
I santi degli altri. Devozione, mutamento e rituali tra i singalesi cattolici a Messina

Saints of the others. Devotion, change and rituals among Sinhala Catholics in Messina

Giovanni Cordova



Edizione digitale

URL: <https://journals.openedition.org/aam/7316>

DOI: 10.4000/aam.7316

ISSN: 2038-3215

Editore

Dipartimento Culture e Società - Università di Palermo

Notizia bibliografica digitale

Giovanni Cordova, «I santi degli altri. Devozione, mutamento e rituali tra i singalesi cattolici a Messina», *Archivio antropologico mediterraneo* [Online], Anno XXVI, n. 25 (2) | 2023, online dal 31 décembre 2023, consultato il 29 ottobre 2024. URL: <http://journals.openedition.org/aam/7316> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/aam.7316>

Questo documento è stato generato automaticamente il 29 ottobre 2024.



Solamente il testo è utilizzabile con licenza CC BY-NC-ND 4.0. Salvo diversa indicazione, per tutti agli altri elementi (illustrazioni, allegati importati) la copia non è autorizzata ("Tutti i diritti riservati").

I santi degli altri. Devozione, mutamento e rituali tra i singalesi cattolici a Messina

Saints of the others. Devotion, change and rituals among Sinhala Catholics in Messina

Giovanni Cordova

1. Introduzione

Nel mio Paese chi ha fatto un voto mette una moneta all'interno di un pezzo di stoffa bianca e poi la stringe intorno alla statua di un santo o alla croce... Anche qui a Messina si faceva, poi il prete lo ha impedito. Anche perché all'inizio era una pratica buddhista. Mia mamma un voto l'ha fatto una volta quando dovevo nascere io. È rimasta incinta quasi a quarant'anni, aveva il diabete, e ha detto a Dio che se avesse avuto una figlia sana avrebbe fatto tutti i giovedì una preghiera, la preghiera del Giovedì Santo. Un'ora di preghiere sul tema del Giovedì Santo, di quando Gesù ha fatto l'ultima cena... E tutti i giovedì la facciamo, in casa, la sera di solito. [...] Poi mia madre ha voluto fare un'altra cosa. Ha convertito un canto, il canto del santo della nostra chiesa a Wennapuwa, San Francis Xavier, ha preso il ritmo di quel canto e ha messo le parole per Sant'Elia [il Santo cui è intitolata la parrocchia singalese a Messina]. Il nostro vecchio organista, invece, ha composto una canzone originale, Messina Pawle (lett. "la famiglia di Messina"), e quando c'è la festa la cantiamo (Intervista a Meeriam, 9-12-2021).

- 1 Lo stralcio di questa testimonianza, in cui a parlare è Meeriam, ventenne srilankese nata e cresciuta a Messina e che svolge la funzione di corista e catechista nella parrocchia singalese della città siciliana, riflette sinteticamente una stratificazione di pratiche devozionali e rituali in grado di segnalare connessioni, continuità e innovazioni culturali, sotto la spinta di mutamenti di carattere temporale e spaziale che, sullo sfondo dell'esperienza della mobilità transnazionale, coinvolgono tanto l'individuo quanto il piano comunitario. Se pratiche cattoliche oggi sono desuete anche in Sri Lanka, e che condividono peraltro un'aria di famiglia con analoghe prassi

devozionali buddhiste¹, rappresentavano forme ricorrenti di espressione di impegno di voto tra le prime generazioni di migranti singalesi in Italia, col tempo esse sono mutate inglobando elementi presenti nel paesaggio religioso dei contesti della mobilità transnazionale. Meeriam riporta l'esempio della madre, Prianiy, direttrice del coro della parrocchia singalese a Messina e catechista, la quale ha scelto di convertire la promessa per grazia ricevuta (le preghiere del Giovedì Santo come voto per la nascita in salute della figlia) mediante un atto devozionale "creativo": la trasposizione del canto inneggiante al missionario gesuita Francis Xavier, cui è intitolata la chiesa del villaggio di provenienza in Sri Lanka, in uno degli inni dedicati a Sant'Elia, titolo della parrocchia singalese a Messina nonché figura santa che, come vedremo, la maggior parte dei singalesi ha incontrato e "scoperto" in Sicilia per includerla in una innovativa e strategica codificazione festivo-rituale (di cui fanno parte anche i canti originali composti per il "nuovo" Santo).

