

# Rito, storia, giurisdizione e memoria: riflessioni a partire da un'etnografia siciliana

*Berardino Palumbo*  
*Università degli Studi di Messina*

## Premessa

Per quanto in alcune tradizioni di studio a partire dai primi anni Ottanta del secolo scorso gli spazi di lavoro comune tra storici e antropologi si siano fatti più numerosi e intrecciati, qui, in Italia, uno dei centri della tradizione storiografica occidentale, un'analogia condivisione, a volte auspicata, sembra più difficile da realizzarsi<sup>1</sup>. In un saggio di qualche anno fa (Palumbo 2006), limitatamente all'esperienza microstorica, provavo a riflettere su alcune ragioni teoriche di una simile difficoltà. Attraverso un'analisi dei concreti modi in cui la tradizione microstorica italiana aveva impostato un proprio rapporto con l'antropologia sociale, mi era parso infatti di poter affermare che alcuni importanti nodi teorici che avevano agitato l'antropologia (statunitense innanzitutto) a partire dai primi anni Ottanta del Novecento, fossero stati in qualche misura elusi proprio nel momento in cui si rivendicava la necessità di costruire un comune spazio-campo di lavoro tra storia e scienze sociali (Levi 1990; Grendi 1994). Il passaggio dall'azione alla pratica, dai contenuti più o meno formalizzati della prima ai modi, agli stili performativi (le "poetiche sociali", Herzfeld 1997) che connotano le seconde, dall'astratto soggetto dell'individualismo metodologico ad esseri umani concreti che incorporano tattiche (alla De Certeau) e *habitus* (alla Bourdieu); e quindi ancora la centralità del corpo, dell'incorporazione e delle dinamiche di genere, il carattere pervasivo, diffuso e decisivo (anche sul piano epistemologico e conoscitivo) dei rapporti di potere e la necessità di una costante critica categoriale, il definitivo imporsi di una specifica attenzione antropologica per lo stato nazionale e la connessa necessità di problematizzare nozioni consolidate come "modernità", "disincanto", "tradizione", "parentela", "famiglia"; e quindi, in-

*L'Uomo*, 2013, n. 1-2, pp. 79-121

fine, lo snodo della rappresentazione storiografica ed etnografica, troppo spesso implicitamente eurocentrica, insieme al problema dell'autorialità, mi sembravano aspetti del dibattito antropologico che, nodali negli stessi anni in cui in Italia prendeva corpo la vicenda microstorica, erano, almeno in parte, restati ai margini della sensibilità sia dei microstorici che di altre, più istituzionali, storiografie. I temi che provavo a sottolineare, dunque, erano gli stessi che solo quattro anni dopo sarebbero stati individuati su le "Annales" da Michel Naepels (2010) nel presentare un numero monografico dedicato ai rapporti tra antropologia e storia. Problemi che, del resto, erano stati messi in campo in antropologia fin dalla prima metà degli anni Ottanta (anche) a partire dai dibattiti intorno alla nozione di "storia" suscitati dai lavori di Wolf (1982) e Sahlins (1985): che tipo di storia (e di antropologia) ricostruiamo e scriviamo, raccontata da chi (quali autori) e per conto di chi (per quali istituzioni, a partire da quali implicite idee sul tempo, lo spazio, la modernità, la razionalità, lo Stato) e dunque aderendo a quali regimi di temporalità e di storicità, attraverso quali idee sull'*agency* umana, sul "sé" (degli "attori sociali" e di chi pensa di poterne rappresentare le pratiche)?<sup>2</sup>

All'interno di tale "turn to history" (Kelly, Kaplan 1990: 120) realizzati nell'antropologia nord americana a partire dalla metà degli anni Ottanta del secolo scorso, l'analisi delle pratiche rituali e cerimoniali ha giocato un ruolo centrale. Messi da parte modelli funzionali e strutturali, lo studio del "rito" e dei processi rituali, infatti, oltre a richiedere agli antropologi un'attenzione puntuale alla ricostruzione di specifiche realtà storiche (Taussig 1980; 1987; Comaroff 1985; Comaroff, Comaroff 1991; 1997; Ortner 1989; Kertzer 1998), ha implicato un'attenta riflessione sui modi in cui le forme rituali rendono possibili particolari modulazioni della processualità (Lincoln 1989; Handelman, Shamgar Handelman 1990; Sahlins 1983; 1985; 1990; Ortner 1990; Boyarin 1994) e, quindi, ha introdotto al centro dell'agenda di ricerca la consapevolezza che gli stessi rituali siano eventi con una propria specifica storia (Petrarca 1988; Kelly, Kaplan 1990; Bloch 1986; 1989; Fine 1994; Niola 1995; Molinié 1996; Abercrombie 1998). Sul versante storiografico, poi, proprio l'analisi di cerimoniali e rituali ha rappresentato uno spazio nel quale l'ispirazione proveniente da classici lavori antropologici (Van Gennep, Hertz, Mauss, Evans Pritchard, Gluckman, Turner, Geertz) e il loro concreto utilizzo hanno giocato un ruolo considerevole. Si tratta di uno spazio complesso che non ha senso qui provare a delineare nemmeno per grandi approssimazioni, tante sono le sedimentazioni e le linee di ricerca che lo compongono<sup>3</sup>. In questo scritto, essendo interessato ad approfondire l'analisi di alcune connessioni tra rituale, storia e memoria a partire da materiali provenienti da una ricerca etnografica di lunga durata in un contesto siciliano, intendo assumere

un'attitudine operativa e dialogica, piuttosto che esclusivamente critica, nei confronti del rapporto tra storia e antropologia. A questo scopo vorrei in maniera preliminare seguire da vicino una singola, specifica tradizione di studi storiografici sul rito e il cerimoniale, sensibile al dialogo con diverse letture antropologiche e attenta a mostrare come «i rituali pubblici siano agenti storici che formano piuttosto che rappresentare i rapporti di potere» (Visceglia 2002: 20), o, con le parole di Angelo Torre (1995: 64), interessata a comprendere come il rituale, assumendo la forma di un “patto sociale”, sia:

un intenso momento di scambio che non si limita a ribadire il peso relativo delle singole figure sociali. Esso le plasma, e conferisce legittimità alla loro azione nel villaggio: per tutti, per il chierico, come per i laici, il momento rituale assume il significato di un'occasione da cui tutti i partecipanti traggono la reciproca e rispettiva legittimazione.

Maria Antonietta Visceglia (2002: 17-51), nell'introdurre la sua analisi del cerimoniale pubblico a Roma in età moderna, ricostruisce una genealogia di questa prospettiva di studio, individuandone il punto iniziale nei lavori di Kantorowicz (1989) e di alcuni suoi allievi (Giesey 1987) e uno snodo decisivo negli studi dedicati da Trexler (1991) e Muir (1984) alla dimensione rituale nella vita pubblica fiorentina e veneziana durante il Rinascimento. Pur nella loro diversità, questi lavori sono accomunati, secondo Visceglia (ivi: 24-5) dall'esigenza – poco sentita nella storiografia italiana fino ad anni recenti – di fare dell'analisi della dimensione cerimoniale, religiosa e simbolica uno dei punti di osservazione privilegiati per riflettere sui rapporti tra sovranità, modernità e costruzione dello Stato. In tale prospettiva il cerimoniale pubblico e il rituale divengono dei campi di lotta all'interno dei quali il potere monarchico, quello ecclesiastico e i diversi corpi che compongono le realtà d'Antico Regime competono, con esiti, ritmi e fratture diversi da contesto a contesto, per la definizione di diritti, prerogative, identità (Visceglia 2002: 27)<sup>4</sup>.

Il campo rituale e cerimoniale appare centrale in epoca moderna anche quando lo si osserva, per così dire, “dal basso” della “società dei corpi” – e non più dai suoi vertici politici, come fa la tradizione di studi cui si riferisce Visceglia. All'interno di una più generale cultura politica in cui opera «una concezione giurisdizionale del potere» che «definiva le sfere giuridiche e politiche del singolo, di fronte alle quali il potere doveva assumere un atteggiamento passivo e conservativo» (Torre 1995: XIV), la dimensione religiosa:

non è soltanto espressione della credenza e della teologia, né tantomeno di generiche mentalità o sensibilità collettive, ma costituisce un sistema normativo, in

alcuni campi prioritario rispetto a quello istituzionale in senso stretto. La religione è diritto, e crea diritti (ivi: xv).

Nel “cattolicesimo corporativo”, Visceglia (2002: 27) – tanto a livello del cerimoniale pubblico regale, papale e cittadino, quanto al livello di quella che Bill Christian (1981), molti anni fa, aveva chiamato “local religion” – definisce le pratiche rituali strumenti attraverso i quali dichiarare, rivendicare, competere per il riconoscimento di *status*, prerogative e diritti; strumenti che giocano, quindi, un ruolo decisivo nella produzione di spazi (sociali, economici, amministrativi, fiscali, devozionali, identitari) quotidiani<sup>5</sup>.

## Il contesto

Ho iniziato a lavorare sui rituali festivi a Militello in Val di Catania nell’ottobre del 1994 e, vivendo stabilmente in paese dai primi mesi del 1995 fino al settembre del 1997, ho continuato ad interessarmi con una certa attenzione del luogo e dell’intera area almeno fino al 2009. Il lavoro sul campo ha avuto inizio all’interno di un progetto comune tra storici (Franco Benigno, Lina Scalisi) e antropologi (Maria Minicuci e me) delle Università degli Studi di Messina e Catania, elaborato a partire dalle suggestioni che la ricerca storiografica (di storia sociale, politica e di demografia storica) chiaramente poneva ad un’indagine di taglio antropologico. La complessa vicenda del paese – più o meno diecimila abitanti nel 1994, con un’economia prevalentemente, ma non esclusivamente agricola – e in parte la sua vita quotidiana ancora agli inizi degli anni Novanta del XX secolo sembravano connotate da una marcata contrapposizione, di carattere insieme rituale e politico-fazionale tra due parrocchie (*partiti*, nel lessico locale) rivali (quella di San Nicola-Santissimo Salvatore, e quella di Maria Santissima della Stella). L’invito rivolto dai colleghi storici – che stavano seguendo, tra le altre cose, anche il dipanarsi nel tempo (dal XVII al XIX secolo) di una simile contrapposizione – a noi antropologi era quello di lavorare insieme, intrecciando dati e prospettive. Per varie ragioni, in parte legate alla stessa strutturazione del campo politico e cerimoniale locale, in parte connesse con le diverse modalità di praticare il “terreno” (e l’archivio), il lavoro in comune non si è rivelato possibile e quindi, al di là di alcune occasioni di dialogo, nel corso degli anni ha prodotto esiti differenziati<sup>6</sup>. Dato l’inestricabile rapporto che, come vedremo, lega la pratica del conflitto rituale al racconto della storia del conflitto tra le due parrocchie-*partiti* – al punto che il racconto della storia del conflitto è una delle pratiche decisive nella produzione dello stesso – all’antropologo sul campo è toccato occuparsi della memoria delle vicende della “lite” (*u jocu*, secondo un’espressione a volte adoperata a Militello), delle modalità

attraverso le quali la lotta tra le due parrocchie rivali viene narrata, delle concrete pratiche di manipolazione di carte d'archivio, testi scritti, oggetti (d'arte, di devozione) "antichi" e, dunque, fare dello studio delle pratiche, delle poetiche e delle politiche locali della "storia" un punto centrale della propria analisi del contesto cerimoniale.

### Un *frame* giurisdizionale

A Militello, come in altre realtà siciliane, italiane e mediterranee<sup>7</sup>, i rituali festivi, o meglio i processi di ritualizzazione festiva si svolgono all'interno di un *frame* (di un "contesto per l'azione", si potrebbe dire con Houseman, Severi 1994) che, al seguito della letteratura storiografica sopra ricordata, possiamo definire di tipo giurisdizionale<sup>8</sup>. Quello giurisdizionale è, ancora oggi e da almeno quattro secoli, un *frame* capace di catturare oggetti, eventi, azioni, sentimenti e di inscrivere in uno scenario nel quale le pratiche e i loro significati vengono ritualizzati (ossia perdono una parte almeno della loro intenzionalità a favore di una più marcata formalizzazione: Humphrey, Laidlaw 1994; Bloch 2005). Esso fornisce le coordinate spazio/temporali e concettuali a partire dalle quali la ritualizzazione può essere messa in atto e, quindi, fa sì che le pratiche (gli oggetti, gli eventi, le situazioni) ritualizzate possano acquisire (o anche perdere) valore di dichiarazione/costruzione/contestazione di *status*, prerogative, diritti all'interno di spazi collettivi che esse stesse contribuiscono a definire.

Prendiamo, tra i molti possibili esempi, un momento di tensione verificatosi nel corso della festa della Madonna della Stella del 1996. Una bottega di alimentari, ubicata nella piazza del castello dove il Comitato festa di Santa Maria organizza la proiezione di un ciclo di film durante i quindici giorni festivi (1-16 settembre), richiede, con successo, alle autorità comunali il permesso di restare aperta dopo le ore 21.00, proprio durante le proiezioni. Quello che, ad un occhio esterno, può apparire un fatto del tutto irrilevante, in quei giorni festivi del '96 si trasformò in un evento capace di muovere le passioni e le azioni di molti attori sociali. I membri del Comitato *marianese*, che durante la proiezione gratuita dei film vendevano panini imbottiti, nella concessione fatta dalle autorità comunali vedevano un preciso attacco al proprio consolidato "diritto" di esercitare un quasi-monopolio sul commercio minuto in alcuni specifici spazi e momenti festivi. Se, dal loro punto di vista, la concessione fatta dall'assessore al Commercio era un chiaro segno dell'ostilità dell'intera Giunta nei confronti di Santa Maria, la richiesta avanzata da un commerciante per molti anni accondiscendente con le prerogative del Comitato nascondeva, invece, qualche trama dell'avverso Comitato-*partito* di San

Nicola. Era comunque un attacco contro il quale reagire con decisione: dopo alcuni tentativi, falliti, di giungere ad un accordo con le autorità e di convincere il commerciante a recedere dalla sua richiesta, gli uomini del Comitato iniziarono un'opera di boicottaggio della bottega e dei suoi prodotti, invitando tutti i devoti a non comprare da chi offendeva in quel modo la Madonna<sup>9</sup>.

L'aspetto che qui più interessa sottolineare è che nei commenti degli uomini di Santa Maria la vicenda *da putia* (della bottega) veniva vissuta, e quindi ricordata, "citata" (Bloch 2005) e raccontata come l'ultima di una serie storica di aggressioni messe in atto nei confronti delle prerogative della parrocchia di Santa Maria da parte dei membri del *partito nicolino*. Aggressioni di varia natura, tra cui anche quelle contro i privilegi economici goduti dalla festa della Madonna. Sappiamo, infatti, come già nel 1446 e fino ai primi anni del xx secolo, in occasione della festa della Madonna della Stella, si tenesse in paese una fiera, in origine di concessione regia (Bresc 1986: 366). La fiera, che si svolgeva nel piano e cimitero della chiesa di Santa Maria della Stella, era franca da dazi e chi vi interveniva pagava solo l'affitto del suolo (o dopo il 1693 di una loggia) alla chiesa mariana, che raccoglieva gli introiti attraverso le figure di due "procuratori nobili", di nomina baronale. Vari bandi promulgati con regolarità nel corso dei secoli qualche giorno prima della fiera, oltre a garantire l'immunità criminale e fiscale a quanti vi intervenivano, stabilivano un esplicito divieto di commercio in paese a chiunque, forestiero o locale, non lo esercitasse nel piano e sagrato della chiesa della Stella<sup>10</sup>. Nel corso del Settecento, con l'acuirsi delle tensioni giurisdizionali tra le due parrocchie, e in particolar modo nel periodo che va dalla soppressione del titolo parrocchiale nella chiesa di Santa Maria, nel 1788, alla riattivazione dello stesso nel 1874, l'esercizio di un simile diritto e, quindi, la riscossione e l'utilizzo dei relativi introiti, hanno costituito tra i punti di maggiore frizione tra i cleri delle due parrocchie rivali (cfr. Scalisi 2001: 115).

