibilità che le tradizioni religiose e popolari potessero avere una utilizzazione a fini turistico-culturali.

Il piano d'intervento del progetto riguardava un territorio che comprende cinquantotto comuni di due delle nove province siciliane, per un numero di circa 330.000 abitanti.

Come specificato nel progetto, «l'area compresa nei territori dei Comuni interessati dall'iniziativa propone un patrimonio ricco e variegato, storico-culturale-monumentale, che, corredato da bellezze naturalistiche di grandissimo rilievo, manifesta un'ottima vocazione turistico-culturale con potenzialità di sviluppo elevate, se saputa coniugare ad un'offerta qualificata di servizi di ricettività ed intrattenimento in special modo legati al comparto culturale nei confronti del quale si intende operare con la proposta in questione».

In sostanza, secondo i proponenti, si trattava di patrimonializzare una serie di emergenze storico-religiose, tra l'altro asserite in incipiente decadimento, in modo da farle diventare strumenti di un rilancio economico e turistico, trainato da località che, all'interno del distretto, presentano più spiccate vocazioni nel comparto turistico. Un tema, questo, che ha un evidente rilievo di carattere demo-etno-antropologico. Infatti, siamo alla confluenza tra rappresentazione, adattamento, retoriche pubbliche e manipolazione della tradizione. In Italia gli studi demologici sulle confraternite sono stati numerosi, con una certa rilevanza attribuita soprattutto ai conflitti tra confraternite o tra esse e altre istituzioni e autorità che hanno caratterizzato queste particolari forme di organizzazione politico-religiosa (Faeta 1978; Giallombardo 1990; Buttitta 2002a; Palumbo 2003; Faeta – Ricci 2007). Va citato a parte il lavoro effettuato da Silvia Lipari a Valladolid, che ha sottolineato «la centralità della confraternita nell'organizzazione dell'evento festivo così come dell'insieme delle rappresentazioni, delle idee, dei gesti relativi al complesso rapporto tra tradizione e innovazione che determina il rito e la festa» (Lipari 2010: 192).

Il progetto di cui stiamo discutendo prevedeva la compilazione di una Guida, intesa come «un ulteriore documento specifico ... che funga anche da indirizzo di massima» per «le ulteriori attività in progetto, ma soprattutto che costituisca un approfondimento socio-culturale delle specificità delle congregazioni esistenti sul territorio e censite nella precedente fase». Infatti, la prima fase di attività fu dedicata al censimento delle Confraternite in tutti i comuni interessati; un lavoro importante di messa a fuoco della situazione esistente. Ma per comprendere come questa porzione di territorio siciliano si inserisce nel più generale ragionamento sulle confraternite dobbiamo, sia pur brevemente, fare un accenno alle diverse fasi di nascita e sviluppo del movimento confraternale.

Le confraternite nascono nel mondo occidentale nell'alto Medioevo, con fini religiosi, alla ricerca della salvezza eterna. Nel Trecento e nel Quattrocento si verificò una larga diffusione e una diversificazione del movimento confraternale (Sanchez De Madariaga 2011: 174). Tuttavia, la grande parte delle confraternite nelle regioni meridionali italiane è stata istituita dopo lo svolgimento del Concilio di Trento. L'intento, questa volta, era di contrastare una religiosità diffusa nelle contrade meridionali intrisa di quelli che venivano bollati come superstizione, elementi pagani, tratti arcaici. Lo scopo era di evangelizzare popolazioni bisognose di un sostegno della chiesa ufficiale. Paradossalmente, mentre nelle regioni europee conquistate dalla Riforma

protestante le confraternite vivevano un periodo di declino, perché considerate organizzazioni identificabili come legate agli aspetti più retrivi e superstiziosi del cattolicesimo, nelle aree di più sicura permanenza del cattolicesimo esse venivano rivitalizzate o create ex-novo proprio per creare una moderna versione della religiosità popolare cattolica. Tuttavia, parallelamente e in apparente contraddizione nasce un movimento penitenziale, all'interno di compagnie di battenti, già dal XV secolo: «sono numerose le compagnie di battenti che nascono in Italia nel secolo XV e che, verso la fine del secolo, si diffondono largamente nel sud dell'Europa. In Spagna le confraternite della Vera Cruz, che si moltiplicano in molti Paesi, hanno un ruolo fondamentale nell'inizio e nello sviluppo del movimento penitenziale che si articola intorno alla Settimana Santa ... Queste confraternite, documentate dal secolo XIV, che si diffondono nel secolo XV, saranno potenziate come confraternite parrocchiali della Chiesa della Controriforma» (ivi: 175).

Questa genesi contraddittoria in qualche modo viene interpretata dagli studiosi più avvertiti come una delle cause più importanti della sottovalutazione in sede storiografica del ruolo e delle funzioni delle confraternite. Invece, proprio questa fase originaria avrebbe dovuto suggerire maggiore attenzione. Infatti, nella seconda metà del Cinquecento e nei secoli successivi nasce una rete di confraternite mariane con diverse configurazioni devozionali e articolazioni istituzionali che venivano intese come presidi contro la dilagante "rovina di tante anime", come sostenne Michele Navarro dopo un viaggio nel territorio della provincia di Messina (in De Martino 1976: 23).

Tuttavia, nel corso del Settecento non mancarono aspre critiche dell'operato delle confraternite, ritenute causa di nuove superstizioni e covo di potere civile e di potere ecclesiastico. La polemica degli ambienti illuministi prese di mira le confraternite considerate strumento per l'acquisizione di terre e di beni, per la gestione di affitti e prestiti. «Le notevoli proprietà delle confraternite, i loro diffusi interessi economici, le loro attività redditizie in presenza di un popolo sempre più abbandonato e ignorante sono al centro della denuncia degli illuministi» (Teti 1992).

Anche questa evoluzione della storia delle confraternite costituisce per gli ambienti positivisti un motivo di disattenzione e sottovalutazione. In quanto espressione di superstizione gli studiosi positivisti trascurano ogni riflessione sulle confraternite. In definitiva, la battaglia della chiesa contro la superstizione, la denuncia gesuitica del misero stato delle popolazioni meridionali, la critica illuministica e le teorie positivistiche finiscono per allontanare ogni approccio attento degli studiosi moderni a questo tema. Si noti, per esempio, che ancor oggi autorevoli storici moderni, anche quando si occupano di istituzioni e spazi ecclesiastici, tendono a lasciare ai margini il loro interesse per le confraternite, fatte salve alcune eccezioni (Sindoni 2013).

Bisogna attendere non solo la fine dell'Ottocento, ma anche l'affermarsi di studi che hanno rivoluzionato la tradizione storiografica del tempo per avere un'attenzione al fenomeno delle confraternite. In particolare, gli storici delle tradizioni popolari hanno avuto il merito di indagare queste manifestazioni culturali non più come superstizioni e arretratezza, ma come modi di essere delle popolazioni meridionali.

In area siciliana si afferma Giuseppe Pitre (1882). Pitre, tuttavia, affermava l'esistenza di "due" storie, quella dei dominatori e quella dei dominati, con una sostanziale disattenzione per le istituzioni della chiesa e i rapporti tra il clero e il popolo, tra la cultura delle élite e la cultura orale. Questa impostazione finì per relegare la tradizione orale del popolo siciliano a una sorta di relitto, irrilevante per gli studi della storiografia ufficiale; sostanzialmente estrapolava questa parte importante della espressione religiosa dalla storia della religione e della religiosità. In quanto sopravvivenze di tipo tyloriano, le espressioni della religiosità popolare restavano separate e del tutto estranee alla dinamica e ai processi della vita moderna e contemporanea. Per esempio, a

proposito di una delle processioni di cui descrive il corteo, Pitrè introduce così: «E la processione si apriva coi soliti tamburi e si formava con le solite confraternite, con le solite corporazioni religiose, coi soliti corpi dei parroci, dei seminaristi dell'Arcivescovato, del Clero della Cattedrale» (Pitrè1904: 21). Quel “soliti” ripetuto in forma ironica e distaccata rende chiaro il suo approccio.

Soltanto con il rinnovamento degli studi folklorici operato da Antonio Gramsci la storia religiosa del Sud non rimane più ridotta alla storia del cattolicesimo dei ceti intellettuali religiosi e delle gerarchie ecclesiastiche, ma si estende al folklore e alle espressioni popolari. L'interesse di Gramsci per il rapporto tra “alta cultura” e “cultura popolare” è presente nei *Quaderni*, anche se in forma non organica e qualche volta con alcune contraddizioni, frutto di una riflessione che si è evoluta nel corso degli anni. Nel Quaderno 11 del 1932-33, comunque, Gramsci<sup>3</sup> fornisce una definizione che oggi potremmo inserire nel contesto degli studi demotnoantropologici. La cultura popolare o, com'egli la chiama, la “filosofia spontanea” è contenuta nel linguaggio stesso, che è un insieme di nozioni e di concetti determinati e non già e solo di parole grammaticalmente vuote di contenuto; nel senso comune e buon senso; nella religione popolare e anche quindi in tutto il sistema di credenze, superstizioni, opinioni, modi di vedere e di operare che si affacciano in quello che generalmente si chiama “folklore”. Se si interpreta bene il pensiero di Gramsci, il termine “popolare” e il concetto che esso esprime non indicano l'origine storica e la natura dell'elemento culturale, della sua forma e del suo contenuto, quindi non indicano l'appartenenza a uno stato sociale, come categoria prevalente, ma indicano la sua funzione nella società. Una funzione di contestazione, come scrive testualmente Gramsci. Sotto questa luce vanno lette le sollecitazioni che Gramsci fece a proposito di un cambiamento di prospettiva negli studi sul folklore. «Il folklore, scrisse, non dev'essere concepito come una bizzarria, una stranezza o un elemento pittoresco, ma una cosa che è molto seria e da prendere sul serio». E in altra occasione espresse l'esigenza di studiare il folklore «come concezione del mondo e della vita, implicita in grande misura, di determinati strati (determinati nel tempo e nello spazio) della società, in contrapposizione (anch'essa per lo più implicita, meccanica, oggettiva) con le concezioni del mondo ufficiali (o in senso più largo, delle parti colte della società storicamente determinate), che si sono succedute nello sviluppo storico. Quindi lo stretto rapporto tra folklore e senso comune che è il folklore filosofico... Il folklore può essere o solo come un riflesso delle condizioni di vita culturale del popolo, sebbene concezioni proprie del folklore si prolunghino anche dopo che le condizioni siano (o sembrino) modificate o diano luogo a combinazioni erronee».