- 2 L'esempio appena riportato evoca l'ambito tematico di questo articolo, nel quale propongo una riflessione – innestata su un lavoro di ricerca etnografico – sul mutamento, innescato dall'esperienza della mobilità transnazionale, cui riti e pratiche devozionali attivati dai singalesi cattolici a Messina vanno incontro mediante l'inclusione di figure sante che in Sri Lanka non sono al centro di strutture e repertori devozionali consolidati. Questa integrazione, certo non un fenomeno inedito nella storia del cattolicesimo "in migrazione" (Orsi 1999; 2002; Jacobsen, Raj 2008), permetterà di esaminare il complessivo ventaglio delle relazioni sociali e politiche ordinarie entro le quali maturano i processi devozionali di costruzione e riconoscimento della "santità" contrassegnati da un doppio registro di alterità: quella dei singalesi, cattolici che nei discorsi e nelle pratiche pastorali della Chiesa messinese permangono "stranieri" e portatori di un'etnicità "altra"; quella di figure sante che i singalesi "incontrano" e di cui si appropriano nell'esperienza della mobilità. Da questa prospettiva, emergerà come la "santità" non possa in alcun modo esaurirsi in ipostatizzazioni teologiche o istituzionali, venendo piuttosto a costituirsi nell'ambito di configurazioni rituali in cui traiettorie esistenziali e trame comunitarie si intersecano, rifrangendosi nei percorsi della mobilità transnazionale.
- 3 Mi baserò dunque su un lavoro di ricerca etnografica che mi ha visto esplorare i processi di *place-making* (Boccagni 2017) con cui i singalesi cattolici residenti a Messina pervengono a un appeasamento del contesto nel quale si ritrovano a vivere e operare mediante la (ri)attivazione di meccanismi, dispositivi e pratiche di tipo rituale, giungendo così a una complessa e negoziata riteritorializzazione degli spazi (con)vissuti². In massima parte singalesi, gli srilankesi residenti a Messina sono in grande maggioranza di confessione cattolica (benché siano presenti alcune centinaia di buddhisti). Giunti in Sicilia già dalla fine degli anni Settanta, oggi costituiscono la componente extra-europea più rilevante, sotto il profilo demografico, nella città dello Stretto. Individui e famiglie qui presenti provengono perlopiù dall'area nord-occidentale dello Sri Lanka (dalle aree urbane e periurbane che si diramano dalle città di Colombo e soprattutto Negombo) e sono attivi prevalentemente nel lavoro domestico e di cura.
- 4 La ricerca è stata condotta tra il 2021 e il 2023 ed è consistita in una partecipazione osservante nei contesti devozionali attivati dai singalesi cattolici che, da circa trent'anni, hanno progressivamente formalizzato e istituzionalizzato codici e forme dell'appartenenza religiosa, dotandosi di una struttura organizzativa e rituale

articolata. Nelle prossime pagine mi focalizzerò sulle espressioni rituali innescate da due distinti momenti festivi del ciclo santorale dell'anno liturgico. Si tratta delle celebrazioni legate a San Giacomo il Maggiore e a Sant'Elia. Entrambe costituiscono figure verso le quali la devozione in Sri Lanka non si sostanzia in configurazioni rituali e culturali di rilievo come quelle legate ad altre espressioni popolari della religiosità cattolica (Sant'Antonio, San Sebastiano, Sant'Anna, varie manifestazioni mariane). Ed è in particolare la figura di Sant'Elia (*Shuddu Eliya divesiver(e)*, "Sant'Elia il Profeta") a divenire oggetto di una significativa riappropriazione devozionale e rituale nello spazio schiuso dall'esperienza migratoria. Entrambe le ricorrenze festivo-rituali rappresentano contesti molto utili per un'analisi delle dinamiche di scambio e interazione con il contesto sociale messinese, ma due elementi di differenza emergono nitidamente: mentre infatti "l'invito alla devozione" verso San Giacomo proviene da un centro istituzionale esterno alla comunità singalese, ma con il quale essa intrattiene un costante rapporto dialettico, Sant'Elia, dal canto suo, innesca la "tradizionale" festa della parrocchia, tipica delle aree rurali e peri-urbane dello Sri Lanka, occorrenza caratterizzata da un peculiare complesso rituale riproposto in Italia.