Quando ancora nel 1874 – con il processo per la riapertura della chiesa della Madonna della Stella svoltosi a Roma presso la Sacra congregazione dei riti – o nel 1910 – epoca in cui monsignor Pio de Bono Damaso, vescovo di Caltagirone in visita pastorale a Militello viene aggredito nella sagrestia di San Nicola da una folla inferocita e tenuto sotto assedio per due intere giornate – i cleri delle due parrocchie rivali, con i rispettivi devoti raccolti in due opposti *partiti*, continuano a giocare la loro lotta giurisdizionale, anche in Sicilia la società d'*Ancien Régime*, con la sua articolazione in corpi giuridicamente differenziati e giurisdizionalmente connessi, è scomparsa<sup>11</sup>. Nonostante questo e nonostante il fatto che, soprattutto dopo il 1812, i mutamenti socio-economici, l'azione dello Stato e la maggiore apertura all'esterno avessero oramai consolidato, nell'isola,

l'esistenza di uno spazio pubblico di tipo nazionale ed europeo<sup>12</sup>, in numerosi contesti locali, non solo di paese, le *élites* e il "popolo" non sembrano riuscire a fare a meno della dimensione cerimoniale, con le sue sedimentate connotazioni giurisdizionali, per rappresentare/costruire/contestare in pubblico *status* sociali, rivendicazioni politiche e attitudini morali<sup>13</sup>. È in questo senso, dunque, che – osservando la reazione dei componenti di un Comitato festa all'apertura di una bottega nello spazio/tempo cerimoniale sul finire del XX secolo – sostengo che quella reazione continui ad iscriversi in un *frame giurisdizionale*. Con una simile espressione intendo un "contesto per l'azione", composto, da un lato, da pratiche che rivendicano/attribuiscono/contestano *status* e diritti, le cui antiche e sedimentate valenze giuridico-normative risultano oggi piuttosto vaghe per i singoli attori sociali, ma che non di meno, essendosi incorporate nel corso di almeno quattro secoli, continuano ad avere la forza di spingere ad agire, di produrre passioni e inquietudini. Intendo, però, soprattutto uno scenario sostanziato da una complessa e ampiamente condivisa trama di narrazioni orali relative ad episodi di conflitto tra le due chiese-*partito*, spesso sostenuta dalla manipolazione performativa e retorica di oggetti-segno ("concreta": Faubion 1995) provenienti dal passato (oggetti d'arte e di devozione, pale d'altare ed elementi architettonici), la produzione e la riproduzione di scritti di storia locale legati alle vicende dello scontro tra *nicolini* e *mariani*, la scrittura di documenti polemologici e la connessa pratica degli stratificati archivi locali, il riutilizzo e la rilettura in chiave interna di scritti scientifici (antropologici, storiografici e storico-artistici). Dire, dunque, che, un evento-azione come quello della bottega si iscrive in un *frame giurisdizionale* significa anche sottolineare come esso, connettendosi ad altri eventi-azione dalle analoghe valenze rivendicative ed emotive che lo individuano come "evento", contribuisce alla perpetuazione nel tempo del *frame* stesso.

### Ritualizzazione

Se, con Humphrey e Laidlaw (1994: 3):

il rituale è un modo specifico attraverso il quale un'azione, e probabilmente ogni tipo d'azione, può essere realizzata. Una "teoria del rituale", dunque, è un rendere conto della trasformazione di un'azione attraverso la ritualizzazione,

allora le pratiche e le emozioni suscitate dall'inserimento di vicende come quella *da putia* nel *frame giurisdizionale* si producono in maniera quasi automatica, svincolata – almeno in parte – da motivazioni soggettive e tendono a svolgersi secondo schemi, modi di fare e stili performativi formalizzati. Esse sono pratiche (emozioni e passioni) ritualizzate. Riprendendo

l'analisi di Houseman e Severi (1994), per molti versi complementare a quella di Humphrey e Laidlaw, si può quindi sostenere che all'interno del contesto per l'azione di tipo giurisdizionale la ritualizzazione festiva (in particolare quella delle feste patronali e della Settimana Santa) rende possibile sia la polarizzazione-condensazione di specifiche relazioni sociali (cooperazione/competizione; inferiorità/eguaglianza/superiorità; autonomia/dipendenza; maschile/femminile), sia una loro peculiare metamorfizzazione (che implica, da parte degli attori sociali, l'acquisizione, l'incorporazione, la messa in atto e la trasmissione di "modi di fare" – di poetiche sociali, di stili performativi – centrati sulla sfida, l'aggressività, la forza, l'ironia).

Anche in questo caso un esempio può aiutarci a mettere a fuoco il punto in questione. Arturo, commerciante all'epoca cinquantenne e presidente del Comitato di San Nicola nel 1996, nei quindici giorni della festa del Santissimo Salvatore (11-25 agosto) ebbe più occasioni di scontro con il parroco. All'interno di una forte accentuazione delle tensioni con il Comitato della festa della Madonna (1-16 settembre), Arturo aveva chiesto al parroco di impedire che il palco del cantante *marianese* fosse collocato proprio all'ingresso di una delle due scalinate di accesso alla chiesa di San Nicola. Insieme a tutti quelli del suo Comitato, Arturo riteneva questa una provocazione imposta dai *mariani* nel corso degli anni Settanta del secolo scorso, quando quel *partito*, compenetrato nella DC locale, controllava la vita politico-amministrativa del paese e riteneva fosse il momento di interrompere questa pratica. Il parroco però non aveva dato ascolto alle sue sempre più pressanti richieste. Caso volle che il giorno prima dell'esibizione del cantante per la festa di Santa Maria morisse un'anziana donna, appartenente ad un'antica famiglia *nicolina*. Di norma, il funerale si svolge un giorno dopo la morte di una persona, dando così il tempo di comporre e vegliare in casa il cadavere. Svolta la funzione funebre in chiesa, il feretro, dopo aver percorso la navata centrale della chiesa, viene fatto uscire dalla porta della navata di destra e, quindi, viene fatto scendere dalla corrispondente scalinata. Quella volta, però, l'imminenza della festa della Madonna spinse il parroco ad affrettare i tempi e a celebrare il rito funebre nel tardo pomeriggio dello stesso giorno del decesso. Inoltre, data la presenza del palco *marianese*, il feretro dovette scendere dalla scalinata opposta a quella normalmente adoperata, cosa che suscitò le proteste risentite dei familiari dell'anziana defunta e dei membri del Comitato *nicolese*. Il giorno dopo le esequie e a qualche ora di distanza dall'esibizione del cantante, Arturo, in stato di evidente agitazione, affrontò pubblicamente il parroco nel piazzale di San Nicola affollato di gente, aggredendolo verbalmente: "Ce l'avia drittu a Voscienza che poteva sempre succedere qualcosa. Chidda avia diritto a mòriri da *niculisi*" ("Quella aveva il diritto di morire da nicolese"). Il

tono fu molto duro, la postura di Arturo, che si fermò a pochi centimetri dal sacerdote, decisamente aggressiva. Alle spalle del presidente, in un semicerchio, con sguardo e postura minacciosi, una decina dei più devoti membri del partito *nicolino*. Il parroco, in imbarazzo e chiaramente intimorito, provò a dire che la responsabilità, se mai, era del sindaco che aveva concesso il permesso. Poi si allontanò in tutta fretta. Altri uomini in piazza assistettero allo scontro senza intervenire; dopo si raggrupparono in piccoli capannelli e iniziarono a discutere animatamente. “E ca sii, nni imu ddocu e scippamu u palco, come ni ficimu nel ’57” (“Forza, andiamo lì e sradichiamo il palco, come facemmo nel ’57”), disse a voce alta qualcuno dei più infervorati. Per un attimo sembrava che la situazione potesse degenerare, poi prevalse l’invito alla calma di altri esponenti del partito *nicolino* presenti in piazza. In effetti, l’8 settembre del 1957, in seguito ad una serie di eventi interni al rituale festivo, e dei quali, come vedremo più in là, il *frame giurisdizionale* e, quindi, il rituale conservano ancora memoria (Palumbo 2001a; 2009), i *nicolesi* sollevarono dal suolo il palco sul quale si sarebbe dovuta esibire una banda musicale in occasione della festa della Madonna della Stella, lasciandolo cadere rovinosamente al suolo. Ne seguì una rissa che coinvolse centinaia di persone. In una situazione di tensione conflittuale (giurisdizionale) i fatti della *balata* del ’57 vengono immediatamente evocati a sostegno di una possibile azione di forza. Le emozioni e le passioni provate in quell’occasione da alcuni degli uomini presenti in piazza, raccontate, “citate” (Bloch 1995; 2005) nel corso degli anni ai più giovani, possono replicarsi, venendo inserite in una trama di analoghi eventi e situazioni ramificata nel tempo e rivissuta passionalmente di volta in volta. Le emozioni si polarizzano: ci si contrappone ai *marianesi* e al parroco che in questo momento si immagina essere dalla loro parte / ci si unisce tra *nicolesi*, che dovrebbero agire insieme; ma ci si contrappone anche tra *nicolesi* (favorevoli o contrari ad un gesto di forza) lungo una linea di divisione interna, formalizzata e chiamata “*partito e contra partito*”, che produrrà di lì a qualche giorno una più diretta e violenta aggressione fisica nei confronti del parroco durante una “mangiata” in campagna (Palumbo 2009); si prova a ribadire la superiorità di una parte sull’altra, attraverso la manipolazione di oggetti-segno concreti; si dà prova di forza e di mascolinità. L’azione, diventata sfida tra partiti nel momento in cui si iscrive nel *frame giurisdizionale*, attraverso la ritualizzazione si fa aggressiva acquisendo uno stile performativo formalmente violento.

### Archivi e conflitto

Tempo (precedenza/posteriorità; continuità/discontinuità) e spazio (precedenza/successione; vicinanza/lontananza; centralità/marginalità) sono

dimensioni centrali del contesto giurisdizionale, sia perché ne costituiscono in qualche modo l'ossatura retorico-performativa, sia perché, proprio per questo motivo, sono contemporaneamente oggetti della, e strumenti che operano la, competizione giurisdizionale (Palumbo 2004: 19). Da una simile considerazione derivano molteplici conseguenze. Se focalizziamo l'attenzione sullo scenario giurisdizionale, ossia, dal nostro punto di vista, sul "contesto per l'azione" all'interno del quale prendono forma le polarizzazioni e le metamorfizzazioni del processo di ritualizzazione, appare evidente che la produzione stessa di intere serie documentali e, più in generale, la gestione di alcuni archivi siano atti di natura giurisdizionale. Angelo Torre è tornato recentemente (2011) a sottolineare la centralità di questo punto per la comprensione delle dinamiche sociali, politiche, economiche alla base della costruzione degli spazi amministrativi nel Piemonte d'epoca moderna. Fin dall'inizio della ricerca a Militello mi è apparso evidente il carattere intimamente politico-giurisdizionale di molte delle fonti presenti negli archivi locali, così come anche delle complesse pratiche connesse alla frequentazione, alla gestione e all'accessibilità degli archivi (Palumbo 1996; 2003; 2004; 2009).

Una cospicua parte dei documenti presenti nei due archivi parrocchiali, ad esempio, sono compresi in due serie speculari composte da carte relative alla lite. Qui, tra l'ultimo quarto del Settecento e la seconda metà dell'Ottocento, alcuni sacerdoti del clero *nicolino* e *marianese*, a partire dall'esigenza di prepararsi per le cause che avrebbero portato alla soppressione della parrocchia di Santa Maria (1788) e alla sua riapertura (1874), dopo aver smembrato altre serie documentali (non solo ecclesiastiche), hanno iniziato a raccogliere, a ricopiare e, in alcuni casi, a falsificare documenti nei quali si rivendicavano diritti dell'una o dell'altra parte in lite, si descrivevano eventi di scontro tra i due *partiti* o si ricostruivano più o meno fantasiose "catene d'invenzioni" (Cabibbo 2000) dal valore manipolatorio e rivendicativo. Del resto, molte delle carte dei due archivi sono state oggetto di contesa tra i due cleri nel corso dei secoli. Dopo la chiusura della parrocchia di Santa Maria nel 1788, per decenni i parroci di San Nicola rivendicano, con scarsi risultati, il diritto di avere le carte contenute negli archivi della chiesa rivale: stati delle anime, registri battesimali, tutte le carte relative a fondazioni, cappellanie e rendite varie sono essi stessi oggetti e strumenti della dura contesa giurisdizionale (Scalisi 2001: 115). Nel 1910, come abbiamo visto, un Vescovo calatino in visita pastorale viene aggredito, picchiato e tenuto sotto assedio per quasi due giorni da una folla inferocita, che teme voglia portar via gli ori della statua del Santissimo Salvatore; la folla, però, è guidata dagli stessi sacerdoti del clero *nicolino*, che conoscono l'intenzione del prelado di far portare le carte della curia vicariale nella parrocchia di Santa Maria nella quale si è da

poco insediato il primo parroco dopo la riapertura del 1874. In un simile scenario non è affatto strano che ancora oggi l'accesso alle carte dei due archivi parrocchiali (e in parte minore anche di quello comunale), oltre ad essere consentito solo ad alcune persone legate all'una o all'altra parrocchia, vada sempre contrattato (anche da parte di un estraneo) con membri autorevoli delle due parti. Così come non è affatto casuale che chi lavora negli archivi locali sia sempre sorvegliato, osservato e che il suo operato, le sue "scoperte", vengano sempre commentati da parte dei membri dell'uno o dell'altro *partito*.

### Ritualizzazione e memoria

Quando spostiamo il *focus* dell'analisi dal *frame giurisdizionale* al processo di ritualizzazione, ai suoi rapporti con la "storia" e alle *poetiche dello spazio/tempo* (ossia ai modi culturalmente costruiti e socialmente esibiti di praticare, raccontare, vivere i rapporti con il passato: Boyarin 1994) di concreti attori sociali nel contesto indagato, la constatazione che Tempo (e Spazio) possano acquisire valenze giurisdizionali ci mette nella condizione di comprendere che, in mondi come quello di Militello, ci si trova di fronte ad un "regime di storicità" (Hartog 2003) esso stesso ritualizzato. Possiamo provare a mostrare cosa questo significhi separando analiticamente due livelli che, di fatto, nei modi concreti di praticare la lotta giurisdizionale, la narrazione del luogo, della sua storia e il rituale festivo paiono comunque strettamente intrecciati. Su un primo piano, quello dei modi in cui il passato è raccontato ed esperito dai diversi attori sociali, la ritualizzazione della "storia" implica una focalizzazione sullo spazio locale, una polarizzazione esclusiva, esplicita a volte, implicita altre, sulle vicende della lotta tra le due parrocchie rivali, un continuo mescolamento e un costante supporto reciproco tra narrazione scritta e narrazione orale, e, infine, l'automatica assunzione di un preciso stile argomentativo-narrativo. Quando si è in una situazione (la visione di uno spettacolo pirotecnico, una riunione di un Comitato festa, o una discussione tra maschi adulti appartenenti all'una o all'altra parrocchia-*partito*) o in un momento (durante il periodo festivo compreso tra agosto e settembre) nei quali può scattare la focalizzazione giurisdizionale, il riferimento al passato diviene in qualche misura obbligato. Nel passato, infatti, e attraverso il passato e le sue tracce si ancorano (e quindi, in maniera opposta e complementare, si contestano) i fondamenti dei diritti e delle prerogative dell'una e dell'altra parte in lotta.

Ritrovare, ad esempio, murata in un ripostiglio di una chiesa della giurisdizione *nicolese* una statua di Madonna (di Monserrato) di fattezze quasi identiche a quelle della Madonna della Stella apre un acceso dibattito

tra membri dei due *partiti* sulla reale antichità (seicentesca o addirittura cinquecentesca) di quest'ultima – che i *marianesi* ritengono comunque sopravvissuta al terremoto del 1693 – e produce, da parte *nicolina*, un intensificarsi delle ricerche tra le carte d'archivio e tra i diversi scritti sul mondo locale per cercare di scoprire le ragioni della somiglianza e, quindi, mostrare che è l'attuale statua della Madonna della Stella – scolpita dopo quel terremoto – ad essere stata modellata a partire da quella di Monserrato, usata per un ristretto numero di anni come sostituto processionale dell'altra. O ancora, per una “guida turistica” (del territorio) *marianese* esibire con evidente orgoglio i capitelli e i fregi di finestra in stile normanno della chiesa di Santa Maria la Vetere (sopravvissuta al terremoto del 1693) è un modo per dichiarare la priorità cronologica, e quindi la matricità e la “maggiore dignità” della propria chiesa; mentre per un'analogia figura *nicolese* è la chiesa rupestre dello Spirito Santo, posta nelle vicinanze di quella della Vetere e sistematicamente ignorata dall'altra guida, il luogo tipico dello spazio sacro locale, in quanto testimone della continuità del culto cristiano (basiliano) anche nel corso della dominazione musulmana, e, quindi, della priorità della propria chiesa, immaginata di rito greco, rispetto alla sia pur normanna chiesa di Santa Maria.

