

SEZIONE MISCELLANEA



Il Dio dei miracoli. Chiesa “universale” e singalesi cattolici a Messina

GIOVANNI CORDOVA

Università degli Studi di Catania

Riassunto

In questo contributo esamino la complessa relazione tra “Chiesa universale” e “chiese particolari” a partire da una ricerca etnografica sui singalesi cattolici dello Sri Lanka residenti nella città di Messina.

La centralità demografica, sociale ed economica che la popolazione singalese di fede cattolica ha gradualmente assunto nel paesaggio migratorio e religioso messinese ha sollecitato un’azione mirata da parte delle istituzioni ecclesiastiche locali, sensibili all’integrazione di quelle “comunità etniche cattoliche” assai rilevanti nell’architettura trans-locale del cattolicesimo contemporaneo.

Il progressivo inquadramento della comunità singalese operato dalla Chiesa messinese – lavoro che coinvolge i piani istituzionale, politico e teologico-devozionale – alimenta scambi dalle tonalità ambivalenti, accomodamenti creativi e adesioni conflittuali. Grazie all’esame di alcuni contesti offerti dalla ricerca etnografica – l’ordinaria scansione dello spazio-tempo rituale singalese, la partecipazione della comunità al percorso sinodale, la densa attività pellegrinale, i processi di costruzione della santità – vorrei mostrare come l’appartenenza alla medesima comunità religiosa (cattolica) sia in realtà negoziata e attraversata da interne linee di differenziazione etnico-culturale, evidenti nella costante opera di disciplinamento che gli organi ecclesiastici preposti alla cura pastorale dei migranti indirizzano alla religiosità singalese, riconosciuta come autentica e sincera ma al tempo stesso bisognosa di interventi correttivi.

Il caso messinese permetterà inoltre di riflettere sulle ineliminabili aporie che attraversano la costituzione globale e, oramai, multiculturale della Chiesa cattolica, la cui vocazione universalista non può che consustanzarsi in espressioni e diramazioni devozionali, teologiche e istituzionali locali.

Parole chiave: Chiesa universale, singalesi, cattolicesimo, devozione, cappellanie etniche.

The God of Miracles. “Universal” Church and Sinhalese Catholics in Messina

In this article I will examine the complex relation between the “universal church” and “particular churches” starting from an ethnographic research focused on Sinhala Catholics living in the city of Messina (Sicily). The increasing demographic, social and economic relevance of Sinhala people within the migratory and religious landscape in Messina has called for a targeted action on the part of local ecclesiastical institutions, so sensitive to the integration of the “ethnic Catholic communities” that are very significant in the trans-local architecture of contemporary Catholicism.

However, the Messina’s Church work for the framing of the Sinhala community – across the institutional, political and theological-devotional levels – produces ambivalent exchanges, creative arrangements and conflictual adhesions. Due to the exam of some of the ethnographic research’s contexts – the ordinary Sinhala ritual time-space; the community participation in the synodal path; the dense pilgrimage activity; the processes of construction of Sanctity – it will be considered how the belonging to the same religious (Catholic) community is negotiated and crossed by internal lines of ethnic and cultural differentiation, which are evident in the disciplining work pursued by the ecclesiastical bodies in charge of the pastoral care of migrants and addressed to Sinhala religiosity, this latter being recognized as sincere and authentic while at the same time in need of corrective action.

In this way it will be possible to reflect upon the aporias underpinning the global and “multicultural” Church, whose universalist mission is permanently achieved through local devotional, theological and institutional expressions and ramifications.

Keywords: universal Church, Sinhalese, Catholicism, devotion, ethnic chaplaincies.

Introduzione

Il Duomo è occupato solo per metà. A parte me, gli unici italiani presenti sono i sacerdoti e alcuni referenti dell’associazionismo cattolico locale. Le famiglie dei cresimandi sono sedute sulle panche, avanti. Le donne vestono il *sari* e, sul capo, i foulard di Lourdes e di Fatima. Gli uomini, invece, portano il vestito. Cresimande e cresimandi indossano abiti bianchi – i ragazzi hanno anche una cravatta rossa. I chierichetti sono tutti stranieri, appartenenti alle “comunità etniche cattoliche”, istruiti di tanto in tanto dai concelebranti italiani, a loro volta affiancati dai cappellani filippino e srilankese. Le letture e le preghiere sono equamente ripartite tra filippini e srilankesi, mentre le musiche e i canti sono interamente affidate agli srilankesi. [...] Il vescovo ausiliare dell’Arcidiocesi di Messina-Lipari-Santa Lucia del Mela, monsignor Cesare di Pietro, avvia poi la sua omelia: «*Welcome to our Cathedral, thank you for your presence today. Grazie a voi, grazie alle comunità etniche cattoliche, la nostra Chiesa è sempre*

più cattolica, cioè universale, accogliente, fraterna. Ma, in realtà, è la Chiesa di Messina ad essere accolta dai nostri fratelli srilankesi!»¹.

Ho scelto di avviare questo articolo con uno stralcio dal mio diario di campo relativo alle cresime dei giovani srilankesi singalesi di Messina che da ormai diversi anni vengono celebrate presso il Duomo, su impulso dell’ufficio messinese della Fondazione Migrantes, in concomitanza con la Giornata Mondiale del Rifugiato². Da diciotto anni, in occasione di questa ricorrenza, alla cui organizzazione concorrono le cappellanie straniere e l’Ufficio Migrantes³, viene celebrata una Messa – occasionalmente coincidente con le cresime o le prime comunioni di giovani cattolici stranieri – che si tiene a rotazione nelle parrocchie del territorio dell’arcidiocesi, con l’obiettivo di far conoscere alla più ampia comunità cattolica messinese quelle che, nel linguaggio della pastorale per i migranti, vengono definite le “comunità etniche cattoliche”.

L’accoglienza indirizzata dal vescovo ai singalesi cattolici può rappresentare un utile spunto per introdurre il tema affrontato nel presente contributo, ovvero la complessa relazione tra “Chiesa universale” e “chiese particolari”⁴, focalizzandosi su quelle costituite da gruppi e comunità migranti. Tale rapporto verrà esaminato alla luce della concreta articolazione

¹ Duomo di Messina, 26 settembre 2021. Questo articolo si basa su una ricerca condotta nell’ambito del Progetto PRIN 2017 “Migrazioni, spaesamento e appaesamento: letture antropologiche del nesso rituali/migrazioni in contesti di Italia meridionale” che ha coinvolto l’Università di Messina (coordinatore), l’Università di Catania, l’Università di Palermo e l’Università della Basilicata.

² La fondazione Migrantes costituisce un’unità pastorale in seno alla Conferenza Episcopale Italiana (CEI). Tra i suoi obiettivi, il sostegno alle Chiese particolari nella loro opera di evangelizzazione e la cura pastorale per i migranti, sia italiani (all’estero) che stranieri.

³ Le cappellanie rappresentano una delle strutture che la Chiesa cattolica prevede per la cura pastorale dei migranti. Istituite dall’istruzione *De Pastoralis Migratorum Cura* (1969), secondo quanto elaborato dal Pontificio Consiglio della pastorale per i migranti e gli itineranti la cappellania viene di norma istituita nei casi in cui «non appare opportuna né la parrocchia personale, né la missione con cura di anime. La cappellania fa capo ad un sacerdote, detto cappellano o missionario, della stessa lingua dei migranti, al quale è affidato l’incarico della cura spirituale dei migranti nell’ambito di un territorio ben definito. [...] Il cappellano non appartiene alla diocesi nella quale esercita il ministero sacro, ma proviene dal Paese degli stessi migranti».

⁴ Nella terminologia cattolica, per Chiesa “particolare” si intende ogni singolo raggruppamento o porzione della comunità cristiana facente capo a un vescovo e in cui sono rinvenibili gli elementi essenziali della Chiesa “universale”. In questo articolo, alla definizione di “particolare” concorre la variabilità culturale delle religioni dei migranti.

delle interazioni tra istituzione ecclesiastica e singalesi cattolici dello Sri Lanka presenti nella città di Messina, i quali nel corso degli anni hanno legato progressivamente, ma non senza contraddizioni, le ambizioni di affermazione politica e culturale nello spazio pubblico a un grado crescente di istituzionalizzazione ed esposizione pubblica della loro appartenenza confessionale, sullo sfondo di quello slittamento «dell’osservanza religiosa e della pratica rituale dalla casa al tempio (Baumann 2009: 154)» che segna le traiettorie comunitarie di numerose comunità straniere insediate da lungo tempo in Europa (Gallo 2014)⁵. Nello stralcio sopra riportato è possibile rilevare come l’etnicità dei singalesi cattolici sia oggetto di una studiata e calibrata performance culturale (dagli abiti indossati ai canti della liturgia), la cui esibizione è, almeno in parte, richiesta dalla stessa Chiesa messinese, che riconosce una distintività etnico-culturale dei cattolici “altri” – richiamata nella formula delle “comunità etniche cattoliche” – che però non può che risolversi in una universalità, sebbene «accogliente» e «fraterna», secondo le parole del vescovo, definita e attraversata da dislivelli di potere. È questa problematica articolazione a costituire quella Chiesa “multiculturale” oggetto di riflessione nelle prossime pagine, plasmata entro gerarchie sociali informate delle idee di razza e di classe e in stretto rapporto con processi di “inculturazione” carichi di implicazioni e significati costitutivamente politici lungo le traiettorie post-coloniali del Cattolicesimo⁶.

Come suggerisce Bernardo Brown (2018), il multiculturalismo delle chiese nazionali in Europa e nord America, teso all’integrazione delle comunità migranti, tende a riflettere le medesime aporie della teoria e delle politiche del multiculturalismo, come l’essenzializzazione e la caricaturalizzazione delle identità culturali, ma con sfumature forse ancor più problematiche, vista l’adesione ai principali assunti teologici e l’appartenenza alla stessa macro-struttura istituzionale che le comunità migranti cattoliche condividono. Le “religioni dei migranti” ampliano su scala trans-locale lo spettro delle opzioni di identità culturale e appartenenza sociale, giungendo spesso ad alterare (se non, talvolta, a sfidare) strutture e pratiche religiose locali (Van Dijk 1997). E anche quelle organizzazioni estese su scala trans-

⁵ Manifestazioni pubbliche e forme istituzionalizzate dell’appartenenza religiosa non costituiscono l’unico orientamento possibile: per varie ragioni si può preferire situare la devozione in una dimensione più intima e privata.