- 5 Prima di procedere oltre, per inquadrare proficuamente i rituali e le espressioni devozionali su cui mi soffermerò a breve è necessario tenere a mente i più ampi rapporti sociali e di potere che vedono gli srilankesi interagire e confrontarsi quotidianamente con le istituzioni della Chiesa cattolica. Essi sono infatti da ormai più di quindici anni inglobati nelle strutture pastorali, giuridiche e istituzionali della Chiesa cattolica messinese (Cordova 2022). È il rapporto, su scala locale e nazionale, con la Fondazione Migrantes a conferire alla "comunità cattolica" singalese lo statuto pastorale di "cappellania etnica"³, pervenendo così a un inquadramento ecclesiale che ha reso possibile che i singalesi potessero disporre sin dal 2009 della rettoria barocca di Sant'Elia (poi diventata a tutti gli effetti la "parrocchia" singalese). Nominalmente gestita da Migrantes, la concessione della rettoria – avvenuta dopo diverse richieste indirizzate da parte singalese al vescovo di Messina – non riflette solo un atto di benevolenza paternalista esercitata dalla Chiesa cattolica nell'ambito di strategie di disciplinamento e addomesticamento della religiosità "altra" incarnata dai singalesi. Non che tale programma – latente nella vocazione all'evangelizzazione e all'inculturazione post-coloniali perseguite dal cattolicesimo nelle missioni, in Asia e altrove (*Ecclesia in Asia*, 1999) – manchi dai propositi delle istituzioni ecclesiastiche, sebbene l'incontro con l'alterità produca spazi di mediazione e di «riformulazione della propria e altrui identità» (Cuturi 2004: 12) la cui complessità, evidente nella varietà degli orientamenti politici, teologici, pastorali e missiologici interni alla Chiesa cattolica, impone cautela nello sposare una prospettiva d'analisi eccessivamente dicotomizzata. Ma il *placet* all'appropriazione della rettoria e la rivendicazione che l'ha preceduta riflettono piuttosto un'esigenza di distintività e autonomia – ricorrente nelle traiettorie di gruppi sociali e comunità religiose il cui radicamento nei territori della mobilità transnazionale tende a strutturarsi e a istituzionalizzarsi (Ganeesh 2009) – che nella quotidianità delle relazioni tra Chiesa universale, diocesi messinese e parrocchia singalese genera frizioni istituzionali, scollature devozionali, divergenze organizzative e sfocature teologiche ma anche adesione, dialogo, compartecipazione e richiesta di supporto. Ed è all'interno di questa coalescenza di orientamenti, prassi e retoriche che viene riprodotto quel confine tra forme autoctone e alloctone di cristianità che i rituali contribuiscono a (ri)produrre (Garbin 2013).