«L'intellettuale “tradizionale” è quello che immobilizza la struttura economico-sociale presente, anzi la struttura preesistente», anche come «intellettuale collettivo (figura tipica, in tal caso, è la Chiesa), esso inclina verso una funzione di carattere prevalentemente ricettivo, non promozionale, non riformatore» (Prestipino 1976:XVII). Le confraternite, benché rientranti in questa tipologia di intellettuale tradizionale collettivo, assumono un rilievo storico e filosofico nell'applicazione del materialismo storico.

Il lavoro di ricerca folklorica di Ernesto De Martino attua questa importante riunificazione delle prospettive e si afferma «un'unica storia, resa più concreta dalla continua valutazione della sua dimensione sociologica, con tutte le corrispondenti particolarizzazioni di tempo, di luogo, di mezzo sociale» (De Martino 1976: 27). Negli anni Sessanta del Novecento una serie di studi sulla religiosità popolare del Sud si svilupparono sulla scia delle indicazioni di Gramsci e De Martino. In generale vi fu una nuova attenzione verso le culture subalterne, ancora ampiamente sottovalutate,

---

<sup>3</sup> Le citazioni di Gramsci sono tratte dal Quaderno dal carcere 11, paragrafo 12

anche per la necessità di rafforzare la critica alla cultura ufficiale del tempo. Gli aspetti oppositivi e contestativi del folklore sono stati enfatizzati, soprattutto nell'area politico-culturale della sinistra. Per esempio, Cirese, nella sua riflessione su Gramsci rileva caratteri oppositivi della cultura folclorica nei confronti della cultura superiore; per Cirese, persino il "folklore moderno" può assumere funzione progressiva, utilizzando elementi della cultura dominante per fini di "riforma intellettuale e morale" (Cirese 1976). Lombardi Satriani ritiene che le manifestazioni religiose rivelino la loro essenza di "contestazione implicita" della cultura dominante; nello stesso tempo egli considera la dimensione magico-religiosa delle popolazioni meridionali come riflesso delle condizioni esistenziali, dei disagi economici e dei problemi psicologici. Ma anche nel campo cattolico, grazie a diversi studiosi aperti al confronto con le tesi gramsciane, si afferma la necessità di non considerare separate le due storie e di non ridurre la religione popolare a fenomeno arcaico e residuale delle classi subalterne, se non addirittura a superstizione.

In questi studi, così come in altri, la dimensione antropologica delle confraternite viene colta in alcuni elementi caratterizzanti. Innanzitutto, esse appaiono come "istituzioni sociali totali", in relazione con i diversi aspetti della vita dei diversi ceti sociali dell'universo tradizionale. La confraternita, così, era l'ente di assistenza e, nello stesso tempo, il circolo culturale, la banca, il centro di formazione religiosa, il club esclusivo per distinguersi dalla massa amorfa del popolo, esperienze di autogoverno. Insomma, come è stato detto, «la confraternita finiva con l'assumere ruoli molteplici e, in definitiva, si potrebbe dire che era tutto» (Cestaio 1990).

Più recentemente si è provato a dare una veste sistematica alla riflessione demo-etno-antropologica sulle confraternite. Per esempio, Vito Teti esamina le confraternite come luoghi di elaborazione, trasmissione e scambio di culture, in quanto esprimono esigenze reali delle popolazioni rurali e dei ceti cittadini alla ricerca di un'identità, di una ragione sociale ed economica. Ma anche come luoghi di elaborazione del lutto e di organizzazione della memoria del singolo e della comunità. In terzo luogo, come narrazione e teatralizzazione del trionfo della vita sulla morte nei riti della settimana santa (Teti 1992).

Teti suggerisce anche di considerare le confraternite come luogo di affermazione e costruzione di identità religiosa, sociale e culturale, più evidente dove sono radicati contrasti tra confraternite, spesso riflesso di lotte tra famiglie borghesi per il potere economico e politico-amministrativo. In questo senso, i riti delle confraternite tendono a evidenziare il sentimento dei luoghi e il senso di appartenenza. Le confraternite attraverso i riti riorganizzano simbolicamente lo spazio e riaffermano l'identità territoriale. Le processioni rappresentano momenti decisivi di una storia religiosa che si riappropria del territorio.

Dalle poche note che abbiamo steso finora risulta chiaro che siamo di fronte a una quantità enorme di complicazioni, innanzitutto metodologiche, e di una frammentazione di sensi e interpretazioni non facilmente aggirabili. Il tema, quindi, che era stato proposto da parte del Distretto culturale, cioè la possibilità di recuperare e/o trasformare un elemento della tradizione religiosa locale dentro un nuovo contesto di segni e significati che attengono alla sfera del teatrale e del consumo spettacolare e turistico, non si era un tema semplice e scontato, anzi.

Il tema si presenta complesso perché gli attori della performance sono al contempo soggetti dell'azione rituale tradizionale e oggetto di una coscienza riflessiva sul valore della tradizione, della cultura locale, della importanza della microstoria. Cioè, sono nello stesso tempo il soggetto e l'oggetto della coscienza di essere dentro la storia culturale e parte del patrimonio tradizionale. Inoltre, nel mondo contemporaneo le vicende locali, per quanto piccole e circoscritte, non si svolgono più dentro i confini territorialmente definiti dalla comunità tradizionale, ma comunicano

in un contesto globale e vanno a far parte di una rete di segni e significati nuovi e diversi dal passato. Il radicamento in un territorio specifico ed esclusivo perde di importanza e viene sostituito da una simbologia interculturale. I confini della festa si allargano e definiscono un nuovo territorio che si pone senza limiti e senza tradizione.

Il tema è anche difficile, perché oggi si scontrano due tendenze opposte. Da una parte si sceglie la purezza del segno e della simbologia, come indicativa della autenticità e originalità, unica misurazione possibile di un recupero filologicamente corretto e accettabile. Dall'altra, si sostiene che proprio la rigidità imposta dal rispetto della purezza è alla base del disfacimento del patrimonio tradizionale e che, invece, una flessibilità capace di concedere spazio alle funzioni spettacolari e turistiche è l'unica in grado di garantire un recupero e una perpetuazione delle tradizioni.

Al di là di queste posizioni estreme e contrapposte, nelle discipline demo-etno-antropologiche, sia in Italia, sia all'estero, la riflessione su questo punto è aperta. La riflessione sulla persistenza in epoca contemporanea di tratti rituali del passato conduce alla necessità di esaminare, da un lato, il venir meno «delle motivazioni originarie per le quali certi riti venivano eseguiti» e delle quali «non resta memoria alcuna negli attori» (Buttitta2002b: 12); dall'altro, sulle ragioni per cui gli stessi riti «continuano a essere praticati» e, quindi, ad «assolvere una qualche funzione» (ibidem). Del resto, «le principali ragioni del perdurare di certi riti tradizionali sembrano oggi essere sia la assillante ricerca della propria identità da parte di comunità sempre più *minacciate* di estinzione, sia l'incombere di nuove forme di precarietà esistenziale cui ci si oppone con comportamenti ritenuti, se non altro per la loro antichità, di comprovata efficacia» (ibidem).

Inoltre, la presunte diversità e contrapposizioni “tradizionale/moderno”, “etnico/occidentale”, “popolare/dominante” sono oggi ampiamente entrate in crisi nella riflessione scientifica. Le ragioni sono sinteticamente esposte da Marc Augé: «l'etnologia ha sempre a che fare con almeno due spazi: quello del luogo che studia (un villaggio, un'impresa) e quello più vasto, in cui esso si situa e su cui influiscono quei condizionamenti il cui effetto sul gioco interno dei rapporti locali (l'etnia, il regno, lo stato) è tutt'altro che irrilevante» (Augé 1993: 108). Pertanto, fare ricorso «solo al peso di tradizioni e credenze, norme e costumi, fedi e abitudini, della 'cultura' originaria è fuorviante per due ordini di motivi: innanzitutto dopo secoli di contatti, di scambi e di invasioni, dopo decenni di rapporti tramite i mezzi di comunicazione di massa, tramite gli andirivieni migratori e turistici, la cultura originaria ha accostato, assimilato, integrato, modelli culturali propri della modernità occidentale; in secondo luogo le trasformazioni dell'oggi si inscrivono in un rapporto di globalizzazione e di interdipendenza che non può essere ignorato» (Callari – Galli 2000: 74-75).