⁶ Traiettorie ben evidenziate nell’opera del teologo srilankese Tissa Balasuriya (1924-2013). Ringrazio Mara Benadusi per avermene suggerito la consultazione.

nazionale come la Chiesa cattolica, i cui nodi sono rappresentati da parrocchie, cappellanie, santuari e siti pellegrinali, movimenti e associazioni (gruppi di preghiera, movimenti giovanili, ecc.), vengono attraversate da contese – spesso dissimulate – intorno all’ autorità religiosa, che i corpi centrali dell’ istituzione ecclesiastica non intendono disperdere anche di fronte alla crescente rilevanza che la componente cattolica extra-occidentale (e di cui è indice la presenza di folte comunità di fedeli stranieri) ha ormai acquisito nel panorama cattolico (e cristiano) mondiale.

La ricerca etnografica si è svolta tra il 2021 e il 2022. La parte di lavoro sul campo confluita in questo articolo si è incentrata sulla partecipazione osservante da me condotta all’ interno della fitta sfera rituale e devozionale alimentata dalla cappellania singalese di Messina, nonché sull’ attività profusa dagli organismi pastorali organici alla Chiesa cattolica messinese. Insieme alla partecipazione agli eventi rituali e festivi, ordinari o celebrati in occasione di particolari ricorrenze, sono stati intervistati e incontrati sia il personale religioso detentore di funzioni rituali od organizzative all’ interno della cappellania sia i cattolici “ordinari” coi quali riuscivo a stabilire un rapporto confidenziale, oltre a diversi componenti della diocesi messinese. La lunga e costante frequentazione della cappellania, inizialmente mediata dal locale ufficio Migrantes, mi ha permesso di acquisire una progressiva familiarità con un ambiente – quello della comunità singalese cattolica – mai, in precedenza, al centro di ricerche di impianto qualitativo condotte sul medio-lungo periodo⁷. Col tempo, la mia iniziale estraneità al contesto è stata stemperata anche grazie all’ acquisizione di maggiori competenze linguistico-culturali e all’ impegno in attività extra-rituali come il doposcuola per studenti e studentesse singalesi, al punto da essere invitato a esibire lo stendardo processionale della cappellania durante uno degli ultimi rituali cui ho preso parte (il pellegrinaggio al santuario messinese di Dinnammare).

La relazione tra “Chiesa” e “chiese” richiede di essere investigata oltre il livello delle retoriche istituzionali, esondando nel terreno delle pratiche quotidiane dalle tonalità ambivalenti, degli accomodamenti creativi e delle adesioni conflittuali. Paesaggio, questo, comune alla configurazione globale, e ormai ineludibilmente multiculturale (Brown 2018) di un Cattolicesimo da intendere come «forma politica e istituzionale, set di pratiche contestate

⁷ Esempi di recenti lavori etnografici focalizzati sulle comunità srilankesi cattoliche (singalesi e tamil) in Italia sono Baciocchi 2010; Benadusi 2015; Burgio 2016; Salerno 2022. Per i contesti non italiani, cfr. Jacobsen, Raj 2008.

e orientamento al mondo di tipo etico e incorporato» (Norget, Napolitano & Mayblin 2017: 2). La traiettoria che una “comunità straniera” di ormai lungo insediamento in una città del sud Italia⁸, Messina, imprime alla caratterizzazione pubblica e formalmente riconoscibile della propria esperienza religiosa rappresenta un indice assai utile per esplorare proficuamente l’entità del rapporto – istituzionale, materiale e affettivo – tra cittadini stranieri, Paese di provenienza, contesto ospitante e istituzioni sovranazionali dalla vocazione universalistica quale per l’appunto la Chiesa cattolica, pur consustanziata in espressioni e diramazioni locali che contribuiscono a rendere più sfumato e meno univoco il grado di reciprocità e identificazione collettiva nel corpo dei credenti e del clero.

La comunità srilankese di Messina, la più popolosa tra quelle di nazionalità extra-europea⁹, è costituita eminentemente da donne e uomini singalesi e di confessione cattolica, sebbene non manchino alcune centinaia di buddhisti che, negli anni, hanno dato vita a due templi nella periferia della città¹⁰. I primi arrivi nella città dello Stretto dallo Sri Lanka (e in particolare dall’area centro-occidentale dell’isola) risalgono agli anni Settanta; i pionieri di questa migrazione giungevano a Messina perlopiù clandestinamente e via terra dopo essere arrivati in aereo nell’ex-Jugoslavia o in altri Paesi dell’Europa centro-orientale (talvolta con visti per studio). Ma è nel decennio successivo che la catena migratoria si consolida e assume caratte-

⁸ Per comodità espositiva, per indicare un’unità sociale individuabile sulla base di criteri etno-linguistico-religiosi distintivi, in questo articolo ricorro al termine “comunità”, diffuso nel discorso comune e nel linguaggio politico per orientarsi nel panorama di gruppi stranieri e migranti, sebbene esso presupponga una condivisione unitaria di rappresentazioni, azioni e obiettivi data troppo facilmente per scontata. Sono però le stesse associazioni e istituzioni srilankesi di Messina ad auto-rappresentarsi come “comunità”. Sui limiti del concetto di “comunità”, cfr. Napolitano 2007.

⁹ <<https://www.tuttitalia.it/sicilia/statistiche/cittadini-stranieri/sri-lanka/>>, [18 novembre 2022].

¹⁰ Dal momento che le associazioni e le istituzioni della diaspora ricorrono al termine “srilankese” per auto-definirsi e rappresentarsi nel contesto messinese, anche per la garanzia di maggior riconoscibilità offerta dall’ampio marcatore identitario statuale-nazionale, in questo articolo non manco di impiegare questo riferimento, specie quando applicato a organizzazioni comunitarie (anche interne alla Chiesa cattolica). Tuttavia, non intendo in alcun modo sostenere, sulla scorta di quel lavoro di “purificazione” identitaria che il nazionalismo di Stato di matrice singalese ha intrapreso in età post-coloniale (Spencer 2003), la coestensività dei termini “srilankese” e “singalese”, dal momento che nel primo andrebbero compresi anche altri gruppi etnolinguistici dello Sri Lanka – a partire dalla minoranza tamil, scarsamente presente a Messina.

re strutturale (mediante i ricongiungimenti familiari) e comunitario, con l’attivazione di regolari canali di comunicazione con lo Sri Lanka e con le altre comunità in Italia che consentivano di ricevere ogni domenica, ad esempio, giornali srilankesi consultabili dai connazionali che in quella giornata si ritrovavano nella centrale Piazza Duomo, come raccontano alcuni dei migranti arrivati in Italia in quegli anni¹¹.

Giova poi specificare che l’inserimento lavorativo della popolazione srilankese nel tessuto economico e sociale messinese si incanala principalmente nel lavoro domestico e/o di cura, nonostante l’ormai consolidata presenza di negozi, ristoranti e attività commerciali rivolti soprattutto a un’utenza di connazionali. Senza poter approfondire il tema in questa sede, la disponibilità e la competitività degli srilankesi nel mercato del lavoro domestico e di cura, all’incrocio tra domanda/offerta di manodopera e percezioni locali razzializzate sulla popolazione straniera, risentono fortemente del ruolo proattivo della Chiesa messinese – sacerdoti, suore, personale laico e religioso – che ne favorisce l’inclusione sociale e lavorativa mediandone l’inserimento nelle famiglie italiane, supportandone la regolarizzazione giuridica (con accompagnamenti in questura e uffici di polizia) e operando persistentemente per connotarne la soggettività etico-religiosa, così da renderli pubblicamente riconoscibili come soggetti “altri” ma cattolici (Napolitano 2007).

La centralità che la componente singalese di origine srilankese e religione cattolica ha storicamente assunto nel paesaggio migratorio messinese non poteva non sollecitare un’azione mirata da parte delle istituzioni ecclesiastiche locali, sensibili all’integrazione di quelle “comunità etniche cattoliche” – a Messina principalmente la filippina e la srilankese per l’appunto – tutt’altro che trascurabili nell’architettura trans-locale della Chiesa cattolica.

Struttura e infrastruttura

Lo spazio religioso di riferimento per i singalesi cattolici di Messina è la piccola chiesa barocca di Sant’Elia collocata in centro città, impreziosita dai pregevoli affreschi di Antonio Filocamo e, fino al recente passato, sede di confraternite e ordini religiosi (Modesto 2006). Sant’Elia costituisce a tutti

¹¹ Al consolidamento della presenza srilankese concorse anche la “sanatoria” per i cittadini extracomunitari del 1989. La maggioranza dei singalesi di Messina proviene dalla fascia costiera a nord di Colombo, in cui l’attività economica prevalente, la pesca, negli ultimi anni è andata incontro a una crisi che ha inciso non poco sulla dinamica migratoria.

gli effetti un sito religioso plurivoco, definito e concettualizzato differentemente secondo gli attori sociali che vi fanno riferimento e lo utilizzano, potendosi presentare al medesimo tempo come rettoria, cappellania (nome della struttura pastorale che metonimicamente si estende al sito dell'azione pastorale) e parrocchia, secondo la definizione ricorrente tra i singalesi.

La chiesa di Sant'Elia è infatti secondo la giurisdizione canonica una rettoria, dal momento che non svolge funzioni di parrocchia nell'articolazione diocesana messinese. In quanto tale, dovrebbe dipendere dalla parrocchia nel cui territorio ricade. Trovatosi però al centro di una contesa, alimentata dal valore storico-artistico della rettoria, tra diverse parrocchie che rivendicavano il requisito della contiguità territoriale o l'essere sede di confraternite un tempo ospitate nel complesso di Sant'Elia, il precedente vescovo di Messina dirimette la controversia affidandola, ormai dodici anni fa, all'ufficio messinese di Migrantes nella persona dell'attuale suo direttore, che pertanto ne è formalmente il rettore. La rettoria si ritrovò così a essere legata alle esigenze religiose delle comunità cattoliche straniere e in particolare di quella demograficamente più rilevante, assurgendo in breve tempo a "cappellania etnica srilankese".

