

## Retoriche della storia e conflitti di identità in una città della Sicilia\*

di Bernardino Palumbo

### 1. Premessa.

Attraverso quali simboli, quali strategie retoriche si costruiscono e si manipolano tempo, storia e identità in una città del meridione d'Italia? E che relazione ha ciò con lo spazio, lo spazio sacro delle chiese e dei luoghi di culto? Che idee sulla storia, sul tempo, sulla memoria, sui monumenti, sul patrimonio, e che «regime di storicità» queste operazioni mettono in scena? E ancora, come queste rappresentazioni interagiscono con le analoghe nozioni «ufficiali», e cioè storiografiche, antropologiche, sociologiche e politiche, a loro volta legate a precise concezioni della modernità, della Storia e dello Stato?

In questo saggio, frutto di una ricerca sul campo in un comune siciliano, intendo offrire qualche prima risposta a queste domande, interpretando alcune strategie retoriche, alcune *poetiche* di costruzione del tempo e dell'identità e alcuni oggetti simbolici. Essi rinviando ad un particolare «regime di storicità»<sup>1</sup> e quindi a quelle che potremmo chiamare specifiche «politiche del tempo»<sup>2</sup>. Ne emerge una peculiare idea

\* Una versione ridotta di questo testo è stata presentata all'interno dello *stage Regards anthropologiques sur les monuments historiques*, tenutosi a Carcassonne dal 30 settembre al 3 ottobre 1997 ed organizzato dalla Mission du Patrimoine ethnologique di Parigi e dal G.A.R.A.E-HESIODE di Carcassonne. Ringrazio le due istituzioni, gli organizzatori Daniel Fabre e Claudie Voisenant, e tutti i partecipanti allo *stage* per le stimolanti discussioni. Per aver letto e criticato questo scritto ringrazio, inoltre, Vito Calabretta, Maria Minicuci, Luigi Piccioni, Gianni Pizza e Valeria Siniscalchi. Ringrazio inoltre la redazione di «Meridiana» per gli utili suggerimenti derivati dalla lettura di una precedente versione. Per la ricerca etnografica, svolta dal marzo 1995 al settembre 1997, ho usufruito di un finanziamento dell'Assessorato dei Beni culturali e ambientali e della Pubblica Istruzione della Regione Siciliana. «Catalfaro» è un nome inventato, così come lo sono quelli dei protagonisti delle vicende.

<sup>1</sup> Hartog 1995. Per una definizione del concetto di poetica sociale: Herzfeld 1997, pp. 21-31.

<sup>2</sup> Sulla nozione di politica del tempo, Rutz 1992; Trautmann 1992; Owen-Hughes & Trautmann 1995; Greenhouse 1996.

di modernità, diversa, per alcuni versi, da quella spesso assunta nei dibattiti contemporanei riguardanti i rapporti tra storia e antropologia<sup>3</sup>.

Si tratta, evidentemente, di problemi – il rapporto passato-presente, quello tra storia e memoria, quello tra tempo e identità – che rinviano a tematiche classiche, tanto in storia quanto in antropologia. A partire dagli anni ottanta, intorno a queste nozioni sono emerse un'attenzione critica e una sensibilità decostruttiva sempre maggiori<sup>4</sup>, sicché negli ultimi anni si è configurato uno scenario nuovo. In seguito alle problematizzazioni del decennio precedente, un numero crescente di ricerche indaga oggi, in concreti contesti, specifiche *poetiche* di costruzione sociale della memoria, del tempo, della storia, ridisegnando i modi di concettualizzare i rapporti tra identità locali e identità globali, tra storie e Storia, tra antropologie e storie<sup>5</sup>. È dunque in questo contesto che proverò ad inscrivere il mio caso etnografico, stabilendo quando possibile un dialogo con altre recenti riflessioni antropologiche. Tra queste, in particolare, sono importanti quelle di Marc Augé che, interrogandosi sui rapporti tra antropologia e storia, ha rivolto critiche precise alle posizioni post-moderniste di provenienza statuni-

<sup>3</sup> Per una presentazione di questi problemi, oltre ai classici lavori di Marcus & Fisher 1986, Clifford & Marcus 1986, Clifford 1988, si vedano anche Herzfeld 1992 e 1997; Faubion 1993; Augé 1997. Per limitarsi ad alcuni riferimenti in italiano, si vedano inoltre Affergan 1991; Fabietti 1993; Dei 1993 e 1994; Aa.Vv. 1993; per un quadro generale e per una bibliografia attenta al dibattito anglofono intorno ai primi anni novanta, sia consentito rinviare a Palumbo 1992.

<sup>4</sup> Tra gli innumerevoli riferimenti possibili, penso, su un piano generale, a De Certeau 1975; Yerushalmi 1983; Kosellek 1986; Le Goff 1987; si veda, per un quadro generale, il recente lavoro di Tarpino (1997), utile ed aggiornato, mi sembra, nell'analisi delle diverse prospettive storiografiche, anche se fortemente legato ad immagini stereotipate della ricerca antropologica, e dunque generico e casuale quando vuole affrontare argomenti antropologici. Per una recente riflessione filosofica, cfr. Derrida 1996. Su piani più direttamente antropologici e sociologici, oltre ai due capitoli finali del *Pensiero Selvaggio* (Lévi-Strauss 1979, in particolare pp. 275-85), si vedano, tra gli altri, Appadurai 1981; Wolf 1990 (ed. or. 1982); Anderson 1991 (1 ed. 1983); Fabian 1983; Sahlin 1985; Lowenthal 1986; Hobsbawm & Ranger 1987; Bloch 1987; Buttitta 1987; Davis 1989; Connerton 1989. Per una presentazione dell'analisi antropologica sul tempo, di lingua inglese, rinvio a Munn 1992; Greenhouse 1996; Gell 1996.

<sup>5</sup> Herzfeld 1992 e 1997; Faubion 1993; Augé 1993 e 1997. Questi nuovi lavori, si pongono, in realtà, anche obiettivi conoscitivi più generali, intendendo partecipare, da un punto di vista antropologico, al dibattito contemporaneo sulla modernità e sulla post-modernità. Tali nozioni sono infatti problematizzate, talvolta in termini teoricamente espliciti, sempre con un'attenzione etnografica precisa, allo scopo di individuarne dimensioni e definizioni meno generiche, e meno connotate etnocentricamente o provincialmente, di quelle normalmente in uso nei dibattiti filosofici, sociologici e storiografici. Impossibile anche solo dar conto in termini generali della mole di lavori etnografici prodotti in queste direzioni nell'ultimo decennio. Come indicazioni generali: Ohnuki-Tierney 1990; Herzfeld 1987, 1991, 1992, 1997; Comaroff & Comaroff 1992; Kilani 1992; Bahloul 1992; Tonkin 1992; Williams 1993; Severi 1993; Faubion 1993; Owen Hughes & Tautmann 1995; Minicuci 1995; Todorov 1995; Fabian 1996; Shryock 1997; Jarman 1997.

tense. Pur riconoscendone la forte capacità di rottura e, forse, irrigidendone l'immagine, Augé<sup>6</sup> si sofferma con attenzione sui problemi legati alle concezioni del tempo e dell'alterità proprie di alcuni studiosi contemporanei, per sottolinearne il carattere monolitico, immobilizzante, e – in altre parole – il loro essere poco capaci di cogliere gli spazi e le operazioni di invenzione o «riplasmazione» a disposizione degli attori sociali, anche quando siano posti, ed anzi proprio perché inseriti, in un mondo ormai completamente interconnesso. Riflettendo criticamente sulla nozione di luoghi di memoria, imposta dall'opera di Pierre Nora<sup>7</sup> e polemizzando con alcuni degli scritti contenuti in tale lavoro, Augé<sup>8</sup> assume il punto di vista di quell'«incanto», di quell'«alterità» che i discorsi della modernità e della post-modernità si affrettano a liquidare. Augé si chiede se questo «incanto», insieme a sempre maggiori densità di senso, non si riproduca altrove, e in altri modi, lontano dai luoghi ufficiali, dove la Ragione, la Storia e lo Stato intendono celebrare le proprie memorie, o addirittura in questi stessi luoghi di memoria, ma su piani e dimensioni inattesi, imprevisi. Anche a questa domanda – speculare a quelle, più esplicite, poste in avvio – cercherò di rispondere attraverso l'etnografia di un caso siciliano, dialogando sia con quanti, in Italia, hanno intrapreso una riflessione sui luoghi di memoria analoga a quella francese<sup>9</sup>, sia con le più recenti, spesso critiche, riflessioni sulle connesse nozioni di patrimonio, memoria e identità<sup>10</sup>.

Per tentare tutto ciò ed entrare all'interno di un particolare modo di «giocare con il tempo» e di costruire memoria e identità, dovremo anche noi trovare, come ci ricorda Josif Brodskij introducendo le sue *Poesie italiane*, uno «specchio per entrare». Ci aiuterà in questo una lapide in una chiesa ovvero, come si dice in siciliano, una *balata*.

<sup>6</sup> 1997, pp. 53-62. Lo scritto di Augé mi sembra importante non tanto per queste particolari critiche, frequenti nel dibattito antropologico contemporaneo, quanto piuttosto per altri due tratti. Innanzitutto, la consapevolezza con la quale lega problemi di interpretazione antropologica di senso sociale tra locale e globale, con la riflessione intorno alle rappresentazioni della modernità e della contemporaneità (*ibid.* pp. 11-40). Quindi, la volontà di portare lo sguardo etnografico e antropologico nel cuore del dibattito storiografico – essenzialmente francese – legando la critica di un'antropologia, incantata dalla propria ragione decostruttiva e capace ormai solo di constatare l'invenzione e la scomparsa di ogni reale alterità, a quella di una storiografia, permeata da un'ideologia del «disincanto» – la perdita graduale e inevitabile, legata al procedere della modernità, di sensi, significati, memoria e ideologie «altre» rispetto a quelle egemoniche – e dunque capace di indagare solo quei luoghi controllati e prefabbricati da poteri forti in cui si concentrano eccessi di memoria e di valore.

<sup>7</sup> 1997a.

<sup>8</sup> 1997, pp. 41-52.

<sup>9</sup> Isnenghi 1997a.

<sup>10</sup> Judy 1991, 1995a; Fabre 1996a, Zampleni 1996; Aa.Vv. 1996; Poulout 1997.

Il visitatore che per caso si trovasse ad entrare nella chiesa di S. Nicolò – siamo a Catalfaro, grosso centro degli Iblei nella parte sud-orientale della Sicilia – difficilmente si accorgerebbe di calpestare, proprio sulla soglia della chiesa, una *balata* sulla quale, in oro, sono scolpite le parole «Arcipresbiteriale Matrice Chiesa di S. Nicolò-SS. Salvatore». Un dettaglio irrilevante, in un edificio barocco, eretto ai primi del XVIII secolo<sup>11</sup>, al cui interno sono conservate importanti tele e statue settecentesche, e nelle cui cripte è ricavato un museo di arte sacra. Un dettaglio che l'etnografo stesso non coglie, ma che gli viene a poco a poco segnalato, nel corso di un lento percorso di ingresso nello spazio e nel tempo locali, dai *nicolini* (o *nicolesi*), i parrocchiani e partigiani della chiesa di San Nicola, e dai *mariani* (o *marianesi*), sostenitori dell'avversa chiesa di Santa Maria della Stella. A commento di questo o quell'oggetto d'arte, mi sono trovato continuamente di fronte ad attente, e sempre faziose, operazioni di esegesi storiografico-artistica: invitandomi a riflettere sulla collocazione dei più diversi oggetti nello spazio della chiesa, ricordandomi l'origine e le vicende di singoli pezzi, o di parti degli edifici, narrando episodi dell'intricata storia locale, le mie guide – sempre maschi, attivi nella scena religiosa e politica della comunità – mi hanno gradualmente introdotto in quel sapere e in quel «regime di storicità» che costituiscono un capitale simbolico e, insieme, un bagaglio di strategie retoriche necessari per muoversi all'interno della scena locale.

Giovanni Rotja mi accompagna in una delle prime visite ai quadri di Santa Maria, custoditi in una stanza appartata, in attesa di essere sistemati nella desiderata pinacoteca. Soffermandosi di fronte ad un quadro settecentesco della Madonna della Concezione, dice:

Guardi, là quella macchia di colore in basso. C'era un buco, e poi lo abbiamo restaurato [attimo di pausa]. C'era un buco, grande così. Un marianese gli diede un calcio, perché il quadro gli ricordava i cento anni di chiusura della parrocchia di Santa Maria. Quando Santa Maria fu riaperta, nel 1874, e riprese il titolo di Santa Maria della Stella, questo quadro veniva esposto l'8 Dicembre a ricordare i cento anni di chiusura, quando il titolo della chiesa era Santa Maria della Concezione.