Ora, è unanimemente riconosciuto che il turismo può essere una fonte di ricchezza economica e culturale, a condizione che esso sia pianificato consapevolmente dalle autorità e dalle popolazioni locali. Infatti, in mancanza di tale pianificazione, il turismo «rischia di divenire non arricchimento di conoscenza e rafforzamento di rapporti umani, ma una nuova forma di sfruttamento e impoverimento culturale» (ivi: 80). In contesti locali dove le istituzioni politiche e sociali sono deboli, un turismo ignaro dei valori insiti nelle tradizioni culturali, «che si rivolgesse alle testimonianze del passato solo per fini consumistici e commerciali» (ibidem), sarebbe l'ultima minaccia per un mondo in via di estinzione.

Nel caso specifico che stiamo discutendo riteniamo fondamentale l'esistenza di una entità forte, costituita da soggetti pubblici e privati, i cui interessi economici, sociali, politici e culturali sono radicati nella storia e nella geografia del territorio. Anzi, sarebbe stata importante la formazione di esperti che «individuino fonti di eredità e di produttività culturale, che sappiano intorno a esse costruire una pianificazione turistica che favorisca la conservazione dei patrimoni tradizionali e che

ne valorizzi la produttività culturale anche nel presente» (ibidem). Tale attività di formazione consapevole può rappresentare un importante contributo allo sviluppo del territorio, sia sul piano culturale, sia sul piano economico più complessivo. Tale formazione di mediatori è ancor più necessaria a fronte della opera di negoziazione che deve intercorrere tra soggetti plurimi, portatori di interessi spesso contrapposti e conflittuali. Come fa rilevare Letizia Bindi, a proposito dei processi di patrimonializzazione di feste e riti che coinvolgono animali, che spesso fanno insorgere conflitti tra tradizioni locali e sensibilità animaliste di tipo globale.

Scrivendo: «In questi contesti, pertanto, l'antropologo finisce per avere il compito di rendere più chiari possibili i contesti etnografici in cui viene a incrociare le tematiche in questione, deve sforzarsi di restituire l'equilibrio e/o il disequilibrio delle forze in campo, la genesi ideologica e l'uso che si fa di entrambi i corni del problema. Egli deve altresì sforzarsi, insieme e accanto alle comunità locali, di costruire percorsi sempre più partecipati di mappatura e messa in valore sia delle istanze locali di difesa dei diritti culturali (inventari partecipati, ad esempio, come esplicitamente sollecitato dalla Convenzione di Faro del 2005), ma anche delle tradizioni locali delle istanze animaliste e del modo in cui esse interagiscono con gli scenari maggiormente translocali e globali di questo dibattito.

È chiamato, inoltre, a correggere, ove possibile le versioni distorte e pregiudiziali dell'uno e dell'altro polo della diatriba, consentendo così, auspicabilmente la ripresa del dialogo tra le parti e l'individuazione di buone pratiche che tengano conto di tutte le istanze.

In tal senso attraverso un'accurata restituzione etnografica e una sorta di implicito *empowerment* delle forze in campo, egli può riaffinare un flusso comunicativo positivo tra le diverse posizioni aiutando le comunità a conservare e valorizzare le proprie tradizioni e al tempo stesso ad adeguarsi a sensibilità globali, quale quella animalista sembra diventare sempre più, in ciò finendo per svolgere, di fatto, un ruolo di mediatore vero e proprio rispetto a teorie del patrimonio culturale e della identità e appartenenza locale sempre più in dialogo con livelli translocali della condivisione culturale e dell'appartenenza stessa, trasversali ai luoghi e alle culture *embedded* e sempre più costituite come reti globali di condivisione e attivismo in rete» (Bindi 2015: 58).

Come è possibile immaginare, lo sviluppo turistico e lo "sfruttamento" a fini turistici del patrimonio culturale materiale e immateriale non sono "mali" inevitabili; anzi, un corretto approccio metodologico consente di volgere in positivo il ruolo che gli elementi dello sviluppo e del cambiamento possono svolgere.

I principi forti da tener presenti in un'opera di recupero della tradizione e di formazione di esperti di un siffatto recupero possono essere così riassunti:

- La cultura non è un'entità chiusa e conclusa, che si riproduce di generazione in generazione sempre uguale a se stessa; la cultura è un processo complesso, di tradizione e di cambiamento, frutto di contatti, ibridazioni, contaminazioni. Il turismo è parte di questo processo.
- La diffusione dei mezzi di comunicazione e di trasporto sempre più veloci e accessibili rende i processi di ibridazione sempre più importanti.
- «È sempre più problematico distinguere gli effetti del turismo da altri processi, quali l'urbanizzazione, l'emigrazione, l'influenza dei mezzi di comunicazione di massa e delle reti elettroniche, le nuove forme dell'organizzazione del lavoro, la nuova distribuzione delle abilità conoscitive in processi educativi dalle dimensioni mondiali» (Callari – Galli 2000: 81).

- I turisti, nonostante certe costanti di comportamento e di atteggiamento, si diversificano per genere, per età, per classe sociale, per nazionalità; le stesse motivazioni dei loro viaggi sono diverse.
- La cultura dei turisti e quella della comunità che li accoglie devono essere considerate sullo stesso piano; diversamente, qualsiasi ipotesi di turismo culturale resta astratta e inconsistente.
- Il carattere misto del turismo odierno, che può essere esclusivamente o contemporaneamente ambientale, evasivo, storico, rende necessaria un'offerta che sia diversificata. «Dal turismo etnico a quello archeologico e storico, dal piacere di assistere a danze e cerimonie all'ascolto musicale e alla conoscenza della letteratura orale, dal turismo ambientale ed ecologico a quello dell'apprendimento di tecniche 'locali' quali la tessitura, la ceramica, la produzione artigianale, dalle ricorrenze di festival all'immersione nella vita della comunità» (ibidem).

Queste semplici misure consentirebbero di costruire risorse umane formate per un turismo sostenibile e non predatorio, rispettoso delle esigenze di lavoro e di benessere materiale delle popolazioni locali e, allo stesso tempo, del loro patrimonio storico e culturale. In questo contesto il turismo culturale può svolgere un importante ruolo di rafforzamento dell'identità locale (coscienza), sia pure in una prospettiva di apertura verso esperienze e storie diverse, una prospettiva nella quale la contaminazione non sia vista come elemento negativo, ma come arricchimento della configurazione identitaria tradizionale. Insomma, una visione non ingessata del rapporto tra beni culturali e turismo, ma anche una consapevole gestione del proprio patrimonio, al riparo da atteggiamenti di subalternità e di autodenigrazione.

Riteniamo importante che, dopo i distruttivi anni Cinquanta e Sessanta, il patrimonio locale venga recuperato e gestito, magari rifuggendo da quella sorta di mitizzazione della tradizione "autentica" che ha caratterizzato gli anni Settanta e Ottanta.

Le tradizioni religiose di una popolazione sono di solito connesse con la mitologia, la cosmologia e i riti di passaggio che costituiscono una parte importante del suo patrimonio culturale. Si tratta di un ricco complesso di tradizioni trasmesse dagli antenati, nei confronti delle quali l'atteggiamento prevalente è quello di difenderle da influenze esterne e di conservarle per le generazioni future. Tuttavia, poiché l'atteggiamento che i membri di ciascuna cultura rivelano nei confronti di tale patrimonio è strettamente connesso con i meccanismi di produzione dell'identità sociale e culturale, quando tali meccanismi si indeboliscono, il patrimonio culturale viene messo da parte e quasi rifiutato. È quanto è avvenuto in Sicilia a seguito dell'emigrazione, dei mutamenti nella struttura economica da agricola a terziaria, della scolarizzazione di massa, del consumismo. Le tradizioni religiose hanno subito processi di indebolimento, ora con il vero e proprio abbandono, ora con la eliminazione di elementi considerati non ortodossi.

Il patrimonio culturale e, nel caso nostro, le tradizioni religiose costituiscono un immenso deposito di esperienze e di riflessioni sviluppatosi nel corso di diversi secoli. Per questo motivo, pur nella vicenda di un progressivo depauperamento di tali tradizioni, esse non sembrano estinguersi, ma, semmai, trasformarsi. La trasformazione attiene alla organizzazione, alla forma e alle funzioni.

L'operazione che il Distretto culturale siciliano intendeva mettere in atto riguardava due aspetti distinti, ma interdipendenti:

- favorire, con diverse azioni positive, il recupero di tradizioni religiose nelle realtà locali nelle quali queste sono state abbandonate o parzialmente dimesse; lo scopo era di aiutare la

salvaguardia delle tradizioni e di impedire la perdita di una quota di patrimonio culturale non più recuperabile per vie “spontanee” e autonome.

- Promuovere, in via diretta e organizzata, l'adozione di modalità di svolgimento di cerimonie tradizionali (in sostanza, la processione delle confraternite) in luoghi e contesti non tradizionalmente propri.

È del tutto evidente che le due finalità devono tener conto dello stato in cui si trovano le diverse tradizioni, il cui processo di trasformazione/depauperamento è differente a seconda delle situazioni locali, e della reale valenza performativa degli eventi. Pertanto, la fase conoscitiva operata con la rilevazione di dati strutturali sulle diverse realtà confraternali e municipali ha fortemente condizionato le conclusioni della fase successiva di valutazione propriamente qualitativa. Infatti, se è possibile fare una valutazione sulle valenze del fenomeno delle confraternite in via generale, non altrettanto è possibile farlo per le singole realtà, se non sulla base delle informazioni assunte attraverso il censimento.

Nel quadro ideale e razionale allo stesso tempo, in cui miti di fondazione e finalità solidaristiche si sostengono vicendevolmente in apparenza in modo del tutto ragionevole, si inseriscono, però, alcune verità nascoste e taciute di cui le cronache si sono abbondantemente occupate. Alla vigilia di ogni importante appuntamento festivo e processionale, ma anche immediatamente dopo, soprattutto se si verificano i cosiddetti “inchini”, nelle comunità locali si aprono discussioni e si accendono polemiche sulle infiltrazioni di personaggi legati ad organizzazioni di tipo mafioso.