La storia recente di Sant'Elia si intreccia con il radicamento dei singalesi in città e la loro relazione con la Chiesa messinese. Ancora all'inizio degli anni 2000, come ricordano diversi componenti della comunità arrivati a Messina tra i venti e i trenta anni fa, i singalesi cattolici potevano beneficiare di una messa domenicale – ma con cadenza settimanale non regolare – officiata da un sacerdote singalese che il coordinatore nazionale della comunità srilankese presso la Fondazione Migrantes aveva provveduto a inviare nella vicina città di Catania¹². Questa messa veniva celebrata rapidamente nella parrocchia di Santa Caterina nell'intervallo di tempo tra le messe "italiane", finché – come ricorda Roshan, originario di Ja'Ela, periferia della città di Colombo, titolare di un negozio "etnico" di prodotti alimentari e già presidente di un'associazione srilankese a Messina,

[S]iamo andati e abbiamo spiegato a monsignor La Piana [arcivescovo dal 2006 al 2015] l'esigenza che abbiamo noi srilankesi cattolici in questa città. Senza pastore eravamo una mandria persa, c'è una forte presenza di evangelisti e altre religioni. Loro hanno convertito tanti cattolici, perché non c'era un pastore¹³.

¹² I coordinatori nazionali delle comunità cattoliche in seno alla Fondazione Migrantes sono scelti dalla CEI.

¹³ Dall'intervista a Roshan, Messina, 18 novembre 2021. Buddhisti e cattolici guardano

La testimonianza di Roshan non illustra solo il riverbero di dinamiche globali nei contesti locali della Chiesa multiculturale – in questo caso, la pressione dei gruppi evangelici neo-pentecostali – ma riflette altresì l’esigenza, avvertita ed espressa chiaramente dai singalesi cattolici, di provvedere oltre che al riconoscimento di un’autonomia istituzionale anche a un disciplinamento della loro sfera religiosa, mediato dalla diocesi messinese.

Con la decisiva intercessione presso il vescovo esercitata dall’ufficio locale di Migrantes, un primo sacerdote fu appositamente inviato dallo Sri Lanka e destinato a una piccola parrocchia di Messina, dove ricoprì l’incarico di vice-parroco. La svolta tuttavia avvenne in occasione del Natale 2011. Così Roshan ricostruisce gli eventi che avrebbero portato all’utilizzo della rettoria di Sant’Elia.

Per Natale non avevamo una chiesa dove celebrare la Messa di mezzanotte, mai lo avevamo fatto. Lo facevamo alle 20 o alle 21 del 24 dicembre, prima di mezzanotte. Siccome sapevo che la chiesa di Sant’Elia era chiusa, ho parlato con il direttore dell’ufficio Migrantes, chiedendogli di celebrare solo la messa di mezzanotte, visto che era libera. Così abbiamo avuto le chiavi. Grazie a queste chiavi abbiamo celebrato anche la messa di Capodanno. E abbiamo chiesto il permesso per celebrare la Messa della domenica. Io ho personalmente invitato monsignor La Piana per la festa di Natale che abbiamo celebrato nella chiesa di Cristo Re. Lui quel giorno ha annunciato che Sant’Elia era proprio nostra, ce l’ha data ufficialmente, per fare messe, catechismo, altri eventi religiosi. Li avremmo potuti organizzare con tranquillità. Da quel giorno andiamo avanti¹⁴.

Ma l’intervento di Migrantes nel propiziare la concessione dei locali della rettoria si è indirizzato anche alla selezione del personale religioso preposto alla cappellania srilankese, scontrandosi con la catena “co-etnica” di intermediazione. Venuto a sapere di transazioni di denaro poco chiare, orbitanti intorno alla richiesta e all’organizzazione delle funzioni religiose, il direttore dell’ufficio messinese di Migrantes suggerì al vescovo di individuare un’altra formula per la «gestione» di quella che si stava ormai strutturando come la “cappellania srilankese”, studiando la possibilità di ricorrere a una famiglia religiosa già presente in Italia e alla quale il sacerdote

con sospetto all’operato delle chiese evangeliche protestanti in Sri Lanka, accusate di impiegare il denaro risultante dalle connessioni transnazionali con i movimenti fondamentalisti cristiani per condurre proselitismo tra i ceti sociali meno abbienti (Stirrat 1992). Queste conversioni sono definite “non etiche”.

¹⁴ Dall’intervista a Roshan, Messina, 18 novembre 2021.

inviato dallo Sri Lanka si sarebbe potuto appoggiare. La famiglia religiosa individuata fu quella del Terzo Ordine Regolare di San Francesco (TOR), diffuso su scala globale. Sul territorio italiano, il TOR può enumerare una Provincia di carattere nazionale (con sede ad Assisi) e una specificatamente siciliana, basata a Siracusa. Il vescovo messinese ha così inoltrato richiesta al TOR della Sicilia (da cui già da alcuni anni transitavano giovani sacerdoti francescani di origine srilankese) per l'invio di un religioso ricadente nella Provincia dello Sri Lanka¹⁵, anche se non ancora incorporato nel territorio provinciale siciliano, a beneficio della cappellania messinese. Da allora, dietro stipula di contratti quadriennali tra vescovo di Messina e Provincia srilankese del TOR, alla guida della cappellania si sono avvicendati tre sacerdoti francescani.

Benché da questa breve ricostruzione storica del processo di strutturazione della cappellania singalese si sarebbe tentati di primo acchito di rintracciarvi un ruolo proattivo, se non di vera e propria predeterminazione, giocato dalla Chiesa messinese locale, non siamo in presenza di una mera creazione "dall'alto". Perlomeno, all'intraprendenza ecclesiale corrispondono impulsi "dal basso" rilasciati in controtempo e non sempre risuonanti all'unisono con le intenzioni e il disegno pastorale della Chiesa cattolica, come possiamo evincere dalle parole del direttore dell'ufficio Migrantes di Messina:

Non è facile trovare una figura di cappellano capace. Adesso, all'interno della Chiesa Cattolica, è prevista questa figura del cappellano, e quindi la cappellania dev'essere un percorso di integrazione all'interno della comunità ecclesiale, non dev'essere una chiesa parallela, un ghetto, qualcosa di separato dalla vita diocesana... Per la comunità srilankese non è ancora così... [...] Quello che la Chiesa cattolica fa è questo accompagnamento attraverso le cappellanie per fare in modo che, nel rispetto delle tradizioni culturali, delle esigenze di una comunità che si deve inserire dal punto di vista sociale, [la Chiesa] ritiene che l'esperienza che abbiamo avuto come italiani nelle missioni cattoliche per gli italiani all'estero sia praticabile anche qui, però sempre con l'idea di aiutare i cappellani a vivere tutto questo come un aiuto alla loro gente per inserirsi pienamente... L'ideale sarebbe che da qui a un certo numero di anni non ci fosse più bisogno della comunità, della cappellania... Con un'integrazione lenta... Certe cose si potrebbero fare all'interno delle parrocchie, o di un vicariato...¹⁶.

¹⁵ Si tratta della Provincia della Nostra Signora di Lanka. La presenza francescana in Sri Lanka risale al XVI secolo.

¹⁶ Dall'intervista al direttore dell'Ufficio Migrantes di Messina, 21 maggio 2021.

Queste parole non solo evocano una latente tensione, ineliminabile, tra universalismo cattolico e concrezioni devozionali, teologiche e istituzionali locali, su cui tornerò oltre; esse rivelano un'altra polarizzazione dialettica, che paradossalmente emerge nel passaggio da una condizione di minoranza (quale quella vissuta dai singalesi cattolici nel loro Paese di provenienza) all'inclusione, in Italia, in una «maggioranza putativa. La migrazione trasforma le dinamiche delle relazioni inter-religiose» (Williams 2008: 257).

Infatti, chiese, associazioni, funzioni religiose e pratiche devozionali dei singalesi innervano, venendone a loro volta ispirate, uno «spazio culturale distintivo per rinforzare e consolidare la loro identità religiosa distintiva (Jacobsen & Raj, 2008: 4)». Soprattutto le prime generazioni di migranti, il cui progetto migratorio contemplava un ritorno “a casa” che, sulla base di quanto osservato a Messina, raramente si è avverato, si sono notevolmente sforzate per mantenere e preservare i legami con il Paese di provenienza. Come avverte Lüthi (2008) in rapporto ai tamil hindu e cristiani emigrati in Svizzera, l'impegno nella perpetuazione di credenze e prassi religiose “tradizionali” (in ogni caso soggette a mutamento) non è sempre e solo indice di “integrazione” o emblema della rivendicazione di una differenza culturale attivamente asserita nello spazio politico-sociale dischiuso dall'esperienza della migrazione, ritrovandosi sovente a incarnare, piuttosto, quel desiderio di estendere lo spazio morale domestico al di qua dell'Oceano Indiano – e che per Pnina Werbner (1990) si compie attraverso la “naturalizzazione” del rituale nel contesto di emigrazione.

Ciò è particolarmente vero per quelle diaspore *inward looking* che, nonostante il radicamento di lungo corso nel contesto di emigrazione, come quella singalese a Messina, sembrano meno proiettate all'esterno dei loro confini socio-morali e maggiormente interessate al mantenimento di esigenze morali, sociali e devozionali intracomunitarie, intrattenendo una relazione materiale e affettiva particolarmente intensa con un contesto di provenienza (Ganesh 2014) che non ha ancora cessato di alimentare desideri e piani di ritorno, specie tra le generazioni meno giovani di migranti. Indici di questo rapporto con il contesto materiale, affettivo e simbolico di provenienza sono le mese lunghe e “particolari” celebrate nella rettorica di Sant'Elia, calcate il più fedelmente possibile su quelle celebrate in Sri Lanka, come riconosciuto dai singalesi stessi. Chandi, lavoratrice domestica quarantatreenne recentemente rientrata in Italia dallo Sri Lanka (dove lavorava come addetta alle risorse umane in un'azienda privata) a causa del peggioramento delle condizioni economiche e sociali sull'isola e che già

aveva vissuto a Messina con il marito durante i primi anni di vita dei due figli, di sette e tredici anni, affermava che

la messa cingalese, qui [a Messina] e in paese è più bella. Invece la messa italiana forse è più leggera, più veloce: non ci sono obblighi di fare questo e di fare quello; le messe che dobbiamo sempre seguire [durante la settimana], i bambini che devono venire sempre... Invece alla chiesa italiana andiamo la domenica e basta. [...] Loro [il cappellano e i membri più attivi della cappellania srilankese] dicono che i bambini devono comunicare in cingalese, lo devono conoscere, perché ormai parlano in italiano. Devono conoscere la comunità cingalese di qua, perché anche se si vedono per strada non [si] parlano. Per non dimenticare la messa cingalese, come dire le preghiere¹⁷...