Rotja, uno dei più accesi sostenitori della fazione mariana e sottile conoscitore della storia della sua parrocchia, è personalmente coinvolto nel progetto di costituzione di una pinacoteca parrocchiale, che considera una riattualizzazione, sul piano della contesa museale, della

<sup>11</sup> La chiesa di San Nicolò fu edificata a partire dal primo decennio del XVIII secolo al posto dell'antica matrice di San Nicolò il Grande, situata nella parte medievale della città e distrutta dal terremoto del 1693.

lotta contro i nemici nicolesi. Proprio per questi motivi mi sta conducendo nei magazzini della chiesa. All'interno di simili interessi, quale il senso del riferimento al quadro e alle vicende del passato? Che tipo di storicità sta mettendo in scena Giovanni Rotja, mostrandomi la stratificazione di significati e vicende che si condensano intorno al quadro della Madonna della Concezione? E attraverso quali particolari strategie retoriche sta costruendo il senso della propria storia?

Antonio Libeccio, a sua volta, è stato a lungo – dagli anni cinquanta alla fine dei settanta – uno dei protagonisti della vita della parrocchia-fazione di San Nicola. Con la sua esperienza di abile scalpellino ha contribuito, insieme al fratello, alla costruzione dei locali del museo, nelle cripte della sua chiesa; nel 1957 fu tra gli autori materiali della *balata*. A partire dal 1980, a causa di una serie di litigi legati alla costruzione del museo ed ai rapporti di potere interni alla fazione nicolina, ha gradualmente abbandonato la scena pubblica. Difficile, però, separarsi completamente dalla contrapposizione viscerale che divide il campo locale e corrode i sentimenti dei suoi protagonisti: Antonio Libeccio continua così a suo modo a lottare, ma su un piano diverso, sublimato. Scrive pagine di «teologia» il cui intento latente è ribadire la priorità del SS. Salvatore (titolare della chiesa di San Nicola dal 1788) sulla Madonna. Mi ferma per strada – siamo nella primavera del 1995 – e mi confida che nei locali del museo di San Nicolò, nelle cripte della chiesa, conservano la vera statua della Madonna della Stella<sup>12</sup>:

La tengono nascosta nei magazzini. La faccia è proprio quella della Madonna della Stella, e anche la posizione, che sembra si sta alzando dalla sedia. Solo è più antica. Loro [i marianesi] dicono che la loro statua non bruciò completamente nell'incendio del 1617, ma che salvarono la testa. *Ma a ccu cciù cuntano?* La statua fu portata via e nascosta. E ora la conservano nel museo.

Solo molti mesi più tardi, dopo numerosi tentativi di avere notizie della vera statua della Madonna della Stella dal geloso custode del museo di San Nicolò, fui ammesso nel magazzino dove mi fu mostrata una statua che ricordava, in effetti, quella della Madonna dei marianesi. «È la Madonna della Rose. Viene da Sant'Antonino», mi dice Alberto Campieri, il custode, sorridendo ironicamente. Con me, nel magazzino, altre persone, tutte nicolesi, incuriosite dalla vicenda. Tra loro, Emiddio Carpentieri che, qualche giorno dopo, mi ferma per strada e mi dice:

<sup>12</sup> L'altra statua, quella portata in processione l'8 settembre, normalmente ritenuta vera e originaria, è gelosamente custodita nella chiesa di Santa Maria della Stella.

Ma quale Madonna delle Rose e Madonna della Rose. Io me la ricordo la Madonna della Rose, quando padre Vitali diceva messa a Sant'Antonino. Era molto diversa. Questa l'hanno trovata nascosta in un soppalco e quando hanno restaurato la chiesa l'hanno scoperta e portata qui. Aveva segni di incendio. Chissà.

Cosa si nasconde dietro il gioco delle statue? Quali strategie stanno perseguendo i protagonisti delle vicende e attraverso quali operazioni retoriche le mettono in atto? Antonio Libeccio vuole screditare i marianesi, privando di valore (e dunque di veridicità storica e pregio artistico) la statua della loro Madonna. Addirittura la vorrebbe in mano ai nemici nicolesi, custodita nel segreto ventre della loro chiesa. Nello stesso tempo intende accusare i compagni di un tempo di custodire arbitrariamente un segreto che andrebbe invece rivelato. Questi ultimi, dal canto loro, comprendono il senso della sfida e giocano con me: può essere, può non essere, la questione è aperta e ambigua.

Al di là di queste strategie personali, perché la competizione politica, religiosa e intellettuale nel presente passa attraverso oggetti-segni concreti<sup>13</sup> che richiamano complesse stratificazioni di senso operatisi nel passato? Perché, soprattutto, smontare e rimontare la storia, inscrivendo simili oggetti in precise strategie di costruzione del senso?

Una lapide degli anni cinquanta, un quadro e delle statue settecentesche e – potrei aggiungere – sarcofagi quattrocenteschi, portali e altari barocchi, cupole novecentesche, tombe seicentesche e cripte-musei: oggetti-segni iscritti in un corpo-campo metaforico (la chiesa) e, insieme, elementi di complesse strategie retoriche attraverso le quali, a Catalfaro come in altri centri siciliani, si mettono in scena e si modellano rappresentazioni del tempo, della memoria, della storia e dell'identità.

## 2. *Offerta: la balata del 1957.*

Concetto Libeccio e Filippo Carusci sorridono nel mostrarmi la *balata* e la sua iscrizione, proprio sulla porta della chiesa madre. Concetto e il fratello Antonio furono, insieme al maresciallo Selasi – sottufficiale della Guardia di finanza – tra gli ideatori e i realizzatori della lapide.

<sup>13</sup> La statua, poi esposta nel museo di San Nicolò, è quella della Madonna di Monserrato. Si tratta, come ricorda Pagnano (1996, p. 10): di una statua «che adatta l'iconografia canonica della Madonna di Monserrato al modello militeliese della Madonna della Stella, statua che è un rifacimento dei primi anni dopo il terremoto del 1693 dell'antica, già danneggiata da un incendio nella chiesa di Santa Maria, oggi detta la Vetere».

Facemmo tutto in gran segreto. Volevamo fare una sorpresa ai Marianesi e lavorammo di notte per una settimana. La sera del sette settembre, di nascosto, la portammo in chiesa e la montammo. Poi ci mettemmo sopra un pezzo di stoffa. Volevamo toglierlo la mattina dopo e scoprire la *balata* e la scritta proprio al passaggio della Madonna. Quelli però lo scoprirono, non so come lo vennero a sapere, e decisero di non entrare in chiesa. Successe un grande manicomio. Noi avevamo preparato un fuoco (di artificio) di quelli potenti, avevamo preparato un'accoglienza alla Madonna che non si era mai vista. Forse i marianesi si *spagnarono* [ebbero paura] di questo, di fare brutta figura con le bombe e non vennero. Non possono dire di essersi arrabbiati per la scritta della *balata*. C'è scritto solo quello che c'è scritto sul cornicione, che poi non è altro che la verità.

Gli occhi di Nello Campignone si accendono ancora di rancore al ricordo delle vicende di quarant'anni fa.

La vedi questa finestra – mi dice indicando un balcone di Via Umberto. Da lì si affacciarono per sputare sulla Madonna. Delinquenti! Ora stanno a Torino e non tornano più, ma quel giorno... Lo conosco mio cugino Iano. Lui, nicolino col chiodo, era allora tenente dei Carabinieri, eppure quel giorno in piazza era tra quelli che agitavano gli animi, che incitava alla lotta. Da giorni circolava la voce che i nicolesi stavano preparando una sorpresa per la Madonna, ma non riuscivamo a sapere niente. Sapevamo che lavoravano la notte, ma non capivamo a cosa. Facemmo riunioni e decidemmo di mandare qualcuno a spiare. Uno di noi aveva un parente nelle case proprio di fronte la porta di San Nicola e si piazzò lì. Quello venne a riferire e disse *aiu vistu ca stannu travagghiandu addocu, ma iu non l'haju pututu a vvidiri zo che stau fannu*. Facemmo una riunione nel cortile di Santa Maria. C'era tantissima gente, tutti eravamo agitatissimi: cosa vogliono fare alla Madonna? Uno scherzo, un attentato, una bomba? I capi decisero che quel giorno la Madonna non sarebbe entrata a San Nicola.

A Catalfaro, a partire dalla fine del XVIII secolo si celebrano due feste patronali. La prima, in ordine calendariale, è quella del SS. Salvatore, titolare dal 1788 della chiesa madre di San Nicola, celebrata per tutto l'Ottocento nella prima domenica di agosto e, dal 1909, il 18 del mese. La seconda, probabilmente di origine tardo medievale<sup>1</sup>, è quella della Madonna della Stella, patrona principale della città, che si celebra l'8 settembre nella chiesa dedicata alla Madonna. A partire dalla fine del Settecento le due feste hanno costituito momenti rituali forti attraverso i quali si rappresentano in forme cerimoniali conflittuali le identità delle due parrocchie e dei partiti politico-religiosi che in esse si

<sup>1</sup> Bresc (1986, p. 366) riporta l'esistenza di una fiera e festa di Maria SS.ma della Stella, patrona di Catalfaro in Val di Noto già nel 1446, sulla base di un editto regio.

<sup>2</sup> La conflittualità cerimoniale e politica, oggetto principale del mio lavoro, è – ed è stata –

riconoscono<sup>2</sup>. Le forme cerimoniali sono articolate e decisamente esuberanti. Per ognuna delle due feste, oltre ad una miriade di occasioni rituali minori e ad un ampio programma di manifestazioni laiche, sono infatti previsti quattro principali momenti rituali esterni: la *cantata*, ossia l'annuncio cantato della festa per le strade della città (8 agosto/29 agosto); l'*apertura*, cioè l'apertura della cappella dove sono custodite le statue e il loro svelamento alla presenza delle autorità cittadine (17 agosto/7 settembre); la festa vera e propria, con processione per le vie della città (18 agosto/18 settembre); e la *chiusura* con uscita delle statue sui sagrati delle rispettive chiese e chiusura delle porte delle cappelle (25 agosto/16 settembre). Un cerimoniale così complesso ha subito molteplici cambiamenti nel corso degli ultimi duecento anni, ma ha conservato inalterata una caratteristica strutturazione competitiva-schismogenetica, potrei dire, adoperando la definizione batesoniana<sup>3</sup>. Le due parrocchie e i due partiti hanno gareggiato, e gareggiano, attraverso la più minuta e – vista dall'esterno – insignificante fase del rituale, cercando di affermare la propria supremazia. Tra le diverse fasi del cerimoniale, una in particolare ri-

un tratto tanto importante, quanto poco studiato, dell'organizzazione sociale di numerose comunità dell'area; cfr. però, per un'altra area e per un'altra epoca, l'importante lavoro di Torre (1995). Nella città di Catalaro essa ha assunto forme eclatanti e, soprattutto, è rimasta viva anche in epoca contemporanea. Le prime attestazioni da me rintracciate della conflittualità tra la parrocchia di San Nicola e la parrocchia di Santa Maria fanno riferimento a conflitti cerimoniali tra i due cleri avvenuti alla fine XVI secolo. I conflitti – riguardanti formalmente la definizione dello status di matricità dell'una o dell'altra parrocchia, e più tardi la definizione del patronato dell'uno o dell'altro titolare – si estendevano all'intera società locale, secondo una complessa logica fazionale e politica che non posso qui analizzare. Basti dire che le parrocchie si dividevano su base familiare e non territoriale, ossia, secondo l'espressione adoperata dalle fonti ecclesiastiche, «avevano territorio indiviso, e divise le famiglie» e che le più importanti famiglie della complessa élite locale, dal XVII al XX secolo sono state alla guida di un partito o dell'altro. La conflittualità, forte ma controllata nel corso del XVII secolo, esplose in forme eclatanti dopo il terremoto del 1693 e intorno ai complessi problemi della ricostruzione urbanistica. Nel 1788 il Vescovo di Siracusa, Giovan Battista Alagona, al fine di porre termine alle competizioni, soppresse le due parrocchie, e ne creò una nuova, sotto il titolo del SS. Salvatore – S. Nicolò, nella chiesa di San Nicolò; soppresse inoltre la festa della Madonna della Stella e di San Nicola e impose il SS. Salvatore come unico patrono della città. La chiesa di Santa Maria della Stella perde lo status di parrocchia e vede, inoltre, il suo titolo cambiato in quello di Santa Maria della Concezione. Di fatto, la festa della Madonna viene celebrata in maniera più o meno eclatante durante l'intero l'Ottocento: nel 1810 e nel 1848 la festa dell'8 settembre coincide con l'esplosione di moti rivoluzionari, nel 1869 la festa degenera in uno scontro fisico mortale tra le due fazioni. Nel 1874, grazie a forti pressioni politiche e alla resistenza dei marianesi, la Parrocchia di Santa Maria viene riaperta, anche se avrà un nuovo parroco solo nel 1905. La festa del SS. Salvatore, per tutto l'Ottocento unica festa patronale ufficiale, resta come festa patronale e come momento di espressione pubblica dell'identità della chiesa madre e dei suoi parrocchiani. Quella della Madonna ridiviene festa padronale, supportata dagli appartenenti al partito marianese.