È anche vero che questo tipo di polemiche si sono manifestate soltanto di recente, in particolare dopo l'invettiva di Papa Giovanni Paolo II ad Agrigento, il 9 maggio 1993. Erano trascorsi dieci mesi dall'attentato a Paolo Borsellino e il pontefice si spinse in un discorso improvvisato che si rivelerà un vero e proprio anatema contro la mafia. Queste le parole pronunciate: «Questi che portano sulle loro coscienze tante vittime umane devono capire, devono capire che non è permesso uccidere gli innocenti. Dio ha detto “Non uccidere”. L' uomo, qualsiasi umana agglomerazione o la mafia, non può cambiare e calpestare questo diritto santissimo di Dio. Questo popolo siciliano talmente attaccato alla vita, un popolo che ama la vita, non può vivere sempre sotto la pressione di una civiltà della morte. Lo dico ai responsabili. Convertitevi». Anche l'uccisione di don Pino Puglisi, avvenuta a Brancaccio nel settembre dello stesso anno, ha scosso il mondo cattolico ed ecclesiale ponendolo nelle condizioni di non più poter tacere. Il suo carnefice, Gaspare Spatuzza, durante una deposizione nell'aula bunker di Rebibbia nel 2014, fatta ormai in qualità di pentito, spiegò che il sacerdote, con le sue iniziative che puntavano a sottrarre i ragazzi del quartiere dalle mire di Cosa Nostra, rappresentava una minaccia e per questo “abbiamo deciso di ucciderlo”. Don Puglisi, secondo i piani, doveva essere eliminato simulando un incidente, ma Spatuzza decise di ucciderlo in piazza mettendo in scena una esecuzione. Quello che doveva suonare come un monito per tutti gli altri, perché tacessero, paradossalmente si è trasformato nel suo contrario.

Da allora la Chiesa siciliana è diventata veramente conciliare, anche se molte contraddizioni permangono anche a distanza di oltre vent'anni. Le Confraternite sembrano essere uno dei punti deboli. Qualche ora dopo la processione del Venerdì Santo del 2014, i carabinieri hanno arrestato Stefano Comandè, superiore della Confraternita delle Anime Sante di piazza Ingastone. I carabinieri hanno così evitato una carneficina. Infatti, alla Zisa stavano per scontrarsi due clan dopo l'omicidio di Giuseppe Di Giacomo, il reggente della famiglia di Porta Nuova, freddato il 12 marzo 2014; le microspie disseminate per il quartiere rivelavano che Comandè stava con la famiglia Lipari, che i Lo Presti ritenevano responsabile del delitto. Eppure, Stefano Comandè si era prodigato tanto per il funerale di Giuseppe Di Giacomo: aveva convocato i confrati più volenterosi davanti alla bara del

boss ucciso e li aveva fatti sfilare con tanto di gonfalone fino alla chiesa della Madonna di Lourdes di piazza Ingastone. Quel giorno, fu quasi una processione solenne per le strade della Zisa. Fra saracinesche abbassate e campane a morto. Una processione di mafia, perché dietro a Comandè c'erano padrini vecchi e nuovi. Comandè fu fotografato dai carabinieri mentre applaudiva davanti alla bara. In un'altra immagine, dispensava sorrisi e saluti.

Alla Zisa non era un mistero che Comandè fosse un pluripregiudicato per droga, come ricordava la Procura di Palermo nel provvedimento di fermo della settimana santa. «Però, evidentemente, – scrisse Salvo Palazzolo su La Repubblica del 1 maggio 2014 – doveva avere una cultura teologica e altre doti morali sconosciute ai magistrati e ai carabinieri se da qualche anno era ormai uno dei tre “gestori” dell'antica confraternita delle Anime Sante. In questa veste, l'anno scorso, Comandè ha accolto il cardinale Paolo Romeo nella chiesa di piazza Ingastone, come testimonia una foto che i confrati hanno riempito di “mi piace” su Facebook» (Palazzolo 2014a). Lo stesso cronista aggiunse: «Purtroppo, il caso Comandè non è isolato. Anche il boss Alessandro D'Ambrogio, il mafioso più autorevole di tutto il centro città arrestato l'estate scorsa, faceva parte di una confraternita, quella della Madonna del Carmelo di Ballarò» (Palazzolo 2014a). Un video dei carabinieri lo ha immortalato mentre portava a spalla la vara durante la festa del quartiere, nell'estate del 2012. «Il boss Alessandro D'Ambrogio che con tanto di pettorina, utile per distinguere i confrati dalla massa, sfilava dietro la vara della Madonna del Carmelo nel quartiere di Ballarò, a Palermo. Una festa religiosa che a Palermo, è seconda solo a quella della “Santuzza”, di Santa Rosalia. In quegli anni, D'Ambrogio, 40 anni e una condanna definitiva per associazione mafiosa, è tornato in carcere nel corso dell'operazione “Alexander” e, mentre lui si ritrovava rinchiuso nella sezione 41 bis a Novara, la “Madonna” si è inchinata davanti al covo del boss, l'agenzia di pompe funebri della sua famiglia» (Ognibene 2014).

Ma, se Comandè è stato rimosso dal suo ruolo di superiore, ad Alessandro D'Ambrogio, «nessuno l'ha ancora sospeso dalla confraternita di Ballarò. Anche il suo vice, Tonino Seranella, è un devoto speciale della processione di fine luglio, pure lui due anni fa spingeva la vara per le strade del popolare mercato palermitano» (ibidem).

«Comandè e D'Ambrogio si vedevano spesso: l'ennesima telecamera nascosta li ha ripresi il 3 gennaio dell'anno scorso mentre pranzano con altri mafiosi all'interno del ristorante “Bucatino” di via Principe di Villafranca» (ibidem).

Va ricordato che don Puglisi aveva ripulito la congregazione di San Gaetano dalle presenze mafiose e che probabilmente anche quest'atto lo ha condannato a morte. «In quei giorni don Pino cominciò a morire, perché i boss di Brancaccio erano stati messi fuori dalla Chiesa» (Palazzolo 2014a). Il caso Comandè rivelò dei retroscena incredibili. Il 7 maggio del 2014, sempre a cura dello stesso cronista, compare una intervista anonima con un parrochiano. «In questi tre anni, la chiesa della Madonna di Lourdes, la mia parrocchia, è stata occupata. È stata oltraggiata. Tutti lo sapevano chi era Stefano Comandè, pregiudicato per droga. Ma nessuno ha avuto la forza di denunciare. Nessuno, neanche io. Però, i miei occhi hanno visto. E adesso non voglio più tacere: durante la processione del venerdì santo c'erano persone che dovevano stare agli arresti domiciliari e invece sono uscite da casa, protetti dai soliti noti, e anche loro hanno accompagnato il Cristo morto e Maria addolorata» (Palazzolo 2014b). Pare in pochi giorni Comandè avesse indicato il suo successore, avvertendo che il suo arresto non avrebbe dovuto modificare i programmi per la festa della Madonna delle Grazie, così come quelli delle altre feste in calendario. L'anonimo parrochiano ricordava anche che «per cento anni, i confrati hanno indossato un abitino con i colori bianco e nero. È arrivato Comandè e ha imposto l'abito blu, con una coccarda, per scimmiettare

altre confraternite che addirittura indossano il tait. Poi, ha chiamato cinque bande per il venerdì santo. Ma non dovrebbe sfilare in silenzio la processione di Cristo morto? In silenzio e in preghiera. Ha fatto di più Comandè, spendendo non so quanti soldi per comprare armature e costumi dei figuranti» (ibidem).

Del resto, il fenomeno che a Palermo rappresenta una sorta di istituzionalizzazione della presenza criminale nelle confraternite, anche nelle altre province, sia pur con modalità diverse, a volte più informali, esiste. Da alcuni anni, per esempio, la celebrazione dell'Assunzione in cielo di Maria nella città di Messina, che prevede una processione colossale, è preceduta e seguita da polemiche circa la presenza di pregiudicati nel comitato organizzatore. Allo stesso modo, la festa della santa patrona di Catania è da sempre al centro di dispute sulla legalità. Quella di S. Agata, oltre a essere la terza del mondo per numero di fedeli che vi partecipano, dopo Siviglia e Lima, è anche l'unica festa al mondo a essere stata processata in Tribunale per mafia. Secondo il Pubblico Ministero Antonino Fanara, «Il principale circolo di devoti era diretto dalla famiglia Santapaola, il nipote e il figlio, e dalla famiglia Mangion... Loro organizzavano tutto: il percorso, la durata, le fermate, i fuochi d'artificio, sceglievano i portatori, sorreggevano la vara. Per ragioni di prestigio, non di danaro» (Merlo 2014).

Di recente, nell'importante centro di Paternò si è verificato un caso di "inchino". La processione in onore di Santa Barbara, patrona della città, si è fermata e inchinata davanti casa di un noto pluripregiudicato locale, mentre alcuni altoparlanti mobili riproducevano la colonna sonora de *Il Padrino*. Il video dell'omaggio al boss aveva fatto il giro del Paese. A San Michele di Ganzaria, sempre in provincia di Catania, durante la processione del Venerdì Santo, il corteo che sosteneva la statua del Cristo Morto ha deviato il percorso originario della manifestazione religiosa, fermandosi lungamente sotto casa del boss detenuto Francesco Rocca.