Alla coltivazione e alla preservazione di questo repertorio liturgico-devozionale e in ultima analisi identitario contro l'oblio innescato dalla lontananza da casa derivante dalla migrazione funge a Messina la parrocchia di Sant'Elia, incubatore dello spazio-tempo rituale singalese. Per i singalesi che la frequentano, Sant'Elia non è solo una chiesa (*palli*) ma una parrocchia (*misama*): come tale essa istituisce un'area giurisdizionale comprendente l'intera città di Messina, da cui procede la riterritorializzazione dello spazio urbano mediante la sua articolazione in cinque "zone" (*pradesha*¹⁸), rinominate associando luoghi e titoli mariani in parte coincidenti con chiese e parrocchie realmente ricadenti nelle "zone", in parte riconducibili a forme popolari di devozione mariana in Sri Lanka¹⁹. Questa divisione, avvenuta dodici anni fa seguendo la progressiva crescita della comunità singalese, prevede l'individuazione di due responsabili di zona (un "papà" e una "mamma") con la funzione di facilitare la comunicazione tra la parrocchia e le diverse aree della città, in modo da favorire la partecipazione alle funzioni religiose e alle attività che hanno luogo a Sant'Elia. In occasione delle feste principali (Pasqua, Natale, celebrazioni di Madonne e

¹⁷ Intervista realizzata a Messina il 22 aprile 2022. In questo articolo, i nomi dei soggetti intervistati sono anonimizzati quando non riferiti a persone riconosciute nello spazio pubblico messinese.

¹⁸ In Sri Lanka le *pradesha sabha* sono unità amministrative in cui vengono ripartite città e municipalità, secondo una struttura a grappolo rinforzata in età coloniale.

¹⁹ Le cinque zone in cui è ripartita la parrocchia singalese di Messina sono le seguenti: Provinciale (Madonna dei Miracoli); Viale Europa (Madonna del Perpetuo Soccorso); Spirito Santo (Spirito Santo); Bocchetta (Maria Rosa Mistica); Via Palermo (Madonna del Rosario); Annunziata (Madonna della Buona Novella).

Santi, Prime comunioni), all'accensione della lampada tradizionale (*polthel pahana*, letteralmente “lampada per l'olio di cocco”) all'inizio della Messa vengono variabilmente coinvolti i referenti e gli abitanti delle zone, i quali vengono personalmente chiamati dal cappellano ad accendere i cerini che compongono la lampada²⁰.

È interessante rilevare che l'identificazione tra la parrocchia di Sant'Elia e lo spazio-tempo rituale singalese si avvale di un'ulteriore certificazione, tenuta in alta considerazione dai singalesi coi quali mi sono confrontato durante il lavoro etnografico. La coincidenza tra l'anno di costruzione della chiesa, riportata nell'insegna comunale posta sul marciapiede a pochi metri dal portone d'ingresso, e l'anno di arrivo dei portoghesi cattolici sull'isola di Ceylon nel 1505, data cui convenzionalmente si attribuisce l'avvento della cristianità in Sri Lanka²¹, incoraggia e legittima la disposizione all'appropriazione della rettoria da parte dei membri più attivi della comunità attraverso questa “dicronia” che interseca la storia coloniale e le traiettorie migratorie post-coloniali della nazione srilankese.

In ossequio alla tradizionale scansione devozionale della settimana cattolica, oltre alle due messe domenicali e a quella del sabato, a Sant'Elia il primo martedì del mese una messa viene dedicata a Sant'Antonio²²; ogni mercoledì sera viene invece celebrata una messa per la Madonna del Perpetuo Soccorso, la cui effigie viene posta in prossimità dell'altare, al centro dello spazio rituale. L'appuntamento del mercoledì sollecita particolarmente la devozione dei fedeli. Come mi venne riferito con entusiasmo da un componente del consiglio parrocchiale di Sant'Elia uno dei primi mercoledì sera in cui mi ritrovavo a partecipare all'occasione rituale, «ogni mercoledì sera in tutte le chiese in Sri Lanka alle 20 si fa la messa per la Madonna!».

La centralità di questo culto e del rito che lo mette in forma ha determinato che la collocazione dell'icona della Madonna del Perpetuo Soccorso, appositamente acquistata e posta su un supporto in legno dotato di rotelle, fosse oggetto di scontro tra i più attivi componenti della parrocchia e l'ufficio

²⁰ È la lampada ad olio che i singalesi cattolici di Messina chiamano “cero tradizionale”, sormontata dal simbolo nazionale del gallo selvatico (*vali kukula*) e ornata di fiori, impiegata anche da buddhisti e hindu in varie occasioni rituali.

²¹ In realtà, la presenza di cristiani di San Tommaso e nestoriani sull'isola è accertata già a partire dal I secolo (Pinto 2015).

²² L'associazione al martedì di Sant'Antonio, diffusa in tutto il mondo cattolico, richiama la pratica dei tredici martedì (che preparano la Festa in giugno) del Santo, i cui funerali sarebbero stati celebrati il martedì successivo alla sua morte.

Migrantes, il cui direttore ne contestava l'ubicazione entro il perimetro dell'altare, dove crea contrasto con il significato liturgico del sacrificio di Cristo.

Non dimentichiamo che un'immagine devozionale, ben più che mera rappresentazione del sacro, può essere oggetto di appropriazione simbolica mediante cui gruppi e movimenti “ai margini” rivendicano «una propria soggettività [...] in un contesto sbilanciato di forze sociali, politiche, economiche e, naturalmente, religiose e culturali (Fabietti 2014: 215)». Ma il “malinteso” sulla Madonna è soprattutto rivelatore degli scarti interpretativi che marcano l'incontro tra Chiesa universale e multiculturale e le “comunità etniche cattoliche”, contrassegnato dalla sotterranea insorgenza di plurivocità intorno al potere di definire e asserire ciò che è teologicamente, liturgicamente e ritualmente valido – in altri termini, l'autorità religiosa²³.

Sant'Elia non ospita solo messe. Nella parrocchia si tengono i periodici incontri della sezione dei laici francescani del Terzo Ordine Regolare; novene²⁴; gli *healing services* (*Kurusa Yagaya*²⁵) – momenti non liturgici composti da canti, preghiere e letture, richiesti dai fedeli per la guarigione di un parente (in Italia o in Sri Lanka); le prove del coro e della banda; laboratori di danza tradizionale; il catechismo, tenuto diversi giorni a settimana e a cui si dedicano diversi insegnanti; il doposcuola; lezioni d'inglese e di singalese curate in prima persona dal cappellano; riunioni del consiglio parrocchiale; incontri pastorali organizzati dall'Ufficio Migrantes – ai quali la partecipazione dei singalesi è intermittente.

Lo spazio rituale di Sant'Elia è pressoché a completa disposizione della comunità singalese: se diverse ricerche etnografiche rilevano come molte comunità religiose straniere prendano forma all'interno di chiese cattoliche già esistenti, nelle quali esse tendono a costruire contesti liturgico-devozionali fortemente condizionati (nell'uso e nella disponibilità dei locali) dalla condivisione degli spazi con la comunità cattolica nazionale prevalen-

²³ Altre incomprensioni generate dalla manipolazione dello spazio rituale hanno riguardato l'intervento invasivo sulla facciata della rettoria, in contrasto con l'esigenza di tutela del bene storico-culturale, in concomitanza di feste come quella della parrocchia, o la collocazione della sede del celebrante nel presbiterio, giudicata dalle due suore scalabriniane che a Messina si prodigano nella cura pastorale delle comunità straniere cattoliche troppo centrale rispetto alla posizione di altare e tabernacolo.

²⁴ Tra i singalesi di Messina il termine “novena” si mantiene anche per designare cicli devozionali inferiori ai nove giorni. La ragione di questa riduzione va addebitata alle difficoltà poste da esigenze lavorativo/familiari nel contesto della migrazione.

²⁵ *Kurusa Yagaya* significa letteralmente “sacrificio sulla croce”.

te e con altri gruppi stranieri cattolici (Napolitano 2007; Jacobsen & Raj 2008; Yap 2015), la comunità cattolica singalese di Messina può beneficiare di una rettoria/parrocchia alla quale imprimere un marchio culturale e religioso distintivo che lega le esigenze spirituali del “qui” ai repertori devozionali e rituali tradizionalmente dispiegati in Sri Lanka. Assurgendo a istituzione religiosa della e nella diaspora, Sant’Elia rappresenta il principio ordinatore di una nuova e significativa cartografia, irradiando un addomesticamento religioso dello spazio (Coleman 2002) dall’evidente carattere giurisdizionale (Palumbo 2020), non sempre coincidente con le mappe spazio-culturali foggiate da altre agenzie operanti nell’esperienza sociale della migrazione (scuole italiane; scuole e centri culturali singalesi; servizi pubblici comunali; contesti lavorativi; parrocchie italiane, ecc.), attive nel veicolare appartenenze politico-nazionali non necessariamente in conflitto tra loro ma concorrenti (Robbins 2014): la nazione srilankese, lo Stato italiano o la Chiesa “universale”, solo per indicarne alcune.

Inculturazione. Fede e cultura

Un’ampia letteratura antropologica, impossibile da citare se non condannandosi all’incompletezza, ha approfonditamente tematizzato il rapporto tra unità e diversità nella religione cristiana. Questo ambito di studi e ricerche (Robbins 2003; Cannell 2006; Engelke & Tomlinson 2006), di cui sono stati precursori quei lavori dedicati alla «lunga conversazione tra i missionari [...] e il loro gregge di futuri fedeli (Engelke 2018: 56)» durante la stagione coloniale (Comaroff & Comaroff 1991; Robbins 2004; Mosse 2012), si è interrogato sul significato della globalità del cristianesimo nel contesto di «una riconfigurazione delle manifestazioni culturali della fede cristiana nel mondo, un fenomeno che si potrebbe anche descrivere come uno spostamento del centro di gravità del Cristianesimo (Bediako 2011: 2044)».

L’elasticità con cui il cattolicesimo riesce a comprendere²⁶, all’interno della sua persistente struttura istituzionale, una varietà sorprendente di accomodamenti teologici, devozionali, prasseologici e organizzativi – la coesistenza di singolarità e molteplicità – senza che ne vengano intaccate legittimità, potenza simbolica ed efficacia organizzativa è ben nota e documentata (Levitt 2003; Norget, Napolitano & Mayblin 2017). Già Victor

²⁶ Limitando la mia analisi al cattolicesimo, tralascio volutamente ogni riferimento a Pentecostalismo e movimenti cristiani evangelico-carismatici.

ed Edith Turner (1978) avevano intuito che simboli e pratiche (come i pellegrinaggi) attingono a una teologia e a un'etica universali ma divengono oggetti devozionali solo all'interno di storie e geografie particolari.