<sup>3</sup> Per la ben nota definizione batesoniana della *schismogenesi* come «un processo di differenziazione nelle norme del comportamento individuale risultante da interazione cumulativa tra individui», si vedano, appunto le pp. 166 sgg. di Naven (1988, 1 ed. 1958); cfr. anche Jarman 1997.

<sup>4</sup> I fuochi, i *bummi* erano piazzati sul tetto, sul campanile e all'interno della propria chiesa,



vestiva una forte valenza conflittuale. Fino al 1957, infatti, il giorno della propria festa ciascuna delle due statue rendeva visita all'altra, portata a spalla dai propri fedeli sotto l'altare principale della chiesa «nemica». Era un atto di omaggio, in cui «Madre e Figlio si scambiavano la visita», e durante il quale i fedeli dell'una e dell'altra fazione potevano esternare pubblicamente sentimenti di devozione nei confronti del santo «avverso». Nello stesso tempo, però, lo scambio di visite costituiva un momento di forte tensione, nel quale la conflittualità e l'aggressività tra i due partiti veniva esplicitamente dichiarata. Espressione diretta di questa conflittualità era – nei primi anni cinquanta – lo sparo di grandi quantità di fuochi d'artificio che, il 18 agosto e l'8 settembre, salutavano la statua e il suo seguito al momento di lasciare la chiesa della fazione avversa. I due comitati gareggiavano, infatti, tra di loro, preparando fuochi che superassero quelli organizzati dagli altri<sup>4</sup>.

Per la visita della Madonna dell'8 settembre 1957 i nicolesi avevano approntato «un fuoco terrificante», spendendo oltre 100 000 lire: «volevamo terrorizzarli, *aviunu a lasciari a Madonna da sula*», ricorda Concetto Libeccio. Questo era un preciso indice dell'elevato grado di conflittualità tra i due partiti, montata nel corso degli anni precedenti: «*c'aviunna a farinui a sciuta a Madonna*» ribadisce Concetto. D'altro canto, pochi giorni prima di quell'8 settembre erano circolate delle immagini a stampa della Madonna nelle quali la parrocchia di Santa Maria veniva dichiarata Matrice, titolo spettante alla chiesa di San Nicola, che i marianesi – nel corso dei secoli – hanno usato rivendicare nei momenti di maggiore tensione. Dal canto loro i nicolesi avevano affisso un manifesto in cui al loro parroco si attribuiva il titolo di «rettore di tutte le chiese», adoperato solo durante il centenario periodo di chiusura della parrocchia di Santa Maria.

A Catalfaro non è facile ricostruire vicende legate alla conflittualità religiosa. Le interpretazioni e i pareri sono strutturalmente discordanti,

mentre il sagrato era ricoperto di svariate file di petardi (*maschettaria*) che cingevano il perimetro della stessa, creando una sorta di barriera di fuoco. Il fragore, il bagliore, il colore e il fumo prodotti dai fuochi sono ritenuti precisi indici della potenza del carattere divino della statua consacrata e rappresentazioni tangibili, per quanto effimere, del manifestarsi della presenza della divinità (trasfigurazione) all'interno e al di là del supporto materiale («le statue non sono pezzi di legno»). Nello stesso tempo, però, visto che le statue sono emblemi («le statue sono pezzi di legno») dietro i quali si raccolgono le fazioni, sparare le bombe per l'una o per l'altra è un modo per esprimere la forza del proprio partito. I fuochi partivano – e ancora oggi partono – dalla chiesa di appartenenza, dal suo campanile, dal suo perimetro, dal suo interno, come se dall'edificio stesso esplodesse una vampata di fuoco e rumore. Obiettivi dichiarati di tale esplosione dall'interno, oltre che celebrare la statua e la divinità, era intimorire, atterrire coloro che la statua accompagnavano, nella speranza che la lasciassero da sola nelle mani degli uomini del partito avversario; o anche dimostrare agli altri che la vera celebrazione/manifestazione della statua avveniva per merito delle bombe sparate dal partito avversario.

<sup>4</sup> In una lettera inviata al Vescovo della Diocesi il 13.9.1956, il parroco di San Nicola,

mettendo ciascuno in evidenza solo singole, parziali dimensioni degli eventi<sup>5</sup>. Del resto tali vicende si leggono e si inscrivono nella complessità della trama delle relazioni sociali e politiche del momento. Nel 1957 la situazione del clero delle due parrocchie era piuttosto intricata. Il parroco di San Nicola era un nuovo arrivato: aveva infatti sostituito, solo tre anni prima e tra l'ostilità dei parrocchiani che volevano un sacerdote locale, l'arciprete Colotusi, morto dopo essere stato titolare del beneficio per oltre trent'anni. Anche a Santa Maria c'era un nuovo parroco che, però, non aveva ancora del tutto rimpiazzato il vecchio, figura nodale nella storia della parrocchia, membro di un'importante famiglia mariana, primo parroco dopo la chiusura settecentesca e Vicario del Vescovo in città. Se a Santa Maria la «coabitazione» tra i due sacerdoti creava continue tensioni, a San Nicola la memoria del vecchio arciprete costituiva un'ingombrante eredità per il giovane parroco. In entrambi i casi la situazione spingeva i nuovi titolari a soffiare sul fuoco della contrapposizione per guadagnare consenso tra i parrocchiani<sup>6</sup>.

Complesso anche il quadro politico. Nel 1955 si erano svolte le elezioni amministrative che, per la prima volta, avevano visto l'affermarsi della Democrazia cristiana. Era stato eletto sindaco l'avvocato Dalbanza, membro di una delle più importanti famiglie dell'élite marianese. Questi aveva avuto la meglio su una lista monarchica capeggiata dal Barone Majanora, capo di una casata nobile, potente uomo politico regionale, sostenitore per tradizione familiare degli interessi della chiesa di San Nicola. La parrocchia e il clero di Santa Maria – rinnovando una tradizione rivoluzionaria e liberale sviluppatasi al suo interno nel corso dell'Ottocento – avevano dato il loro pieno sostegno al nuovo partito della Democrazia cristiana<sup>7</sup>. San Nicola, al contrario, vantava – e vanta tutt'oggi – una tradizione politica di destra: borbonica, per la prima parte dell'Ottocento, monarchica e conservatrice dopo l'unità, fascista durante il ventennio, monarchica nei primi anni della Repubblica, neo-fascista fino ai nostri giorni. Il parroco Colotusi ave-

Arciprete Rossino, figura chiave, come vedremo, delle vicende di quegli anni, scrive: «Qui a Catalfaro tutte le cose hanno una doppia faccia, quella mariana e quella nicolina. Forse non era chi le contempla sotto tutti e due gli aspetti. Quanto è difficile vivere a Catalfaro!». (A.S.N., Volume: Lite, carte recenti).

<sup>6</sup>I due parroci erano, tra l'altro, compaesani, essendo entrambi originari di Neftia, città vicina. Questo dato non era stato influente nella loro nomina, sperando il Vescovo che la comune origine li avrebbe portati a fare fronte contro le tendenze fazioniali locali. D'altro canto entrambi erano i primi parroci non locali dalla fine del XVI secolo.

<sup>7</sup>I fondatori della Dc locale, quasi tutti marianesi, avevano creato la prima sede del partito nella canonica della loro chiesa, dando inizio a quel processo di identificazione politica tra Santa Maria e Dc che si sarebbe protratto, con alterne e complesse vicende, fino al 1994.

<sup>8</sup>Di questa connessione erano, all'epoca, ben consapevoli anche i diretti protagonisti,

va sostenuto e rinvigorito le tradizioni conservatrici della sua parrocchia e quindi il nuovo parroco Rossino si era trovato, nel 1955, in una situazione scomoda. Non del tutto accettato dai propri parrocchiani, fortemente legati al vecchio gruppo dirigente fascista, si trovava a dover scegliere tra un candidato tradizionale della destra locale e i nuovi partiti. Le sinistre, che avevano amministrato il paese dal 1950 al 1954, uscivano da una forte crisi locale, legata ad episodi di corruzione; nonostante questo il Partito comunista di Catalfaro era ancora molto forte e, agli occhi del neo parroco, era essenziale evitare un suo ritorno al Comune. Nello stesso tempo Don Rossino era pressato da esponenti della sua Diocesi che insistevano perché localmente i sacerdoti fornissero un sostegno concreto ai candidati democristiani. Decise di rispettare gli ordini della gerarchia e riuscì ad organizzare un accordo anti-comunista tra alcuni esponenti della sua parrocchia e la nascente democrazia cristiana marianese. Durante la campagna elettorale si fece una passeggiata per il paese con l'avvocato Dalbanza, candidato marianese della Democrazia cristiana, contribuendo così alla sconfitta del candidato «monarchico», intorno al quale si era compattata la destra nicolese. Fu una scelta difficile, fortemente contrastata dalla gente di San Nicola, legata alla propria tradizione politica e ai propri capi: il parroco fu fischiato a lungo, nel corso della famosa passeggiata e per giorni non poté uscire di casa.

Leggendo a posteriori le vicende di quegli anni è oggi possibile ipotizzare una precisa connessione tra la recrudescenza degli scontri cerimoniali avvenuti tra i due partiti e il quadro politico appena tracciato<sup>8</sup>. Le forti emozioni suscitate tra i fedeli dell'una e dell'altra parrocchia costituiscono, oggi come allora, essenziali meccanismi di propagazione degli umori politici, di sostegno e di manipolazione del consenso. Non possiamo sapere con sicurezza se ci fu un preciso calcolo politico, o se i diversi protagonisti agirono sulla base della propria emotiva partecipazione al gioco della conflittualità cerimoniale che, a sua volta, ebbe precise conseguenze politiche, o se – come sono propenso a credere – ci fu una intricata concatenazione di consapevolezza e abitudine, di strategica manipolazione di sentimenti e reale partecipazione emotiva<sup>9</sup>. Restano alcuni dati: la costruzione della *balata* e la sua provocatoria collocazione all'ingresso della chiesa di San Nicola la notte della vigilia della festa del-

come risulta, oltre che dalle interviste effettuate, anche dalla lettera scritta dall'Arciprete Rossino nel 1956, cui si è fatto riferimento, da numerose altre lettere contenute nel medesimo volume di carte recenti relative alla lite presente in ASN, e da altri documenti cui farà riferimento più avanti.

<sup>9</sup> Comaroff & Comaroff 1992.

<sup>10</sup> Il testo, intitolato *Cronistoria dei fatti avvenuti a Catalfaro l'8 Settembre 1957 per la*

la Madonna giungono al culmine di una fase politica turbolenta; gli ideatori e i realizzatori materiali della *balata*, inoltre, erano tutti esponenti della destra nicolese: il Dott. Lonellugi, medico condotto, fascista, fondatore della sede locale del Movimento sociale italiano, e Concetto Libeccio erano consiglieri di minoranza, eletti nella lista «monarchica». Con Iano Barchetta, esattore, e il Maresciallo Selasi, tutti erano vicini alla famiglia del Barone Majanora. Il parroco Rossino dice, oggi, di essere stato al corrente della decisione dei suoi parrocchiani, e di non essersi opposto. La parte mariana, però, gli rimprovera di aver lasciato fare, di non essere stato in grado di opporsi al progetto, e soprattutto di essersi frettolosamente allontanato dalla città due giorni prima dell'8 settembre, lasciando che gli eventi seguissero il loro corso.

«La Madonna no' cchiana a Santa Nicola», questo avevano deciso i capi di Santa Maria.

Non sapevamo quello che volevano fare alla Madonna – ricorda Giovanni Rotja – e allora decidemmo di non entrare a San Nicola. Poteva esserci una bomba, e comunque poteva crearsi confusione e la statua poteva essere danneggiata. I Bazatini, i Campignoni, tutti gli scarpari di Santa Maria si erano armati con coltelli, bastoni, pistole, pronti a tutto. Poteva succedere qualsiasi cosa.

La statua, circondata dai più accaniti sostenitori, fu messa direttamente sul carro, invece che sul fercolo. Su di essa, Giovanni Rotja; dietro il sindaco Dalbanza con la fascia, gli assessori marianesi-democristiani, il comitato festa, gli *scarpari* (i calzolai) che lavoravano nelle botteghe della Piazza di Santa Maria – vero e proprio corpo di difensori della Madonna – e l'intero popolo mariano.

La popolazione, subito dopo l'uscita della Madonna da S. Maria si riversò in Piazza Vittorio Emanuele e via P. Carrera per assistere a quanto di bello e di consueto ogni anno è stato fatto in onore della Madonna dai parrocchiani della Chiesa Madre [...] Ma invece, come a dispetto di tali ingenti preparativi e per farli andare in fumo, la Madonna per volontà di alcuni facinorosi e fanatici non fu portata a S. Nicolò, trasgredendo ciò che di più nobile esisteva tra le due chiese. Il fercolo della Madonna aveva l'apparenza di una barca che avendo salpato dal mare amico della Chiesa di S. Maria, attraversava di corsa il mare tempestoso e ribollente della piazza Vittorio Emanuele per dirigersi verso il porto di salvataggio di S. Benedetto dove gettava l'ancora avendo trovato un po' di riparo.