La Chiesa siciliana ha, però, in parte reagito e con determinazione. Nel dicembre 2014 l'arcivescovo di Monreale, mons. Michele Pennisi, emanò un decreto che rappresenta un vero e netto spartiacque nel rapporto tra mafia e Chiesa. «Non possono essere accolti coloro che si sono resi colpevoli di reati disonorevoli o che con il loro comportamento provocano scandalo; coloro che appartengono ad associazioni di stampo mafioso o ad associazioni più o meno segrete contrarie ai valori evangelici ed hanno avuto sentenza di condanna per delitti non colposi passata in giudicato». È stato il primo documento che ha avuto la forza per intervenire, sia formalmente sia sostanzialmente, bloccando quel processo di "cattolicizzazione dei mafiosi". L'anno precedente aveva fatto scalpore il decreto del vescovo di Acireale, mons. Antonino Raspanti, che vietava le pubbliche esequie ai soggetti condannati per mafia. Un documento rivoluzionario sul tema, che agiva *post mortem*, sempre che prima non si fosse verificato un pentimento (e quindi un ravvedimento) durante la vita degli stessi. I decreti citati rompono il rapporto tra mafia, Chiesa e quei "fedeli" che grazie alle confraternite riescono ad accaparrarsi quella legittimazione sociale derivante dalla presenza alle feste religiose.

Ora, si potrebbe ipotizzare che la presenza inquinante sia una sopravvivenza del passato. Mafia come superstizione, religiosità popolare. Questa facile interpretazione, rivelata in numerosi commenti dei media, attraverso l'uso di aggettivi come "arcaico", "tradizionale", "folkloristico", è del tutto falsa. Basta leggere con attenzione i nomi dei boss coinvolti per capire che si tratta di emergenti, moderni, innovativi e non della vecchia mafia rurale. Si tratta il più delle volte di, sì, reminiscenze del passato, ma in chiave contemporanea, con l'uso di un linguaggio teatrale spiccatamente innovativo. Per esempio, l'uso della colonna sonora del capolavoro di Coppola, già visto nel caso del funerale romano di Vittorio Casamonica, indica una rappresentazione moderna,

cinematografica, spettacolare, aggiungendo una forse inconsapevole ironia nel prendersi beffa delle autorità e della legge. I portatori delle “vare” che hanno inscenato dei “balli” di fronte a casa deiboss, sono giovani, come giovane è Comandè, distanti dal modello classico del mafioso siciliano, tutto silenzi, segreti e misteri della mitologia mediatica.

In questa chiave, la confraternita di oggi, lungi dal rappresentare un passato in estinzione, può apparire luogo di spazi aperti, conquistabili, entro i quali esercitare potere. Nel caso delle infiltrazioni mafiose, come abbiamo tentato di dimostrare, di potere criminale e finalizzato al prestigio sociale e politico di persone diversamente “impresentabili”. Negli altri casi di potere politico finalizzato all’acquisizione del consenso elettorale locale. In questo senso, la politica di patrimonializzazione appare contemporaneamente funzionale e in contraddizione. Funzionale, nel senso di essere coerente con l’opera di ampliamento del peso della festa e quindi del peso politico di essa; in contraddizione, nel senso che ne depotenzia quel senso di originalità e quindi anche di controllo locale rispetto alle scelte che si compiono. L’esempio citato, dell’adozione del vestito blu per la confraternita di cui si era impadronito Comandè, spiega bene i processi di adattamento cui può essere sottoposto un rito per la sua rifunzionalizzazione in chiave di potere.

Su questa ipotesi, della modernità dell’adattamento del sistema ideale mafioso rispetto alla devozione religiosa, concordano le riflessioni di inquirenti e analisti sociali. Nicola Gratteri, della DDA di Reggio Calabria, ha dichiarato: «Si sa che per le feste patronali i mafiosi sono molto generosi con le offerte. Per loro è una sorta di ostentazione del potere... La Chiesa ha un ruolo fondamentale non solo perché la ‘ndrangheta è in apparenza molto devota e ossequiosa, ma soprattutto perché usa tutto ciò che può offrirle visibilità e riconoscimento sociale. Spesso, nelle processioni, gli affiliati sono vestiti da fratelli e portano la statua del santo a spalla. Vogliono essere in prima fila» (Carazzolo, Laurenti, Scalettari, Valle 2003). Nelle parole e nel ragionamento del magistrato reggino non troviamo alcun riferimento ad arcaicità e tradizioni, ma un lucido e specifico riferimento a questioni di gestione concreta e attuale delle relazioni di potere all’interno delle comunità locali.

Secondo Alessandra Dino, è stata «l’accelerazione dei processi di modernizzazione e di secolarizzazione (che ha aumentato) anche la frattura tra credo religioso e pratica sacramentale e, dunque, il distacco tra impegno morale e cerimoniale religioso» (Dino 2008). La modernità di cui parla la sociologa palermitana in realtà ha origini tra la fine dell’Ottocento e gli inizi del Novecento, quando già alcune inchieste rivelarono l’inquinamento della confraternita del SS. Sacramento di Marineo.

Recentemente è comparso su il Mulino un articolo di Palumbo che affronta criticamente il tema della «commistione di momenti rituali pubblici della tradizione devozionale cattolica e presenza della criminalità organizzata». Palumbo nega che si tratti di sopravvivenze in «una modernità imperfettamente realizzata» (2016: 424). Rivisitando il concetto di modernità, così come quello di religione/religiosità, egli afferma che «chi mette in campo simili pratiche dando corpo a tali politiche di costruzione rituale di una comunità partecipa a pieno della modernità, anche se lo fa attraverso accomodamenti e resilienze specifiche. Egli è un esperto manipolatore 8° comunque un attento lettore) di uno spazio pubblico che, conservando un profondo carattere rituale e giurisdizionale, si articola su dimensioni diverse da quelle “habermasiane”, aparendo in ogni caso molto lontano dall’anomico e amorale familismo supposto da osservatori poco attenti alla densità storico-culturale dei “nostri” contesti» (ivi: 430-431).

La storia “tradizionale”, in un certo senso, finisce per perdere di importanza e assume rilievo soltanto da un punto di vista dei segni e delle simbologie ricorrenti nel tempo. Per esempio, se

andiamo alle origini del fenomeno, possiamo trovare modalità rituali che ben si conciliano con la moderna struttura da “società segreta” che consente infiltrazioni anomale. Come noto, congregazione è un «termine di origine cristiana che definisce una struttura organizzata (non necessariamente una setta), dotata di una regola particolare e raggruppante laici» (Fabietti – Remotti 2001: 192). Tale struttura organizzata è detta anche “confraternita”, “sodalità”, “compagnia”. La congregazione «impone oneri spirituali e materiali ai propri affiliati» (ibidem) e per farne parte è necessario sottoporsi a una procedura rituale che può assumere le caratteristiche di una vera e propria iniziazione. L’esperienza confraternale, che affonda le sue radici nel Medioevo, ebbe un potenziamento nel corso del XV secolo, ma assunse nell’età moderna connotazioni specifiche e conobbe un notevolissimo sviluppo. Nel medioevo molte confraternite erano fondate sul principio della penitenza, mentre nel periodo che seguì il Concilio di Trento questo aspetto andò sfumando e si affermarono sempre più, «accanto alla ricerca di un approfondimento spirituale personale e collettivo, forme di presenza operativa nella società» (Vismara 1997: 219).

Così come attraverso altri strumenti, per esempio il catechismo o le missioni, attraverso le confraternite si tendeva a superare quella distinzione medievale tra la religione delle élites e la religione popolare. Una fase nella quale la religione popolare non viene più concepita come opposizione alla religione ufficiale, né come mera persistenza di elementi pagani. «In realtà, può essere identificata con la religione della maggior parte dei cattolici, al di là di distinzioni cetuali. Sovente è la stessa religione prescritta, vissuta secondo inclinazioni e in forme rispondenti alle diverse esigenze e alla sensibilità individuale e collettiva e talora declinata in modo non pienamente conforme alle direttive provenienti dall’alto» (ivi: 218). In particolare le confraternite testimoniano i cambiamenti della società dei secoli XVI e XVII, con un irrigidimento delle distinzioni tra classi e ceti che si riconoscevano in organizzazioni chiuse e riservate. Attraverso e nelle confraternite si organizza il potere politico ed economico della comunità locale.

L’obiettivo convergenza delle esigenze della chiesa moderna con quelle della società che si andava costituendo, tuttavia, non impediva l’insorgere di conflitti. «Mentre i confratelli reclamavano spazi di autonoma iniziativa, il clero rivendicava il controllo sulle confraternite» (ivi: 219). Nacquero così congregazioni del Santissimo Sacramento o della Dottrina Cristiana, le devozionali intitolate a Maria, mentre rimanevano sottoposte a controllo quelle di disciplini (o disciplinati, cioè membri delle compagnie religiose o laiche che praticavano, nel XIII secolo, la flagellazione penitenziale e l’ascesi pubblica) e nascevano nuove confraternite con funzione “funeraria” (preparazione alla morte, partecipazione alle esequie, assistenza ai condannati a morte).