2. Religioni e rituali in migrazione

- 6 Da ormai diverso tempo la dimensione etico-religiosa viene riconosciuta come cruciale nel plasmare gli itinerari della mobilità transnazionale così come i processi di inserimento sociale nei contesti della migrazione (Csordas 2009; Vertovec 2000). La religione e le pratiche rituali in migrazione contribuiscono a ridefinire le identità nazionali e comunitarie, talvolta secondo una declinazione critica rispetto ai progetti delle entità statuali di provenienza e di arrivo (Ebaugh, Chafetz 2002); supportano la coltivazione e la messa a valore del capitale sociale maturato prima, durante e dopo l'esperienza della mobilità (Pathirage, Collyer 2011); accompagnano rivendicazioni politico-sociali e sostengono l'affermazione collettiva di altre modalità di esser-ci nello spazio pubblico (Garbin 2012; Levitt, Glick Schiller 2004; Giorgianni 2022); provvedono al reperimento e alla produzione di simboli, codici ed esperienze meta-ordinarie con cui fronteggiare precarietà, crisi, spaesamento, nostalgia – e per questo motivo, in particolare, i migranti possono sviluppare una religiosità più attiva di quella messa in atto prima della migrazione (Frederiks 2016).
- 7 Pur essendo orientate a esigenze di riproduzione sociale e culturale, specie nelle prime fasi della migrazione, le religioni dei migranti non possono essere adeguatamente comprese nella loro complessità se ridotte a pura e semplice «mimesi diasporica» (Orsi 1999: 58), cioè al tentativo di iterare (e tramandare) la fedele riproduzione di idiomi devozionali originali, calcati pedissequamente su modelli originali appresi nei contesti di provenienza. Ciò vale ancor di più per quei gruppi la cui esperienza di mobilità si è consolidata nel tempo e negli ecosistemi della mobilità transnazionale, specie per l'apporto di giovani nati/e o cresciuti/e in Italia, come nel caso dei singalesi di cui tratto, e ai quali attribuire lo statuto di “migrante” appare del tutto fuori luogo, se non per sottolineare ricche e polisemiche traiettorie esistenziali bilanciate tra codici e appartenenze plurimi⁴. In questi casi, la memoria e la tradizione – quell'attaccamento alla terra natale (vissuta, idealizzata o immaginata) che Thomas Tweed (1999: 152) definisce “geopietà” – si combinano necessariamente con innovazioni (rituali, liturgiche, devozionali e persino teologiche) che germinano negli interstizi della mobilità transnazionale.
- 8 Come ho avuto modo di constatare durante il lavoro etnografico condotto con la comunità srilankese di confessione cattolica residente a Messina, l'esperienza della migrazione esercita un impatto trasformativo sulle connessioni religiose stabilite nel campo sociale determinato dalla mobilità internazionale. La raccolta di offerte di denaro e beni (prodotti alimentari come pasta, riso, latte, legumi; indumenti; giocattoli; libri per l'apprendimento dell'italiano) in occasioni rituali ordinarie e straordinarie – la festa della parrocchia, le Prime comunioni, la celebrazione di santi e Madonne, le messe domenicali – alimenta flussi di scambio e relazioni tra Italia e Sri Lanka. La mobilità può tuttavia innescare una riplasmazione della morfologia, della sintassi e della semantica del rito – anche quando tra gli obiettivi espliciti di clero e fedeli vi è la faticosa ricerca di un rigoroso mantenimento di consuetudini e interazioni col sacro: del resto, le interazioni rituali – al pari di ogni forma comunicativa, verbale e non verbale – sono orientate in senso comunitario e tendono alla riproduzione delle unità sociali che le mettono in atto (Kádár, House 2020), benché possano esprimere e accompagnare, ratificandoli entro un piano cerimoniale, processi di conflitto, liminalità e frammentazione sociali (Gluckman 1977; Turner 1972; Scarduelli 2007).

- 9 Nuovi riti vengono dunque introdotti (come il calco devozionale di feste e pellegrinaggi fondati sulla devozione a santi o Madonne del paesaggio religioso in migrazione) e le prassi organizzative, istituzionali e devozionali possono mutare, sebbene tali variazioni non vadano sempre incontro a esplicite concettualizzazioni: anzi, la portata del mutamento può essere minimizzata o smentita. Tale orientamento, diffuso tra i miei interlocutori singalesi a Messina, deriva dal fatto che i significati rituali non sempre richiedono di essere verbalizzati, non venendo necessariamente compresi in ordinate sistematizzazioni teoriche o armonizzati coerentemente con il piano delle credenze e dei valori sociali (Jackson 2013). Catherine Bell definisce il rito come una «forma ‘muta’ di attività [...] concepita per fare ciò che fa senza trascinarlo oltre la soglia del discorso o del ragionamento sistematico» (2009: 93).
- 10 Sul rapporto tra rituali e mutamento indicherò adesso alcuni esempi ricavati dal mio lavoro etnografico. Oltre a piccoli mutamenti che possono riguardare la morfologia della liturgia o di altri insiemi devozionali (ad esempio la Novena (*Nowena*) può essere ridotta a cinque giorni per non compromettere le esigenze lavorative dei fedeli, senza che il nome ne venga alterato), altre trasformazioni possono inerire ai referenti simbolici implicati nei processi rituali. Il “pane di Sant’Antonio”, distribuito il giorno della festa del santo secondo la tradizione cattolica, può ad esempio essere simbolizzato da focacce “messinesi” o panini acquistati nei forni della città, oltre che dal riso *kiribath* “*kiri* (latte), *bath* (riso)” distribuito e consumato in occasioni festive e rituali in Sri Lanka. Anche la sintassi rituale può andare incontro a trasformazioni. Per ragioni logistiche (impegni lavorativi, scarsità di autovetture, mancata disponibilità dei santuari), il pellegrinaggio (*wandanawa*) può essere ridotto alla sola partecipazione alla funzione liturgica (come accade presso i santuari mariani di Dinnammare o di Tindari nel Messinese), epurato così da più complesse sequenze di movimento pellegrinale.
- 11 Altri cambiamenti riguardano più specificamente la dimensione politica e l’autorità. Sebbene la migrazione possa stimolare processi di frammentazione e scomposizione sociale, spesso originati da conflitti esistenti nei contesti di provenienza (Quattrone 2023), dall’analisi dei processi rituali tra i singalesi a Messina sembra diminuire la dimensione agonistica e competitiva che caratterizza la partecipazione ai rituali (Jacobsen 2008) e, in generale, la sfera religiosa, che nel recepire il linguaggio delle istituzioni italiane (religiose e secolari) tende ad assumere una conformazione più esplicitamente comunitaria, sebbene non scevra di gerarchie, prestigio – spesso espresso in prerogative rituali – e vincoli di debito e credito tra famiglie spalmati lungo la catena migratoria. Vanno in questa direzione la soppressione della vendita di cibo al termine delle ordinarie celebrazioni liturgiche, la rifunzionalizzazione delle aste che, in occasione delle feste religiose più importanti, a Messina assurgono a mezzo di raccolta fondi con cui sostenere la Chiesa in Sri Lanka o finanziare il catechismo, escludendo possibilità di guadagno personale, e, infine, il venir meno di alcuni ruoli laici introdotti in Sri Lanka dai missionari oratoriani nel XVII secolo e associati a prestigio sociale e rituale come l’*annavi* e il *muppu* (Stirrat 1992). Accelerando un processo comunque in corso anche in Sri Lanka, entrambe le figure sono state progressivamente rimpiazzate in favore di un’organizzazione più collegiale degli affari della parrocchia singalese, di cui è indice anche il crescente ricorso alla *marching-band*, la banda della parrocchia, impiegata – a Messina e in altri poli della mobilità – nelle processioni rituali nello spazio pubblico. Essa partecipa di una rappresentazione più uniforme, sobria e “occidentalizzata” dei rapporti sociali intracomunitari, trasposti su un piano