Dolendomi di non poter declinare questo tema dalla cruciale prospettiva storica dell'incontro coloniale (Díaz Balsera 2005; Lupo 2009; Mosse 2012), mi limito in questa sede a considerarne l'articolazione postcoloniale, incarnata dal concetto di "inculturazione" (Velho 2009). Apparso negli scritti teologici cattolici a partire dagli anni Sessanta per rendere conto delle intersezioni (e delle interazioni) tra fede cristiana e specifici contesti socio-culturali (primariamente non occidentali), fu solo al termine degli anni Settanta che il termine iniziò a sostituire quelli di "adattamento" e "accomodamento" (Shorter 1988; Lado 2017). Esso va inteso almeno in due accezioni, che evocano la reciproca trasformazione cui "fede" e "cultura" vanno incontro nel loro interfacciarsi: adattamento del messaggio evangelico a una data cultura e adeguamento dell'identità culturale del Paese-contesto che si confronta con il messaggio di Cristo (Sébastien 2008).

L'attenzione che la chiesa cattolica rivolge alle dimensioni culturali della fede non si esaurisce nell'adozione del termine "inculturazione". Le raccomandazioni episcopali del Concilio Vaticano II così come le costituzioni (*Sacrosanctum Concilium*, *Gaudium et Spes*) e i decreti (*Ad Gentes divinitus*) promulgati a partire dagli anni Sessanta si muovono in questa direzione, non mancando di alimentare facili essenzialismi intorno alla "autenticità" dei valori tradizionali dei gruppi "inculturati".

In una lettera del 1995 indirizzata alle chiese cattoliche africane, Giovanni Paolo II ascriveva l'incontro tra fede e cultura al registro di una "sintesi" che non compromettesse dottrina e disciplina della Chiesa, rifiutando esplicitamente ogni sincretismo. Tale postura porta Ludovic Lado a riflettere sulle ambiguità del concetto-azione di "inculturazione", definendolo come un «processo di localizzazione congegnato dall'alto (Lado 2017: 236)»: "localizzazione" contrassegna dunque l'approssimazione semantica e politica di un messaggio (la sua traduzione) e del centro che lo irradia ai mondi "locali" degli evangelizzati. Per questo motivo i processi di inculturazione religiosa non possono essere correttamente intesi astraendo dai più ampi processi autoritativi con cui il discorso religioso – nei suoi significati e nelle sue pratiche – viene definito; punto su cui, com'è noto, ha riflettuto Talal Asad (2009) in rapporto all'Islam. In altri termini, «tra il discorso dell'inculturazione e la sua pratica vi sono processi che coinvolgono relazioni di potere (Lado 2017: 239)».

Esattamente come in altri ambiti del lavoro migrante, l'essenzialità della manodopera straniera in campo religioso (sacerdoti e suore) convive con la valutazione differenziale che clero e società nel suo complesso rivolgono ai preti migranti e a pratiche devozionali “altre”. La figura stessa del cappellano “etnico” è chiamata a incarnare una liminalità di non semplice risoluzione: in ragione di un'appartenenza etno-linguistica condivisa, egli è incaricato di provvedere alle esigenze spirituali di una comunità “particolare” di cui tuttavia ci si attende il tragheamento verso la piena integrazione ecclesiale. E a dover compiere questa impresa è pur sempre un lavoratore straniero vincolato alla cura pastorale di una comunità particolare – la cui religiosità è spesso oggetto di una costruzione culturale altrettanto razzializzata (la tanto decantata sincera, autentica, fervente ma eterodossa devozione dei cristiani asiatici) (Gallo 2014) – senza che quest'opera preluda all'assunzione di funzioni e ruoli religiosi di più ampia portata, estesi oltre la cura della “propria” comunità. Già al primo incontro con il cappellano singalese di Messina questi condivise con me la sua solitudine²⁷: giunto a Messina, alla sua prima missione in Italia, pochi mesi prima della deflagrazione pandemica e privo di alcuna competenza linguistica nell'italiano, lamentava l'assenza di qualsiasi possibilità di contatto e di scambio comunicativo con il direttore del locale ufficio di Migrantes, con i confratelli presso i quali alloggiava e con il vescovo stesso, vista la difficoltà di tutti loro a esprimersi in inglese, giungendo a definirsi «solo con Dio».

Vorrei ora prendere in considerazione un altro momento della ricerca etnografica. Intorno alla figura di Sant'Antonio da Padova si addensano una pratica rituale e un sentimento devozionale di grande rilievo tra gli srilankesi cattolici, in Asia e in Europa. Basti pensare che nel 2011 le reliquie del Santo sono state condotte in tutte le diocesi dello Sri Lanka, su iniziativa del cardinale di Colombo. Consapevole di questa radicata devozione, il rettore del santuario messinese di Sant'Antonio ha formalmente previsto la partecipazione della comunità singalese ai festeggiamenti del Santo, nel mese di giugno 2022. Sui manifesti diffusi in città per pubblicizzare gli eventi festivi di natura religiosa e civile veniva riportata la messa per la “Comunità Srilankese di Messina”, prevista la domenica successiva alla solennità di Sant'Antonio. La messa, in lingua *sinhala*, è stata molto partecipata dai singalesi²⁸. Per l'occasione, il rettore del santuario ha fatto collocare sull'altare

²⁷ Incontro realizzato a Messina il 31 maggio 2021.

²⁸ La messa ha avuto luogo il 24 giugno 2022.

una statua del santo, di modo che il cappellano potesse impartire la benedizione alla fine della messa tratteggiando una croce con la statua – pratica che il rettore riconosceva come estranea al repertorio rituale dei parroci italiani. A messa finita, fuori dalla chiesa, veniva distribuito e consumato il “pane di Sant’Antonio”, secondo la tradizione: il pane portato da casa o acquistato al forno e i cubetti di riso *kiribat* (che in Sri Lanka si consuma nelle occasioni rituali e augurali). Inoltre, alla tradizionale processione con il carro trionfale, snodatasi per le vie del centro cittadino alcuni giorni prima²⁹, la comunità singalese ha partecipato con una sua delegazione, su diretta chiamata del rettore del santuario. Sette bambini – i «nostri», come li definì uno degli animatori della comunità – frequentanti il dopo scuola del santuario di Sant’Antonio hanno trovato posto sul carro trionfale. Si è trattato dell’unico coinvolgimento formale dei cattolici singalesi in rituali religiosi cittadini durante il mio lavoro etnografico, dall’inizio del 2021.

Alcuni giorni prima, avevo incontrato il rettore del Santuario³⁰. Descrivendo le pratiche devozionali che i fedeli singalesi mettono in atto durante le messe che egli celebra, specie al martedì, tra cui strisciare in ginocchio lungo la navata fino all’altare, testimoniava come i fedeli italiani guardassero straniti a tali pratiche, ma che lui avesse comunque permesso ai singalesi di continuare a iterarle, ritenendo che questi avessero una «chance» in più, essendo dotati di una devozione più autentica e genuina che va indirizzata ma incoraggiata. Intervenendo al termine della messa singalese alcune settimane dopo, lo stesso rettore aveva indirizzato i suoi auguri ai fedeli presenti, rivolgendosi in particolare ai bambini, «il futuro della società e della città», incoraggiando al contempo la comunità a crescere sempre di più, coltivando fede e devozione.

Quale valenza arriva a incarnare l’Altro e quale significato assume l’“inculturazione” di fronte all’attuale scenario in cui la maggior parte dei fedeli così come del personale religioso vive o proviene dal Sud globale? Quali torsioni al progetto evangelico produce il rinnovamento di strutture, storie, segni e pratiche operato dall’impatto delle migrazioni transnazionali e delle diaspore (Napolitano 2016)?

La prospettiva culturalista di guardare al rapporto tra cristianità globale e cristianità locali attraverso l’individuazione di una ufficiale e idealtipica struttura cosmologica nella quale sarebbe possibile ravvisare di volta in vol-

²⁹ Il 16 giugno.

³⁰ Incontro avvenuto l’11 maggio 2022.

ta disparate manifestazioni e forme devozionali, perlopiù non occidentali (Hann 2007), assume l'esistenza di una cristianità disincarnata, modello per realizzazioni contestuali e culturali le più varie – e molto spesso considerate da clero e intellettuali come “eccentriche”, residuali, portatrici di un folklorismo arcaico che nel migliore dei casi richiede cura pastorale e disciplina. In ragione di questo rischio, Webb Keane (2014) declina la Cristianità “al plurale”, plasmata diversamente da istituzioni ecclesiastiche quanto da pratiche popolari e testi scritturali.

Per non cedere alla tentazione di stabilire valutazioni e gerarchie culturali differenziali tra diverse “culture cristiane”, John Barker (2014) suggerisce di guardare alle strutture e alle pratiche attraverso le quali «cristiani localmente differenti realizzano una cristianità relativamente unitaria», arrivando ad affermare che «uno dei tratti distintivi dell'espansione di due mila anni della cristianità nel mondo è la fondazione di strutture istituzionali durevoli che operano a livello locale, regionale e internazionale». In altri termini, così come è la dimensione istituzionale a rendere concepibile la Cristianità in termini unitari, ciò che distingue le chiese particolari all'interno della Chiesa Cattolica non sono (solo) le loro differenti ontologie o genealogie culturali, bensì i diversi assetti con cui esse istituzionalizzano la dimensione religiosa nel mondo contemporaneo e impiantano strutture socio-economiche nel tempo e nello spazio (Hann 2014). Insomma, per esaminare il rapporto tra “Chiesa” e “chiese”, più che alle variazioni di un'essenza trans-culturale dobbiamo guardare a quei campi di pratiche, idee e concetti emergenti dall'intersezione tra storie locali, regionali e transnazionali.

Chiesa “in uscita”, santi e pellegrinaggi

Durante il mio lavoro di ricerca, due eventi dalla portata globale hanno interessato la Chiesa cattolica, riverberandosi inevitabilmente sulla cappellania srilankese di Messina: l'avvio del percorso sinodale³¹, inaugurato da Papa Francesco nel 2021, e la canonizzazione di Santo Giovanni Battista Scalabrini, “padre” dei migranti e fondatore della congregazione delle Suore Missionarie di San Carlo Borromeo, conosciute come Scalabriniane per i Migranti. Le due suore scalabriniane attualmente operanti a Messina (una italiana e l'al-

³¹ “Sinodo” designa un processo assembleare che attraversa diversi livelli ecclesiali (diocesano, provinciale, patriarcale, universale) e nel quale sono oggetto di discernimento questioni dottrinali, liturgiche, canoniche e pastorali.

tra indiana) sono giunte a Messina nel 2020 su chiamata del vescovo perché si adoperassero nella catechesi e nella pastorale dei migranti con le “comunità etniche cattoliche” della diocesi.