Parallelamente allo svilupparsi delle congregazioni religiose dal XVI al XVIII secolo si affermò l’importanza delle forme collettive di ritualità, in primo luogo le processioni, «veri e propri percorsi rituali, che riflettono sentimenti e strutture dell’età barocca» (ivi: 223). La processione costituisce un forte momento di aggregazione sociale, organizzato in modo da coinvolgere l’intera comunità locale, al di là dei ceti e al di là delle ideologie, sia pure in una struttura gerarchica e di potere. La coesione sociale, in una società con forti scarti censuari e di rappresentanza, ne usciva periodicamente rafforzata. La festa del Corpus Domini divenne sempre più importante, così come le feste patronali assunsero un ruolo centrale nella costruzione dell’identità locale, trovando nel percorso processionale quella perfetta fusione di elementi dell’espiazione con elementi della rete sociale, raggiungendo una mirabile sintesi nei funerali simbolici di Cristo nella Settimana Santa.

La processione è di norma urbana, ma in alcuni casi può estendersi a percorsi fuori dalla cinta muraria e coinvolgere fonti e corsi d’acqua, montagne e colline, alberi o altri elementi della natura. Il caso classico, tuttavia, è quello del percorso che vivifica il tessuto urbano, toccando nel suo

incedere vie, piazze, incroci, unificando i punti sensibili della rete urbanistica e, quindi, le diverse parti della comunità che la abita. Il percorso processionale è importante, decisivo, strategico nella dinamica delle vicende locali. La dimostrazione di questa funzione vivificante e unificante della processione risiede, tra l'altro, nella partecipazione decorativa e scenografica degli abitanti dei diversi quartieri o rioni attraversati (esposizione di drappi e gonfaloni, lancio o deposizione di fiori, accensione di fiaccole o luci, versamento di oboli, offerta di vivande, ecc.).

La forza economica di una parte rilevante del territorio siciliano interessato, i processi migratori che hanno colpito per oltre un secolo tutta l'area e i fenomeni della modernizzazione senza progresso hanno determinato una progressiva perdita dei tratti caratteristici della cultura tradizionale all'interno del Distretto culturale. Tuttavia, la matrice storica, legata alla colonizzazione greca nell'antichità e alla svolta bizantina della fine del primo millennio, caratterizza in modo pressoché omogeneo l'identità storica e culturale dell'area, dalle colture agricole alle forme del territorio, dalla regolamentazione delle acque alla dieta alimentare, dai riti religiosi alle norme sociali, dalla famiglia alle norme consuetudinarie della proprietà e dell'eredità.

E' così rintracciabile una matrice comune e un codice di segni condivisi, al di là delle diverse espressioni locali. Le feste patronali, per esempio, si presentano come aderenti a un modello omogeneo, ma soprattutto sono punto di attrazione per le popolazioni dei comuni circostanti. Esiste una certa omogeneità di contenuto e di forma della cultura tradizionale dell'ambito geografico individuato che rende interessante la dinamica delle relazioni e degli scambi tra le diverse realtà.

Per esempio, il caso dei rapimenti dei santi, che si narra siano avvenuti per accaparrarsi quello più miracoloso, rivela un'identità non esclusiva e, in definitiva, zonale e non paesana. Del resto, è possibile individuare una causa storica a tale interrelazione, il massiccio trasferimento dalle colline e dalle zone pedemontane verso la marina che nel Settecento e nell'Ottocento ha provocato la gemmazione di nuovi insediamenti urbani. La frattura demografica, economica e sociale tra le popolazioni rimaste a monte e quelle scese sulla costa non ha provocato una frattura anche sul piano culturale, ma, anzi, ha gettato un ponte di tradizioni e di eredità che non è mai crollato, nonostante gli strappi del Novecento.

L'ipotesi sulla quale si può operare in quest'area di forti contrasti è che le tradizioni religiose abbiano subito un forte ridimensionamento; tuttavia, questo ridimensionamento ha prodotto anche una reazione, resa possibile dalla relativa omogeneità del contesto culturale. La reazione consiste nell'interesse attuale di un'opera di rivalutazione del passato e della tradizione, come elementi di un possibile sviluppo turistico. Questa reazione sta rigenerando usi, costumi, cerimonie, anche al di fuori della loro funzione originaria. Per paradossale che possa apparire, è stata proprio la dinamica economica del turismo che ha costituito la molla per questa operazione di recupero, essendo a tutti chiaro che l'ambiente naturale e le tradizioni popolari, accanto al patrimonio artistico e archeologico, sono le risorse "spendibili" sui mercati internazionali.

La presenza delle congregazioni religiose in gran parte dei comuni del Distretto è certamente una delle emergenze che presentano le caratteristiche del declino, a causa della perdita di funzione nella società contemporanea, e del possibile recupero, a causa del contenuto obiettivamente spettacolare, teatrale e drammatico delle figure individuali e collettive cui danno vita le congregazioni stesse. Costumi, insegne, mascheramenti, colorazioni e simbolismi sono tutti elementi che, associati ai percorsi professionali, si adattano facilmente ed efficacemente a una rappresentazione performativa.

Per chiarire il quadro teorico di riferimento si cita il concetto di "performance culturale" come espresso da Milton Singer(1972). Egli indica quelle esperienze concrete con uno spazio di tempo delimitato con precisione, o almeno un inizio e una fine, un programma organizzato di attività, una

serie di esecutori, un pubblico, un luogo e una circostanza che dava occasione alla performance. Si tratta di cerimonie nuziali, di feste religiose, di danze rituali attraverso le quali una cultura “riflette se stessa”, nel senso che le performance offrono importanti chiarimenti sui modi in cui i temi e i valori culturali vengono comunicati, nonché sui processi di cambiamento sociale e culturale. Non v'è dubbio che le processioni che coinvolgono le congregazioni religiose in Sicilia siano delle performance culturali, nel senso voluto da Singer.

Il concetto diventa ancor più interessante, se si presta attenzione a una ulteriore lettura data da Victor Turner, il quale sostiene: «le performance culturali non sono semplicischermi riflettenti o espressioni di cultura o anche di cambiamenti culturali ma possono diventare esse stesse agenti attivi di cambiamento, rappresentando l'occhio con cui la cultura guarda se stessa» (Turner 1993: 79). Turner ritiene che «un gruppo socioculturale, o i suoi membri più percettivi che agiscono in modo rappresentativo, si rivolgono, si ripiegano, si riflettono su se stessi, sulle relazioni, le azioni, i simboli, i significati, i codici, i ruoli, le condizioni, le strutture sociali, le regole etiche e legali e le altre componenti socioculturali che concorrono a formare i loro “io” pubblici» (ibidem). Questa attività è “un'opera d'arte meditata e volontaria” e fonde nella stessa persona o gruppo di persone il soggetto attore e l'oggetto dell'osservazione riflessiva. In un certo senso, la performance culturale è un luogo/tempo teatrale, in cui la finzione è parte della realtà, anzi è la realtà stessa.

E' possibile rappresentare teatralmente, in forma di finzione, una performance culturale tratta dall'osservazione etnografica? Turner ha sperimentato questa eventualità e ne ha tratto la conclusione che la riflessività culturale, in questi casi di “messa in scena”, diventa riflessività interculturale, perché recitata in un contesto estraneo per luogo e per tempo. «In queste occasioni di riflessività interculturale possiamo cominciare a comprendere qualcosa del contributo che ciascuna cultura umana può dare all'insieme della conoscenza rivelata della nostra comune condizione umana» (ivi: 261). E' nella drammatizzazione e nella dinamicità che possiamo avere una comune esperienza con uomini di altre culture.

La organizzazione di eventi che vedano al centro la processione di congregazioni religiose deve poter mettere a frutto questa indicazione. Per esempio, non solo trasferendo i membri da una località all'altra e da una data a un'altra, ma anche coinvolgendo visitatori, turisti, persone interessate nella performance, magari come parte di un'offerta turistica particolare e, ovviamente, molto selettiva. Al contempo, la manifestazione va accompagnata da supporti informativi e didattici in grado di far partecipare pienamente il pubblico alla performance, proprio come se si trattasse dei fedeli della località d'origine della congregazione.

Tuttavia – e qui insiste il punto di riflessione – il progettato evento si è svolto una sola volta e non si è mai più ripetuto.

A nostro avviso, l'errore fondamentale che ha impedito la produzione di effetti nel tempo va individuato nel fatto che tale evento è apparso agli spettatori ed è stata vissuta dai protagonisti come una semplice sfilata, magari assimilabile a una parata di figuranti o una grottesca mascherata priva di spessore storico e culturale. Non sono stati garantiti gli aspetti religiosi e la spiritualità connessi con l'esistenza delle confraternite. L'evento non ha rispettato le tradizioni, ma neanche la funzione attuale delle confraternite, pur in un contesto formale diverso e nuovo. Una certa indulgenza alla spettacolarità e alla teatralizzazione a soli fini turistici e consumistici ha finito per danneggiare l'evento stesso.

Un altro elemento che ha danneggiato l'iniziativa è stata la mancata coincidenza calendariale, che legasse l'evento a una festività religiosa esistente, una festa patronale o la settimana santa o altra cerimonia del calendario liturgico. Inoltre, il coinvolgimento della popolazione locale è stato

basso, mentre sono mancate iniziative di supporto, come mostre fotografiche e bibliografiche, laboratori educativi per i ragazzi, seminari e convegni sul tema,

Invece, la scelta del sito è stata positiva. Dato per scontato che l'evento dovesse ricadere all'interno del territorio del Distretto, il raduno di tutte le confraternite si è realizzato in una località che dal punto di vista urbanistico aveva le caratteristiche idonee, con strade e piazze architettonicamente importanti e con valore storico-artistico. L'architettura pubblica e privata del sito ha sottolineato una certa organizzazione degli spazi di tipo barocco, conferendo una certa importanza soprattutto al corteo processionale.