Così un anonimo scrittore che, qualche giorno dopo, racconta gli avvenimenti in una cronaca dettagliata, e di esplicita parte nicolina<sup>10</sup>.

*festa della Madonna della Stella*, è formato da 10 cartelle dattiloscritte. L'autore, sicuramente una persona di cultura elevata, presente ai fatti e interessata a fornire una versione di parte nicolina, potrebbe essere Sebastiano Bottabò, oggi funzionario dell'amministrazione statale in Continente, fratello della persona che mi ha fornito il dattiloscritto.

<sup>11</sup> In una lapidaria sezione del suo scritto intitolata *Circa le ripercussioni politiche*, il no-

Passata veloce davanti San Nicola, la processione fu accolta da salve di fischi provenienti dai palazzi adiacenti e dalla scalinata della chiesa madre. Dal corteo – si dice – si levarono mani in segno di corna, indirizzate verso i nicolesi. Altri ripetevano il gesto di graffiarsi la faccia, che rinvia al cupo dolore del lamento funebre, in segno di provocatorio godimento della sofferenza altrui. Qualcuno – si dice – sputò sulla Madonna o, secondo altre versioni, contro chi era intorno alla statua. Il corteo si rifugiò nella vicina e neutrale chiesa di San Benedetto da dove, lasciata la Madonna, i marianesi ridiscesero a file serrate verso la propria chiesa. Fischi, urla, sputi, corna e minacce accompagnarono anche questo passaggio. L'anonimo cronachista annota:

L'aria si è mantenuta per tutto l'intero giorno così tesa, che sembrava dovesse da un momento all'altro scatenarsi una grande tempesta. La si può chiamare questa una festa? Certamente no, perché i forestieri presenti, assistendo a quella lotta che stava per scoppiare in piazza, preferirono ritornare subito ai loro paesi, lontano da quest'aria di lotta e di fanatismo. La Musica forestiera di Monterosso durante il concerto in piazza diverse volte sospese di suonare, credendo che succedesse qualche baruffa fra il popolo.

Lo scontro ci fu, nel pomeriggio, dopo che tutti avevano conosciuto quale era l'offerta fatta alla Madonna e il contenuto dell'incisione sulla *balata*. Uomini che allora erano ragazzini ricordano di essere stati lasciati dai loro padri nei bar della piazza, e di averli visti menare le mani. Concetto Libeccio corse in difesa dell'amico esattore Iano Barchetta, aggredito dai marianesi. Il sindaco Dalbanza, dopo essersi chiuso nel Comune, si tolse la fascia e – dicono i nicolesi – a chi gli chiedeva di intervenire per placare gli animi ripeteva una frase divenuta, da allora, comune modo di dire: *oggi non sognu sindaco, sognu marianese*. I nicolesi, infuriati, si lanciarono verso il palco dove si era esibita la banda e lo sollevarono di colpo per portarlo fuori dalla loro piazza, verso la chiesa di Santa Maria. Solo l'intervento di un giudice e dello stesso Dott. Lonellugi riuscì a calmare una situazione che era ormai sul punto di degenerare.

Mentre gli avvenimenti di quella giornata non sembrano aver avuto conseguenze politiche immediate<sup>11</sup>, l'episodio della *balata*, così stretta-

stro ben informato anonimo cronachista, annota: «Non si vuole minimamente accennare a tale fattore perché ci sarebbe da prendersela con i nostri benemeriti amministratori, cosa molto odiosa e che darebbe agio ai materialisti di ritornare al Comune». Come dire, il patto politico comunque tiene, in funzione anti-comunista, e al di là delle passioni e delle provocazioni più o meno esplicite. I rapporti tra il Sindaco Dalbanza e il parroco Rossino, però, andarono sempre più incrinandosi; quest'ultimo, per quanto formalmente schierato con la Dc, è ostinato nel conferire contenuti sociali nicolesi, e non solamente marianesi, a una parte di quel partito, finì sempre più per appoggiarsi a quei politici locali di destra che avrebbero controllato, fino a tutti gli anni settanta, il partito nicolese.

<sup>11</sup> 1993, p. XIX.

mente legato alle vicende del rituale, ha invece avuto conseguenze dirette e durature sull'organizzazione del cerimoniale festivo. Da quel giorno – salvo una sola particolarissima eccezione nel 1992 – il SS. Salvatore non è mai più andato a visitare la Madonna, né questa è più tornata a San Nicola. Le due statue passano di lato alla chiesa «avversa», le porte delle due chiese restano aperte, le campane grandi suonano, ma le statue non entrano. Il passaggio del SS. Salvatore sotto le scale di Santa Maria è accompagnato, nel momento in cui la *vara* passa sul punto di ingresso alla piazza, da urla e cori di incitamento da parte dei suoi portatori e, talvolta, da una dichiarazione di forza, consistente nel sollevare in aria una o più volte, a mani tese, la statua, in segno di sfida. Il popolo di Santa Maria è schierato ai bordi della Piazza, i capi sono sulle scale e sul sagrato della chiesa, tesi, in silenzio, talvolta seduti, o appoggiati alle mura esterne, quasi a volersi incastonare nel corpo del loro edificio. In maniera speculare, quando la Madonna arriva nel punto in cui – fino al 1957 – si svolgevano le operazioni per salire le scale che conducono nella chiesa di San Nicola, un gruppo di giovani marianesi si riunisce in circolo, per urlare tre volte una strofa recitata solo in quest'occasione. I capi di San Nicola osservano la scena, imperturbabili, in attesa sulle proprie scale.

### 3. Luoghi di memoria?

L'opera di contestualizzazione appena compiuta era necessaria per interpretare la stratificazione di significati che si addensano – «agglutinano», secondo un'efficace espressione di James Faubion<sup>1</sup> intorno ad un oggetto apparentemente banale come una lapide in marmo in una chiesa. Senza queste conoscenze non sarebbe stato possibile orientarsi all'interno dell'intricata rete di rimandi che fa di oggetti come la *balata* del 1957 degli oggetti particolari. La *balata* posta all'ingresso della chiesa di San Nicola rinvia ad una data ben precisa – l'8 settembre 1957 – e ad avvenimenti impressi nella memoria di molti abitanti. Eventi intorno ai quali, in determinati momenti dell'anno – in estate, tra luglio e settembre, quando si organizzano le feste – o in particolari situazioni – quando il linguaggio passionale della conflittualità religiosa diviene *topos* dominante, scherzoso, giocoso, ironico, aggressivo o addirittura violento, del discorso – si continua a discutere e che vengono, in tal modo, continuamente riletti e reinterpretati. Questo og-

<sup>2</sup> Secondo alcune disposizioni vescovili dei primi anni sessanta, tutte le processioni

getto-evento, dunque, svela la sua natura solo quando se ne mostri l'essere iscritto in un determinato ordine del discorso, che organizza ampi settori della memoria collettiva e che disciplina pratiche e contesti variegati. Ordine nel quale l'oggetto appare vincolato, attraverso connessioni, simboliche e performative, ad una doppia serie di analoghi segni-eventi, innanzitutto ad altri oggetti concreti che rendono lo spazio culturale delle chiese uno spazio monumentale, insieme multidimensionale, mobile e conflittuale, saturo di varchi simbolici che consentono una specifica e continua attività di rimemorizzazione. Ad esempio, due piccole mattonelle – con le indicazioni della lunghezza delle chiese di Santa Maria e di San Benedetto, sul pavimento di San Nicola – messe là a testimoniare la maggiore grandezza della chiesa madre rispetto alle altre, e che evocano le lunghe polemiche dei primi decenni del XVIII secolo, quando le due chiese erano ancora in costruzione. O anche le statue e le interminabili discussioni estetiche sulla bellezza dell'una o dell'altra, o le bizantine dispute «filologiche» – che, come abbiamo visto, possono arrivare a costituire veri e propri casi per la storiografia locale – sulla «reale» antichità (cinquecentesca, seicentesca o settecentesca) della statua della Madonna della Stella. E ancora, la grande pala di terracotta di Andrea della Robbia – proveniente dall'antica chiesa di Santa Maria (la Vetere), oggi collocata in un altare laterale di Santa Maria la nuova (successiva cioè al terremoto del 1693): di essa parla un ciclo di narrazioni orali riguardanti Giovan Battista (o Antonio Piero) marchesi di Catalfaro nella seconda metà del XV secolo, ancora vivo in paese, che testimonia del legame ritenuto strettissimo tra questa chiesa e la famiglia signorile. Legame fondamentale, nel sapere storiografico locale, non perché consenta di stabilire l'autore e di fondare la qualità di un'importante opera d'arte, quanto piuttosto perché serve a parlare della contrapposizione tra una chiesa, quella di Santa Maria, considerata chiesa latina, chiesa del castello e dei signori feudali, e quella di San Nicola, chiesa greca, del popolo, degli autoctoni. Un analogo valore segnico, e un medesimo appiglio retorico, sono resi possibili dai sarcofagi rinascimentali di alcuni membri della famiglia Barresi-Branciforti, conservati a Santa Maria. Essi arrivano in questa chiesa al termine di un lungo itinerare nel corso dei secoli tra altre chiese di Catalfaro: la loro presenza testimonia, per la storiografia marianese, l'indissolubilità del legame tra i signori latini e la loro chiesa, o al contrario esplicita, per l'*epos* narrativo nicolese, quanto tale rapporto sia pretestuoso.

La seconda serie cui appare legato l'oggetto *balata* è costituita, invece, da altri eventi-segni, concretizzati e resi manipolabili da oggetti, o anche da discorsi, narrazioni, ricordi. Questi, connessi e riconnessi tra loro at-

traverso particolari forme retoriche, si sedimentano nella specifica concatenazione di momenti esemplari che sostanzia la storia della conflittualità religiosa. Quando si deve spiegare ad un estraneo il senso della *balata*, o nei racconti e nelle discussioni che si scatenano appena si entra nell'universo narrativo della lite religiosa, la vicenda e l'oggetto materiale sono sempre associati ad altri eventi-segni, più o meno vicini nel tempo: le immagini della Madonna in cui si attribuiva il titolo di matrice alla chiesa di Santa Maria, fatte circolare qualche giorno prima dell'8 settembre, e i manifesti di risposta, affissi dai nicolesi; ma anche un'altra lapide, posta a Santa Maria nel 1927, nella quale al suo parroco si attribuisce, provocatoriamente, il titolo di arciprete, titolo riservato invece al parroco della chiesa madre. Sono associati, inoltre, ad una più lunga serie di eventi esemplari: quelli dell'8 settembre 1810, quando i partigiani della Madonna della Stella celebrarono, nonostante i divieti Borbonici, la festa della loro patrona; del 1848, quando approfittando della Rivoluzione, riaprirono la chiesa, chiusa nel 1788, posero il tricolore sul suo campanile e somministrarono i sacramenti a molti parrocchiani; o quelli del 1869, quando durante la festa della Madonna, fu assassinato, in uno scontro tra i partiti, un giovane esponente dell'élite marianese.

Quando oggi si parla della *balata* è comune, infine, che il discorso cada su altre vicende, anche posteriori, che operano come segni-eventi, concretizzati e agiti, della conflittualità. Un esempio, tra gli innumerevoli possibili: l'attuale Piazza di Santa Maria, come la *balata* del 1957, è espressione (insieme conseguenza e segno) di vicende legate alla «guerra» tra partiti religiosi. Nel 1960, a soli tre anni dall'episodio della *balata*, il sindaco Dalbanza, infatti, mise in atto un progetto di ampliamento della piazza settecentesca. Fece abbattere le antiche logge che la chiudevano da un lato, distrusse altre costruzioni, di proprietà del barone Majanora, spianò il pavimento in pietra, sul quale era incisa una grande stella (simbolo della Madonna), per farvi un ampio, moderno piazzale in cemento. In questo modo il sindaco intendeva rispondere alle provocazioni nicolesi degli anni precedenti. Altre, non del tutto consapevoli motivazioni sembrano però addensarsi alla spalle di tale azione. Innanzitutto realizzare uno nuovo sagrato, ben più ampio del precedente e – per di più – situato proprio di fronte ai balconi del cinquecentesco palazzo Majanora, sul quale la processione della Madonna, nel giorno dell'ottava, potesse snodarsi con gran seguito di folla<sup>2</sup>. Quindi riuscire in un'impresa nella quale avevano fallito i Baroni Majanora e tutti i capi

dell'Ottava possono essere fatte solo sul sagrato delle chiese.

<sup>2</sup>Faeta 1989; Freedberg 1993.



nicolesi che, a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, avevano cercato, invano, di aprire una piazza di fronte l'ingresso della loro chiesa sulla quale rappresentare la processione dell'ottava del SS. Salvatore.