maggiormente egualitario (Clark-Decès 2008) da cui sono formalmente espunte matrici politico-identificative quali quelle fondate sul sistema di casta, che i miei interlocutori singalesi associano a rigide disparità sociali non (formalmente) compatibili con l'appartenenza alla Chiesa cattolica e tuttavia applicate nelle retoriche di alterizzazione etnico-religiosa dei tamil e dei buddhisti⁵.

- 12 Infine, anche i significati connessi alle pratiche devozionali vengono alterati, arricchiti, negoziati, talora contestati. Ciò emerge con maggiore evidenza quando esaminiamo la ritualità di gruppi di migranti la cui sedimentazione in un contesto sociale ha prodotto “seconde” e “terze” generazioni nelle cui dinamiche intessiture identitarie vengono conciliate esperienza e appartenenza (Vicini 2021; Spellman-Poots 2013). Il gruppo dei giovani della parrocchia singalese a Messina (*Tharuna Samitye*, lett. “Società dei giovani”, di cui ogni parrocchia è provvista in Sri Lanka), istituito dal cappellano singalese nel 2022 per stimolare la partecipazione giovanile alle attività parrocchiali, introduce ed espone, in occasione del Triduo Pasquale, frasi in italiano composte in lettere di plastica colorate e decorate a mano nell'altare laterale di Sant'Elia adibito per l'Adorazione Eucaristica⁶, in modo che i cattolici italiani che dovessero fare ingresso nella cappellania in cerca dei Sepolcri, secondo una tradizione locale non riscontrabile in Sri Lanka, non si sentano troppo spaesati in loro assenza e possano appigliarsi a un riconoscimento linguistico come ponte per una possibile interazione con i singalesi.
- 13 Già Edmund Leach (1966), cogliendo le analogie tra rito e linguaggio e precorrendo le riflessioni di Stanely Tambiah (1985) sulla performatività dell'atto rituale, ne aveva evidenziato la straordinaria e condensata fecondità pragmatica e comunicativa, in grado di veicolare informazioni, assetti categoriali e riferimenti culturali decisivi ai fini della riproduzione sociale (e inter-generazionale) di gruppi e comunità. Per questo la festa e, più in generale, i riti e la religione in migrazione constano di un'ineliminabile funzione pedagogica, al punto che Robert Orsi (2002) ne descrive l'articolazione nei termini di una “regressione”, intesa come la rievocazione delle disposizioni affettive, etiche e sensoriali apprese e incorporate negli ambienti sociali di origine. E tuttavia, non possono non incorporare inediti elementi culturali, conosciuti nell'esperienza della mobilità, che ne comportano il distanziamento da un'astratta e ipotetica forma pura originale. La “regressione” – al tempo della gioventù delle “prime generazioni” di migranti oggi residenti a Messina, definito nello spazio affettivo e devozionale che le generazioni più giovani vengono invitate a riconoscere e a coltivare – è soltanto apparente.