Una questione ha caratterizzato il dibattito successivo alla realizzazione dell'evento. L'istituto confraternale è in crisi e quindi non si può artificiosamente riesumarne lo spirito. Benché comprensibile e realistica, questa posizione deve però fare i conti con la storia del presunto decadimento. Nonostante venga da taluni collocata alla fine dell'Ottocento, la crisi o la decadenza delle confraternite nelle regioni meridionali dell'Italia può più realisticamente essere datata dagli anni Cinquanta del Novecento. Come sostiene Teti, «soltanto a partire dalla fine degli anni cinquanta del Novecento le confraternite, in quanto istituzioni strettamente legate all'universo produttivo e culturale agro-pastorale, conoscono lo stesso destino di quell'universo». «Il grande esodo del secondo dopoguerra; il progressivo spopolamento dei piccoli centri delle zone rurali interne; la discesa delle popolazioni lungo le coste; la crisi delle tradizionali attività produttive...; la nascita di nuove forme associative anche nelle comunità più periferiche...; la nascita della scuola dell'obbligo... mettono in discussione l'esistenza stessa delle confraternite e ne modificano profondamente il senso e i modi della loro presenza» (Teti 1992).

La funzione sociale e culturale della confraternita, quindi, perde progressivamente importanza; ciò che sopravvive, almeno in parte, è la tradizione che viene custodita, salvaguardata, rinnovata, recuperata, soprattutto nelle sue componenti "spettacolari" ed "esibizionistiche", in cui i riti esaltano la loro funzione di rappresentazione di sé e di analisi di se stessi.

Turisti e visitatori spesso sono capaci di osservare i fenomeni tradizionali con una prospettiva semplicemente folkloristica e "di colore". Di contro, i partecipanti non sono più i ceti popolari, ma la emergente borghesia locale che per fini politici o per semplice volontà di autoriconoscimento riplasma antiche tradizioni in una nuova centralità della piccola comunità locale, vera o immaginata. A volte i protagonisti di queste ristrutturazioni segni che sono gli emigrati, in luoghi lontani o vicini non importa, che tentano di riconquistare il loro posto nella comunità abbandonata attraverso ciò che essi stessi considerano "tradizione".

Non deve apparire strano che, proprio nel pieno della sua crisi, la confraternita trova ragioni di nuova vita, con funzioni e forme diverse, nell'apparente solco della tradizione, ma nella reale sua rivisitazione. Dagli anni Settanta riparte un nuovo interesse per queste forme di aggregazione e una serie di iniziative vengono pensate per rinvigorire una esigenza del passato con proiezioni nel futuro. In questa riscoperta delle confraternite, naturalmente, bisogna distinguere tra un interesse di studio per un fenomeno forse ancora sconosciuto e un tentativo di fare rivivere le tradizioni, che deve fare i conti con la realtà della decadenza e con i processi di disgregazione.

In questo senso è stato utile che il Distretto culturale abbia incaricato tre giovani ricercatrici di effettuare una rilevazione delle condizioni attuali delle Confraternite nell'area interessata. Questa rilevazione è stata effettuata con l'ausilio di una scheda. Questa scheda, pur costituendo una guida per il lavoro di rilevazione, non è stata sempre fedelmente seguita, per ragioni riconducibili alla difficoltà obiettiva di reperire informazioni, se non addirittura di reperire fonti attendibili.

Le condizioni generali, tuttavia, delle Confraternite, sia singolarmente intese, sia nel complesso della loro presenza sul territorio, sono ben leggibili e possono costituire il punto di partenza per una riflessione che giustifichi un intervento di rifunzionalizzazione. Le Confraternite censite sono 75, 50 delle quali riportano nella denominazione il termine “confraternita”, 17 “arciconfraternita”, 3 “circolo”, 2 “congregazione”, mentre le altre 3 riportano altro tipo di denominazione.

La distribuzione geografica vede 16 confraternite che insistono in sei comuni di una delle tre diocesi interessate; 46 in dieci comuni della seconda diocesi; 13 in sette comuni della terza diocesi. Questa distribuzione nel territorio è già un primo elemento positivo che indica uno stato di salute più che accettabile delle confraternite. La distribuzione, infatti, è larga, coinvolge 23 comuni in tre diocesi, comuni sul mare e comuni montani e collinari, comuni di piccolissime dimensioni e di medie dimensioni, comuni di antica tradizione e di recente formazione. Pertanto, riteniamo che questo dato incoraggi ogni politica di intervento, poiché il fenomeno non rimane confinato in qualche ristretto ambito territoriale come residuale sopravvivenza del passato, ma presenta le caratteristiche della vitalità, pur nella evidente difficoltà a mantenere una funzione sociale nella contemporaneità.

Un altro elemento di valutazione è il numero di membri per ciascuna confraternita. In questo caso il numero è spesso sconosciuto (in 8 casi su 75 non viene indicato dagli intervistati) o indica soltanto una approssimativa valutazione (in 10 casi viene data un'indicazione approssimativa o con un minimo e un massimo). Inoltre, anche nei casi in cui è stato indicato un numero ben preciso di membri, possiamo ipotizzare che esso sia da ritenersi sempre approssimativo, esclusi alcuni casi in cui la lista dei confratelli è ben definita e aggiornata. In ogni caso, sulle 65 confraternite per le quali è stato raccolto comunque un dato, in 16 casi siamo al di sotto di 20 membri, in 30 casi oscilliamo tra 20 e 40 membri, in 10 casi tra 50 e 80. Nei rimanenti 9 casi i numeri vanno molto al di là: 90, 100, 100, 104, 110; e poi 247, 320, 350, 411. E' chiaro che i numeri bassi sono delle confraternite allocate nei piccoli comuni, falciati dall'emigrazione e dallo spopolamento generati da fenomeni economici e sociali ben conosciuti e che riguardano processi da affrontare con ben altri argomenti. Dove, invece, i numeri si presentano in modo più incoraggiante è evidente che la modernità non sempre ha generato condizioni culturali negative per la persistenza delle confraternite; anzi, possiamo affermare che non è la modernità che ha svuotato queste organizzazioni, ma la fine di un mondo economico e sociale legato ai piccoli comuni dell'interno della Sicilia.

Terzo parametro di valutazione è la data di fondazione delle confraternite. Esse sono quasi tutte di epoca moderna post concilio di Trento, tratto che indica una funzione che ancora oggi può essere considerata attuale, cioè legata alla necessità di un rafforzamento della religiosità popolare in armonia con il dettato della chiesa cattolica ufficiale, in risposta alla religiosità popolare alternativa tipica delle aree meridionali italiane. Soltanto 6, sulle 67 di cui è stato possibile avere la data di fondazione, sono state fondate prima del Concilio di Trento. Invece, ben 14 risalgono al Novecento (3 addirittura sono state fondate rispettivamente nel 1995, 1998 e 2001). Tutte le altre risalgono al Cinquecento e al Seicento (25), al Settecento (11) e all'Ottocento (11).

Alcune delle manifestazioni tipiche della devozione e della pietà confraternale ci indicano identità e funzione delle aggregazioni popolari attorno a nomi e figure significative della comunità locale. Maria Mariotti indica tre manifestazioni tipiche: «a) è grande il rilievo del riferimento alla Madonna, ai santi e agli angeli, visti e invocati soprattutto come intercessori, protettori, confortatori nella vita di ogni giorno... b) la forte accentuazione penitenziale delle pratiche devote individuali e comuni concreta il desiderio di partecipazione alla passione di Gesù... c) l'attenzione delle

confraternite è costantemente rivolta all'assistenza ai moribondi e ai funerali, alle sepolture e ai suffragi» (Mariotti 1992: 37-38).

Come era possibile attendersi, le confraternite censite sono maggioritariamente dedicate a Maria (20) e a Gesù (14) o a entrambi (1). Altre 10 sono dedicate al Sacramento (10), mentre le altre 30 confraternite sono dedicate ad altri santi, secondo la logica locale che destina la devozione popolare al Patrono o altro protettore.

Questi forti ancoraggi all'identità locale e alla devozione delle popolazioni per Maria e Gesù rappresentano un chiaro segno della funzione culturale delle confraternite che, secondo Lombardi Satriani, è quella di aggregare e socializzare le comunità locali. «Se qualcosa persiste nel tempo e anzi mostra una particolare saldezza, vuol dire evidentemente che risponde a bisogni culturali profondi: il problema allora consta proprio nel domandarsi quali sono queste esigenze culturali a cui le confraternite danno risposte. Anzitutto noterei che una delle esigenze è quella dell'aggregazione, del costituire gruppo... La confraternita svolge la funzione di comunicare il senso di appartenenza che consente al singolo di avvertirsi compartecipe di una comunità del noi» (Lombardi Satriani 1992). Questa funzione culturale comporta anche la divisione all'interno dello stesso comune in più confraternite; separare il "noi" dal "loro", dividersi per confrontarsi.

L'altra grande funzione culturale che Lombardi Satriani indica è quella di separare il mondo dei vivi da quello dei morti. La confraternita si occupa delle sepolture, delle celebrazioni funerarie, di tutti quegli uffici che in ogni comunità sono essenziali per dare ai superstiti la certezza dell'appartenenza alla metà dei vivi, perché c'è qualcuno che si occupa di garantire la certezza del confine tra la vita e la morte. «Una funzione così rilevante, quale quella di costituire barriera protettiva, schermo, momento mediano tra il morto e la comunità dei viventi, non può essere oggetto di letture impressionistiche o superficiali» (ibidem).