La ricezione e il riadattamento su scala locale di questi due eventi rappresentano un’utile occasione per cogliere frizioni e divergenze, altrimenti latenti, attraversanti la cappellania e riconducibili alla multiformità istituzionale di strutture contrassegnate da obiettivi, modalità d’intervento e valori non sempre coincidenti.

Il Sinodo 2021-2024 è stato presentato dalla Chiesa cattolica ponendo un’ enfasi particolare sul carattere processuale e partecipativo di un percorso consultivo che dal “particolare” conduca all’ “universale”: parrocchie e chiese diocesane sono attivamente coinvolte nella produzione del documento finale che ogni Chiesa nazionale dovrà redigere per poi confluire a un livello continentale e, in ultimo, universale. Tra gli obiettivi dichiarati nel Documento Preparatorio del Sinodo figura lo sforzo di allargamento dell’inclusione ecclesiale a chi finora è rimasto in silenzio, ai margini della Chiesa.

La fondazione Migrantes di Messina, per il tramite del suo direttore, già poche settimane dopo l’apertura del Sinodo ha coinvolto le due cappellanie cattoliche messinesi, e ciò in ragione del ruolo di “facilitatore” del processo sinodale attribuitogli dal vescovo di Messina. Il “facilitatore” interviene nel percorso di consultazione delle chiese locali, così come previsto dalla commissione metodologica sinodale.

Già dai primi incontri tra Migrantes, suore scalabriniane e cappellani etnici era emerso il mancato spirito di collaborazione del cappellano singalese. Quest’ultimo, ormai prossimo al temporaneo rientro in Sri Lanka, da cui mancava da più di tre anni, avrebbe delegato ad un altro sacerdote, incaricato di sostituirlo la domenica a Sant’Elia, la partecipazione agli incontri sinodali. La sua collaborazione alla realizzazione del percorso sinodale si sarebbe limitata alla distribuzione ai parrocchiani di un questionario contenente domande sulla regolarità della partecipazione alle funzioni religiose, ricalcato su un modello impiegato in Sri Lanka. Alla partenza del cappellano, il direttore di Migrantes ha dispiegato le sue prerogative per strutturare il coinvolgimento della cappellania all’interno del percorso sinodale, attribuendo ai diversi componenti del consiglio parrocchiale la responsabilità di farsi portavoce presso il proprio sotto-gruppo di riferimento (giovani; catechisti; addetti alla liturgia; responsabili del rapporto con i territori; francescani del TOR; mariani) del lavoro sinodale da compiere.

Durante uno dei primi incontri ai quali ho preso parte³², le suore scalabriniane e il direttore di Migrantes ponevano in risalto il ruolo della cultura nell'indirizzare la fede, facendo esplicito riferimento ai concetti di “tradizione” e “inculturazione”. Veniva inoltre richiamata la metafora sinodale della “Chiesa in uscita”. Appositamente stimolati, i cinque partecipanti singalesi all'incontro hanno illustrato i problemi vissuti dalla comunità e che avrebbero dovuti essere trattati nel percorso sinodale. Tra questi, il graduale allontanamento di molti connazionali, la cui religiosità si farebbe via via più tenue nel corso dell'esperienza migratoria. Il timore di un allentamento dei legami interni alla comunità cattolica veniva evocato da Alisha, giovane catechista diciannovenne nata a Messina, dove ha ultimato il ciclo scolastico, attualmente impegnata in un corso di formazione professionale e figlia della responsabile del coro della cappellania: «La gente è venuta qui per migliorare la sua posizione economica, non pensa più alla religione. Una volta qui, ha dimenticato». Alisha, con ruoli e responsabilità all'interno della cappellania (canta e suona durante la messa; presenta le recite di Natale; insegna il catechismo) e spesso coinvolta da Migrantes in diversi eventi diocesani di carattere pastorale, non sa se rimanere o meno in Italia nel suo prossimo futuro, pur non avendo intenzione di rientrare in Sri Lanka: in questo, incarna l'orientamento inquieto tipico delle generazioni dei figli e delle figlie dei migranti, collocati negli interstizi tra appartenenze (nazionali e religiose) e itinerari di mobilità transnazionale.

La riflessione di Alisha riecheggiava nelle parole del moderatore dell'incontro, il direttore di Migrantes, il quale, dopo aver definito la cappellania come un terreno «su cui ancora non si è potuto seminare», sottolineava quanta strada dovessero ancora percorrere i singalesi di Messina per essere compiutamente “Chiesa”, mentre sembrano quasi esclusivamente interessati a rivolgersi a Dio, alla Madonna e ai santi solo nei momenti di difficoltà. Questa postura devozionale veniva condensata nella formula velatamente spregiativa del «Dio dei miracoli», paradigma della religiosità singalese.

Suore scalabriniane e Migrantes intendevano concludere questa tappa del percorso sinodale prima del rientro del cappellano, il quale non avrebbe certo apprezzato il continuo riferimento alle difficoltà della cappellania, che comunque, un po' timidamente, anche gli altri partecipanti alle riunioni tendevano a riconoscere, non foss'altro che per confermare le aspettative di Migrantes. Tuttavia, con il passare del tempo, la partici-

³² L'incontro ha avuto luogo il 26 gennaio 2022 nei locali della rettoria di Sant'Elia.

zione a questi incontri si diradava: chi aveva preso parte ai primi incontri tendeva a mancare a quelli successivi; alcuni – considerati i più vicini al cappellano – nemmeno fornivano una giustificazione alle ripetute assenze. Anche chi continuava a partecipare mostrava scarso interesse nei confronti della tematica sinodale.

Non era quella, in ogni caso, la prima volta in cui affioravano divergenze o aspettative discordanti tra singalesi, suore e Migrantes. Risentimenti emergevano anche in occasione dell'organizzazione autonoma – e per ciò stesso non del tutto approvata – dei pellegrinaggi che i singalesi cattolici compiono periodicamente in Italia e all'estero. Molti singalesi, compreso il cappellano, valutano l'utilità della migrazione in Europa anche in relazione alla maggiore prossimità ai principali centri pellegrinali della cristianità: Fatima, Lourdes, Santiago de Compostela, Medjugorje, San Giovanni Rotondo, Assisi, Padova, Loreto, Roma. Il consiglio parrocchiale di Sant'Elia prevede una figura appositamente preposta all'organizzazione dei pellegrinaggi. L'impulso al pellegrinaggio nasce dai fedeli che periodicamente richiedono l'organizzazione di un pellegrinaggio in coincidenza con ricorrenze particolari. Tra i più recenti, quello ad Assisi e a Loreto, dove il cappellano ha potuto anche celebrare una messa grazie all'agenzia di viaggi messinese che oltre alla cura degli aspetti materiali media con il personale dei santuari. Talvolta, inoltre, l'organizzazione degli spostamenti si basa sull'esistenza di reti pellegrinali formate dalle comunità singalesi residenti all'estero che possono indirizzare una conveniente scelta alloggiativa.

In più di un caso le suore scalabriniane non hanno mancato di palesare il fastidio derivante dal non essere consultate e informate prima di venire a conoscenza di questi pellegrinaggi dalla mancata celebrazione delle messe singalesi nel fine settimana. È noto come i contributi antropologici sul pellegrinaggio successivi alla trattazione turneriana ne abbiano messo maggiormente in luce il carattere intimamente conflittuale e contestativo. In un importante volume curato da Eade e Sallnow (2013), il pellegrinaggio assume ad arena per discorsi in competizione tra loro, dove si appalesano conflitti tra gruppi confessionali e ortodossie, spinte centrifughe e affermazione non ufficiale di significati religiosi (Coleman 2014). Se non il conflitto, il sistema pellegrinale attivato dalla comunità cattolica singalese di Messina rappresenta in ogni caso un ambito nel quale trova espressione compiuta la rivendicazione di un'autonomia rituale, devozionale e, in senso più ampio, sociale, come quando la visita a siti pellegrinali mobilita relazioni con le figure che li gestiscono e a cui ci si rivolge per l'organizza-

zione di messe officiate dal cappellano singalese o con i servizi di trasporto e le strutture ricettive, aggirando la mediazione – pur benevola – prevista dai contesti locali di inquadramento nella famiglia ecclesiale.

Attraverso il pellegrinaggio dei singalesi si manifesta un’ambivalenza. Il collegamento ai centri della cristianità cattolica certifica l’appartenenza al medesimo corpo sociale e confessionale (è il carattere “iniziativo” del pellegrinaggio). L’iscrizione in una storia globale – quella universale della cristianità, condensata in icone e immagini localizzate – si costruisce attraverso un movimento che consente a categorie e gruppi sociali che hanno subito particolarmente gli effetti iniqui della globalizzazione, come appunto i pellegrini “migranti”, di allargare i propri orizzonti esistenziali (anche solo immaginativi) (Notermans 2008). Nel pellegrinaggio si diventa, almeno temporaneamente “padroni di casa”, rimanendo pur sempre “compagni di viaggio”: esso disegna un’appartenenza insieme mobile, locale e universale (Van Loyen 2020).

Tale movimento appare in ogni caso, agli occhi delle istituzioni ecclesiali locali, piuttosto disordinato benché sorretto da un’aspirazione condivisa, in quanto l’autonomia che lo istituisce e per la quale esso si in strada segna una cesura nella coestensività della comunità religiosa. La connessione tra la religione dei migranti e i centri propulsori del cattolicesimo sfugge alla mediazione dei corpi preposti al trattamento pastorale e al disciplinamento religioso di questa popolazione.