3. Santità e quotidianità

- 14 Prima di esaminare le coreografie rituali attraverso le quali i singalesi di Messina si rapportano alle due figure sante di San Giacomo e Sant'Elia, includendole nelle loro posture devozionali, occorrono due precisazioni. Un'operazione preliminare dovrebbe consistere in un esame critico della categoria di “santità” – analogamente a quanto accade con quella di “religione”⁷. Quali significati e quali rappresentazioni i singalesi attribuiscono al “santo” (*shuddhuwantaya*) della tradizione cattolica⁸? Può essere assunta aprioristicamente un'equivalenza isomorfa tra il costruito della santità così come maturato nella storia della cristianità occidentale (Brown 1971) e quello appreso e maturato in seguito alla sua importazione in contesti già imbevuti di tradizioni spirituali altre? Ad esempio, quali sono stati gli esiti di intersezioni e sovrapposizioni

tra evangelizzazione missionaria in Sri Lanka – a partire dal XVI secolo – e la connotazione mistico-teistica della pratica buddhista singalese (Southwold 1983)? Possiamo pensare ai santi venerati dai singalesi cattolici senza tenere a mente la loro saltuaria ma regolare frequentazione di templi buddhisti e induisti, la condivisione interconfessionale di pratiche rituali¹⁵, in Sri Lanka e nello spazio della migrazione, o la reciproca inclusione di figure radicate nella pratica religiosa? Allo stesso tempo, tuttavia, va tenuto conto della pervasiva efficacia politica e culturale che il colonialismo e l'evangelizzazione (cattolica, protestante e anglicana) hanno giocato sull'isola in età moderna e contemporanea, nonché della tendenza riscontrabile nel gruppo minoritario dei cristiani singalesi – tendenza attiva almeno fino agli anni Sessanta dello scorso secolo – di formalizzare la loro appartenenza confessionale rimarcando i tratti specificamente occidentali delle loro espressioni culturali (nell'architettura, nell'abbigliamento, nel linguaggio, nelle abitudini alimentari), sviluppando una vocazione alla distinzione sociale e culturale che li potesse differenziare dagli altri: gli "orientali" abitanti di Ceylon, buddhisti, musulmani, induisti (Caspersz 1974).

- 15 Pertanto, in questo contributo ricorro alla categoria di "santità" confidando in quel minimo grado di approssimazione semantica e di intelleggibilità che essa condivide all'interno delle stratificate e differenziate "forme di vita" cattoliche. Come emergerà oltre, la condivisione di santi e figure mariane tra singalesi e italiani cattolici, così come l'innegabile (benché non totale) raccordo degli orientamenti, delle prassi e delle posture devozionali degli uni e degli altri, suggerisce l'esistenza quanto meno di una "somiglianza di famiglia" nelle concezioni e nelle pratiche intorno alla santità che nega l'irriducibilità tra tradizioni religiose e permette invece di intravedere spunti comuni. Come non cogliere, ad esempio, traccia di quell'equivoca oscillazione tra immagine e prototipo (Freedberg 2009: 584 in Fabietti 2015: 190), permanente nella storia della religiosità cristiana, nel monito che il cappellano singalese indirizza frequentemente ai suoi parrocchiani, invitando questi a non esagerare nella venerazione tributata alle immagini sacre – monito bilanciato dalla benedizione solenne che lo stesso sacerdote impartisce ai fedeli durante celebrazioni liturgiche, feste e processioni, elevando la statua del santo (o della Madonna) con le mani e disegnando nell'aria una croce?
- 16 La categoria della santità – e arrivo alla seconda precisazione – va inoltre esaminata nella sua processualità e compresa all'interno di rapporti sociali e politici inscindibili dalle prassi devozionali che mettono in forma. Più precisamente, e accogliendo l'invito proveniente da quegli ambiti della ricerca antropologica in cui il registro religioso viene assunto da una prospettiva etico-fenomenologica (Schielke, Debevec 2012; Laidlaw 2017; Jackson 2005), i processi di costruzione e riconoscimento della santità andrebbero fatti risuonare con, e analizzati in rapporto a, la dimensione quotidiana dell'esperienza religiosa. Integrare il registro del "quotidiano" nella dimensione rituale e festiva può forse apparire paradossale. Il rito costituisce una sospensione, se non una rottura, dell'ordinario, istituendo un ordine sociale "al congiuntivo" (Seligman *et al.* 2008). Eppure, le reciproche interazioni tra rito e "quotidiano" sono molteplici e costitutive (Arumugam 2023). Da una parte, i dispositivi rituali e, più in generale, le pratiche di "ritualizzazione" con cui gli attori sociali conferiscono qualità particolari e connotano in modo significativo azioni, oggetti e contesti (Bell 2009) mediano la plasmazione di prospettive etiche, disposizioni morali e *habitus* con cui gli esseri umani interagiscono nell'ambiente sociale (Jackson 2013). Dall'altra, i riti si innestano entro relazioni sociali e costellazioni politiche che si sostanziano continuamente nella vita