Come mostrano questi esempi, il passato chiamato in causa è fortemente selettivo, essendo tutto centrato sulle vicende della contrapposizione tra San Nicola e Santa Maria, continuamente rievocate e utilizzate per rendere conto di accadimenti, situazioni e tensioni del presente e, nello stesso tempo, per riprodurli. È quindi un passato ritualizzato, essendo insieme parte costitutiva del processo di ritualizzazione e contenuto del suo operare. Si tratta di un passato emblematico e paradigmatico, nel quale e attraverso il quale fondare (o smontare la pretesa di) prerogative, e nello stesso tempo performato, “citato” (Bloch 2005), manipolato secondo precise poetiche dello spazio/tempo. Inoltre, per quanto composto da materiali “storiografici” attinti attraverso una pratica continua e “indisciplinata” degli scritti e delle carte d'archivio, il racconto del passato ritualizzato non si adegua al tempo lineare delle serie storiografiche. Piuttosto – incorniciati nel *frame giurisdizionale* che ne fissa, attraverso una serie di dicotomie spazio/temporali (precedenza/successione, centralità/marginalità, vicinanza/lontananza, precedenza/posteriorità, continuità/discontinuità) le coordinate concettuali – i modi di dire e di “performare” il passato a Militello seguono una poetica di tipo metalessico, centrata sulla continua manipolazione e sulla sovversione delle – per noi normali – coordinate spazio-temporali.

Nelle sequenze narrative di un contastorie locale, di parte *nicolina*, i protagonisti di molte delle vicende raccontate sono, ad esempio, i “gre-

ci-ellenici-bizantini”. Così sono chiamate le famiglie che, in epoca greca classica giungono nel territorio di Militello per popolarlo; quelle che si nascondono dai soldati romani del console Claudio Marcello, anche loro giunti per occupare il territorio e che poi riappaiono solo dopo che i Romani hanno trovato un accordo sul nome da dare al paese; ed anche quelle che, sempre sopravvivendo in grotta alla presenza musulmana, sono presenti a Militello al momento dell’arrivo dei normanni e, quindi, continuano il culto cristiano in paese. O ancora i personaggi che popolano le diverse riproduzioni in LEGO del castello locale fatte da un anziano artigiano, *marianese*, sono tra di loro intercambiabili: un principe di inizi Seicento, presente in un castello, si trasforma, in un altro, in un barone ottocentesco, un omicidio del 1869 diventa un uxoricidio del 1400. Esempi, questi, di una poetica del tempo che manipola a suo piacimento gli assi cronologici, conservando, però, una precisa coerenza argomentativa, legata, ancora una volta, al posizionamento (*marianese* o *nicolino*) dell’enunciatore nella scena rituale: così come, nei racconti del contastorie, al di là delle diverse epoche storiche implicate, i “greci-ellenici-bizantini” sono uno strumento retorico che consente di ribadire la priorità cronologica e la continuità nel tempo/spazio della fazione *nicolina*, allo stesso modo, nei castelli del *bricoleur*-artigiano, tutti i personaggi rappresentati hanno a che vedere, in chiave negativa o positiva, con le vicende storiche della chiesa di Santa Maria della Stella.

Una simile poetica metalessica dello spazio/tempo può essere guardata anche attraverso un’analogia con la lettura dei rapporti tra struttura e dialettica (struttura, evento e storia) avanzata agli inizi degli anni Sessanta del secolo scorso da Lévi-Strauss. In questo modo si riesce forse a mettere a fuoco anche il secondo piano di senso legato all’affermare il carattere ritualizzato del regime storiografico locale, ossia la complessa dialettica esistente tra eventi “storici” e processi di ritualizzazione, e quindi tra memoria, rito e “storia”. Anche i *bricoleurs catalfaresi*, come quelli levistraussiani, manipolano, infatti, serie ristrette (se non proprio finite) di “tratti” (eventi, personaggi, luoghi, oggetti della storia locale) a partire da un’attenzione quasi parossistica a loro concreti dettagli, producendo così testi iconici ridondanti di senso e comunque organizzati da una precisa poetica (o, se si vuole, in termini levistraussiani, da una determinata strutturazione) della storia. Diversamente da coloro che, secondo Lévi-Strauss, partecipa(va)no di una cultura orale e pre-neolitica – e che quindi classificavano le relazioni del mondo sociale (la “serie derivata”) attraverso una riorganizzazione creativa e strutturalmente regolata di qualità concrete di un mondo naturale a sua volta organizzato in classificazioni (la “serie originale”: Lévi-Strauss 1979: 253) – il costruttore di castelli e il contastorie operano su e attraverso materiali

tutti iscritti nella sfera della cultura: *le loro sono manipolazioni poetiche di materiali "storiografici"*. Con queste persone ci troviamo nel cuore di una di quelle società centrate sulla storia, che Lévi-Strauss (*ibid.*: 253) considerava irrimediabilmente lontane da forme strutturali di ancoramento creativo-classificatorio alla natura, nella quale però i concreti attori sociali manipolano la "storia" in maniera simile ai modi in cui il *pensiero selvaggio* manipola la "natura". Anche in questo caso, infatti, l'operazione di articolazione/riarticolazione categoriale delle coordinate spazio/temporali ha carattere insieme simbolico e concreto. In maniera diversa dall'operare del *pensiero selvaggio*, le poetiche di manipolazione delle sequenze storiche non appaiono, però, centrate sulla metafora e/o la metonimia, ma su un continuo, costante mescolamento *metalessico* delle due figure e di ogni altra figura retorica. Nel modello del maestro francese, inoltre, il rito, tessendo e ritessendo quelle trame simboliche che il mito e la sua logica del concreto organizzano intellettualmente, le renderebbe operative e concretamente efficaci.

Posta in questi termini la questione della ritualizzazione del tempo passato e dell'intero regime di storicità locale ci appare immediatamente connessa ad un nucleo tematico stratificato, intorno al quale si addensano problemi che sono stati centrali nell'antropologia del rituale e della storia per oltre un decennio (1985-fine anni Novanta). La maniera insieme ritualizzata, paradigmatica e manipolatoria di trattare materiali "storiografici" propria del nostro caso siciliano rinvia, infatti, al tema affrontato da Marshall Sahlins in *Islands of History* (1985), dei rapporti tra struttura ed eventi e, più in generale alle numerose etnografie che hanno sviluppato l'iniziale riflessione levistraussiana circa il carattere "dialettico" di ogni organizzazione "strutturale" della storia, e la natura "strutturale" di ogni dialettica storica. Da una diversa prospettiva, il regime di storicità ritualizzata appena descritto spinge poi ad interrogarsi sui rapporti tra pratica rituale e storia, tra ripetizione e innovazione, tra ciò che permane nel tempo e ciò, che nei riti, scompare, temi tra di loro connessi che sono stati affrontati, da prospettive teoriche diverse, tra gli altri, da Maurice Bloch (1986) nella sua analisi del rituale del battesimo regale dei Merina del Madagascar, da Jean Comaroff (1985) nello studio delle trasformazioni subite da alcune pratiche rituali femminili tra gli Tswana e da Francesco Remotti (1993), in Italia, nelle sue riflessioni su ciò che permane e ciò che scompare nei rituali regali di alcuni regni bantu interlacustri. Infine, la continua citazione di eventi di un passato ritualizzato nella narrazione "storiografica" locale e il costituirsi di catene d'eventi-segno, manipolabili lungo l'asse spazio-temporale, capaci di riprodurre analoghi eventi e emozioni simili, rinvia al problema dell'esistenza di una memoria rituale, affrontato da Carlo Severi in alcuni importanti lavori (1993; 2004).

Non posso qui seguire con la necessaria precisione analitica tutti i diversi percorsi interpretativi che si sedimentano intorno ad un tale snodo concettuale. Per quel che concerne la memoria, nel caso dei rituali festivi di Militello ci si trova in presenza di una precisa ritualizzazione della memoria individuale e condivisa (Palumbo 2004; 2009). Questa, però, diversamente da quanto mostrato da Severi per le tradizioni sciamaniche Cuna e, in generale amerindiane, non avviene in un contesto dominato dall'oralità, attraverso il supporto di tecniche comunicative pittografiche e visuali, ma in uno scenario in cui narrazione orale, trattamento poetico-metalessico di testi scritti (fonti d'archivio e scritture "locali") e tradizioni iconografiche operano in continua, reciproca interazione. La memoria ritualizzata, nel nostro caso, non è solo la memoria di specifici elementi del passato (il dominio dei bianchi, la trasformazione dell'indiano, nei casi studiati da Severi) che vengono iscritti nel rituale attraverso particolari modalità di comunicazione ed enunciazione. A Militello è la "storia" stessa ad essere ritualizzata, attraverso una continua opera di focalizzazione-selezione, metamorfizzazione, manipolazione. Questa memoria storico-rituale, inoltre, grazie al suo potersi (ancora) inscrivere in un più generale *frame giurisdizionale*, può essere continuamente riattualizzata, alimentando nel tempo la produzione e la riproduzione di (altri) eventi storico-conflittuali. Nel caso dei rituali festivi a Militello, quindi, è certo possibile dire, con Sahlins, che gli "eventi" sono tali solo in relazione a precise condizioni strutturali, ma diversamente da quanto avviene – almeno nella ricostruzione che ne fa lo studioso statunitense – nella vicenda del capitano Cook, non ci troviamo né in presenza di una coscienza storica (quella britannica) pienamente aperta alla dialettica e all'evenemenzialità, né tantomeno di fronte ad un pensiero mitico-strutturale che sussume l'evento all'interno delle proprie coordinate, tentando di annullarne gli effetti destrutturanti. Gli eventi, come abbiamo visto e come vedremo meglio, entrano nella pratica e nella "memoria rituale" conservando a pieno il loro carattere storico: sono cose che accadono, che le fonti, scritte, orali e iconografiche, testimoniano e che hanno effetti diversi su piani molteplici. Solo che per entrare nel rituale festivo gli accadimenti "storici" devono essere essi stessi prodotti all'interno di un *frame* ritualizzato (quello della contrapposizione giurisdizionale tra le due parrocchie), o comunque su di essi deve potersi applicare la focalizzazione giurisdizionale. Una volta che questo accade quegli eventi, sottoposti ad un processo di metamorfizzazione, polarizzazione e formalizzazione, diventano a loro volta eventi-segno all'interno di una storia ritualizzata (ossia di una peculiare ritualizzazione del tempo e dello spazio).

## L'“orologio rituale”

Rendendo possibile una tale, peculiare, modulazione di accadimenti “esterni”, i rituali festivi ammettono dunque continui cambiamenti al loro interno. Alcuni esempi, sia pur schematizzati, potranno aiutarci a meglio comprendere una tale dialettica. Ho fatto cenno nelle pagine precedenti alla vicenda della *balata* del 1957. Si tratta di un *affaire* assai complesso che ho analizzato con attenzione in altre occasioni (Palumbo 1997; 2009). Qui basta ricordare che tutto origina dall'apposizione, la sera del 7 settembre 1957, di una lastra di marmo all'ingresso della chiesa di San Nicola, lastra nella quale si ribadiva il titolo di Chiesa Madre della parrocchia di San Nicolò-Santissimo Salvatore. Il giorno dopo la statua della Madonna della Stella, uscita dalla sua chiesa e portata a spalle dai devoti del partito *marianese*, sarebbe dovuta entrare in quella chiesa, ricambiando la visita che, come ogni anno, la statua del Santissimo Salvatore aveva reso alla Madonna il 18 di Agosto. L'intenzione dei *nicolesi* era quella di scoprire la *balata* in segno di sfida verso gli avversari proprio al momento dell'ingresso in chiesa della statua della Madonna. Quelli di Santa Maria, però, scoperte le intenzioni dei *nicolesi*, decisero di “non cchianare (salire) a Santa Nicola” e di tirare dritto lungo il corso. Questa loro scelta – accompagnata da quella di compattare il maggior numero di persone possibile sotto e intorno la propria statua – causò la reazione del popolo di San Nicola, in attesa lungo le scale della loro chiesa e al suo interno, o affacciata ai balconi delle case adiacenti. Dopo una prima serie di scaramucce, posata la statua nella chiesa neutrale di San Benedetto, i *marianesi* ritornarono nella piazza principale, adiacente la chiesa di San Nicola, dove iniziarono gli scontri e le violenze reciproche che portarono alla distruzione del palco. Il fatto che più ci interessa qui è che da quel momento e fino ad oggi – salvo in alcune specifiche occasioni e mai comunque nelle date e nei momenti festivi consueti prima del 1957 – nessuna delle due statue e i due gruppi di devoti, l'8 settembre e il 18 di agosto ha più fatto visita alla chiesa rivale. Cogliamo qui il carattere bidirezionale del processo di ritualizzazione: attivatosi e dunque fissato un *frame* per l'azione di tipo giurisdizionale, il meccanismo rituale determina stati emotivi, azioni, provocazioni e reazioni che, spingendo determinate persone ad agire in un certo modo, produce una serie di eventi conflittuali. Questi, a loro volta, diventano parte del rituale festivo e ne determinano importanti cambiamenti che ad un primo sguardo sembrano permanere nel tempo (per oltre cinquanta anni). Il rituale festivo ha conservato e conserva traccia di altri analoghi eventi. L'8 settembre 1869, giorno della festa della Madonna della Stella, anche qui all'interno di uno scenario politico-rituale locale, regionale e nazio-

nale particolarmente intricato, una serie di scontri tra membri dei due *partiti* sconvolge il paese. Nel corso della mattina i portatori della statua della Madonna riescono a forzare un blocco tentato da dipendenti armati del barone a capo della fazione *nicolina* che intendevano far fermare la statua sotto il balcone di casa del barone per rendergli omaggio come si faceva da almeno trent'anni. Superato di corsa l'ostacolo, la statua della Madonna della Stella rientra nella sua chiesa, mentre i capi del partito marianese, posti non lontano dal balcone dove il barone è affacciato in attesa dell'omaggio, gli rivolgono gesti di scherno. Il pomeriggio gli uomini delle due fazioni si incontrano di nuovo, questa volta nella piazza del paese e negli scontri che ne nascono viene ucciso il ventitreenne figlio adottivo e figlioccio di uno degli uomini di spicco del *partito mariano*. Anche in questo caso il rituale produce una serie di eventi che vengono poi inglobati nel rituale stesso. Per oltre un secolo (1869-1977), ogni 8 di settembre i portatori della statua della Madonna hanno infatti percorso di corsa il tratto di strada che passa sotto il balcone del palazzo di proprietà della famiglia del barone. Questa volta, però, un'innovazione, entrata nel *frame* rituale in un preciso momento, esce dal rito: quando la famiglia del barone *nicolese* vende il palazzo e, quindi, l'appartamento corrispondente al balcone viene occupato da una famiglia *marianese*, la statua della Madonna della Stella riprende il suo procedere lento.

Se la dinamica che si innesca in questi casi appare sufficientemente chiara (il determinarsi di un contesto per l'azione di tipo giurisdizionale produce "eventi" rituali che, a loro volta, entrano nel, ed escono dal *frame* rituale), più difficile sembra cogliere regolarità interne alla dialettica tra formalizzazione e innovazione, tra replica ed evento, tra citazione e azione. Solo alcuni tra gli innumerevoli accadimenti prodotti dal rituale si re-inscrivono in esso, divenendo così "eventi" che si sedimentano nello spazio-tempo di una "memoria rituale". Alcuni di questi, poi, entrano solo nella trama di narrazioni orali e scritte che avvolge la pratica rituale, mentre altri possono anche entrare a far parte della stessa azione rituale festiva divenendo momenti emblematici che occorre perpetuare e replicare. Infine, tra gli eventi dei quali i protagonisti dell'agire rituale decidono di "performare" il ricordo, alcuni si fissano per lunghi periodi, altri invece hanno un carattere più episodico. Se restiamo sul piano dei contenuti (sociali, culturali, politici) degli eventi e delle contingenze diventa a mio parere difficile, e forse non molto utile, cercare di cogliere delle regolarità in processi tanto complessi. Solo un'attenta analisi contestuale, etnografica e storica potrà aiutarci a comprendere come avvenga, di volta in volta, il modificarsi nel tempo di aspetti della pratica rituale e, quindi, come e perché un accadimento si trasformi in

un evento e questo in una serie di successive repliche e citazioni formalizzate. Se invece spostiamo l'attenzione su piani formali più generali, si può sostenere con una certa ragionevolezza che per poter entrare e, quindi, permanere all'interno di una memoria rituale, un certo evento, una certa pratica, un certo gesto devono suscitare (o aver suscitato) nelle menti e nei corpi delle persone coinvolte emozioni pubbliche molto forti. Questo, però, non basta, visto che quelle pratiche riescono a suscitare emozioni e passioni negli attori sociali e, quindi a fissarsi nella sequenza rituale, solo quando a loro volta si inscrivono in un contesto performativo e operativo (un "contesto per l'azione") di tipo giurisdizionale, ossia, nel nostro caso, quando hanno direttamente a che vedere con la contrapposizione tra i due *partiti*-parrocchie. È dunque al rapporto tra ritualizzazione e *frame giurisdizionale* che occorre ritornare, in conclusione, per tentare di comprendere meglio la dialettica tra sedimentazione e variazione all'interno dell'agire rituale.