Ma sulla vitalità odierna delle confraternite gli studi sono convergenti. Borzomati, per esempio, afferma che «la persistenza di questo mondo confraternale nelle comunità ecclesiali del Mezzogiorno alle soglie del Duemila pone ulteriori domande su ciò che queste istituzioni promossero nel sud nei trascorsi secoli» (Borzomati 1992: 19). E continua: «nei nostri studi di storia sociale e religiosa non abbiamo attentamente valutato, ad esempio, la straordinaria estensione ed estensibilità delle confraternite, ma soprattutto, come si è avvertito, non abbiamo considerato la vita delle stesse confraternite in età contemporanea per verificare non altro la loro vera consistenza ed i riflessi che ebbero nella Chiesa e nella società. E' certo, comunque, che la storia del notabilato del Mezzogiorno negli ultimi due secoli può essere ricostruita solo se saranno portati avanti ricerche e studi sul mondo confraternale» (ivi: 21). Com'è noto, «i notabili si erano appropriati delle confraternite per trarne benefici e prestigio, per strumentalizzare le devozioni per finalità egemoniche» (ibidem).

Lo stesso Borzomati ha sostenuto la necessità di ulteriori studi «al fine di conoscere aspetti e momenti della spiritualità e della pietà nelle confraternite anche in età moderna e contemporanea», anche in ragione della loro «incidenza nella chiesa e nella società del Mezzogiorno che è stata notevole» (ivi: 22).

Interessante è anche quanto va svelato della composizione sociale delle confraternite. A tal proposito Maria Mariotti definisce il significato di religione popolare, «in senso ampio e insieme delimitato», come afferma: La 'popolarità' delle confraternite emerge sociologicamente sotto aspetti quantitativi (un grande numero, complessivamente rilevante in rapporto alla fragilità geo-demotopografica... di persone e di gruppi, viene coinvolto nella vita religiosa dei sodalizi, dai centri principali fino alle più piccole e remote frazioni) ma anche qualitativi (tutte le categorie, i ceti, gli

ambienti annoverano membri delle congreghe: “dominanti” e “subalterni”, ricchi e poveri, colti e ignoranti)» (Mariotti 1992: 33).

In termini diversi possiamo dire che oggi, in Sicilia, siamo di fronte a un dispositivo sociale, ancor prima che culturale e religioso, che aggrega nuove istanze politiche e dinamiche di potere inconciliabili con una “modernità” così come intesa da una visione evuzionista. Quel tipo di modernità astratto e immaginario che vede nei modelli euro-americani della società industriale capitalistica l’unica rappresentazione. Come abbiamo visto, invece, esiste una modernità intesa come razionalizzazione e svelamento antiretorico di meccanismo di potere locale, apparentemente svincolati dalla dimensione globale, ma in realtà fortemente ad essa legata, tant’è che si ripropone nelle innumerevoli località nella rete globale.

Come evidenziato nella parte relativa alla possibilità di un uso criminale della organizzazione religiosa, le confraternite oggi in Sicilia sono uno dei tanti contenitori di senso, di misurazione morale, di comunicazione sociale della realtà contemporanea, dove l’uso di rituali “arcaici” o “arcaicizzanti” non deve fuorviare la ricerca antropologica e sociologica, facendola arenare su lidi evuzionistici o strutturalistici.

## **RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI**

Augé, Marc. 1993. *Nonluoghi*. Milano

Bertoldi Lenoci, Liana (cur.). 1994. *Confraternite Chiesa e Società*. Fasano

Bertoldi Lenoci, Liana. 1996. *L’istituzione confraternale, aspetti e problemi*. Fasano

Bindi, Letizia. 2015. *Patrimoni e protocolli: i beni culturali immateriali tra valori globali e pratiche locali come terreno di conflitto e di mediazione*. «Etnoantropologia», 2: 39-61

Bo, Vincenzo – Sartori, Luigi. 1983. *Pellegrinaggio e religiosità popolare. Atti del convegno di studio organizzato dal Santuario di santa Rita – Cascia 2-4 settembre 1981*. Padova

Borzomati, Pietro. 1992. *Le confraternite nel Meridione e la loro incidenza sulla chiesa e sulla società*, in Mariotti, Maria – Teti, Vito – Tripodi, Antonio (cur.). *Le confraternite religiose in Calabria e nel Mezzogiorno*. San Nicola da Crissa: 19-23

Buttitta, Ignazio E. 2002a. *La memoria lunga. Simboli e riti della religiosità tradizionale*. Roma

Buttitta, Ignazio E. 2002b. *Il fuoco. Simbolismo e pratiche rituali*. Palermo

Callari Galli, Matilde. 2000. *Antropologia per insegnare*. Milano

Carazzolo, Barbara – Laurenti, Sara – Scalettari, Luciano – Valle, Annachiara. 2003. *In principio era il... padrino*. stpauls.it

- Cestaio, Antonio. 1990. *Il fenomeno confraternale nel Mezzogiorno: aspetti e problemi*. «Ricerche di storia sociale e religiosa». 19: 15-54
- Cirese, Alberto Mario. 1976. *Intellettuali, folklore, istinto di classe*. Torino
- Confraternite tra storia e futuro. Atti della Settimana di aggiornamento per Confraternite – Giovinazzo 22-25 marzo 2004*. 1994. Terlizzi
- De Martino, Ernesto. 1976. *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*. Milano
- Demurger, Alain. 2007. *I Cavalieri di Cristo. Gli ordini religioso-militari del medioevo XI - XVI secolo*. Milano
- Dino, Alessandra. 2008. *La mafia devota. Chiesa, religione, cosa nostra*. Roma-Bari
- Fabietti, Ugo – Remotti, Francesco (cur.). 2001. *Dizionario di Antropologia*. Bologna
- Faeta, Francesco. 1978. *Territorio, angoscia, rito nel mondo popolare calabrese. Le processioni di Caulonia*. Milano
- Faeta, Francesco – Ricci, Antonello (cur.). 2007. *Le forme della festa. La Settimana Santa in Calabria: studi e materiali*. Roma
- Fisauli, Francesco. 2007. *Le Confraternite di Randazzo nella storia e nel diritto ecclesiastico*. Catania
- Gazzini, Marina 2006. *Confraternite e società cittadina nel medioevo italiano*. Bologna
- Giallombardo, Fatima. 1990. *Festa, orgia, società*. Palermo
- Lipari, Silvia. 2010. Processioni, simulacri, società. Appunti sul sistema rituale semanasantero di Valladolid. «SpheraPública»: 189-209
- Lombardi Satriani, Luigi Maria. 1980. *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*. Milano
- Lombardi Satriani, Luigi Maria. 1992. *Le confraternite come istituto culturale di aggregazione sociale*, in Mariotti, Maria – Teti, Vito – Tripodi, Antonio (cur.). *Le confraternite religiose in Calabria e nel Mezzogiorno*. San Nicola da Crissa: 3-5
- Mariotti, Maria. 1992. *Situazione e prospettive degli studi sulle confraternite in Calabria (fonti e bibliografia – Aspetti religiosi)*, in Mariotti, Maria – Teti, Vito – Tripodi, Antonio (cur.). *Le confraternite religiose in Calabria e nel Mezzogiorno*. San Nicola da Crissa: 24-41

- Mariotti, Maria – Teti, Vito – Tripodi, Antonio (cur.). 1992. *Le confraternite religiose in Calabria e nel Mezzogiorno*. San Nicola da Crissa
- Merlo, Francesco. 2014. *Quando la processione fa fuggire i sacerdoti*. “Repubblica.it”. 9 luglio
- Ognibene, Salvo. 2014. *Un decreto contro la mafia, e c'è chi fa finta di non sentire*. “Eucarestia mafiosa.it”. 27 dicembre
- Palazzolo, Salvo. 2014. *Il capo della confraternita che accoglieva il cardinale è un boss di Cosa Nostra*. “Repubblica.it”. 1 maggio
- Palazzolo, Salvo. 2014. *Il boss della Zisa ordina dal carcere raccolta fondi per le processioni. La denuncia shock di un parrochiano*. “Repubblica.it”. 7 maggio
- Palumbo, Berardino. 2003. *L'Unesco e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali*. Roma
- Palumbo, Berardino. 2016. *Inchini e “masculiate”*. Bologna. 3: 424-432
- Pitrè, Giuseppe. 1882. *Spettacoli e feste popolari siciliane*. Palermo
- Pitrè, Giuseppe. 1904. *La vita in Palermo cento e più anni fa*. Firenze
- Prete, Alfredo. 2004. *Arte e tradizione delle confraternite*. Genova
- Prestipino, Giuseppe. 1976. *I due livelli nelle due culture*, in Gramsci, Antonio. *Arte e folklore*. Roma: VII-XXV
- Sanchez De Madariaga, Elena. 2011. *Le confraternite*, in Eco, Umberto (cur.). *Il Medioevo. Esplorazioni, commerci, utopie*. Milano: 174-177
- Sindoni, Angelo. 2013. *Società precapitalistica e modernità in Sicilia. Confraternite, Giacobinismo, Credito agricolo*. Soveria Mannelli
- Singer, Milton. 1972. *When a Great Tradition Modernized*. New York
- Teti, Vito. 1992. *Note per un'antropologia delle confraternite calabresi in età moderna e contemporanea*, in Mariotti, Maria – Teti, Vito – Tripodi, Antonio (cur.). *Le confraternite religiose in Calabria e nel Mezzogiorno*. San Nicola da Crissa: 42-109
- Turner, Victor. 1993. *Antropologia della performance*. Bologna
- Vismara, Paola. 1997. *Il cattolicesimo dalla “riforma cattolica” all'assolutismo illuminato*, in Filoramo, Giovanni – Menozzi, Daniele (cur.). *Storia del Cristianesimo*. Roma-Bari: 153-290