La *balata*, la Piazza di Santa Maria, i sarcofagi e le chiese, gli stessi eventi esemplari che sostanziano la storia della conflittualità sono dunque luoghi-eventi incomprensibili al di fuori di un preciso regime di storicità che regola, nel contesto locale, i rapporti tra memoria e storia. Sono oggetti (luoghi, eventi) dall'elevato valore simbolico, connotati nello stesso tempo da forte peso funzionale, che fissano il ricordo; sono, inoltre, condensazioni di significati chiuse in se stesse ma, nello stesso tempo, spazi simbolici inquieti<sup>3</sup>, dotati del potere di aprirsi a connessioni con altri simili «oggetti» e di riprodurre senso. La nozione di *lieux de mémoire* elaborata da Pierre Nora<sup>4</sup> sembra, a prima vista, potersi loro applicare. Molti e complessi i tratti che, secondo Nora, connotano simili luoghi. Innanzitutto il fatto che essi «non sono ciò di cui ci si ricorda, ma quei luoghi dove la memoria lavora; non la tradizione in quanto tale, ma il suo laboratorio»<sup>5</sup>.

Quindi il loro carattere ibrido e mutevole, contemporaneamente materiale, simbolico e funzionale, derivante dal particolare gioco tra memoria e storia proprio della condizione contemporanea. Infine, il loro essere frutto di un tentativo:

di fermare il lavoro dell'oblio [...] di immortalare la morte, di materializzare l'immateriale al fine di [...] concentrare il massimo di senso in un numero minimo dei segni<sup>6</sup>.

Mi sembra, però, che gli oggetti simbolici e la complessità delle operazioni retoriche messe in atto non si lascino del tutto cogliere da categorie (come quella di traccia o di luogo di memoria) che fanno riferimento, esplicito o implicito, a concezioni rigide, naturalizzate, moderne del tempo. Ad uno sguardo più attento, infatti, tra i nostri oggetti (o eventi)-segno e i *lieux de mémoire* così come sono presentati da Nora, emergono sostanziali divergenze. In primo luogo Nora<sup>7</sup> definisce i suoi luoghi come segni privi di una precisa referenzialità, che «hanno se stessi come referenti unici, segni che non rinviano che a loro stessi, segni allo stato puro».

L'idea che oggetti come la *balata*, per quanto possano apparire come luoghi di forte condensazione di senso, siano da ritenersi segni pri-

<sup>4</sup>1997c, pp. 23-41.

<sup>5</sup>1997b, pp. 17-8, traduzione mia.

<sup>6</sup>1997c, p. 38, traduzione mia.

<sup>7</sup>1977c, p. 42.

<sup>8</sup>Hartog 1995.

vi di valore referenziale, allo stato puro, non mi sembra sostenibile. Lo schema dei *liex de mémoire* non appare cioè in grado di rendere conto in maniera soddisfacente dei rapporti tra luoghi dove la memoria lavora, storia, eventi, azioni e senso presenti a Catalfaro. Come per i *lieux de mémoire* anche nel caso della *balata* del 1957 possiamo cogliere la forza significativa dell'oggetto-simbolo: esso è capace di condensare intorno a sé il ricordo, divenendo segno che produce memoria e attraverso il – e al di là del – riferimento a quanto realmente accaduto. Eppure la *balata*, oggetto e evento, non è definibile come segno puro, o statico, che faccia riferimento solo a se stesso. Esso è strettamente connesso, attraverso precisi rapporti di senso e altrettanto evidenti legami retorici, ad altri oggetti-simbolo, ad altri eventi-segno. Anzi la *balata* è un operatore dinamico, un operatore simbolico, costruzione retorica e dunque spazio d'azione attraverso il quale tali connessioni possono essere attivate e percorse. E questo non vale solo per l'etnografo o lo storico che guardano dall'esterno alla realtà locale, ma per gli stessi attori sociali. Senza la *balata* del 1957, o l'iscrizione del 1954 che ricorda l'incoronazione della Madonna, o la miriade di testi scritti, immagini devote, documenti d'archivio e atti processuali, scritture quotidiane o trattati di storiografia di parte, nei quali si perpetua la serie di provocazioni cerimoniali effettuate attraverso il ricorso ai *topoi* della matricità, del patronato, della supremazia rituale; senza anche i simboli dell'una o dell'altra fazione che i ragazzi di entrambe le parti dipingono in alcuni luoghi della città la notte prima delle due feste, l'oggetto *balata* non sarebbe un segno. Senza la concatenazione di eventi esemplari, come il canto del *Te deum* del 1810, durante la proibizione borbonica di fare la festa della Madonna, o lo sventolare del tricolore italiano sulla rinata chiesa di Santa Maria, nel settembre del 1848, o l'omicidio del patriota marianese Laganà, l'8 settembre 1869, o il tentativo di linciare un vescovo ritenuto filo-mariano, messo in atto nel 1910 dai nicolesi, l'evento scatenato dalla posa della *balata*, e dunque l'evento *balata* così come è giocato nella memoria e nelle narrazioni locali, semplicemente non sarebbe un evento.

Dire che la *balata*, e gli altri oggetti (o eventi) qui considerati siano segni, e segni allo stato puro, significa in fondo ridurre i rapporti tra memoria e storia ad una meccanica interazione tra surplus e assenza di senso, tra perdita di memoria e bisogno di significazione storica, tra passato e modernità. Questa schematizzazione non mi sembra possibile in un contesto nel quale un oggetto, o un evento, può diventare luogo di rimemorazione solo se iscritto in una determinata modellizzazione della storia; in una realtà in cui una simile storia modellata e pla-

smata è essa stessa storia esemplare, storia-memoria, storia-segno. Il regime di storicità<sup>8</sup> nel quale si inscrivono i luoghi di memoria di Catalfaro è profondamente diverso da quello dal quale traggono origine *les lieux de mémoire* di Nora. È, innanzitutto, un regime di storicità fortemente ritualizzato: la *balata* è posta in un luogo di culto, in un preciso momento rituale, fa riferimento ad un linguaggio cerimoniale di espressione della conflittualità, si lega ad altri analoghi momenti di tensione. Soprattutto determina una serie di eventi che hanno forti ripercussioni sull'organizzazione stessa dei successivi momenti rituali. In seguito ai fatti del 1957, lo schema del rituale festivo muta, le statue non tornano più nelle chiese «nemiche». Non si tratta di un caso isolato. Fino al 1970 la statua della Madonna veniva portata di corsa dai fedeli quando passava davanti alla casa dei Baroni Majanora, per ricordare l'8 settembre 1869, quando i marianesi, correndo, erano riusciti a non far fermare la statua della Madonna sotto quei balconi dove, secondo la tradizione, avrebbe dovuto ricevere l'omaggio del Barone. Questi, per vendetta, avrebbe fatto uccidere, nel pomeriggio, uno dei capipopolo di Santa Maria. Per un secolo, fino a quando i Majanora non hanno venduto il palazzo, il rito ha ripetuto e ricordato quell'evento.

Siamo dunque in un regime di storicità particolare. Gli eventi del passato sono selezionati, e correlati, a partire da forme ritualizzate della memoria; sono rivisitati e attualizzati in contesti narrativi (sia orali che scritti) e d'azione di tipo cerimoniale; si inscrivono, modificandola, nella trama del sistema rituale; addirittura condizionano e direzionano, in specifici contesti, l'azione dei soggetti nel presente. Un regime di storicità controllata, strutturata, fortemente ritualizzata, sottoposta all'azione plasmatrice del simbolo ed a quella persuasiva di retoriche, delle poetiche del tempo e dell'identità. Eppure siamo sempre all'interno della storia. Per quanto modellata da rapporti formali tra evento e struttura, tra azione e senso, tra ideologia ed egemonia, la storia esemplare della conflittualità tra le fazioni religiose di Catalfaro è totalmente sostanziata da materiali storici. Gli eventi-segno, gli accadimenti esemplari, cerimoniali, le stesse azioni-eventi provocate da una sorta di rituale coazione a ripetere, sono sempre eventi storici, dati nel tempo e messi in atto da concreti soggetti. Gli oggetti-segno, i luoghi di condensazione della memoria, i quadri, le lapidi, gli altari, i sarcofagi che, in connessione reciproca, consentono l'apertura di varchi per manipolare e riorganizzare il tempo, non esistono mai fuori dal tempo.

<sup>8</sup>Nora 1997b, pp. 37-8. Nora cerca di smussare le proprie affermazioni e la rigidità della

Quanto detto rende evidente l'inapplicabilità a questa realtà etnografica di un'altra essenziale caratteristica dei *lieux de mémoire* sottolineata da Nora: perché vi siano luoghi di memoria è necessaria la presenza di una volontà di fissare il ricordo<sup>9</sup>. Ritenerne che oggetti come la *balata*, la pala di Della Robbia, i quadri degli arcipreti delle due chiese di Catalfaro, nel loro essere «luoghi» intorno ai quali ed attraverso i quali si esercita la produzione di senso sociale e di senso storico, siano espressione di una precisa volontà di ricordare il passato, pur non essendo scorretto è indubbiamente riduttivo. A quale volontà di memoria risponde la *balata*? Certo gli autori materiali della lapide e del gesto volevano lasciare un segno, una traccia, volevano attestare alcuni principi interni al linguaggio della conflittualità cerimoniale, ma i significati di questo segno sono tutti compresi nell'atto di volontà? E posare la *balata* fu solo l'attualizzazione di una volontà di memoria? Si trattò, come abbiamo visto, di un'abile strategia politica messa in atto da chi perseguiva precisi interessi; e insieme di una provocazione, di un'azione in parte gratuita, di un gioco, di uno scherzo. Nello stesso tempo, però, fu un atto rituale, un gesto cerimoniale, in parte inevitabile, prevedibile. È possibile dunque vedere questo gesto e quest'oggetto anche come comportamenti non completamente consapevoli che, legati ad una catena di azioni analoghe sedimentate nel tempo, derivano in maniera quasi automatica da un meccanismo rituale, e che a loro volta determinano, secondo una logica della prassi altrettanto stringente, altri successivi eventi-oggetti di una storia ritualizzata. Dimensioni consapevoli, ideologiche o strategiche, e piani inconsapevoli, abitudinari e rituali, convergono nel determinare il senso, o meglio i complessi valori delle azioni e degli oggetti in questione.

Possiamo allora ridurre al solo atto di volontà di ricordare e far ricordare la complessità dei rapporti tra rito, memoria, storia e azione prodotti dai nostri oggetti di rimemorizzazione. Possiamo, ma solo all'interno di un regime storiografico, diverso da quello nel quale ope-

tipologia che da esse conseguono. Del resto, alcuni dei luoghi di memoria analizzati nell'opera – non a caso, ad esempio, la parrocchia, studiata da Boutry (1997), e le cattedrali nel saggio di Vauchez (1997) – non possono in alcun modo essere ascritti ad una qualche precisa volontà di fondare e gestire memoria. Si veda, al contrario, come paradossalmente, il saggio che ne *I luoghi della memoria* (Isnenghi 1997a) è dedicato alla parrocchia (Borzomati 1997, in part. le pp. 71, 85) sia totalmente appiattito su una visione istituzionale e normativizzante di questo realtà, a partire dalla quale riesce veramente difficile – a meno che non si sia eticamente, religiosamente o politicamente «dalla parte» della istituzione parrocchia – comprenderne la straordinaria capacità di produrre e aggregare senso storico, memoria e identità nel corso di secoli di storia italiana. Per una visione radicalmente diversa, certo di epoca moderna e non contemporanea, ma soprattutto sensibile a letture antropologiche, cfr. Torre 1995.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 30-1 sgg. Concludendo il secondo volume de *I luoghi della memoria*, dichiara-

rino dicotomie analitiche che un'antropologia del presente non può più, oggi, sostenere. Nel modello di Nora l'imporsi di luoghi istituzionalizzati del ricordo si lega, infatti, alla perdita della «memoria vera», della «memoria tradizionale»<sup>10</sup>. Questa, sempre attenta a riattualizzare il passato nel presente, a fare opera di riattivazione della memoria (*remémoration*) e di ritualizzazione, viene sostituita dalla Storia, per la quale il passato è radicalmente altro, paradiso terrestre per sempre negato alla capacità critica dell'uomo contemporaneo. Storia e memoria, evento e struttura, verità e retorica, archivio e racconto, storici e storiografi, si contrappongono, in questo modello, in maniera rigida e meccanica. Al ritirarsi della «vera memoria», socializzata e continuamente risocializzata, ritualizzata e giocata, corrisponderebbe l'emergere dei luoghi di memoria che appaiono come centrali (nucleari) dove le particelle residuali di senso sociale stratificato nel tempo, condensate ed accelerate, vengono trasformate in energia storiografica, pronta a ridare senso occasionale ad un mondo disilluso. Proprio contro questo «regime di storicità» del disincanto, di matrice weberiana, reagisce, come abbiamo visto, Augé<sup>11</sup>, attraverso una critica che fa valere le ragioni della complessità antropologica. Per Augé la memoria, quella «vera», e gli spazi di produzione di senso, non scompaiono, non si ritraggono con l'emergere della contemporaneità, ma trovano forme e ambiti sempre nuovi di espressione, nuovi modi di essere attivati e manipolati. Le chiese di Catalfaro, con i loro oggetti, i loro oggetti-segni, varchi spazio-temporali, «porte per entrare» che si aprono su concatenazioni forti di eventi emblematici e cerimoniali, non sono certo i non-luoghi verso i quali guarda Augé. Sono, anzi, degli iper-luoghi, attraverso i quali si producono, si stratificano e si trasmettono senso della storia, memoria e identità. Ma non si tratta di fossili, di sopravvivenze o di ro-

ratamente calcato sul modello francese, Isnenghi (1997d, pp. 517-8), legando in maniera tanto più interessante, per l'antropologo, quanto più esplicita nell'ideologicità dei suoi presupposti, la riflessione sui luoghi di memoria alle esigenze etiche, politiche e identitarie degli storici, afferma del resto: «Ma è per ufficio dello storico in quanto tale insistere, trattenersi più degli altri sul limite, guardarsi indietro, ricordare. *In un'Italia senza memoria*, noi qui, agendo in controtendenza, vorremmo esercitare questo nostro ufficio specifico di *conservatori* di un bene culturale sui generis» (*Ibid.*, p. 522, corsivi miei). Annullare di colpo la memoria presente dell'Italia (ma quale Italia? quale memoria? annullata o attivata per conto di chi?), fare dello storico il *Sovrintendente* ai beni, al patrimonio mnestico collettivo e l'esecutore di questa espropriazione elitaria, ridurre le diversissime e attuali memorie collettive a traccia, a testimonianza, da immagazzinarsi nel proprio orizzonte storiografico: progetto storiografico forse accettabile, ma decisamente problematico da un punto di vista antropologico.