### Ritualizzazione e giurisdizione

Nel suo ultimo libro Angelo Torre, dopo averne sottolineato la centralità nel volume del 1995, torna a porre questo stesso problema quando affronta l'analisi di una serie di pratiche connesse con il taglio di diverse tipologie di rami di albero in boschi di proprietà signorile da parte di aggregazioni giovanili maschili in un centro dell'astigiano tra la metà del XVII e quella del XVIII secolo (Torre 2011: 253-81). Si tratta di pratiche rituali, che si svolgevano le notti dell'Ascensione e del Corpus Domini (ivi: 253-62), che coinvolgevano gruppi di maschi giovani organizzati in compagnie al comando di un *Abbà* e che, a seconda dell'occasione, implicavano il taglio di tipologie diverse di rami e un loro diverso utilizzo. Con la sua raffinata analisi Torre mostra come queste pratiche rituali, con le loro articolazioni e i loro specifici dettagli operativi, avessero in realtà precise valenze giurisdizionali e, quindi, come ciascuno di questi dettagli implicasse modi di agire (pratiche) attraverso i quali contrattare/costruire/rivendicare/contestate una trama densa e intricata di diritti di possesso che coinvolgeva la comunità locale, la parrocchia, i signori feudali e lo Stato sabauda. Torre (ivi: 273-5) ritiene, inoltre, che il rituale, al di là del possedere valenze giurisdizionali, fosse esso stesso un atto giuridico, situazionale, dialogico e che, in quanto tale, producesse la stessa serie documentaria che gli consente di descrivercelo. Soprattutto in questi passaggi la lettura di Torre mi sembra illuminante, capace di far dialogare analisi storiografica e sguardo etnografico e in grado di aprire nuovi e molteplici punti di contatto con gli studi antropologici di processi simili<sup>4</sup>. Quello che invece trovo meno condivisibile – dal punto di vista sia di

una riflessione antropologica intorno ai processi di ritualizzazione, sia di un'etnografia della pratica rituale – è invece l'esito conclusivo nel quale l'analisi di Torre sembra sfociare. Nel chiudere il capitolo su “possesso e fiscalità”, infatti, lo studioso descrive come, intorno agli anni Trenta del Settecento, il rituale della “Rama” venga preso all'interno del processo di separazione e autonomizzazione di sfere (mercato e tradizione, luogo e giurisdizione, proprietà e possesso) che lo Stato sabauda sta cercando di imporre ai diversi protagonisti delle scene locali, allo scopo di costruire spazi e luoghi amministrativamente omogenei. In questo processo di costruzione di una modernità (anche) territorializzata, il rituale che fino a quel momento era stato insieme di pratiche dialogiche, contrattuali e situazionali dotate (solo?) di una consustanziale capacità giuridica, in quel preciso passaggio storico «viene irrigidito e staccato dalla pratica e dal diritto: in altri termini viene folklorizzato» (ivi: 279, corsivo mio). Le mie perplessità su questo passaggio non nascono certo dal constatare che l'intervento di un progetto politico statale e moderno riesca a scardinare l'intreccio di giurisdizioni, interessi, diritti e la trama di relazioni loro connessa, producendo una ristrutturazione/costruzione profonda degli spazi, e che quindi, in questo modo, il rituale possa perdere la propria connotazione giurisdizionale. Il problema sta piuttosto nel ritenere che il rituale, privato del *frame giurisdizionale*, diventi *automaticamente* qualcosa che è possibile chiamare “folklore”. Comprendo l'esigenza per così dire “genealogica” che guida in questo passaggio la tesi di Torre: egli ha bisogno di mostrare come l'insieme di significati che sul rituale – su quello specifico rituale, come su altri – si sarebbero poi agglutinati nel corso dell'Ottocento e del Novecento grazie anche all'azione di studiosi locali, folkloristi e anche antropologi costituisca uno strato “oggettivato” e recente che si sovrappone, impedendoci di coglierle nella loro complessità, ad un insieme di pratiche dotate di altre valenze e altri significati. E certamente concordo con l'idea (cfr. Palumbo 2009) che un'analisi genealogica della costruzione Otto-Novecentesca del “folklore” costituisca un passaggio necessario se si vogliono comprendere, in contesti europei, i valori che gli attori sociali attribuiscono alle proprie pratiche festive e rituali. Detto questo, però, a partire da quanto abbiamo visto emergere dal caso etnografico qui presentato e da quanto sappiamo sui processi di ritualizzazione, i rapporti tra diritto, rituale, memoria e processualità storica appaiono molto più complessi di quanto non possa lasciar immaginare la contrapposizione funzionale, concettuale e cronologica tra “rituale-diritto” e “rituale-folklore” cui il testo di Torre sembra fare riferimento. Immaginare da un lato un rituale pieno, fatto di pratiche dotate di efficacia giuridica e dall'altro un rituale oggettivato, schematizzato, e vuoto, riempibile con significati “folklorici” introdurrebbe nella complessità dei

processi che abbiamo osservato nelle pagine precedenti una dicotomia analiticamente insostenibile. Il processo di ritualizzazione, come sappiamo, può applicarsi su qualsiasi tipo di azione e implicare qualsiasi dimensione di senso: quella giuridico-normativa è indubbiamente una sfera di pratiche la cui analisi è decisiva per comprendere il rituale in contesti cristiani, europei o anche coloniali, sia di epoca moderna, sia anche – direi – nella contemporaneità. Ma non è certo l'unica: la metamorfizzazione delle pratiche e la polarizzazione dei loro significati – dimensioni proprie della formalizzazione rituale – non sempre e non ovunque si concentrano (solo) su aspetti giuridico-rivendicativi delle pratiche umane. Insomma il processo di ritualizzazione ha una propria autonomia ed una propria specificità rispetto alla sfera del diritto: il rituale può essere identificato seccamente con il diritto solo al prezzo di lasciarsi sfuggire la specificità dei processi che trasformano una qualsiasi pratica in una pratica ritualizzata. Inoltre, per quanto negli ultimi capitoli del suo libro Torre provi a seguire, in maniera dichiaratamente sperimentale e per l'area da lui studiata, l'estendersi nel tempo di quello che qui ho chiamato *frame giurisdizionale*, dall'insieme dei suoi lavori sembra potersi ricavare l'idea che, nella lunga durata storica, la destrutturazione della società corporativa propria dell'*Ancien Régime* abbia – in tempi e modalità diverse per ogni realtà storica – portato al collasso del quadro giurisdizionale, non più capace di fondare/questionare diritti, *status*, prerogative e, quindi, di rappresentare/costruire il mondo, i mondi sociali. Si comprende allora, in una simile prospettiva, come e perché il rituale, identificato con il diritto, sia destinato a perdere la propria centralità performativa e contrattuale, folklorizzandosi, da un lato, e secolarizzandosi dall'altro.

Il percorso da me seguito, in linea con una tendenza centrale nell'antropologia contemporanea (Asad 2003) segue, in questo, una diversa idea, meno linearmente weberiana della costruzione e dei significati della modernità. Abbiamo visto come in un centro siciliano, ma anche in un'area più ampia del nostro stato nazionale, del tutto partecipe dei processi della contemporaneità, quello che ho chiamato *frame giurisdizionale* operi come spazio di continua mediazione tra istanze sociali, politiche, economiche, identitarie molteplici e composite, fissando “contesti per azioni” che assumono con una certa facilità un carattere rituale. Il rituale festivo, quando si connette con tale quadro, può assumere (anche) precise valenze giuridiche (attribuisce diritti, contesta prerogative, rivendica e costruisce possesso), senza però mai ridursi ad esse. Perché questo possa avvenire occorre che siano messe in atto particolari poetiche dello spazio-tempo, che si diano specifiche modalità di *agency*, che si mettano in campo peculiari modi di costruzione del “sé”. Tutto questo, evidentemente, pone problemi ad una concezione disincantata della modernità/modernizzazione

e pone esplicitamente il problema, decisivo per un'antropologia politica della contemporaneità, di cosa si debba intendere per "modernità" e di come la si possa leggere.

Il problema del rituale, e più in generale della religione, continua dunque ad essere uno snodo concettuale decisivo in tutto questo. Sia il *frame giurisdizionale*, sia i rituali festivi che grazie ad esso possono avere valenza di diritto sono infatti totalmente interni ad una religiosità cristiana e cattolica. L'istituzione ecclesiale, attraverso il *frame giurisdizionale* fornisce un linguaggio di carattere "universale", normativo e dottrinale, attraverso il quale i diversi attori sociali possono contrattare, costituire, rivendicare e negare *status* e diritti. Linguaggio che è difeso con vigore e abilità dalla Chiesa e che si affianca, a volte, si sostituisce, altre, venendo spesso ricalcato da, diverse forme "laiche" di costruzione/rappresentazione dello spazio pubblico. Questo peculiare modo di dire e di fare lo spazio pubblico, le sue articolazioni e le sue asimmetrie, che certamente è connesso nella lunga durata alla cultura giurisdizionale e al cattolicesimo municipalista così finemente descritti dagli storici dell'epoca moderna, attraverso il complesso "orologio rituale" (Gruau 1999) proprio della liturgia e della teologia cattolica riesce, a sua volta, a sincronizzare una grammatica "universale" della società (gerarchia/eguaglianza, supremazia/subordinazione, aggregazione/scissione, solidarietà/conflitto, precedenza/successione, precedenza/posteriorità) con concrete pratiche rituali capaci, in ogni singolo specifico contesto, di polarizzare (ossia condensare il senso) e metamorfizzare (e cioè esprimendo attraverso specifiche modalità della pratica) quelle stesse relazioni sociali.

### **Modi "dottrinali" e modi "immaginistici" di religiosità**

In una serie di lavori che nel corso dell'ultimo decennio hanno suscitato notevole interesse nell'antropologia del rituale, Harvey Whitehouse (2000; 2007; Whitehouse, Laidlaw 2004) propone una teoria che, in linea con una tendenza oramai consolidata, intende interrogarsi sui meccanismi cognitivi di base che sono a fondamento del processo di ritualizzazione<sup>45</sup>. Partendo da un'esperienza di terreno in Melanesia e ragionando a partire da un'ampia base comparativa, etnografica e storiografica, lo studioso britannico individua due differenti (divergenti) "modi di religiosità", caratterizzati da tipi diversi di rituali, da forme differenti di autorità, di solidarietà sociale e da modi divergenti di trasmissione. Da un lato avremmo una religiosità di "tipo immaginistico", propria di piccole comunità a solidarietà intensa, difficile da trasmettersi nel tempo e nello spazio, fondata su esperienze rituali molto forti, spesso drammatiche e violente, e per questo soggettivamente rielaborate, con scarsa presenza

di gerarchie e autorità. Dall'altro si troverebbe una religiosità di "tipo dottrinale", propria di società a solidarietà diffusa, gerarchizzate e con forme stabili di autorità religiosa, legate a pratiche rituali ripetitive e altamente standardizzate, poco coinvolgenti sul piano emotivo, ma facili da trasmettere all'interno di una continua ricerca di proselitismo. Whitehouse lega questi due modelli ideal-tipici a due diverse forme di memoria, proprie della mente umana, e quindi a specifici modi di trasmissione dei contenuti religiosi. Se, infatti, una religiosità di tipo immaginistico è resa operativa da rituali che attivano una memoria episodica difficile da trasmettersi al di fuori della specifica esperienza individuale, quella di tipo dottrinale attiverrebbe e pescherebbe, al contrario, su una memoria semantica, più facilmente condivisibile e trasmissibile.

Non è questo il luogo nel quale affrontare con la necessaria attenzione critica la proposta teorica di Whitehouse che, come altre teorie antropologiche di carattere intermedio, ha il merito, e insieme il limite, di fornire versioni decisamente schematiche dei processi da comprendere e comparare. Qui può essere interessante sottolinearne solo alcune implicazioni utili per articolare ulteriormente la riflessione intorno ai rapporti tra rituale e giurisdizione. Whitehouse, che è certo consapevole del carattere arbitrario della polarizzazione e, quindi del fatto che molte tradizioni religiose mescolano dimensione "immaginistica" e dimensione "dottrinale" (Whitehouse 2000: II-2; 2007: 272-3), radicalizza l'opposizione allo scopo di cogliere quei tratti di base (comunicativi, cognitivi e sociali) che connoterebbero ognuno dei due modi. A questo scopo, dopo l'iniziale proposta del modello teorico, lo studioso britannico ha impostato un programma di lavoro esplicitamente comparativo, generalizzante, aperto al confronto con prospettive di ricerca storiografiche, archeologiche, oltre che, ovviamente, psicologiche e cognitive (Whitehouse 2007; Whitehouse, Laidlaw 2004; Whitehouse, Martin 2004). Osservando le proposte teorico-comparative di Whitehouse dal particolare posizionamento etnografico e storico della mia ricerca, colpisce, allora, l'assenza dal pur vasto spettro di casi presi in considerazione proprio della religiosità cattolica originatasi dalla Controriforma, con la sua ritualità universalista, dottrinale, quindi giurisdizionale, e nello stesso tempo teatrale, localizzata e dotata di forte carica emotiva. La possibilità di mettere in relazione questo tipo di scenario religioso, decisamente ben studiato da storici e antropologi, con il modello teorico proposto da Whitehouse sembrerebbe, invece, piuttosto interessante. L'idea che alcuni rituali attivino una memoria di tipo episodico, viva ed emotivamente coinvolgente, mentre altri mettono in moto una memoria semantica, più abitudinaria ed emotivamente meno accesa, può, a mio parere, essere utile per comprendere da un punto di vista meno usuale le pratiche festive tipiche del cattolicesimo post tridentino nelle quali sem-

bra realizzarsi un peculiare equilibrio tra i due diversi “modi di religiosità” immaginati da Whitehouse (2000). Se da un lato, infatti, la ritualità cattolica riesce a sincronizzare quelli che, seguendo il punto di vista “nativo” di Gruau (1999: 117), possiamo chiamare il ciclo “temporale” (la sequenza, insieme lineare e ciclica della liturgia) e quello “santoriale” (il susseguirsi, nel corso di un anno liturgico, di giorni dedicati ciascuno al culto di un santo), dall’altro è evidente che la forza emotiva dei rituali festivi pubblici (tanto in contesti “alti”, quanto in specifiche realtà locali) sia ben più ampia della capacità di presa emozionale di riti (una singola messa, un battesimo) e/o di periodi liturgici saturi di rituali (la Quaresima con la celebrazione del Quarantore, ad esempio) propri della liturgia cattolica. Al di là della compresenza di una dimensione “dottrinale” e di una “immagistica” – del resto ben chiara agli storici, agli storici dell’arte e agli antropologi della cristianità, interessati a comprendere su vari livelli i complessi rapporti tra immagini, devozioni, riflessione teologica e liturgia<sup>16</sup> – l’aspetto della ritualità cattolica che più mi sembra interrogare il modello proposto da Whitehouse è piuttosto quello legato al tipo di memoria implicato nei processi di trasmissione/attivazione delle pratiche rituali. Abbiamo infatti visto che in un paese della Sicilia il processo di ritualizzazione festiva produce passioni violente e forti emozioni. Si tratta, però, di una ritualizzazione che, lungi dall’essere episodica, segue ritmi temporali fissati da un ciclo (il ciclo *santoriale*, appunto), a cadenza annuale, a sua volta sincronizzato (Gruau 1999) con un calendario liturgico ripetitivo, parte di un quadro strutturato di credenze religiose e idee dottrinali. Sul ciclo *santoriale* e sulle concrete pratiche rituali le gerarchie ecclesiastiche hanno esercitato, ed esercitano tutt’oggi, un costante controllo, giocando esse stesse un ruolo centrale nella messa in atto di ogni singolo specifico evento rituale. Nello stesso tempo, però, la tensione e la costante dialettica tra azione delle strutture ufficiali della Chiesa Cattolica e pratiche rituali manipolatorie messe in atto dal mondo dei laici costituiscono un aspetto altrettanto decisivo della storia e dell’attualità della ritualità festiva. Il culto dei santi, come quello del Cristo e della Madonna, dal canto loro, si inscrivono in una memoria storica di lunga durata, distinta, ma non facilmente separabile, dall’azione istituzionale e dottrinale della Chiesa Cattolica. Nello stesso tempo questi culti hanno l’evidente capacità di costruire senso specifico ed emozioni peculiari in singoli specifici spazi sociali (dagli altari di giuspatronato fino al culto dei santi patroni nazionali), dando vita, tra le altre cose, a quelle che sono state correttamente indicate come forme di “religione locale” (Christian 1981). Questo continuo mescolamento di dimensioni “dottrinali” e “immagistiche”, liturgiche ed emozionali, universalistiche e locali, “semantiche” ed “episodiche” sembra connotare lo spazio rituale festivo e pubblico cattolico. Nel