Lo stesso potrebbe dirsi in relazione alla canonizzazione di Scalabrini, “padre” dei migranti. Le due suore, specialmente quella italiana, ne avevano costantemente richiamato la figura nel corso del lavoro pastorale e di catechesi con i singalesi – a margine del doposcuola, a conclusione della messa della domenica e in altre occasioni. I mesi precedenti alla canonizzazione furono preceduti da numerosi incontri dedicati alla conoscenza di Scalabrini, ai quali la comunità prese parte ma in misura largamente inferiore (per quantità e convinzione) alle aspettative delle suore. Era possibile registrare semmai una certa indifferenza, se non un vero e proprio scetticismo rispetto alla “ricezione” di santo Scalabrini nel complesso processo di fabbricazione della santità – sempre stretto, nella storia della Chiesa, tra agiografie locali e approvazione centrale (Ditchfield 1993). Processo che non soltanto può dilatarsi nella contrapposizione tra passioni e fazioni rituali rivali (Palumbo 2021) ma che costituisce una potente risorsa di legittimazione politica efficacemente mobilitabile in funzione egemonica e disciplinare:

per il fatto di rispondere a strategie di mobilitazione collettiva, di legittimazione dell'autorità di soggetti quali città, Stati e ordini religiosi, e ancora di costruzione di identità confessionali e nazionali, la santità moderna è [...] una santità espressamente politica, in quanto funzionale all'esercizio di poteri locali, regionali o anche, nel caso del vertice della Chiesa, universali (Motta & Rai 2020: 93).

Al termine della messa singalese celebrata nella rettoria di S. Elia in onore della Madonna siciliana di Tindari, l'8 maggio 2022, suore e fondazione Migrantes presero la parola per incoraggiare i fedeli a prendere parte alle celebrazioni dedicate all'ormai prossimo santo, per dimostrare quanto la cappellania fosse parte integrante della Chiesa. Veniva anche esplicitamente chiesto di riconoscere monsignor Scalabrini come «vostro santo», in quanto profondamente legato ai migranti e alle migrazioni. Mentre il direttore di Migrantes proferiva queste parole, un membro di rilievo della cappellania, ricoprente diversi incarichi di tipo organizzativo ed economico, le ripeté sibilando e incrociando volutamente il mio sguardo, e aggiungendovi beffardamente una coloritura dubbiosa e interrogativa, quasi ironica, sicuro che l'avrei colta: «il vostro santo?». Di chi è il santo, Scalabrini? Della Chiesa “in uscita”, attiva nella profusione della sua opera pastorale? O dei fedeli che ne sono oggetto, almeno fino a quando non rivendicano una soggettività autonoma e capace di determinarsi anche in senso teologico e devozionale? Non che manchi fiducia nella santità di figure non originariamente presenti nella cosmologia cattolica singalese, come rivela del resto la devozione verso la Madonna di Tindari o lo stesso Sant'Elia, piuttosto sconosciuto in Sri Lanka. Il punto risiede semmai nella dinamica “locale” nell'ambito della quale un simbolo (o una tradizione o un dispositivo rituale) viene recepito, ricodificato e, dunque, riappropriato, divenendo oggetto di investimento affettivo e di sistematizzazione teologico-rituale.

La Madonna nera di Tindari, ad esempio, fu introdotta alla comunità singalese da un precedente cappellano, tutt'oggi ricordato e apprezzato, tra i pionieri della istituzionalizzazione della comunità cattolica di Messina. Da allora, questa figura mariana (definita in varie celebrazioni come la «madre degli srilankesi di Sicilia») innerva una solida devozione, culminante nell'annuale pellegrinaggio a Tindari. La Madonna di Dinnammare, sempre nel messinese, è stata “presentata” ai singalesi dal direttore della fondazione Migrantes, mosso dai ricordi personali dei suoi parenti emigra-

ti nelle Americhe che prima di partire le tributavano visita e desideroso di connettere quelle storie migratorie ad altre, contemporanee. L'ampia partecipazione singalese al pellegrinaggio estivo a Dinnammare risiede nella connessione a similari esperienze pellegrinali (incentrate sulla devozione alla Vergine) in Sri Lanka e alla familiarità con la molteplicità delle figure mariane che gli stessi singalesi richiamavano quando da me sollecitati a riflettere su quell'esperienza rituale. Il processo di costruzione della santità e la credenza nei santi hanno un carattere intersoggettivo: è «l'accordo preliminare tra i soggetti» a definire «la possibilità stessa della credenza (Fabietti 2014: 59)».

Se la devozione singalese per santo Scalabrini non soddisfa le aspettative di suore scalabriniane e Migrantes a essere chiamata in causa non è tanto la rappresentazione “ufficiale” del santo canonizzato, bensì l'attribuzione di autorità (teologico-devozionale) ai soggetti che ne chiedono (o impongono) il riconoscimento. Il santo è “vostro” e non “nostro” nonostante Migrantes e suore scalabriniane esercitino un lavoro pastorale e di catechesi prezioso, riconosciuto dai singalesi cattolici che non ne mettono mai in discussione il rilievo politico-istituzionale, non foss'altro che per la necessità di interagirvi. Ma ciò non è sufficiente a innervare autorità, fiducia e riconoscimento reciproco (mancante anche in senso inverso) in ambito teologico e devozionale, ambito in cui i confini comunitari sono meno permeabili. Così, la sincera riconoscenza al servizio reso ai migranti dal santo non travalica (ancora) lo stretto (e astratto) ambito agiografico per situarsi nell'orizzonte concreto della religione vissuta, passaggio che si compie – seguendo Orsi (1985; 2005) – quando gli attori religiosi diventano essi stessi interpreti delle loro biografie ed esperienze: in altri termini, e con maggiore aderenza al nostro caso, quando la figura del santo viene risignificata nella concreta esperienza di vita di credenti, istituendo un ponte tra cielo e terra e incorporandosi nelle richieste di guarigione, grazia, sollievo da affezioni e inquietudini che tormentano l'umana esistenza. Fino a quando questa connessione personale e intersoggettiva non si realizza, santo Scalabrini non appare che uno degli assi giocati dalle istituzioni pastorali nel richiedere ai cattolici singalesi una corretta espressione della religiosità e un'ordinata collocazione nell'edificio dottrinale e istituzionale della Chiesa, suscitando pertanto reazioni similari a quelle prodotte da interventi analoghi (come la richiesta di partecipazione al Sinodo e agli incontri o alle attività pastorali).

Conclusioni

In questo contributo ho provato a riflettere sull'articolazione della relazione tra Chiesa "universale" e Chiese "particolari" a partire da una ricerca etnografica focalizzata sui singalesi cattolici dello Sri Lanka residenti nella città di Messina. Ricostruendo sinteticamente la storia dell'organizzazione comunitaria cattolica a Messina, emerge come parallelamente al consolidamento della comunità sul territorio comunale la Chiesa sia progressivamente passata da un intervento di tipo socio-assistenziale rivolto alle prime generazioni di migranti dallo Sri Lanka (aiuto in ambito abitativo, occupazionale, burocratico) a un inquadramento più attento che coinvolge i piani istituzionale, politico e teologico-devozionale.

La concessione dei locali della rettoria di Sant'Elia alla comunità singalese e la costituzione della "cappellania etnica" nell'articolazione diocesana territoriale rientra in una strategia, attivamente perseguita da vescovo e, soprattutto, organismi pastorali, tesa a incorporare una soggettività religiosa "altra" tutt'altro che trascurabile, ormai, nell'architettura trans-locale del cattolicesimo contemporaneo. Nella Chiesa "multiculturale" (Brown 2018), la rilevanza di personale religioso e fedeli provenienti da contesti geografico-culturali non occidentali non conduce solo all'indigenizzazione del carattere devozionale e teologico del cattolicesimo post-coloniale (Mahadev 2022), punto evidenziato già dagli anni Sessanta dello scorso secolo da Concilio Vaticano II, documenti episcopali, decreti e costituzioni ecclesiali, ma implica in misura sempre crescente il decentramento politico e istituzionale della Chiesa di Roma. Questo inevitabile slittamento è osservabile nel radicamento in occidente di gruppi e comunità migranti di fede cattolica: il riconoscimento della loro crescente rilevanza non si accompagna però a processi di dispersione del potere e dell'autorità religiosa bensì alla delineazione di strategie di disciplinamento che ineriscono tanto al piano istituzionale quanto a quello della religiosità, alimentando processi di alterizzazione e razzializzazione di cui sono oggetto i fedeli e il personale religioso che ne è preposto alla guida spirituale. Ma gli "altri" cattolici non sono soggetti docili e inermi: la loro inclusione e integrazione nella comunità religiosa cattolica incontra divergenze (se non resistenze), elusioni, ambivalenze e rivendicazioni di autonomia organizzativa e devozionale, evidenti già nelle incomprensioni intorno all'utilizzo della rettoria/parrocchia di Sant'Elia, spazio rituale e devozionale della disgiuntura tra "qui" e "là" (Werbner 1990).

L'intervento delle strutture territoriali incaricate della cura pastorale dei migranti, la fondazione Migrantes, da diversi anni punto di riferimento nel mondo associazionistico locale, e le suore scalabriniane, recentemente giunte a Messina su esplicito invito del vescovo, riflette la densità semantica e politica che marca l'incontro tra le aspettative della Chiesa messinese e le esigenze di distintività maturate in seno alla comunità singalese.

Le incomprensioni legate alla manipolazione del setting rituale, le rivendicazioni di autonomia organizzativa, la difformità nelle interpretazioni esegetico-teologiche, la valutazione differenziale accordata ai modelli di religiosità e di rapporto con il sacro non rappresentano meri “incidenti” nel percorso di integrazione dei cattolici singalesi nella “famiglia allargata” cattolica e cristiana. Essi rinviano piuttosto alle aporie, inevitabili e oggetto di continui riassetamenti, intrinseche all'universalismo che la Chiesa continua a esprimere e richiamare nel contesto di un epocale e ormai avviato spostamento del centro di gravità della cristianità.

Questa cristianità “al plurale” (Keane 2014), anche quando non ordinata ma divergente, conflittuale, eterodossa, trova la sua ratifica nell'affermazione di strutture istituzionali che operano simultaneamente su diversi livelli – globale, locale, regionale (Barker 2014): l'arcidiocesi messinese, la cappellania srilankese di Messina, il coordinamento nazionale delle cappellanie etniche, il Terzo Ordine Regolare siciliano, le connessioni tra parrocchie (e tra pratiche, discorsi e tradizioni devozionali) in Sri Lanka e in Italia, la Chiesa universale di Roma. La legittimazione simbolica e politica di quest'ultima non può però che passare attraverso i diversi modelli istituzionali approntati e perseguiti dalle “chiese particolari”. Nel caso esaminato in questo articolo, l'istituzionalizzazione dell'esperienza religiosa messa in forma dai singalesi cattolici risponde all'esigenza di addomesticare uno spazio “altro” inscrivendogli una trama devozionale in grado di innervare ancoraggi affettivi, simbolici e materiali tra l'Oceano Indiano e il Mediterraneo. Si tratta di un fascio di relazioni che necessariamente chiama in causa reti e piani (istituzionali) la cui ampiezza eccede l'operatività, la competenza e gli sforzi di “traduzione” della Chiesa messinese.