<sup>11</sup> 1997; ma cfr. anche, tra gli altri, Herzfeld 1992; Fabian 1996; Taussig 1996; Shryock 1997.

<sup>12</sup> Simmel 1985. Le riflessioni di Simmel (1985, pp. 108-14) sulle rovine, per quanto inte-

vine<sup>12</sup>. L'analisi etnografica mette in luce le capacità di adattamento e resistenza di peculiari forme di organizzare la memoria del passato, la forza di specifici modi di dire e di fare, di alcune poetiche del ricordo e dell'identità e di forme retoriche capaci di conferire loro credibilità. Evidenzia il potenziale creativo, anche nei contesti di maggiore adesione alla modernità e alla post-modernità, di simili retoriche, facendoci comprendere come non esista affatto un unico modo di essere moderni, di essere nella storia e nella contemporaneità<sup>13</sup>. Il regime storiografico nel quale si muovono l'opera curata da Nora, la replica italiana della stessa<sup>14</sup>, e nel quale si inscrivono, come ci ricorda Augé, alcune letture decostruttive e dialogiche, al contrario, sembra sostenere proprio l'unidirezionalità e la monodimensionalità del processo di modernizzazione. Ai segni puri dei luoghi di memoria fanno eco significati rigidi, ideologizzati, immobilizzati in una Storia che sembra correre il rischio – consapevolmente constatato dallo stesso Nora<sup>15</sup> – di avere come referenti unici ed egemonici lo Stato e la Nazione.

Contro analoghe schematizzazioni della processualità storica, all'interno di una esplicita critica dell'idea weberiana di modernità come disincanto, la monografia di Faubion<sup>16</sup> sulle forme di costruzione e di manipolazione del passato nell'Atene degli anni ottanta propone una lettura diversa. Nell'analizzare le forme retoriche che, nel suo caso etnografico, rendono credibili, e dunque efficaci, le operazioni di rappresentazione del passato, di manipolazione della memoria e dunque di costruzione della storia, Faubion sottolinea l'importanza di particolari elementi, oggetti, *topoi* narrativi, ma anche eventi e modi di rappresentarli che chiama *concreta*. Essi sono<sup>17</sup>:

ressanti, si collocano, evidentemente, in una prospettiva lontana da quella qui adottata. Eppure mi sembra che Simmel avesse individuato una certa peculiare capacità di resistenza, propria del modo italiano di abitare le rovine (*Ibid.* p. 109), a quel processo di sovvertimento dell'azione dell'uomo messo in atto dalle forze della natura nel quale egli individuava il fascino estetico-metafisico esercitato dalle rovine. Egli infatti nota con un esplicito fastidio (*Ibid.*, p. 110) questa capacità di resistere all'azione della natura, e giudica non a caso brutti i tronconi di colonne del foro romano, «colpevoli» di non essersi del tutto sgretolati. L'analisi che qui tento, cerca appunto di mettersi all'interno del regime storiografico, diverso da quello cui fa riferimento Simmel, che consente di produrre nuovo senso e nuove identità a partire da un'opera continua di resistenza al trionfo dell'oblio, da Simmel giudicata fastidiosa.

<sup>13</sup> Molti dei temi e delle forme narrative qui analizzati sono centrali, ad esempio, per la comprensione di un complesso processo di manipolazione e risignificazione del passato attraverso strumenti cerimoniali messo in atto, in questi ultimi anni, da esponenti politici della destra locale e regionale. Su questo processo, che ricorda alcune politiche cerimoniali del regime fascista studiate recentemente da Stefano Cavazza (1996), mi soffermerò in un'altra sede.

<sup>14</sup> Isnenghi 1997a.

<sup>15</sup> 1997b, p. 21.

<sup>16</sup> 1993, pp. 11-20.

<sup>17</sup> Ivi, p. XI, traduzione mia.

<sup>18</sup> Ivi, p. XXII. Secondo Faubion la *metalepsi* è quella figura retorica che determina «un'in-

agglutinazioni di referenza e senso che [...] in maniera più esatta dovremmo chiamare segni. I concreta, però, non sono segni, visto che il loro significato non è dato, o meglio è dato solo in termini potenziali.

Quelli che in una prospettiva semiotizzante e implicitamente evolutiva possono essere letti come luoghi di memoria, come segni immobilizzati e condensati, o addirittura segni allo stato puro, qui appaiono in tutta la complessità della loro dimensione simbolica, ma dinamicizzati, resi operativi. I *concreta* sono appigli, effimeri e interni a determinati orizzonti discorsivi, che facilitano la messa in atto di particolari manipolazioni retoriche della memoria e del tempo. Sono i tasselli di quel costruttivismo storico, di quella capacità, cioè, di aggregare e riaggregare continuamente, di operare un'incessante processo di condensazione e dissoluzione di senso, che Faubion ritiene tipico del modo in cui le élites intellettuali e urbanizzate ateniesi mettono in scena specifiche costruzioni della propria identità, elaborando una peculiare versione della modernità. Simili tasselli, inoltre, non si combinano in forme casuali, né a partire da logiche strutturali predeterminate. Facilitano piuttosto la messa in atto di alcune strategie retoriche. Tra queste, di particolare interesse per Faubion e per la mia analisi del caso siciliano, la *metalepsi*, forma retorica di sovversione di altre forme retoriche che opera, nelle sue diverse modalità, attraverso una costante rideeterminazione dei rapporti tra passato e presente<sup>18</sup>.

Oggetti-segno come la *balata*, eventi esemplari, come gli scontri cerimoniali nel giorno della festa della Madonna, possono – mi sembra – essere avvicinati ai *concreta* di Faubion. Come quelli, questi sono sempre parte di un regime di storicità che implica specifici modi di rappresentazione e narrazione del sé, della storia e della memoria; come i *concreta*, i nostri oggetti mi sono apparsi inoltre proprio nella loro capacità di aprirsi continuamente a piani di senso e di azione molteplici, di rinviare ad altri oggetti-eventi simili, di concatenarsi con essi attraverso

versione dei rapporti di causa ed effetto, o di qualsiasi relazione temporalmente definita di priorità e posteriorità» (Faubion 1993, p. XXI). Facendo riferimento alle teorie di Harold Bloom, Faubion distingue poi tra due strategie retoriche di tipo metaleptico: la «metalepsi introiettiva» e la «metalepsi proiettiva». La prima (Faubion 1993, p. 85) «sacrifica l'integrità del presente per un passato idealizzato». Assorbe il presente nel passato e, in questo modo, determina un rinnovamento e una riattualizzazione del passato. La seconda, invece, «realizza un distanziamento da, e una proiezione del passato, e dunque un'identificazione con un nuovo presente o con un futuro non ancora realizzato». Per una più articolata trattazione della metalepsi come figura retorica di «combinazione o luogo di incontro di figure» cfr. Mortara Garavelli 1988, pp. 140-4. Per una presentazione di lavori, che, come quello di Faubion, facciano riferimento all'analisi di strategie retoriche, Sapir & Crocker 1977; Fernandez 1991; Daniel & Peck 1996.

<sup>18</sup> Per l'analisi di regimi storiografici diversi da quello linearizzato e naturalizzato della

il tempo; se, infine, i *concreta* si addensano in forme particolari attraverso la messa in atto di una retorica fondata sulla figura della metalepsi, allo stesso modo gli oggetti analizzati nelle pagine precedenti sembrano aggregarsi in spazi e in forme che manipolano e sovvertono di continuo i vettori della temporalità. Una pala quattrocentesca si lega ad una lapide di metà Novecento, questa rinvia a dei sarcofagi del Cinquecento che a loro volta evocano l'organizzazione spaziale di una piazza settecentesca, e le sue deturpazioni novecentesche. Non si tratta, lo abbiamo visto, di un annullamento della dimensione temporale operato da una memoria che distorce, ritualizzandola e appiattendola, la storia. Siamo, come detto, entro un peculiare modo di modellare la processualità storica, nel quale è all'opera, piuttosto, un'iper-eccitazione del rapporto tra attualità e passato. Siamo in un regime di storicità in cui ogni oggetto, ogni evento, ogni azione, può, da un lato, aprire un abisso, una frattura verso un passato vertiginosamente profondo. Un passato che deve, dall'altro, essere costantemente evocato, rimodellato e manipolato<sup>19</sup>.

#### 4. *Missa est.*

Il passato, nel nostro caso etnografico, non mi è apparso come una quantità di tempo, linearmente accumulatasi alle spalle del presente, che è possibile percorrere a ritroso. L'analisi dei *concreta*, di oggetti-segno come la *balata* del 1957, ha reso evidente che entrare in una chiesa di Catalfaro significa piuttosto immergersi in una temporalità inglobante e vertiginosa, percorribile contemporaneamente in tutte le direzioni, lungo assi diversi. La memoria di questo passato non si azzerava affatto di fronte ad una storia che si suppone «accelerata»<sup>1</sup> a velocità ormai non più controllabili; non si volatilizza<sup>2</sup>, a partire da una perdita di interesse nei suoi confronti o da una scomparsa di uomini e donne che di tale passato possano sentirsi eredi. Non si trasforma, non cede il passo a nuovi luoghi di memoria che si sovrappongono ad una precedente, superata memoria sociale, storicizzandola, «vincendola», facendola diventare traccia, testimonianza. Attraverso un rapporto dinamico, complesso, con il passato e attraverso quegli operatori-simbolici che abbia-

modernità, colti nelle loro procedure di invenzione e gestione di luoghi di memoria e oggetti di patrimonio, si vedano, tra gli innumerevoli casi presenti in letteratura, Ogino 1995, Zampleni 1996.

<sup>1</sup> Nora 1997b, pp. 22-3.

<sup>2</sup> Isnenghi 1997b, p. 523.

<sup>3</sup> Jeudy (1995a, pp. 5-6, traduzione mia), nel presentare un importante volume di «Ethno-



mo visto in azione nelle pagine precedenti, si mettono in scena precise poetiche dell'identità, capaci non soltanto di resistere, di opporre la propria opacità agli sguardi naturalizzanti e distanzianti di regimi di storicità troppo strettamente legati a prospettive globali ed esterne; ma anche di manipolare, di adattarsi, di trasformare dal basso le pretese egemonizzanti delle discorsività «alte», e di creare spazi comuni di azione, tra il globale e il locale.