caso qui considerato la possibilità che singoli specifici accadimenti diventino eventi ritualizzati, suscitando emozioni e passioni “religiose” e “politiche”, è inestricabilmente connessa al loro venire inseriti in un “contesto per l’azione”, in uno spazio di memoria sedimentata, istituzionalizzata, controllata dalla Chiesa e dotato di precise valenze liturgiche, normative, giuridiche e politiche. Le emozioni, le inquietudini politiche e rituali, che ciascun singolo episodio “immaginistico” riesce a suscitare sono sempre parte di un *frame* più ampio, costruitosi nel tempo, istituzionalizzato e sostanziato da una densa sedimentazione di narrazioni, scritture, immagini, azioni. La reazione della parte *marianese* alla posa della *balata* del ’57, come quella dei membri del comitato festa *nicolese* del 1996 alla presenza del palco sotto le scale della propria chiesa, in quanto eventi ritualizzati interni al contesto festivo sono capaci di produrre emozioni forti e conseguenti posture violente. Questi episodi dotati, secondo il modello proposto da Whitehouse, di una qualità “immaginistica”, possono, però, divenire eventi ritualizzati solo nella misura in cui si inseriscono in quello che ho chiamato il *frame giurisdizionale*. In questo modo essi assumono il carattere di “citazione” di altri eventi analoghi, di altre reazioni susseguitesesi nel tempo, la cui memoria, come abbiamo visto, è ben lungi dall’essere “episodica”. In quest’ottica il *frame giurisdizionale*, costituito da un insieme di pratiche inscritte nella lunga durata, i cui significati possono essere poco evidenti agli attori sociali, può allora essere letto come un discorso, formalizzato e condiviso, che rende possibile articolare *routine* ed emozione, tradizione “dottrinale” e tradizione “immaginistica”, memoria semantica e memoria episodica. Canalizzando la focalizzazione di alcune pratiche e delle emozioni da esse scatenate lungo determinati assi concettuali (asserzione, rivendicazione, contestazione di *status* e diritti) e la loro metamorfizzazione secondo determinati stili d’azione (aggressività, sfida, manipolazione, falsificazione), questo *frame* consente che le pratiche rituali si inscrivano in una trama, anch’essa ritualizzata, di narrazioni, di scritti, di memorie che sostanzia la vicenda conflittuale locale, rilanciandola e riproducendola nel tempo. In questo modo essa opera come supporto tecnico-mnemonico attraverso il quale prolungare nel tempo e diffondere nello spazio sociale determinate emozioni rituali. Agisce come una sorta di diapason in grado di prolungare, e in parte amplificare, la nota emozionale che, prodotta dall’azione rituale, a sua volta riproduce l’efficacia del rito. Il *frame giurisdizionale*, in altri termini, media tra la dimensione dottrinale e quella immaginistica della religiosità nata dalla Controriforma, controllando la seconda attraverso la sua iscrizione in uno spazio pubblico organizzato e dicibile, e rivitalizzando continuamente la prima grazie alla forza emotiva dell’esperienza rituale. Esso ingloba le pratiche rituali festive facendo in modo che anche

i più minuti frammenti di azione rituale, quelli le cui valenze giuridiche, rivendicative e polemologiche sembrano sopite per sempre, non venendo espulsi dalla cornice, ma trattenuti al suo interno, evocati, ricordati, citati, manipolati, possano ad un certo punto, in determinate circostanze, riacquisire una propria forza coinvolgente.

### **Il vessillo conteso**

Chi si recasse il prossimo 8 settembre a Militello per assistere alla giornata principale della festa della Madonna della Stella potrebbe notare il tricolore sventolare sul pennone del campanile della chiesa. Assente prima dell'1, giorno di apertura della festa, la bandiera verrà tolta la mattina del 17 di settembre, giorno immediatamente successivo alla chiusura della stessa. Negli anni in cui ho vissuto in paese, invece, il tricolore non sventolava sul campanile della chiesa di San Niccolò-Santissimo Salvatore. Il tricolore è, dunque, un elemento del rito e farlo sventolare una pratica rituale. Se chiediamo perché esso sia messo lì, le interpretazioni fornite saranno diverse: segnala che c'è la festa, si è sempre fatto così, ricorda che la Madonna è la patrona ufficiale del paese, o al contrario, da un punto di vista *nicolino*, è una delle "solite pretese mariane". In realtà la prima attestazione che abbiamo di una simile pratica risale al 1848. In occasione della rivoluzione siciliana, infatti, un *partito*, legato alla chiesa di Santa Maria e al cui interno agivano persone legate alla Carboneria e alla Massoneria, scende in piazza e approfittando della contingenza storica prende per qualche tempo il controllo del paese<sup>7</sup>. Tra i primi atti compiuti – e dopo poco tempo fatti ratificare dal vescovo di Caltagirone e dal governo rivoluzionario – la riattivazione delle funzioni parrocchiali della chiesa di Santa Maria, soppresse nel 1788 da un editto regio.

Con gran giubilo festoso delle campane e di spari di mascoloni a furore di popolo fu preso e portato in una gran sedia a braccioli il capitano D. Gaetano Majorana Cocuzzella fu Benedetto nella chiesa di Santa Maria della Stella affinché da autorità governativa e Amministrativa aprisse il fonte battesimale e la parrocchia. Il sacro crisma venne fatto venire da Scordia e vennero battezzati molti bambini e amministrata la Santissima Eucarestia in forma di solenne viatico, qualche persona passò a miglior vita [...]. Sul campanile venne issato il vessillo della rivoluzione.

Così, in un manoscritto di quasi cinquanta anni dopo gli eventi, un frate vicino alla chiesa di Santa Maria (Mariano Bonamico 1901) descriveva gli eventi del 1848. Radicalmente diverso il tono adoperato da altri ecclesiastici, membri di una Comunità creata nella chiesa Madre, che rivolgono una supplica al vescovo di Caltagirone quasi un anno dopo gli eventi del febbraio 1848, anche se ancora all'interno della parentesi rivoluzionaria:

I qui sottoscritti Beneficiali componenti la Comunia dell'Insigne unica Parrocchiale Madrice del Santissimo Salvatore della Città di Militello Val di Noto [...] divotamente espongono che profittando taluni Preti partitanti della Chiesa della Concezione del momento in cui capovolgeva la popolazione della cennata Città l'antico ordine di cose per aderire alla causa Siciliana nel 10 Febrajo dell'anno corrente 1848, è divenuta perciò inefficace la pubblica forza, in ogni eccesso di violenza spinsero una fazione del Popolo a dare esercizio di Parrocchialità alla enunciata Chiesa della Concezione, che per ben sessant'anni era per varie disposizioni di legge privata di tale carattere, e resa filiale della Maggiore Chiesa. I Buoni, e notabili del Comune, ad impedire in circostanze tanto critiche il minacciato eccidio furono anche sotto la forza delle armi astretti a supplicare V. E. Rma per degnarsi permettere il mantenimento dell'usurato esercizio, e l'E. V. Rma, compresa da' sensi di vera filantropia dovette nell'urgenza, a riparare ulteriori mali, secondarne le istanze con lettera sciolta in modo economico. Tornava pertanto l'ordine a rimettersi a precipua cura dei Supplicanti non solo, e degli stessi Notabili quella si era di protestare, con supplica a V. E. Rma diretta, l'illegalità e la nullità del preteso esercizio Parrocchiale, e di tutti gli atti che in assunto si consumarono, ed erano consumati, perché strappati con la forza, e nei momenti in cui signoreggiava l'anarchia. Presenti queste ragioni ai cessati Comitati creati dal Popolo, lungi di riportarne autorizzazione alcuna, diedero motivo al Comitato di Giustizia e Culto di questa città, fra gli altri di richiedere l'elezione d'un Vice Parroco, giacché il Popolo gridava che l'attuale Arciprete era fautore dei Partitanti della Filiale, e V. E. Rma, interessata dal Governo nazionale, l'istanza ne accoglieva, ed a Vice Parroco eliggeva il Beneficiale D.re Don Francesco Caltabiano. Si attivava il Collegio elettorale di questo municipio e per la elezione del Deputato al Parlamento, e per la organizzazione del Civico Consiglio, e scelta del magistrato Municipale, ed i suffragi degli Elettori si raccoglievano sotto l'unica Parrocchiale Madrice, né i faziosi Partitanti venuti a votare sotto la pretesa loro Parrocchia, riconoscendo nella stabilità dell'ordine l'unicità Parrocchiale della Madrice del Santissimo Salvatore. Ricorrea pertanto la solennità della nascita della gran Vergine Maria, solita festeggiarsi in detta filiale Chiesa con quelle restrizioni prescritte dal concordato approvato dal Governo nel 1811, e malgrado le preventive istanze degli oratori, e le forti disposizioni impartite dalla giustizia di V. E. Rma, lo ultimo de' Rettori di quella Filiale Chiesa Sac.e Don Ercole Falcone, sprezzando gli ordini [...] solennizza la festa come in assoluta Parrocchia, e con minacce allontana l'intervento del Vice Parroco allora esercente. Si tralasciano di esporre tutti gli atti arbitrarj commessi in detta Chiesa, come l'erezione d'una croce distinta nei Tornei, e in tutte le funzioni [...] (Archivio Parrocchiale San Nicola, Volume lite 1785-1982, f. 38 r/v).

Pur con le cautele imposte dal perdurare del governo rivoluzionario, i sacerdoti della Comunia del Santissimo Salvatore chiedono al vescovo di annullare la riapertura della parrocchia di Santa Maria, dallo stesso concessa quasi un anno prima in seguito alla supplica sottoscritta da buona parte della popolazione di Militello e, a loro dire, strappata con la forza delle armi dai rivoluzionari legati al *partito marianese*. Non si parla, qui, del tricolore, ma si fa un cenno al fatto che, al momento

dell'elezione del deputato da inviare al Parlamento e dei nuovi amministratori, il voto si svolgesse separatamente, con i votanti divisi tra la Chiesa Madre e quella della Madonna della Stella. Più dettagliate paiono le informazioni fornite a riguardo da alcuni anonimi difensori dei diritti della Chiesa Madre in un documento a stampa che prepara il processo canonico del 1874 nel quale verrà decretata la riapertura della parrocchia di Santa Maria:

[...] si avvicinava l'epoca fatale del 1848, in cui il politico sconvolgimento lascia impresse dappertutto le legrimevoli sue tracce: un Comitato rivoluzionario appariva in Militello, retto e composto a dir vero dei primi funzionari dell'ordine amministrativo e giudiziario, e quindi nulla temer potevano la pubblica quiete, poiché la massa divezzata ancor non si era dal riconoscere il pubblico potere in coloro, che legittimamente goduto lo avevano prima dell'universale trambusto. Divulgati però i successi anarchici di Palermo e Catania, coloro che per naturale timidezza sino allora accovacciati si stavano nei loro cupi pensieri, spargendo piuttosto massime di moderazione, per meglio sedurre i semplici, deposto ogni ritegno, si fecero apertamente a chiedere dal Comitato provvisorio che si rifondesse nella sua organizzazione, e secondo lo spirito dei tempi, alla cui forza bisognava ciascuno cedere, interpellando dal Popolo la vera elezione del Preside. [...] Addentrarono quindi gli ambiziosi le loro mire nella fervente invidia dei pochi partitanti della soppressa Parrocchia, e promettendone la riapertura per decreto del novello Comitato [...] ne chiesero un concorso. Fu bastevole questa scintilla a far divampare in quei cuori tutte le malnate passioni, e concitare gli odii ed i rancori personali, e mettere in vera combustione dieci mila anime. Prezzolati perciò pochi servi di pena, che usciti dal tirocinio delle prigioni, di cui non eravi in quei tempi ovunque penuria, nel pomeriggio del 10 febbraio 1848 la fazione Mariana diè di piglio al vessillo tricolore, che sventolava dal Campanile della Matrice e con armi di ogni sorta, da poche soffocate voci si proclama a Preside l'autore di questo slancio, come colui che ridonava le funzioni parrocchiali a Santa Maria, e disgravava tutti dal Macino; morte si minacciava, e sterminio a chi opposto si avrebbe; al grido di *Viva Maria* accorso il popolo, si va in cerca di un seggiolone per adagiarvi il nuovo Preside, che attendeva in casa a venirne tratto fuori e per meglio spargere spavento e terrore il cupo rimbombo in insolito modo della campana di Santa Maria, annunciava lo scopo della parte, che quei partitanti preso vi avevano. Qui fu che a conservare la tranquillità pubblica, momentaneamente afferrato il desiderio dei concitati, si fanno innanzi i prevosti del primo Comitato, e da ben altri facinorosi affrontata la forza colla forza, vien ritolto quel vessillo, il cui possesso annunciava la Presidenza, proclamava i vincitori e la riapertura della Parrocchia; a siffatto annunzio i concitati voltano l'aspetto al primo Comitato, e se ne rendono partigiani, e sul seggiolone adagiato il Preside lo trasportano per le strade, finché tutti radunansi nella Maggior chiesa, ove si annunziano come voluti dal popolo nuovi membri del Comitato, che assenti se ne stavano da quella tumultuosa adunanza. Rimbomba pertanto coi suoi cupi tocchi quella campana che dato aveva il segno al tumulto, e chiama nella sua chiesa l'acclamato Presidente, per pronunziarvi la promessa riapertura della parrocchia, si va in cerca di neonati e di moribondi, per farvi amministrare ai primi il battesimo ed agli altri gli estremi conforti di nostra

ortodossia in segno di possesso; inanimati da questo successo i concitati di Santa Maria domandano senz'altra forma una deliberazione del Comitato per autenticare ciò, che col *fatto* ottenuto avevano (Anonimo 1873: 23-5).