L'invalidabile perimetrazione “etnica” ascritta alle funzioni del cappellano singalese a Messina e le gerarchizzazioni inerenti alla valutazione della correttezza di pratiche devozionali e rituali alimentano una perpetua “messa in ordine” del plurivoco campo sociale definito dall'interazione tra attori religiosi e, insieme, il suo centrifugo “disfarsi”. Le frizioni e le perturbazioni intorno alla definizione del percorso sinodale, all'organizzazio-

ne dei pellegrinaggi e ai processi di legittimazione della santità rivelano come condividere la medesima appartenenza confessionale sia condizione necessaria ma non sufficiente a riconoscersi egualmente e reciprocamente cristiani. Il “Dio dei miracoli” ha la pelle scura.

Bibliografia

- Asad, T. 2009. The Idea of an Anthropology of Islam. *Qui Parle*, 17, 2: 1-30.
- Bacocchi, L. 2010. *Tra Sri Lanka e Italia. Vite, percorsi, mondi migranti e ambivalenze nelle migrazioni*, Tesi di dottorato, Università di Verona.
- Benadusi, M. 2015. Sacred Spaces and Border Crossing: Sinhalese Dreams of a Sri Lanka-Sicily Round Trip. *Sri Lankan Journal of Social Sciences*, 38, 2: 95-105.
- Burgio, G. 2016. When Interculturality Faces a Diaspora. The Transnational Tamil Identity. *Encyclopaedia*, 22: 106-128.
- Barker, J. 2014. The One and the Many: Church-Centered Innovations in a Papua New Guinean Community. *Current Anthropology*, 55: 172-181.
- Baumann, M. 2009. Templeisation: Continuity and Change of Hindu Traditions in Diaspora. *Journal of Religion in Europe*, 2: 149-179.
- Bediako, K. 2011. The Emergence of World Christianity and the Remaking of Theology, in *Understanding world Christianity: the Vision and Work of Andrew F. Walls*, a cura di W.R. Burrows, M.R. Gornick & J.A. McLean, pp. 243-255. Maryknoll: Orbis.
- Brown, B. 2018. A Multicultural Church. Notes on Sri Lankan Transnational Workers and the Migrant Chaplaincy in Italy, in *Asian Migrants and Religious Experience: From Missionary Journeys to Labor Mobility*, a cura di B. Brown & B. Yeoh, pp. 221-241. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Coleman, S. 2002. Do you believe in pilgrimage? Communitas, contestation and beyond. *Anthropological Theory*, 2, 3: 355-368.
- Cannell, F. 2006. Introduction: the Anthropology of Christianity, in *The Anthropology of Christianity*, a cura di F. Cannell, pp. 1-50. Durham: Duke University Press.
- Coleman, S. 2014. Pilgrimage as a Trope for an Anthropology of Christianity. *Current Anthropology*, 55: 281-291.
- Comaroff, J. & J. Comaroff 1991. *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press, vol. I.
- Díaz Balsera, V. 2005. *The Pyramid under the Cross: Franciscan Discourses of Evangelization and the Nahua Christian Subject in Sixteenth-Century Mexico*. Tucson: University of Arizona Press.
- Ditchfield, S. 1993. Thinking with Saints: Sanctity and Society in the Early Modern World. *Critical Inquiry*, 35, 3: 552-584.
- Eade, J. & M. Sallnow (eds.) 2013 (1991). *Contesting the Sacred: the Anthropology of Christian Pilgrimage*. London: Routledge.

- Engelke M. & M. Tomlinson (eds.) 2006. *The limits of meaning: Case studies in the Anthropology of Christianity*. New York: Berghahn.
- Engelke, M. 2018 (2017). *Pensare come un antropologo*. Torino: Einaudi.
- Fabietti, U. 2014. *Materia sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*. Milano: Raffaello Cortina.
- Gallo, E. (2014). Introduction, in *Migration and Religion in Europe. Comparative Perspectives on South Asian Experiences*, a cura di E. Gallo, pp. 1-27. Farnham: Ashgate.
- Ganesh, K. (2014). From Sanskrit Classicism to Tamil Devotion: Shifting Images of Hinduism in Germany, in *Migration and Religion in Europe. Comparative Perspectives on South Asian Experiences*, a cura di E. Gallo, pp. 233-248. Farnham: Ashgate.
- Hann, C. 2007. The Anthropology of Christianity per se. *European Journal of Sociology*, 48, 3: 383-410.
- Hann, C. 2014. The Heart of the Matter: Christianity, Materiality, and Modernity. *Current Anthropology*, 55: 205-215.
- Jacobsen, K.A & S.J. Raj 2008. Introduction: Making an Invisible Diaspora Visible, in *South Asian Christian Diaspora. Invisible Diaspora in Europe and North America*, a cura di K.A. Jacobsen & S.J. Raj, pp. 1-14. Farnham: Ashgate.
- Keane, W. 2014. Rotting Bodies: The Clash of Stances toward Materiality and its Ethical Affordances. *Current Anthropology*, 55: 312-321.
- Lado, L. 2017. Experiments of Inculturation in a Catholic Charismatic Movement in Cameroon, in *The Anthropology of Catholicism. A Reader*, a cura di K. Norget, V. Napolitano & M. Mayblin, pp. 227-242. Berkeley: University of California Press.
- Levitt, P. 2003. “You Know Abraham was Really the First Migrant”: Religion and Transnational Migration. *International Migration Review*, 37, 3: 847-873.
- Lupo, A. 2009. *Il mais nella croce. Pratiche e dinamiche religiose nel Messico indigeno*. Roma: CISU.
- Lüthi D. 2008. Perpetuating Religious and Social Concepts in the Extended Motherland: Tamil Christians in Berne (Switzerland), in *South Asian Christian Diaspora. Invisible Diaspora in Europe and North America*, a cura di K.A. Jacobsen & S.J. Raj, pp. 97-116. Farnham: Ashgate.
- Mahadev, N. 2022. The Charism of the Christian Left. Dissidence as Habits in a Time of Bi-Polar Theopolitics. *The Cambridge Journal of Anthropology*, 40, 1: 84-103.
- Modesto, G. 2006. *Elia Profeta di Dio. Il suo Tempio a Messina*. Milazzo: Lombardo.
- Mosse, D. 2012. *The Saint in the Banyan Tree: Christianity and Caste Society in India*. Berkeley: University of California Press.
- Motta F. & E. Rai. 2020. Strategie di santità. La politica delle canonizzazioni dei gesuiti fra antica e nuova Compagnia (XVII-XX secolo), in *A la luz de Roma. Santos y santidad en el barroco iberoamericano*, a cura di F.Q. García, J.J. García Bernal, M. Fagiolo Dell’Arco, P. Broggio, pp. 91-106. Sevilla: E.R.A. Arte, Roma Tre Press.

- Napolitano, V. 2007. Of Migrant revelations and anthropological awakenings. *Social Anthropology*, 15, 1: 71-87.
- Napolitano, V. 2016. *Migrant Hearts and the Atlantic Return: Transnationalism and the Roman Catholic Church*. New York: Fordham University Press.
- Norget, K., Napolitano, V. & M. Mayblin (eds.) (2017). *The Anthropology of Catholicism. A Reader*. Berkeley: University of California Press.
- Notermans, C. 2008. Local and Global Icons of Mary. An Ethnographic Study of a Powerful Symbol. *Anthropos*, 103, 2: 471-481.
- Orsi, R. 1985. *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950*. New Haven: Yale University Press.
- Orsi, R. 2005. *Between Heaven and Earth. The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*. Princeton: Princeton University Press.
- Palumbo, B. 2020. *Piegare i santi. Inchini rituali e pratiche mafiose*. Bologna: Marietti.
- Palumbo, B. 2021. *La guerra dei santi. Devozione e conflitto in una comunità della Sicilia*. Bologna: Marietti.
- Pinto, L. 2015. *Being a Christian in Sri Lanka. Historical, Political, Social, and Religious Considerations*. Bloomington: Balboa Press.
- Robbins, J. 2003. What is a Christian? Notes toward an Anthropology of Christianity. *Religion*, 33: 191-199.
- Robbins, J. 2004. *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley: University of California Press.
- Robbins, J. 2014. The Anthropology of Christianity: Unity, Diversity, New Directions. *Current Anthropology*, 55: 157-171.
- Salerno, R.M. 2022. Interreligious Dialogue and Pilgrimage: The Case of the Tamil Community in Palermo. *Religions*, 13, 225.
- Sébastien, B. 2008. Religion as an Arena for the Expression of Identity: Roman Catholic Pondicherians in France, in *South Asian Christian Diaspora. Invisible Diaspora in Europe and North America*, a cura di K.A. Jacobsen & S.J. Raj, pp. 39-56. Farnham: Ashgate.
- Shorter, A. 1988. *Toward a Theology of Inculturation*. London: Geoffrey Chapman.
- Spencer, J. 2003. A Nation 'living in different places': Notes on the Impossible Work of Purification in Post-Colonial Sri Lanka. *Contributions to Indian Sociology*, 37, 1-2:1-23.
- Stirrat, R. 1992. *Power and Religiosity in a Post-Colonial Setting: Sinhala Catholics in Contemporary Sri Lanka*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Turner, V. & E. Turner 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University Press.
- Van Dijk, R. 1997. From Camp to Encompassment: Discourses of Trans-subjectivity in the Ghanaian Pentecostal Diaspora. *Journal of Religion in Africa*, 27, 2: 135-159.
- Van Loyen, U. 2020. *Napoli sepolta. Viaggio nei riti di fondazione di una città*. Roma: Meltemi.

- Velho, O. 2009. Missionization in the Postcolonial World. A View from Brazil and Elsewhere, in *Transnational Transcendence. Essays on Religion and Globalization*, a cura di T.J. Csordas, pp. 31-54. Berkeley: University of California Press.
- Werbner, P. 1990. *The Migration Process. Capital, Gift and Offerings among British Pakistanis*. Oxford: Berg.
- Williams, R.B. 2008. South Asian Christians in the West, in *South Asian Christian Diaspora. Invisible Diaspora in Europe and North America*, a cura di K.A. Jacobsen & S.J. Raj, pp. 249-263. Farnham: Ashgate.
- Yap, V. 2015. The Religiosity of Filipina Domestic Workers in Hong Kong. *Asian Anthropology*, 14, 1: 91-102.