Con questo siamo di nuovo tornati al presente, al problema del rapporto tra identità locali e identità globali, tra storie e Storia, tra antropologie e storiografie, tra memoria e patrimonio<sup>3</sup>. Problemi complessi ma intorno ai quali si possono forse avanzare alcune preliminari considerazioni comparative. Mi sembra, infatti, che si possa cogliere una diversità di stile nei modi in cui il modello francese e la versione italiana dei *Lieux de memoire* articolano le poetiche di costruzione di un'identità nazionale attraverso il rapporto, spesso immobilizzante, con le memorie e le identità locali. Nel caso francese Nora<sup>4</sup>, come detto, si mostra consapevole del problema ma, con un atto di «indulgenza» verso la volontà identitaria della Nazione, decide di correre il rischio, ben sapendo – e comunque presupponendo – che è proprio a partire da un preciso momento di fondazione di una nuova identità nazionale che, in Francia, insieme ai luoghi di memoria si producono nuovi spazi e nuove retoriche dell'identità<sup>5</sup>. Ne *I luoghi della memoria* curati da Isnenghi, invece, la riflessione sui luoghi di memoria implica:

logie Française» (*Le vertige des traces. Patrimoines en question*), contrappone analiticamente patrimonio, che «presenta una concezione lineare della storia, senza incidenti, come se gli eventi significativi si succedessero l'uno all'altro divenendo simboli per il passato, il presente o il futuro», e memoria, indisciplinata «che non smette mai di ricostruire parti della storia scoprendone e riscoprendone delle tracce, che sconvolge l'ordine cronologico e provoca degli effetti di coincidenza temporale». In questa prospettiva la nozione di traccia appare diversa, dinamica, operativa, capace di mettere in atto giochi di sovrapposizione e manipolazione di senso, simili a quelli qui presi in considerazione. Eppure lo stesso Jeudy (1995, p. 6) sottolinea la necessità di non irrigidire la dicotomia, ed altre ad essa connesse (individuo/gruppo, disordine/ordine) se si vuole cogliere la fondamentale azione che la memoria, attraverso il gioco delle tracce, esercita, vivificandolo, sul patrimonio. A partire dal caso siciliano e dal particolare regime di storicità che mi è sembrato di cogliere, è possibile radicalizzare questa osservazione, e dire che è solo nella totalità inglobante e vertiginosa delle poetiche simboliche, politiche e identitarie della memoria, messe in atto da specifici oggetti-segni che è possibile cogliere degli spunti (appigli, *affordances*) per politiche della patrimonializzazione.

<sup>4</sup>1997b, p. 21.

<sup>5</sup>Poulot, in una recente opera dedicata ai rapporti tra musei, nazione e patrimonio (1997, pp. 1-36, 52-3; cfr. anche Fabre 1996a, 1997a, 1997b), ha mostrato e analizzato storicamente come in Francia, diversamente da quanto si verifica nell'Italia di fine Settecento (Poulot 1997, pp. 48-51), la Rivoluzione muti il rapporto tra la società e il potere politico da una parte, e il passato, la memoria e i diversi tipi di patrimonio, dall'altra, generando un regime storiografico e di conservazione di tipo politico-pedagogico diversi da quelli presenti in società d'*Ancien Régime*.

<sup>6</sup>Isnenghi 1997c, p. 523.

un'attenzione alla pluralità delle storie che contraddistinguono la vicenda italiana nell'Ottocento e nel Novecento che non comporta tuttavia [...] postumi irenismi, ma che anzi intende a far memoria e storia proprio del conflitto, più o meno latente, tra una pluralità di storie e di memorie in un processo di unificazione segnato dal permanere delle differenze<sup>6</sup>.

Come in Francia anche da noi, oggi, la memoria del passato sarebbe divenuta debole, frammentaria (si volatilizzano gli eredi, si azzerano i passati); la nozione di luoghi di memoria ci mette però nella condizione di cogliere e comprendere le tracce di un processo, ormai trascorso, nel quale le diversità hanno giocato un ruolo rilevante. Prima che di questi segni di diversità non rimanga traccia, prima che la memoria scompaia definitivamente senza essere riuscita a riorganizzarsi nel tempo lineare della logica del patrimonio, allo storico sembra spettare il compito di salvare, patrimonializzandolo, il ricordo.

Ad uno sguardo antropologico, queste posizioni appaiono troppo rapidamente liquidatorie della complessità dei rapporti attuali tra memoria, identità, diversità, storia, così come possono essere colte nella molteplicità degli sguardi e dei paesi che compongono, secondo l'efficace definizione di Clemente<sup>7</sup>, il paese Italia. Sono dunque posizioni che non sembrano in grado di cogliere le azioni reali di gente reale, mentre paiono pronte a fare delle diversità passate semplici luoghi di commemorazione: uno sguardo viziato, potremmo dire con Derrida<sup>8</sup>, dal *mal d'archivio*. Soprattutto, però, appare evidente il rischio che tale azzeramento possa essere realizzato da – ed essere una conseguenza delle – stesse categorie adoperate nell'analisi storiografica, raramente elaborate a partire dal conflitto tra storie e memorie diverse, o da sensibilità certo critiche, ma attente anche a punti di vista vicini all'esperienza dei diversi contesti locali. Rischio che segnala in maniera esplicita il saggio di Paolo Pezzino sulla mafia, contenuto nel volume curato da Mario Isnenghi, nel quale si parte da una disarmante (e condivisibile) constatazione dell'inadeguatezza dei modelli storiografici e antropologici a rendere conto delle dimensioni culturali del fenomeno mafioso<sup>9</sup>; ma nel quale, poi, mi sembra ci si limiti alla pura constatazione del problema, in un'evidente difficoltà di rinvenire, negli approcci più consueti, strumenti, procedure e prospettive di analisi capaci di sguardi più efficaci, o semplicemente diversi dai precedenti<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> 1997, p. 39.

<sup>8</sup> 1996.

<sup>9</sup> 1997, pp. 123-4.

<sup>10</sup> Esemplare, in questo senso, l'interpretazione riduzionista e funzionalista dell'associazione tra «mafiosi e insegne sacre», fornita da Gambetta (1992, p. 182), nel suo pur innovativo studio sulla mafia siciliana).

Forse, una più attenta comprensione antropologica dei modi in cui, in una città della Sicilia orientale, si giocano e si inventano i rapporti tra passato, memoria e identità, attraverso specifiche poetiche che mettono in azione oggetti-segni (una lapide, delle statue o dei sarcofagi) insignificanti – per uno sguardo esterno, globalizzante, linearizzante e patrimonializzante –, ma vitali luoghi di creazione di senso quando si entri in quelle realtà; forse tutto questo potrebbe aiutarci a comprendere il fallimento (parziale, certo, e momentaneo) della lotta di un parroco «di frontiera» contro quei gruppi e quegli interessi «particolari» che, sul finire degli anni ottanta, si erano impossessati delle sue chiese.

Padre Salvatore Di Natale è stato parroco di Santa Maria prima, e di entrambe le parrocchie di Catalfaro poi, tra il 1987 e il 1994. Il 31 marzo 1994, giorno di Giovedì Santo, una folla inferocita, composta da marianesi e nicolesi, lo attendeva nella Piazza di Santa Maria. Urla, fischi, sputi lo seguirono fin dentro la chiesa, dove i più scalmanati cercarono di aggredirlo. Fu salvato dai carabinieri e, due mesi dopo, il Vescovo lo richiamò in Diocesi. L'aggressione e la cacciata di Padre Salvatore sono episodi complessi. Il motivo apparente, da tutti dichiarato e sicuramente scatenante, fu ancora una volta cerimoniale: aver impedito la processione dell'*Ecce Homo*, organizzata da una confraternita di Santa Maria, in competizione con quella del Venerdì Santo, tradizionalmente legata ad una confraternita di San Nicola. Altri motivi, meno confessabili all'esterno, contribuirono a determinare i fatti. Padre Salvatore, uomo intelligente e coraggioso, si è formato nel Seminario di Napoli, dove si è laureato in Filosofia e in Teologia. Qui ha fatto propri quei principi di impegno morale e civile che tanta rilevanza hanno avuto nel risveglio etico-politico di alcuni settori della Chiesa siciliana dei primi anni novanta. A Catalfaro, Padre Salvatore ha lottato contro precisi interessi politici e affaristici (talvolta contigui ad interessi mafiosi) che avevano egemonizzato la vita quotidiana e cerimoniale delle sue parrocchie. Minacciato più volte, più volte aggredito, fu alla fine cacciato proprio quando stava per toccare quegli interessi «particolari». La gente in Piazza, quel Giovedì Santo del 1994, però, voleva aggredirlo perché aveva tolto la processione del Cristo alla Colonna. Padre Salvatore è un sacerdote rigido, un intellettuale ancora oggi convinto dell'applicazione integrale della pastorale post-conciliare, un uomo moderno, formatosi nella teologia impegnata e militante degli anni settanta, spedito in una piccola e arretrata (così è considerata Catalfaro tra i sacerdoti della diocesi) città siciliana. Oggi riconosce di aver peccato di ingenuità e presunzione giovanile: voleva cambiare tutto, in quelle chiese dove gli uomini entravano quando vo-

levano, toccavano tutto, prendevano tutto, scendevano nelle cripte, si arrampicavano su altari e campanili, e poi disertavano messa e confessione. Riorganizzò lo spazio interno delle chiese, tolse altarini e quadri sugli altari laterali, mise in magazzino vecchie tele, attaccò usi e pratiche rituali antiche, dichiarò in pubblico che «le statue erano solo pezzi di legno», controllò conti e bilanci, chiese ragione di scelte e di spese. La gente resisteva, reagiva, imbrogliava, appena poteva tornava ai propri modi di dire e di fare. Sbagliò, riconosce oggi, ad essere così rigido; ha capito di aver fornito un'arma micidiale ai suoi reali, pericolosi, nemici. Eppure era stato «avvisato», più volte. Non tanto dalle minacce e dalle aggressioni verbali e fisiche, che anzi lo spingevano a lottare, ma dalle reazioni di persone comuni, disorientate dalla sua ostinata volontà di non capire.

Era stato «avvertito» fin dall'inizio. Lino, un amico, era in chiesa, a Santa Maria, senza un motivo preciso. Come spesso capitava a lui e ad altri marianesi, sedeva tra i banchi e pensava nella penombra della chiesa chiusa e deserta. All'improvviso entrò un uomo, giovane, poco più grande di lui, basso, in jeans, camicia e occhiali, che lo guardò e, con tono deciso, lo interrogò:

«Lei chi è, cosa fa in chiesa?». «Lei chi? – rispose Lino, con il tono della persona che facilmente si lascia trascinare dalle passioni – Ma lei chi è !! Iò in questa chiesa ci sognu natu e ci viegnu quannu me pari. Iè la me casa».

Il giovane in jeans – ricorda Lino – era il nuovo parroco di Santa Maria. Era il 1987 e sapevamo che il nuovo parroco doveva venire, ma io non l'avevo mai visto. Certo ho capito subito chi era, anche se era vestito così, ma gli risposi in quel modo perché non mi piaceva che si rivolgesse così ad un marianese, senza essere nemmeno vestito da *parrino*.

#### Fonti

- Anonimo. 1957. *Cronistoria dei fatti avvenuti a Catalfaro l'8 settembre 1957 per la festa della Madonna della Stella* (dattiloscritto).  
 Don Rossino, G. 1956. «Lettera al Vescovo», A(rchivio) di S(an) N(icola), Volume: Lite, carte recenti.

#### Bibliografia

- Aa.Vv. 1993  
*Antropologia e modernità*, sezione monografica di «Etnoantropologia», I, 1, pp. 13-107.  
 Aa.Vv. 1996  
*La memoria e le cose*, numero monografico di «Parolechiave», 1995, 9.

- Affergan, F. 1991  
*Esotismo e alterità. Saggio sui fondamenti di una critica dell'antropologia*, Mursia, Milano (ed. franc. 1987).
- Anderson, B. 1991  
*Imagined Communities*, Verso, London (1 ed. ing. 1983, trad. it. 1996).
- Appadurai, A. 1981  
*The past as a scarce resource*, in «Man», n. s., 16, 2, pp. 201-19.
- Augé, M. 1993  
*Non luoghi. Verso un'antropologia della surmodernità*, Eleuthera, Milano, (ed. franc. 1992).
- Augé, M. 1997  
*Storie del presente. Per un'antropologia dei mondi contemporanei*, Il Saggiatore, Milano (ed. franc. 1994).
- Bahloul, J. 1992  
*La maison de mémoire. Ethnologie d'une demeure judéo-arabe en Algérie (1937-1961)*, Paris.
- Bateson, G. 1988  
*Naven. Un rituale di travestimento in Nuova Guinea*, Einaudi, Torino (ed. ing. 1958).
- Bloch, M. 1987  
*Ritual, history and power*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Bloch, M. 1995  
*Mémoire autobiographique et mémoire historique du passé éloigné*, in «Enquête», 2, pp. 59-76.
- Borzomati, P. 1997  
*La parrocchia*, in *I luoghi della memoria. Strutture ed eventi dell'Italia Unità*, a cura di M. Isnenghi, Laterza, Roma-Bari, pp. 67-91.
- Boutry, Ph. 1995  
*Tradition et Ecriture. Une construction théologique*, in «Enquête», 2, pp. 39-57.
- Boutry, Ph. 1997  
*Le clocher*, in *Les lieux de mémoire*, a cura di P. Nora, Gallimard, Paris, pp. 3081-107.
- Bresc, H. 1986  
*Un monde méditerranéen. Economie et société en Sicilie. 1300-1450*, voll. I-II, École Française de Rome, Palermo-Roma.
- Buttitta, A. 1987  
*Storia mitica e miti storici*, in *Mito, storia, società*. Quaderni del circolo semiologico siciliano 22-23. Atti del III Congresso internazionale di studi antropologici siciliani, Palermo 7-9 dicembre 1981, a cura di M. Giacomarra e E. Marchetta, St. Ass., Palermo, pp. 39-44.
- Cavazza, S. 1996  
*Piccole patrie. Feste popolari tra regione e nazione durante il fascismo*, il Mulino, Bologna.
- Clemente, P. 1994  
*Epifanie di perdenti*, in *Tracce dei vinti*, a cura di S. Bertelli e P. Clemente, Ponte alle Grazie, Firenze, pp. 9-53.
- Clemente, P. 1995  
*La pouvelle agrée: oggetti, memoria e musei del mondo contadino*, in «Parolechiave», 9, pp. 187-203.