Veniamo a sapere, dunque, che, adottando una strategia attestata in altri contesti siciliani e replicata a Militello nel 1860, l'*élite* locale cercò di costruire una "temporanea concordia" (Barone 1998: 244) tra le fazioni in lotta, adeguandosi allo stato di fatto rivoluzionario. L'equilibrio, però, non resse a lungo se, a meno di un mese dallo scoppio dei moti a Palermo e Catania (12 gennaio-10 febbraio 1848), uno dei *partiti* in lotta (definito nel testo del 1873 "la fazione Mariana") occupa con la forza lo spazio pubblico, chiedendo una radicale revisione della composizione del Comitato rivoluzionario e facendo eleggere un proprio rappresentante a preside. A questa iniziativa violenta sembra aver fatto seguito la risposta, anch'essa armata, della fazione al potere (*nicolese?*) che, bloccando la nomina del nuovo preside, parrebbero riuscire a far rientrare nella carica quello da loro precedentemente eletto. Anche secondo la fonte *marianese*, è costui (appartenente alla famiglia Majorana Cocuzzella, i cui membri, fortemente legati tanto alla Chiesa Madre, quanto alla dinastia borbonica, controllano il potere locale dal 1833 al 1869) che, portato su una sedia per le strade del paese, viene comunque costretto a decretare la riapertura della chiesa di Santa Maria. Nel frattempo, al suono delle campane della chiesa della Stella – festoso, per il frate Bonamico, "cupo" e "insolito" nell'opposta percezione dichiarata dalle fonti *nicolesi* – i sacerdoti e il "popolo" della chiesa della Madonna della Stella, al grido – ancora oggi pronunciato in occasione della festa della patrona – di "Viva Maria" vanno alla ricerca di bambini da battezzare («con gli armi alle mani strappano i bambini da ribattezzarsi in quella Chiesa», precisa un'altra fonte di poco successiva alla restaurazione borbonica del settembre 1849) e di "moribondi" cui somministrare l'estrema unzione<sup>8</sup>. Segni, questi ultimi, dell'esercizio della giurisdizione parrocchiale, sui quali si soffermano sia la versione *marianese* (che si fissa come un'istantanea su una singola sequenza degli avvenimenti), sia quelle *nicolesi* (più attente a fornire una ricostruzione, sia pur di parte, delle diverse sequenze). All'interno di tali rappresentazioni, vediamo comparire il tricolore. Nella diapositiva *marianese* lo vediamo issato sul campanile della Chiesa di Maria Santissima della Stella. Nella sequenza ricostruita dal testo *nicolese* lo vediamo invece sventolare sul campanile della chiesa Madre del Santissimo Salvatore, da dove gli uomini del partito rivoluzionario lo strappano per issarlo sul proprio campanile<sup>9</sup>. Da qui, però, «vien ritolto quel vessillo, il cui possesso annunciava la presidenza, proclamava i vincitori e la riapertura della Parrocchia» e riportato, presumibilmente, sul campanile della chiesa Madre. Gli spostamenti forzati del tricolore sembrano quindi seguire una logica che, come tutto lo

scenario descritto dalle fonti, ci appare insieme e inestricabilmente “politica”, “religiosa”, giurisdizionale e rituale. Il possesso del vessillo e la sua esposizione definiscono, infatti, il luogo del legittimo potere politico (la presidenza) e, quasi sicuramente, il luogo presso il quale effettuare le operazioni di voto. Quel luogo, però, è il campanile di una delle due chiese (nel momento di massima tensione probabilmente di entrambe) e la sua esibizione significa contemporaneamente la legittimità dell’esercizio delle funzioni parrocchiali. Le azioni che vediamo compiersi, comprese quelle legate al vessillo della rivoluzione, sono dotate di valenze rivendicative che operano su piani inestricabilmente connessi: riaprire un fonte battesimale, ri-battezzare neonati, impartire l’estrema unzione, far percorrere “processionalmente” le strade del paese ad un preside fatto salire su una sedia-scanno, al suono ininterrotto delle campane delle chiese<sup>20</sup>, compiere operazioni di voto, contestare con la forza l’esito di elezioni, imporre a mano armata una sottoscrizione volta a far riaprire una parrocchia, sono pratiche che definiscono uno spazio giurisdizionale, rituale e politico insieme. Al di là dell’espedito retorico adottato dagli ecclesiastici autori dei documenti che abbiamo letto, volto a tenere separati gli interessi “politici” di pochi dalle facilmente infiammabili passioni devozionali del “popolo”, rivoluzione e devozione, tricolore e croce eretta negli spazi rituali, presa del potere politico ed esercizio giurisdizionale non sono separabili. E del resto, solo diciotto giorni prima del 10 febbraio 1848, un sacerdote, don Luigi Reforgiato, membro della famiglia che costituiva il vertice del partito rivoluzionario, fedelissimo della chiesa *mariana*, al cui interno la sua famiglia aveva un altare privato dedicato a San Gaetano, e legato da rapporti di parentela con personaggi importanti del liberalismo catanese, nell’ultima pagina di una copia a stampa del Concordato del 1811 (cui fanno riferimento i comunisti del Santissimo Salvatore) annota in calce le seguenti, minacciose, parole:

In Militello li 23 Gennaro 1848. Epoca felicissima per la nostra insigne Parrocchiale Chiesa di Maria Santissima della Stella, nostra Principale Patrona, eletta secondo il rito della Chiesa Romana.

Dico epoca felicissima per essere stato ragionevolmente espulso l’infame re Ferdinando Borbone, e surrogato dal galantuomo Vittorio Emanuele. Queste pagine fra non quarà, a Dio piacendo, e alla Vergine purissima saranno lacerate con disprezzo dai prodi mariani e degl’avanzi delle stesse se ne serviranno per (cancellato) a dispetto degli autori di questo orribilissimo scartafascjo – Sac.te Don Luigi Reforgiato.

Con il ritorno dei Borbone la situazione sarebbe tornata alla “normalità” e la chiesa di Santa Maria sarebbe stata nuovamente chiusa. Le vicende del gennaio 1848, però, avrebbero continuato a restare nella memoria, o meglio all’interno del *frame giurisdizionale* locale. La manipolazione grafica

di un documento pubblicato a stampa nel 1846 e relativo ad un Concordato del 1811 che un sacerdote di Santa Maria realizza pochi giorni prima degli eventi rivoluzionari, preannunciandoli, oltre che emblematico delle poetiche ritualizzate della storia che muovono le passioni locali, è forse la prima di una serie di altre manipolazioni narrative cui quegli eventi andranno incontro nel corso del tempo. Nel 1856 muore l'arciprete della Chiesa Madre Giacinto Baldanza che la supplica dei sacerdoti *nicolini* indicava come "fautore dei Partitanti" della chiesa rivale di Santa Maria. Secondo una pratica molto diffusa, in occasione delle esequie fu recitato in chiesa un elogio funebre (poi pubblicato) nel quale si tessevano i meriti del Baldanza nella conduzione della Chiesa del Santissimo Salvatore<sup>21</sup>. All'elogio, però, seguì immediatamente una replica a stampa di un anonimo autore *nicolese* (in realtà il sacerdote Vitale Vitali, uno dei comunisti della Chiesa Madre) nel quale, tra le altre cose, si alludeva proprio alle vicende di otto anni prima e al ruolo non imparziale svolto durante la rivoluzione da colui che avrebbe invece dovuto difendere le prerogative della Matrice (Anonimo 1856). Dodici anni più tardi, una volta assorbita la fase immediatamente successiva all'Unità, nel 1868, facendo seguito ad un turno elettorale amministrativo che aveva ribaltato gli equilibri politici a favore del partito *mariane* dopo quasi quarant'anni di controllo *nicolese*, una nuova petizione, a nome di sole famiglie *mariane*, torna sulla riapertura della chiesa di Santa Maria, ricordando, questa volta come nota di merito, proprio la parentesi rivoluzionaria. Nel processo del 1874, infine, e negli incartamenti presenti nei due archivi parrocchiali che lo hanno a lungo preparato, i tumulti del 1848 sono accuratamente riportati, insieme ad una lunga concatenazione di eventi conflittuali succedutisi nel corso dei secoli. Se nel 1848 l'esposizione del tricolore fu un atto politico, rituale e giurisdizionale insieme e se tale continua ad essere nella produzione documentaria e nella memoria di vari attori sociali ancora molti anni dopo, oggi il ricordo di quegli eventi sembra essersi perso nella maggior parte delle persone e la pratica di issare il vessillo tricolore in occasione della festa della Madonna – pratica che, in ogni caso, i *nicolesi* non vedono di buon occhio – non ha un'esplicita forza coinvolgente ed emotiva, né una evidente valenza rivendicativa e/o commemorativa. Come per numerosi altri "concreta" intrappolati e conservati nella formalizzazione rituale non mi sentirei però di affermare, con Torre, che quella pratica – esporre il tricolore – si sia "folklorizzata". Essa rimane lì, tra le maglie del rituale, come una cellula giurisdizionale silente. Il *frame giurisdizionale* potrebbe, prima o poi, risvegliarla.

P.S.

Sono oramai alcuni anni che non torno a Militello per le feste. Mentre scrivevo questo testo, guardando in rete un video della festa del Santissi-

mo Salvatore del 2010 prodotto da un devoto, mi accorgo che una bandiera tricolore sventola su un angolo della balconata in ferro che chiude il piccolo piazzale antistante la prima rampa di scale della Chiesa Madre. Non saprei oggi ricostruire la trama che ha portato alcuni devoti *nicolesi* ad esporre lì il vessillo, ma certo è che negli anni della mia ricerca quella bandiera non c'era.

### Note

1. Per una visione di insieme, attenta alle poste teoriche in gioco in questo importante passaggio della recente storia dell'antropologia, si vedano Ortner 1984; Comaroff 1984; Roseberry 1988; 1989; Ohnuki-Tierney 1990; Kretch 1991; Faubion 1993; Herzfeld 2001, cap. 3. Per un'analisi sistematica e di più lunga durata dei rapporti tra storia e antropologia si veda Viazzo 2000 che, adottando un punto di vista fortemente spostato sul versante "britannico" della disciplina, sceglie comunque di fermare la sua analisi sulla soglia dei primi anni Ottanta. Tra gli scritti che a partire da quegli anni hanno contribuito a definire nuovi spazi di lavoro comune tra storici e antropologi, si vedano, ad esempio, Perrot 1982; Comaroff, Comaroff 1991; 1992; 1997; McCaskie 1995; Terray 1995; Fabian 1996 per il continente africano; Taussig 1980; 1987; Friedrich 1986; Gruzinski 1994; 1996; Abercrombie 1998; Wachtel 1990 per l'America; Kilani 1992; Bahalul 1992; Shryock 1997 per il Medio Oriente; Sahlins 1983; 1985; 1992; 1995; Obeyesekere 1992; Merle, Naepels 2003 per l'Oceania; Rosaldo 1980; Ortner 1989; Ohnuki-Tierney 1987; 1995; 2002, per l'Asia; Hastrup 1985, 1990; Behar 1986; Ginzburg 1989; Rebel 1989a; 1989b; Albert 1990; Albert, Albert Llorca 1995; Herzfeld 1991; Charuty 1995; 1997; 2001; Lison Tolosana 1991; Delille 1997; 2003; Ago, Palazzi, Pomata 1994; Kertzer 1998 per l'Europa.

2. Per una sia pur parziale ricostruzione di tale dibattito e di alcuni suoi esiti, si veda Palumbo 1992, in particolare pp. 120-30. Si vedano, anche, Faubion 1993, Naepels 2010 e, soprattutto per quel che riguarda la polemica Sahlins vs Obeyesekere, le pagine conclusive del volume di Viazzo (2000: 164-76). Per una più diretta percezione di tali dibattiti e delle poste teoriche in gioco, si vedano almeno Appadurai 1986; Asad 1987; Friedman 1988; Hastrup 1992; Kretch 1991; Mintz, Wolf 1989; Moore 1987; Ohnuki-Tierney 1990; Rebel 1989a, 1989b; Reddy 1992; Roseberry 1988; Sahlins 1988; Taussig 1989; Webster 1989; O'Brian e Roseberry 1991; Palumbo 1992.

3. Anche in questo caso rinvio a Viazzo 2000 (in particolare ai capitoli 4 e 5) per un'attenta ricostruzione dei rapporti tra antropologia e storia intorno ai problemi della stregoneria, della magia e del rituale. Si vedano inoltre Douglas 1980 (ed. ing. 1970); Kelly, Kaplan 1990; Kertzer 1989 e, da una prospettiva storiografica, Ginzburg 1972; Burke 1978; Monter 1987 (ed. ing. 1983); Muir 2000 (ed. ing. 1997). Ovviamente centrali, nella prospettiva di una storia culturale, restano i lavori di Carlo Ginzburg 1966; 1976; 1989, e Keith Thomas 1971.

4. Per il mondo e la corte di Bisanzio il fondamentale lavoro di Dargon 1996. Per alcune analisi storiografiche di forme di cerimonialità pubblica nell'Italia contemporanea, lontane da una cultura di tipo giurisdizionale e legate all'agire dello stato nazionale, Porciani 1997; Luzzatto 1998; Cavazza 2003. Per un'analisi etnografica del rapporto tra ritualità cattolica e ritualità laica, si veda il classico lavoro di Kertzer (1981) sul quartiere delle Lame a Bologna.

5. Si vedano Torre 1995; 2011; Fiume 2000; Scalisi 2001; Benigno 2008.

6. Al di là di un iniziale momento di collaborazione (Benigno 1996), sul versante sto-

riografico si vedano Scalisi 1996; 2001; Foti, Gallo, Scalisi 2003; Benigno 2008. Sul versante antropologico, Palumbo 1997; 2000a; 2000b; 2000c; 2000d; 2001a; 2001b; 2002; 2003; 2004; 2009. Per una presentazione, dal punto di vista di chi scrive, delle ragioni tattico-politiche che hanno portato alla separazione delle sfere d'azione tra storici e antropologi presenti nel campo militelese, si veda Palumbo 2003.

7. Per la Sicilia: dal punto di vista demologico Pitré 1978 (1 ed. 1900); in una prospettiva storiografica, Bresc 1986; Barone 1998; Gallo 1999; Santuccio 1999; Cabibbo 2000; Scalisi 2001; Foti, Gallo, Scalisi 2003; Benigno 2008. Indicazioni, non sviluppate, sull'esistenza di conflitti giurisdizionali sono presenti anche nelle classiche monografie antropologiche di Blok 1974 e Schneider, Schneider 1989 (ed. ing. 1976). Per altri casi italiani: Hertz 1994 (ed. fr. 1913); Hauschild 1992; Lortart-Jacob 1996; Tak 2000. Per Malta l'ancora importante lavoro di Boissevain 1969; 1984.

8. Lo slittamento dell'attenzione analitica dal rito (con i suoi contenuti) ai processi e alle condizioni di ritualizzazione costituisce uno degli snodi decisivi di un complesso percorso teorico che non posso qui ripercorrere. Per una presentazione di questo percorso, si veda Palumbo 2009: 50-3. Si vedano comunque quantomeno Bloch 1975; 1986; 2005, Fabre 1989; de Certeau 1990 (ed. fr. 1980); Bell 1992; 1997; Humphrey, Laidlaw 1994; Houseman, Severi 1994; Gruau 1998.

9. I *nicolesi*, pur difendendo i diritti del commerciante, dichiaravano di non aver nulla a che fare con quella vicenda, mentre l'Assessore arrivava addirittura a ipotizzare che fossero stati proprio alcuni elementi del Comitato *marianese* a spingere quel commerciante, a loro molto vicino, ad avanzare la richiesta, allo scopo di alzare il tono emozionale della festa.

10. Si veda a riguardo l'incartamento relativo alla morte di Mastro Giovanni Bartolo, catanese, il 5 settembre 1776, avvenuta durante la fiera nel piano della Chiesa di Santa Maria (Archivio Parrocchiale di Santa Maria, vol. 2, ff. 239-300).

11. Per un'analisi storiografica particolareggiata del passaggio dal mondo d'Antico Regime a una società borghese in un contesto siciliano diviso da forti e antiche tensioni fazionali, si veda il volume di Barone (1998) su Scicli, in particolare i capitoli 6, 7, 8. Più in generale, ma sempre per la Sicilia, Iachello, Signorelli 1987, Benigno, Torrisi 1995 e, soprattutto, Signorelli 1999. Su Catania Giarrizzo 1986.

12. Palazzolo 1975; Giarrizzo 1986, in particolare il capitolo 3; Signorelli 1999, in particolare il capitolo 6; Iachello 2000: 92-6; Moe 2004. Per una lettura più marcatamente antropologica del processo di costruzione di un discorso pubblico ufficiale sulla cerimonialità e la devozione in Sicilia tra la seconda metà dell'Ottocento e i primi del Novecento, mi sia consentito rinviare a Palumbo 2009.

13. Sono ben consapevole dei problemi storiografici, storico-politici e antropologici che una simile affermazione comporta per la comprensione delle forme che lo Stato nazionale, lo "spazio pubblico" e la "società civile" assumono nelle realtà del Sud Italia contemporaneo e per la definizione stessa di queste nozioni e della loro vicenda storica in simili contesti. Per un tentativo di analizzare simili questioni si veda Palumbo 2009.

14. Ad esempio, se ammettiamo che è il rituale stesso a produrre la documentazione che ce lo "descrive" e che questa documentazione è essa stessa di natura rivendicativa e giurisdizionale, allora non siamo molto lontani dal dire che, oltre ad una giurisdizionalizzazione del rituale, si ha a che fare con una ritualizzazione del diritto e della stessa "storia".

15. Per una presentazione di tale dibattito, aggiornata al 2006, si veda Pyysiainen 2006.

16. Senza alcuna pretesa di rappresentatività, si possono vedere, da un punto di vista storico-artistico Freedberg 1989; Belting 2007. In una prospettiva storiografica, sui problemi dell'immagine nella cultura religiosa cattolica in età moderna, Gruzinski 1994; Collareta 1994; Ginzburg 1998; Burke 2002; sulla cultura del Barocco Maravall 1985 e sul ruolo delle

immagini nel processo di disciplinamento delle masse rurali d'epoca moderna Orlandi 1994; Prospero 1994, 1996; Majorana 2002. In una prospettiva antropologica Niola 1995; Albert Llorca 2002; Faeta 2011.

17. La presenza di persone affiliate alla carboneria è attestata nel calatino e nel catanese fin dai primi decenni del XIX secolo (De Francesco 1992). A Militello la loro presenza appare da subito legata a individui appartenenti a famiglie *marianesi*. Tra queste persone un ruolo centrale occupa Vincenzo Natale, personaggio importante del primo risorgimento siciliano (Majorana 1919; Rota 1992).

18. Archivio Privato Abbotto, *Brevi notizie dell'abolizione delle due Chiese...*, manoscritto anonimo, 1850 ca. Negli atti del processo del 1874 che sancirà la riapertura di Santa Maria sono riportate le fedeli di battesimo di alcune bambine cui viene somministrato il sacramento nel periodo rivoluzionario. Interessante notare che tutte le bimbe ricevono il nome "Mariastella", diffusissimo in paese ancora oggi, soprattutto nella parte marianese della popolazione.

19. Non conosciamo il nome di colui che viene nominato preside dalla "fazione mariana", anche se è possibile immaginare si trattasse di un qualche membro della famiglia Reforgiato. Non va dimenticato, inoltre, che sia Vincenzo Natale, già segretario del Parlamento siciliano tra il 1812 e il 1814, eletto deputato alla Camera dei Comuni del 1848 in rappresentanza di Aci Sant'Antonio – Catena, sia un giovane Salvatore Majorana Calatabiano, attivo nei moti rivoluzionari tra Catania e Militello e destinato, dopo il 1874, ad un'importante carriera politica ed accademica nazionale, avevano stretti legami personali e familiari con la chiesa di Santa Maria della Stella.

20. Sul suono delle campane nelle campagne francesi del XIX secolo, si veda Corbin 1994.

21. Autore del testo fu Salvatore Majorana Calatabiano.

## Bibliografia

- Abercrombie, T. A. 1998. *Pathways of Memory and Power. Ethnography and History Among an Andean People*. Madison (WI): University of Wisconsin Press.
- Ago, R., Palazzi, M. & G. Pomata (a cura di) 1994. Costruire la parentela. Donne e uomini nella definizione dei legami parentali. *Quaderni Storici*, XXIX, 86, 2.
- Albert, J. P. 1990. *Odeur de sainteté. La mythologie chretienne des aromate*. Paris: École des hautes études en sciences sociales.
- Albert, J. P. & M. Albert 1995. Mahomet, la Vierge et la frontière. *Annales ESC*, 50, 4: 855-86.
- Albert Llorca, M. 2002. *Les Vierges miraculeuses. Légendes et rituels*. Paris: Gallimard.
- Appadurai, A. 1986. Theory in Anthropology. Center and Pheriphery. *Comparative Studies in Society and History*, 28, c2: 356-61.
- Asad, T. 1987. Are There Histories of Peoples Without Europe?. A Review Article. *Comparative Studies in Society and History*, 29, 3: 594-607.
- Asad, T. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford (CA): Stanford University Press.
- Aymard, M. & G. Giarrizzo (a cura di) 1987. *Storia d'Italia dall'unità ad oggi. La Sicilia*. Torino: Einaudi.

- Bahalul, J. 1992. *La maison de mémoire. Ethnologie d'une demeure judéo-arabe en Algérie (1937-1961)*. Paris: Métailié.
- Barone, G. 1998. *L'oro di Busacca. Potere, ricchezza e povertà a Scicli (secoli XVI-XX)*. Palermo: Sellerio.
- Behar, R. 1986. *The Presence of the Past in a Spanish Village: Santa María del Monte*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Bell, C. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Bell, C. 1997. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Belting, H. 2007. *La vera immagine di Cristo*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Benigno, F. (a cura di) 1996. *Tra memoria e storia. Ricerche su di una comunità siciliana: Militello in Val di Catania*. Catania: Giuseppe Maimone Editore.
- Benigno, F. 2008. Leggere il cerimoniale nella Sicilia spagnola. *Mediterranea. Ricerche Storiche*, v, 12: 133-48.
- Benigno, F. & C. Torrì 1995. *Élites e potere in Sicilia dal medioevo ad oggi*. Roma: Donzelli.
- Bloch, M. 1975. *Political Language and Oratory in Traditional Society*. London: Academic Press.
- Bloch, M. 1986. *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge-London: Cambridge University Press.
- Bloch, M. 1989. *Ritual, History and Power*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloch, M. 1995. Mémoire autobiographique et mémoire historique du passé éloigné. *Enquête, anthropologie, histoire, sociologie*, 2: 59-76.
- Bloch, M. 2005. *Essays on Cultural Transmission*. London: Berg.
- Blok, A. 1974. *The Mafia of a Sicilian Village, 1860-1960*. Oxford: Basil Blackwell.
- Boissevain, J. 1969. *Saints and Fireworks. Religion and politics in Rural Malta*. London: Athlone Press.
- Boissevain, J. 1984. "Ritual exaltation in Malta", in *Religion, Power and Protest in Local Communities*, a cura di E. Wolf, pp. 163-83. New York: Mouton.
- Boyarín, J. (a cura di) 1994. *Remapping memory: The Politics of Timespace*. Minneapolis (MN): University of Minnesota Press.
- Bresc, H. 1986. *Un monde méditerranéen. Economie et société en Sicile. 1300-1450*. voll. 2. Palermo-Roma: École française de Rome.
- Burke, P. 1978. *Popular Culture in Early Modern Europe*. New York, New York University Press.
- Burke, P. 2000. *Sogni, gesti, beffe. Saggi di storia culturale*. Bologna: il Mulino.
- Burke, P. 2002. *Testimoni oculari. Il significato storico delle immagini*. Roma: Carocci.
- Cabibbo, S. 2000. "Catene d'inventioni. Cittadine sante a Palermo tra XVI e XVII secolo", in *Il Santo Patrono e la città*, a cura di G. Fiume, pp. 199-216. Venezia: Marsilio.
- Cavazza, S. 2003. *Piccole patrie. Feste popolari tra regione e nazione durante il fascismo*. Bologna: il Mulino.

- Charuty, G. (a cura di) 1995. *Nel paese del tempo. Antropologia dell'Europa cristiana*. Napoli: Liguori.
- Charuty, G. 1997. *Folie, mariage et mort. Pratiques chrétiennes de la folie en Europe occidentale*. Paris: Éditions du Seuil.
- Charuty, G. 2001. "Du catholicisme méridional à l'anthropologie des sociétés chrétiennes", in *L'anthropologie de la Méditerranée – The Anthropology of the Mediterranean, Actes du Colloque International, Aix-en-Provence, 14-17 mai 1997*, a cura di Albera, D., Blok, A. & C. Bromberger, pp. 359-86. Paris: Maisonneuve & Larose.
- Christian, W. A. 1981. *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Collareta, A. 1994. "La Chiesa cattolica e l'arte in Età Moderna. Un itinerario", in *Storia dell'Italia religiosa. 2. L'Età Moderna*, a cura di De Rosa, G., Gregory, T. & A. Vauchez, pp. 167-88. Roma-Bari: Laterza.
- Comaroff, Jh. 1984. The Closed Society and its Critics: Historical Transformations in African Ethnography. *American Ethnologist*, 11, 3: 571-83.
- Comaroff, Je. 1985. *Body of Power Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*. Chicago-London: University of Chicago Press.
- Comaroff, Je. & Jh. Comaroff 1991. *Of Revelation and Revolution. 1. Chritianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago-London: University of Chicago Press.
- Comaroff, Je. & Jh. Comaroff 1992. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boudler: Westview Press.
- Comaroff, Je. & Jh. Comaroff 1997. *Of Revelation and Revolution. 2. The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*. Chicago-London: University of Chicago Press.
- Corbin, A. 1994. *Les cloches de la terre. Paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIX<sup>e</sup> siècle*. Paris: Flammarion.
- Dargon, G. 1996. *Empereur et prêtre. Étude sur le "césaropapisme" byzantin*. Paris: Gallimard.
- De Certeau, M. 1990. *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*. Paris: Gallimard.
- De Francesco, A. 1992. *La guerra di Sicilia. Il distretto di Caltagirone nella rivoluzione del 1820-1821*. Acireale: Bonanno.
- Delille, G. 1997. *Famiglia e proprietà nel Regno di Napoli (secc. XV-XIX)*. Torino: Einaudi.
- Delille, G. 2003. *Le maire et le prieur. Pouvoir central et pouvoir local en Méditerranée occidentale (XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*. Rome-Paris: École française de Rome-Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- Douglas, M. (a cura di) 1980. *La stregoneria – Confessioni e accuse, nell'analisi di storici e antropologi*. Torino: Einaudi.
- Fabian, J. 1996. *Remembering the Present: Painting and Popular History in Zaire*. Berkeley (CA): University of California Press.
- Fabre, D. 1986. L'ethnologue et ses sources. *Terrain*, 7: 3-13.
- Fabre, D. 1989. "Le symbolisme en questions", in *L'autre et le semblable. Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines*, a cura di M. Segalen, pp. 61-79. Paris: Presses du Centre nationale de la recherche scientifique.

- Faeta, F. 2011. *Le ragioni dello sguardo. Pratiche dell'osservazione, della rappresentazione e della memoria*. Torino: Bollati Boringhieri
- Faubion, J. 1993. History in Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 22: 35-54.
- Faubion, J. 1995. *Modern Greek Lessons. A Primer in Historical Constructivism*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Fine, A. 1994. *Parrains, Marraines, La parenté spirituelle en Europe*. Paris: Fayard.
- Fiume, G. (a cura di) 2000. *Il santo patrono e la città*. Venezia: Marsilio.
- Foti, L. R., Gallo, F. & L. Scalisi 2003. "Guerre di Santi" nella Provincia di Catania. Catania: Biblioteca della Provincia Regionale di Catania.
- Freedberg, D. 1989. *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response*. Chicago-London: University of Chicago Press.
- Friedman, J. 1988. No History is an Island. *Critique of Anthropology*, VIII, 3: 7-39.
- Friedrich, P. 1986. *The Princes of Naranja. An Essay in Anthrohistorical Method*. Austin (TX): University of Texas Press.
- Gallo, F. 1999. "Guerra di santi, guerra di uomini. Conflitti socio-politici e religiosi a Vizzini (Sicilia) (1693-1820)", in *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, T. III, 2: 883-932.
- Geertz, C. 1973a. "Ritual and Social Change: a Javanese Example", in *The Interpretation of Cultures*, pp. 142-69. New York: Basic Books.
- Giarrizzo, G. 1986. *Catania*. Roma-Bari: Laterza.
- Giesey, R. E. 1987. *Cérémonial et puissance souveraine. France, XV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles*. Paris: Armand Colin.
- Ginzburg, C. 1966. *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*. Torino: Einaudi.
- Ginzburg, C. 1972. "Folklore, magia, religione", in *Storia d'Italia. I. I Caratteri originali*, pp. 601-71. Torino: Einaudi.
- Ginzburg, C. 1976. *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*. Torino: Einaudi.
- Ginzburg, C. 1989. *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*. Torino: Einaudi.
- Ginzburg, C. 1998. *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*. Milano: Feltrinelli.
- Grendi, E. 1995. Ripensare la microstoria?. *Quaderni storici*, 86: 539-49.
- Gruau, M. 1999. *L'homme rituel. Anthropologie du rituel catholique français*. Paris: Métaille.
- Gruzinski, S. 1991. *La guerra delle immagini. Da Cristoforo Colombo a Blade Runner*. Milano: Sugarco.
- Gruzinski, S. 1994. *La colonizzazione dell'immaginario. Società indigene e occidentalizzazione nel Messico spagnolo*. Torino: Einaudi.
- Gruzinski, S. 1996. "La Fête-Dieu à Mexico au temps de la Nouvelle-Espagne", in *Le Corps de Dieu en Fêtes*, a cura di A. Molinié, pp. 137-57. Paris: Editions du Cerf.
- Handelman, D. & L. Shamgar Handelman 1990. "Shaping Time: The Choice of the National Emblem of Israel", in *Culture Through Time. Anthropological*

- Approaches*, a cura di E. Ohnuki-Tierney, pp. 193-226. Stanford (CA): Stanford University Press.
- Hartog, F. 2003. *Des régimes d'historicité: Présentisme et expériences du temps*. Paris: Éditions du Seuil.
- Hastrup, K. 1985. *Culture and History in Medieval Iceland: An Anthropological Analysis of Structure and Change*. Oxford: Oxford University Press.
- Hastrup, K. 1990. *Nature and Policy in Iceland 1400-1800: An Anthropological Analysis of History and Mentality*. Oxford: Oxford University Press.
- Hastrup, K. (a cura di) 1992. *Other Histories*. New York-London: Routledge.
- Hauschild, T. 1992. "Making history in southern Italy", in *Other Histories*, a cura di K. Hastrup, pp. 29-44. New York-London: Routledge.
- Hertz, R. 1994. "San Besso. Studio di un culto alpestre", in *La preminenza della destra, e altri saggi*, pp. 165-216. Torino: Einaudi.
- Herzfeld, M. 1991. *A Place in History: Social and Monumental Time in a Cretan Town*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Herzfeld, M. 1997. *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*. New York-London: Routledge.
- Herzfeld, M. 2001. *Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society*. London: Wiley Blackwell.
- Houseman, M. & C. Severi 1994. *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*. Paris: Éditions de la Maison de sciences de l'homme.
- Humphrey, C. & J. Laidlaw 1994. *The Archetipal Actions of Ritual*. Oxford: Clarendon Press.
- Iachello, E. 2000. *Immagini della città. Idee della città. Città nella Sicilia (XVIII-XIX secolo)*. Catania: Giuseppe Maimone Editore.
- Iachello, E. & A. Signorelli 1987. "Borghesie urbane dell'Ottocento", in *Storia d'Italia dall'unità ad oggi. La Sicilia*, a cura di Aymard, M. & G. Giarrizzo, pp. 87-155. Torino: Einaudi.
- Kantorowicz, E. H. 1989. *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*. Torino: Einaudi.
- Kelly, J. D. & M. Kaplan 1990. History, Structure, and Ritual. *Annual Review of Anthropology*, 19: 119-50.
- Kertzer, D. 1981. *Comunisti e cattolici*. Milano: Franco Angeli.
- Kertzer, D. 1989. *Riti e simboli del potere*. Roma-Bari: Laterza.
- Kertzer, D. 1998. *Politics and Symbols: The Italian Communist Party and the Fall of Communism*. New Haven (CT): Yale University Press.
- Kretch, S. 1991. The State of Ethnohistory. *Annual Review of Anthropology*, 20: 345-75.
- Kilani, M. 1992. *La costruzione de la mémoire. Le lignage et la sainteté dans l'Oasis d'El Kasar*. Labor et Fides: Genève.
- La Bruna, A. (a cura di) 2007. *Salvatore Majorana Calatabiano. Economista Politico*. Caltanissetta-Roma: Salvatore Sciascia Editore.
- Laidlaw, J. 2007. "A Well-Disposed Social Anthropologist's Problems with the Cognitive Science of Religion", in *Religion, Anthropology, and Cognitive Science*, a cura di Harvey Whitehouse, H. & J. Laidlaw, pp. 211-46. Durham (NC): Caroline Academic Press.