- Clemente, P. 1997  
*Paese/paesi, in I luoghi della memoria. Strutture ed eventi dell'Italia Unita*, a cura di M. Isnenghi, Laterza, Roma-Bari, pp. 3-39.
- Clifford, J. 1988  
*The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Harvard University Press, Cambridge (trad. it. 1993).
- Clifford, J. & Marcus, G. E. (a cura di) 1986  
*Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley (trad. it. 1997).
- Comaroff, J. & Comaroff, Jh. 1992  
*Ethnography and the Historical Imagination*, Westview Press, Boudler.
- Connerton, P. 1989  
*How Societies Remember*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Daniel, V.E. & Peck, J. (a cura di) 1996  
*Culture/Contexture. Explorations in Anthropology and Literary Studies*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- Davis, J. 1989  
*The Social Relations of the Production of History*, in *History and Ethnicity*, a cura di E. Tonkin, M. McDonald & M. Chapman, Routledge, London, pp. 104-20.
- De Certeau, M. 1975  
*L'écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris.
- Dei, F. 1993  
*Fatti, finzioni, testi: sul rapporto tra antropologia e letteratura*, in «Uomo & Cultura», xxiii-xxvi, 45-52, pp. 58-101.
- Dei, F. 1994  
*La discesa agli inferi. Antropologia, psicoanalisi e le tracce dei vinti*, in *Tracce dei vinti*, a cura di S. Bertelli e P. Clemente, Ponte alle Grazie, Firenze, pp. 354-382.
- Derrida, J. 1996  
*Mal d'archivio. Un'impressione freudiana*, Filema, Napoli (ed. franc. 1995).
- Fabian, J. 1983  
*Time and the Other. How Anthropology Makes Its Objects*, Columbia University Press, New York.
- Fabian, J. 1996  
*Remembering the Present. Painting and Popular History in Zaire*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- Fabietti, U. (a cura di) 1993  
*Il Sapere dell'antropologia. Pensare, comprendere, descrivere l'altro*, Mursia, Milano.
- Fabre, D. (a cura di) 1996a  
*L'Europe entre cultures et nations*, Editions de la Maison de sciences de l'homme, Paris.
- Fabre, D. 1996b  
*L'ethnologue et les nations*, in *L'Europe entre cultures et nations*, a cura di D. Fabre, Editions de la Maison de sciences de l'homme, Paris, pp. 99-120.
- Fabre, D. 1997  
*Proverbes, contes et chansons*, in *Les lieux de mémoire*, a cura di P. Nora, Gallimard, Paris, pp. 355-81.
- Faeta, F. 1989  
*Le figure inquiete. Tre saggi sull'immaginario folklorico*, F. Angeli, Milano.

- Farmer, S. 1995  
*Le rovine di Oradur-sur-Glâne. Resti materiali e memoria*, in «Parolechiave», 9, pp. 155-68.
- Faubion, J. 1993  
*Modern Greek Lessons. A Primer in Historical Constructivism*, Princeton University Press, Princeton.
- Fernandez, J. (a cura di) 1991  
*Beyond Metaphors. The Theory of Tropes in Anthropology*, Stanford University Press, Stanford.
- Freedberg, D. 1993  
*Il potere delle immagini. Il mondo delle figure: reazioni e emozioni del pubblico*, Einaudi, Torino.
- Gambetta, D. 1992  
*La mafia siciliana. Un'industria della protezione privata*, Einaudi, Torino.
- Gasnier, T. 1997  
*Le local. Une et indivisible*, in *Les lieux de mémoire*, a cura di P. Nora, Gallimard, Paris, pp. 3423-77.
- Gell, A. 1996  
*The Anthropology of Time. Cultural construction of temporal maps and images*, Berg, Oxford-Washington.
- Ginzburg, C. 1986  
*Miti emblematici*, Einaudi, Torino.
- Greenhouse, C. J. 1996  
*A Moment's Notice. Time Politics across Cultures*, Cornell University Press, Ithaca & London.
- Hartog, F. 1995  
*Temps et histoire. Comment écrire l'histoire de France?*, in «Annales. Histoire, Sciences Sociales», 50, 6, pp. 1219-36.
- Herzfeld, M. 1987  
*Su alcuni presupposti della storiografia popolare neogreca*, in *Mito, storia, società. Quaderni del circolo semiologico siciliano* 22-23. Atti del III Congresso internazionale di studi antropologici siciliani, Palermo 7-9 dicembre 1981, a cura di M. Giacomarra e E. Marchetta, St. Ass., Palermo, pp. 495-504.
- Herzfeld, M. 1991  
*A Place in History: Social and Monumental Time in a Cretan Town*, Princeton University Press, Princeton.
- Herzfeld, M. 1992  
*The social production of indifference. Exploring the symbolic roots of western bureaucracy*, Chicago University Press, Chicago & London.
- Herzfeld, M. 1997  
*Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*, Routledge, New York & London.
- Hobsbawm, E. J. & Ranger, T. (a cura di) 1987  
*L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi (ed. ing. 1982).
- Isnenghi, M. 1994  
*I due volti dell'eroe. Garibaldi vincitore-vinto e vinto-vincitore*, in *Tracce dei vinti*, a cura di S. Bertelli e P. Clemente, Ponte alle Grazie, Firenze, pp. 265-300.
- Isnenghi, M. (a cura di) 1997a  
*I luoghi della memoria. Strutture ed eventi dell'Italia Unita*, Laterza, Roma-Bari.

- Isnenghi, M. 1997b  
*Presentazione*, in *I luoghi della memoria. Strutture ed eventi dell'Italia Unita*, a cura di M. Isnenghi, Laterza, Roma-Bari, pp. VII-XII.
- Isnenghi, M. 1997c  
*La piazza*, in *I luoghi della memoria. Strutture ed eventi dell'Italia Unita*, a cura di M. Isnenghi, Laterza, Roma-Bari, pp. 41-52.
- Isnenghi, M. 1997d  
*Conclusioni*, in *I luoghi della memoria. Strutture ed eventi dell'Italia Unita*, a cura di M. Isnenghi, Roma-Bari, Laterza, pp. 515-62.
- Jarman, N. 1997  
*Material Conflicts. Parades and Visual Displays in Northern Ireland*, Berg, Oxford-Washington.
- Jeudy, H. P. 1991  
*Patrimoines en folie*, M.S.H., Paris.
- Jeudy, H. P. (a cura di) 1995a  
*Le vertige des traces. Patrimoines en question*, numero speciale di «Ethnologie Française», 25, 1.
- Jeudy, H. P. 1995b  
*Entre memoire et patrimoine* in *Le vertige des traces. Patrimoines en question*, numero speciale di «Ethnologie Française», 25, 1, pp. 5-6.
- Jeudy, H. P. 1995c  
*Palinodie*, in *Le vertige des traces. Patrimoines en question*, numero speciale di «Ethnologie Française», 25, 1, pp. 65-71.
- Kilani, M. 1992  
*La construction de la mémoire. Le lignage et la sainteté dans l'oasis d'El Kasar*, Labor et Fides, Genève.
- Kosellek, R. 1986  
*Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Genova (ed. ted. 1979).
- Le Goff, J. 1987  
*Storia e memoria*, Einaudi, Torino (ed. franc. 1986).
- Lévi Strauss, C. 1979  
*Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano (ed. franc. 1962).
- Lowenthal, D. 1986  
*The Past is a Foreign Country*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Marcus, G. E. & Fisher, M. M. 1986  
*Anthropology as a Cultural Critique. An Experimental Moment in the Social Sciences*, Chicago University Press, Chicago (trad. it. 1994).
- Minicuci, M. 1995  
*Time and memory: Two villages in Calabria*, in *Time. Histoires and Ethnologies*, a cura di D. Owen Hughes e T. R. Trautmann, The University of Michigan Press, Ann Arbor, pp. 71-104.
- Mortara Garavelli, B. 1988  
*Manuale di retorica*, Bompiani, Milano.
- Munn, N. D. 1992  
*The cultural anthropology of time*, in «Annual Review of Anthropology», 21, pp. 93-123.
- Nora, P. (a cura di) 1997a  
*Les lieux de mémoire*, voll. I-III, Gallimard, Paris (1 ed. 1984).



- Nora, P. 1997 b  
*Présentation*, in *Les lieux de mémoire*, a cura di P. Nora, Gallimard, Paris, pp. 15-22.
- Nora, P. 1997c  
*Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux*, in *Les lieux de mémoire*, a cura di P. Nora, Gallimard, Paris, pp. 23-43.
- Ogino, M. 1997  
*La logique d'actualisation. Le patrimoine et le Japon*, in *Le vertige des traces. Patrimoines en question*, numero speciale di «Ethnologie Française», 25, 1, pp. 5-6.
- Ohnuki-Tierney, E. (a cura di) 1990  
*Culture Through Time. Anthropological Approaches*, Standford University Press, Standford.
- Owen Hughes, D. e Trautmann, T. R. (a cura di) 1995  
*Time. Histories and Ethnologies*, The University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Pagnano, G. 1996  
*Relicta*. Catalfaro, Museo di San Nicolò.
- Palumbo, B. 1992  
*Immagini del mondo. Etnografia, storia e potere nell'antropologia statunitense contemporanea*, in «Meridiana», 15, pp. 109-40.
- Palumbo, B. 1996  
 «Prima del dialogo», in *Tra memoria e storia. Ricerche su una comunità siciliana*, a cura di F. Benigno, Maimone, Catania, pp. 17-29.
- Pezzino, P. 1997  
*La Mafia*, in *I luoghi della memoria. Strutture ed eventi dell'Italia Unita*, a cura di M. Isnenghi, Laterza, Roma-Bari, pp. 111-34.
- Poulot, D. 1997  
*Musée, nation, patrimoine. 1789-1815*, Gallimard, Paris.
- Rutz, H. J. (a cura di) 1992  
*The Politics of Time*. American Ethnological Society Monographs Series, 4, Library of Congress Cataloging-in-Publication Data, Washington.
- Sahlins, M. 1985  
*Isole di storia: società e mito nei mari del Sud*, Einaudi, Torino.
- Sapir, J. D. & Crocker J. C. (a cura di) 1977  
*The Social Use of Metaphor. Essays on the Anthropolgy of Rethoric*, University of Pennsylvania Press, Philadelpia.
- Severi, C. 1993  
*La memoria rituale*, La Nuova Italia, Firenze.
- Shryock, A. 1997  
*Nationalism and the Genealogical Imagination. Oral History and Textual Authority in Tribal Jordan*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- Simmel, G. 1985  
*Le rovine*, in *La moda e alti saggi di cultura filosofica*, Longanesi, Milano, pp. 108-14.
- Tarpino, A. 1997  
*Sentimenti del passato. La dimensione esistenziale del lavoro storico*, La Nuova Italia, Firenze.

- Taussig, M. 1996  
*The construction of America: the Anthropologist as Columbus*, in *Culture/Contexture. Explorations in Anthropology and Literary Studies*, a cura di V. E. Daniel & J. Peck, 1996, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, pp. 323-56.
- Todorov, T. 1995  
*La mémoire devant l'histoire*, in «Terrain», 25, pp. 101-12.
- Tonkin, E. 1992  
*Narrating our pasts. The social construction of oral history*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Torre, A. 1995  
*Il consumo delle devozioni*, Marsilio, Venezia.
- Trautmann, T. R. 1992  
*The revolution in ethnological time*, in «Man», 27, 3, pp. 379-97.
- Vauchez, A. 1997  
*La cathédrale*, in *Les lieux de mémoire*, a cura di P. Nora, Gallimard, Paris, pp. 3109-40.
- Williams, P. 1993  
*Nous, on n'en parle pas. Les vivants et les morts chez les Manouches*, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris (trad. it. 1997).
- Wolf, E. 1990  
*L'Europa e i popoli senza storia*, il Mulino, Bologna (ed. ing. 1982).
- Yerushalmi, Y. H. 1983  
*Zakhor. Storia ebraica e memoria ebraica*, Pratiche editrice, Parma (ed. ing. 1982).
- Zempleni, A. 1996  
*Les manques de la nation. Sur quelques propriétés de la «patrie» et de la «nation» en Hongrie contemporaine*, in *L'Europe entre cultures et nations*, a cura di D. Fabre, Editions de la Maison de sciences de l'homme, Paris, pp. 121-55.