- Levi, G. 1990. Il piccolo, il grande e il piccolo. *Meridiana*, 10: 211-34.
- Lévi-Strauss, C. 1979. *Il pensiero selvaggio*. Milano: il Saggiatore.
- Lincoln, B. 1989. *Discourse and the Construction of Society. Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Lison Tolosana, C. 1991. *La imagen del Rey. Monarquía, realeza y poder ritual en la Casa de los Austrias*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Lortart-Jacob, B. 1996. *Canti di Passione*. Lucca: Libreria Musicale Italiana.
- Luzzatto, S. 1998. *Il corpo del duce*. Torino, Einaudi.
- Majorana, G. 1919. *Vincenzo Natale e i suoi tempi*. Catania: Officine Grafiche Giannotta.
- Majorana, B. 2002. Une pastorale spectaculaire. Missions et missionnaires jésuites en Italie (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle). *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 57, 2: 297-320.
- Maravall, J. A. 1985. *La cultura del barocco*. Bologna: il Mulino.
- Martin, L. H. 2004. "Towards a scientific history of religion", in *Theorizing Religions Past: Archaeology, History, and Cognition*, ed. by Whitehouse, H. & L. H. Martin, pp. 7-14. Walnut Creek (CA): AltaMira Press.
- McCaskie, T. 1995. *State and Society in Pre-Colonial Asante*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Merle, I. & M. Naepels (eds.) 2003. *Les rivages du temps. Histoire et anthropologie du Pacifique*. Paris: L'Harmattan.
- Mintz, S. W. & E. R. Wolf 1989. Reply to Michael Taussig. *Critique of Anthropology*, IX, 1: 25-31.
- Moe, N. 2004. *Un paradiso abitato da diavoli. Identità meridionale e immagini del Mezzogiorno*. Napoli: L'ancora del Mediterraneo.
- Molinié, A. (s.d.d.) 1996. *Le Corps de Dieu en Fêtes*. Paris: Editions du Cerf.
- Monter, W. 1987. *Riti, mitologia e magia in Europa all'inizio dell'età moderna*. Bologna: il Mulino.
- Moore, F. S. 1987. Explaining the Present: Theoretical Dilemmas in Processual Ethnography. *American Ethnologist*, 14, 4: 727-36.
- Muir, E. 1984. *Il rituale civico a Venezia nel Rinascimento*. Roma: Il Veltro Editrice.
- Muir, E. 2000. *Riti e rituali nell'Europa moderna*. Firenze: La Nuova Italia.
- Naepels, M. 2010. Anthropologie et histoire: de l'autre côté du miroir disciplinaire. *Annales Histoire, Sciences Sociales*, 65, 4: 873-84.
- Niola, M. 1995. *Sui palchi delle stelle. Napoli, il sacro, la scena*. Roma: Meltemi.
- Obeyesekere, G. 1992. *The apotheosis of Captain Cook: European mythmaking in the Pacific*. Princeton (NJ)-Honolulu (HI): Princeton University Press-Bishop Museum Press.
- O'Brien, J. & W. Roseberry 1991. *Golden Ages, Dark Ages: Imagining the Past in Anthropology and History*. Oxford-Berkeley-London: University of California Press.
- Ohnuki-Tierney, E. 1987. *The Monkey as Mirror: Symbolic Transformations in Japanese History and Ritual*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Ohnuki-Tierney, E. (ed.) 1990. *Culture Through Time. Anthropological Approaches*. Stanford (CA): Stanford University Press.

- Ohnuki-Tierney, E. 1995. Structure, Event and Historical Metaphor. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 30, 2: 1-27.
- Ohnuki-Tierney, E. 2002. *Kamikaze, Cherry Blossoms, and Nationalisms*. Chicago: University of Chicago Press.
- Orlandi, G. 1994. “La missione popolare in età moderna”, in *Storia dell'Italia religiosa. 2. L'Età Moderna*, a cura di De Rosa, G., Gregory, T. & A. Vauchez, pp. 419-52. Roma-Bari: Laterza.
- Ortner, S. 1984. Theory in Anthropology Since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History*, 26, 1: 126-66.
- Ortner, S. 1989. *High Religion. A Cultural and Political History of Sherpa Buddhism*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Ortner, S. 1990. “Patterns of History: Cultural Schemas in the Foundings of Sherpa Religious Institutions”, in *Culture Through Time. Anthropological Approaches*, ed. by Ohnuki-Tierney, pp. 57-93. Stanford (CA): Stanford University Press.
- Palazzolo, A. M. 2003. *I Majorana: un'ipotesi di ricerca*. Catania: Prova d'Autore.
- Palazzolo, M. I. 1975. *Intellettuali e giornalismo nella Sicilia preunitaria*. Catania: Società di Storia Patria per la Sicilia Orientale.
- Palumbo, B. 1992. Immagini del mondo. Dilemmi e dialoghi su antropologia, storia e potere nell'antropologia statunitense contemporanea. *Meridiana*, 15: 109-40.
- Palumbo, B. 1996. “Prima del dialogo”, in *Tra memoria e storia. Ricerche su una comunità siciliana*, a cura di F. Benigno, pp. 17-29. Catania: Maimone.
- Palumbo, B. 1997. Retoriche della storia e conflitti di identità in una città della Sicilia. *Meridiana* 30: 135-68.
- Palumbo, B. 2000a. “‘Fuoco di devozione e politiche inquietudini’. Cerimonialità, potere e politica in un centro della Sicilia orientale”, in *La forza dei simboli. Studi sulla religiosità popolare. Atti del Convegno “La forza dei simboli”, Palermo 16-17 ottobre 1999*, a cura di Buttitta, I. E. & R. Perricone, pp. 237-81. Palermo: Folkstudio.
- Palumbo, B. 2000b. Religione, politica e poetiche dello spazio-tempo in una città della Sicilia orientale. *Archivio di Etnografia*, II, 2: 5-34.
- Palumbo, B. 2000c. “Castelli, baroni e altre storie. Etnografia della storia in un centro della Sicilia orientale”, in *Antropologia delle tradizioni intellettuali: La Francia e l'Italia*, a cura di Izard, M. & F. Viti, pp. 146-71. Roma: CISU.
- Palumbo, B. 2000d. “Poétique de l'histoire et de l'identité dans une ville de la Sicile orientale”, in *Domestiquer l'histoire. Ethnologie des monuments historiques*, éd. par D. Fabre, pp. 33-54. Paris: Éditions de la Maison de sciences de l'homme.
- Palumbo, B. 2001a. Faire et défaire les monuments: pour une ethnographie des histoires des églises de Catalfaro, Sicile orientale. *Terrain*, 36: 97-112.
- Palumbo, B. 2001b. The Social Life of Local Museums. *Journal of Modern Italian Studies* 6, 1: 19-37.
- Palumbo, B. 2002. “Questa Madonna ha la memoria lunga. Poetiche e politiche dello spazio/tempo rituale in una comunità siciliana”, in *Tempo sacro, tempo*

- profano*, a cura di Di Salvo, L. & A. Sindoni, pp. 197-221. Rubbettino: Soveria Mannelli.
- Palumbo, B. 2003. *L'Unesco e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*. Roma: Meltemi.
- Palumbo, B. 2004. The War of the Saints: Religion, Politics, and the Poetics of Time in a Sicilian Town. *Comparative Studies in Society and History*, 46, 1: 4-34.
- Palumbo, B. 2006. "Scuola, scala, appartenenza. Problemi di identità tra storia e antropologia", in *Giochi di scala. La microstoria alla prova dell'esperienza*, a cura di J. Revel, pp. 251-300. Roma: Viella.
- Palumbo, B. 2009. *Politiche dell'inquietudine. Passioni, feste e poteri in Sicilia*. Firenze: Le Lettere.
- Petrarca, V. 1988. *Di Santa Rosalia, vergine palermitana*. Palermo: Sellerio.
- Perrot, C-H. 1982. *Les Anyi-Ndenye et le pouvoir aux 18<sup>e</sup> et 19<sup>e</sup> siècles*. Paris-Abidjan: Publications de la Sorbonne Publications CEDA.
- Pitrè, G. 1978 (1900). *Feste patronali in Sicilia*. Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane, XXI (ristampa anastatica). Palermo: Il Vespro.
- Porciani, I. 1997. *La festa della nazione. Rappresentazione dello stato e spazi sociali nell'Italia unita*. Bologna: il Mulino.
- Prosperi, A. 1994. "Riforma cattolica, Controriforma, disciplinamento sociale", in *Storia dell'Italia religiosa. 2. L'Età Moderna*, a cura di De Rosa, G., Gregory, T. & A. Vauchez, pp. 3-48. Roma-Bari: Laterza.
- Prosperi, A. 1996. *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*. Torino: Einaudi.
- Pyysiäinen, I. 2006. Memories: Religion and Cultural Transmission. *Anthropological Quarterly*, 79, 2: 341-53.
- Rebel, H. 1989a. Cultural Hegemony and Class Experience: a Critical Reading of Recent Ethnological-Historical Approaches. 1. *American Ethnologist*, 16, 1: 117-36.
- Rebel, H. 1989b. Cultural Hegemony and Class Experience: a Critical Reading of Recent Ethnological-Historical Approaches. 2. *American Ethnologist*, 16, 2: 350-65.
- Reddy, W. M. 1992. Postmodernism and the Public Sphere: Implications for an Historical Ethnography. *Cultural Anthropology*, 7, 2: 135-68.
- Remotti, F. 1993. *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio del tempo e del potere*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Renda, F. 1984. *Storia della Sicilia dal 1860 al 1970. I. I caratteri originari e gli anni dell'unificazione italiana*. Palermo: Sellerio.
- Renda, F. 1987. *Storia della Sicilia dal 1860 al 1970. II. Dalla caduta della Destra al fascismo*. Palermo: Sellerio.
- Renda, F. 1987. *Storia della Sicilia dal 1860 al 1970. III. Dall'occupazione militare alleata al centrosinistra*. Palermo: Sellerio.
- Romeo, R. 1970. *Il Risorgimento in Sicilia*. Bari: Laterza.
- Rosaldo, R. 1980. *Ilongot headhunting, 1883-1974: A Study in Society and History*. Stanford (CA): Stanford University Press.
- Roseberry, W. 1988. Political Economy. *Annual Review of Anthropology*, 17: 161-85.

- Roseberry, W. 1989. *Anthropologies and Histories: Essays in Culture, History, and Political Economy*. New Brunswick-London: Rutgers University Press.
- Rota, G. 1992. "Emanuele Rossi e Vincenzo Natale. Nuovi documenti", *Archivio Storico per la Sicilia Orientale*, LXXXVIII, I-III: 195-214.
- Sahlins, M. 1983. Other Times, Other Customs: The Anthropology of History. *American Anthropologist*, 85, 3: 517-44.
- Sahlins, M. 1985. *Island of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sahlins, M. 1988. No History is an Island. Reply to Friedman. *Critique of Anthropology*, VIII, 3: 41-51.
- Sahlins, M. 1990. "The Political Economy of Grandeur in Hawaii from 1810 to 1850", in *Culture Through Time. Anthropological Approaches*, ed. by E. Ohnuki-Tierney, pp. 26-56. Stanford (CA): Stanford University Press,.
- Sahlins, M. 1992. *Storie d'altri*. Napoli: Guida.
- Sahlins, M. 1995. *How "Natives" think: About Captain Cook, for example*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sallmann, J. M. 1994. *Naples et ses saints à l'âge baroque: 1540-1750*. Paris: PUF.
- Santuccio, S. 1999. *Conflitti giurisdizionali e potere locale a Siracusa*. Palermo-Siracusa: Arnaldo Lombardi Editore.
- Scalisi, L. 1996. "I numeri di una storia", in *Tra memoria e storia. Ricerche su di una comunità siciliana: Militello in Val di Catania*, a cura di F. Benigno, pp. 31-72. Catania: Giuseppe Maimone Editore.
- Scalisi, L. 2001. *Ai piedi dell'altare. Politica e conflitto religioso nella Sicilia d'età moderna*. Roma: Donzelli.
- Schneider, J. & P. Schneider 1989. *Classi sociali, economia e politica in Sicilia*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Severi, C. 1993 *La memoria rituale. Follia e immagine del Bianco in una tradizione sciamanica amerindiana*. Firenze: La Nuova Italia.
- Severi, C. 2002. Memory, reflexivity and belief. Reflection on the ritual use of language. *Social Anthropology*, 10, 1-2: 23-40.
- Severi, C. 2004. *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*. Torino: Einaudi.
- Shryock, A. 1997. *Nationalism and the Genealogical Imagination. Oral History and Textual Authority in Tribal Jordan*. Berkeley (CA)-Los Angeles: University of California Press.
- Signorelli, A. 1999. *Tra ceto e censo. Studi sulle élites urbane nella Sicilia dell'Ottocento*. Milano: Franco Angeli.
- Tak, H. 2000. *South Italian Festival. A Local History of Ritual and Change*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Taussig, M. 1980. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Taussig, M. 1987. *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Taussig, M. 1989. History as Commodity. In Some Recent American (Anthropological) Literature. *Critique of Anthropology*, IX, 1: 7-23.
- Terray, E. 1995. *Une histoire du royaume abron du Gyaman des origines à la conquête coloniale*. Paris: Karthala.

- Thomas, K. 1971. *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth-Century England*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Torre, A. 1995. *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell'ancien Régime*. Venezia: Marsilio.
- Torre, A. 2011. *Luoghi. La produzione di località in età moderna e contemporanea*. Roma: Donzelli.
- Trexler, R. C. 1991. *Public Life in Renaissance Florence*. Ithaca (NY)-London: Cornell University Press.
- Viazzo, P. 2000. *Introduzione all'antropologia storica*. Roma-Bari: Laterza.
- Visceglia, M. A. 2002. *La città rituale. Roma e le sue cerimonie in età moderna*. Roma: Viella.
- Visceglia, M. A. & C. Brice (éds.) 1997. *Cérémoniel et rituel à Rome (XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle)*. Rome: École française de Rome.
- Vovelle, M. 1976. *Les métamorphoses de la fête en Provence de 1750 à 1820*. Paris: Aubier-Flammarion.
- Wachtel, N. 1990. *Le retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie, XX<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle. Essai d'histoire régressive*. Paris: Gallimard.
- Webster, S. 1989. Some History of Social Theory in Sahlins's Structuralist Cultural History. *Critique of Anthropology*, IX, 3: 31-58.
- Whitehouse, H. 2000. *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity*. Oxford: University of Oxford Press.
- Whitehouse, H. 2007. "Towards an Integration of Ethnography, History and the Cognitive Science of Religion", in *Religion, anthropology, and cognitive science*, ed. by Whitehouse, H. & J. Laidlaw, pp. 247-80. Durham (NC): Carolina Academic Press.
- Whitehouse, H. & J. Laidlaw (eds.) 2004. *Ritual and Memory: Toward a Comparative Anthropology of Religion*. Walnut Creek (CA): AltaMira Press.
- Whitehouse, H. & L. H. Martin (eds.) 2004. *Theorizing Religions Past: Archaeology, History, and Cognition*. Walnut Creek (CA): AltaMira Press.
- Wolf, E. 1982. *Europe and the People without History*. Berkeley (CA): University of California Press.

### **Fonti a stampa e manoscritte (in ordine cronologico)**

- 1811 Rejna, C. *Memoria Storica sulle scandalose questioni intese nell'epoca del divieto della festività di Maria SS. sotto il titolo della Stella nella chiesa della Concezione*. Biblioteca Comunale di Militello, Fondo Antico, Manoscritto.
- 1846 Anonimo. *Concordato tra la Madrice chiesa unica parrocchiale del Santissimo Salvatore Padrono e la Chiesa di Maria Santissima dell'Immacolata Concezione di Militello Val di Noto nel 1811*. Catania: Stamperia di Francesco Pastore.
- 1848 Vitali, V. et al. *Abusi di Santa Maria nell'anno della Rivoluzione del 1848*. Archivio privato Abbotto, Memoriale manoscritto.
- 1850 ca. Anonimo. *Brevi notizie dell'abolizione delle due Chiese...* Archivio privato Abbotto, Manoscritto.

- 1856 Majorana Calatabiano, S. *Elogio funebre del Parroco Giacinto Baldanza di Militello*. Palermo: Stamperia Pagano e Piola.
- 1856 Anonimo (Dr. don Vitale Vitali). *L'Orator bugiardo*. Catania: Tipografia dell'Ospizio di Beneficenza.
- 1859 Anonimo. *Documenti in giustificazione d'uno scritto pel fu Parroco Baldanza di Militello*. Catania: Stamperia di Pietro Giuntini.
- 1873 Anonimo. *La quistione religiosa in Militello Val di Catania*. Catania: Diocesi di Caltagirone-Tipografia di Eugenio Coco.
1874. *Sacra Congregatione Concilii sive R.P.D. Giannelli Resolutionis Unionis vel Dismembrationis Paroeciae Pro RR.DD. Stellario Jatrini et alii*. Roma: Typis Fratrum Pallotta.
1875. *Sacra Congregatione Concilii sive R.P.D. Jacobo Cattani Archiep. Anycyran. Secretario. Resolutionis Unionis vel Dismembrationis Paroeciae Pro Matrice Ecclesia SS.mi Salvatoris*. Roma: Tipografia Battisti.
- 1901 Bonamico, M. Archivio privato Abbotto, Manoscritto.
- 1910 De Bono, Damaso Pio. *Una data dolorosa. Ringraziamenti e moniti. Lettera Pastorale*. Caltagirone: Tipografia Giuseppe Sciuto.
- 1957 Anonimo. *Cronistoria dei fatti avvenuti a Catalfaro l'8 settembre 1957 per la festa della Madonna della Stella*, Archivio personale dell'autore, dattiloscritto. Archivio parrocchiale San Nicola, volume lite (1785-1982). Archivio parrocchiale di Santa Maria, volume 2.