quotidiana degli attori religiosi. Se le pratiche e i rituali religiosi sembrano ascrivibili a una sfera ieratica numinosa e radicalmente altra, è altrettanto vero che l'esperienza del sacro viene in qualche modo riconosciuta, attivata e appropriata dagli attori religiosi nella loro vita ordinaria, secondo un grado molto vario di consapevolezza e riflessività.

- 17 Queste considerazioni potranno essere utili nell'esame delle pratiche rituali cattoliche di cui scriverò nei prossimi paragrafi. La credenza in santi e sante e l'articolazione devozionale che fa loro capo risultano da un «processo di costruzione intersoggettivo» (Fabietti 2015: 58) che attraversa relazioni storiche di potere e si intreccia con i piani del conflitto e della cooperazione, dell'accentramento politico e delle rivendicazioni di autonomia, passando per la vernacularizzazione del discorso religioso nei vari terreni missionari di ricezione e adattamento del messaggio cristiano, compresi quelli post-coloniali che segnano il paesaggio della Chiesa “multiculturale” in occidente (Brown 2018; Napolitano 2015).
- 18 Non necessariamente i criteri di riconoscimento e convalidazione della santità adottati dalla Chiesa – i modelli “di” santità – corrispondono univocamente alle ragioni per cui devoti e devote eleggono il santo a modello “per” ottenerne guida e protezione, imbastire legami extramondani di reciprocità e perseguire modelli di pietà nella vita quotidiana. È una connessione biografico-esistenziale a innervare la pratica devozionale e una sua qualche sistematizzazione conoscitiva. Che vi sia o meno l'intercessione di un corpo istituzionale, sono l'intreccio e il reciproco riflesso di agiografie e ordinarie storie di vita a ratificare l'ancoramento del santo (o della santa) nelle culture devozionali, oltre ogni mandato prescrittivo (Orsi 2005).
- 19 Proverò adesso a prendere in esame due esempi di complessi rituali nei quali la dimensione della santità emerge sulla soglia di mondi religiosi in contatto ma non placidamente sovrapponibili, che esprimono da una parte le prescrizioni pastorali (e devozionali) avanzate dall'istituzione ecclesiale messinese, dall'altra la cultura devozionale e la pratica rituale dei singalesi cattolici residenti a Messina. Lungo questa (dis)giuntura operante all'interno del medesimo corpo religioso, universalità e particolarità, identità e differenza si costituiscono in disposizioni conoscitive e principi pratici (e rituali) nel cui contesto i santi emergenti e venerati si impregnano di un'alterità insopprimibile – diventando, dunque, i santi degli “altri”.

4. San Giacomo e rituali senza devozione

- 20 Nel 2021 è ricorso l'anno santo giacobeo – evenienza che occorre ogni qualvolta la festa di San Giacomo, prevista il 25 luglio, cade di domenica. Un pomeriggio di metà giugno mi trovavo nella stanza del cappellano singalese, all'ingresso della cappellania, quando irruppe il direttore della fondazione Migrantes di Messina, che comunicò al sacerdote dello Sri Lanka l'imminenza di un pellegrinaggio al quale avrebbe dovuto prendere parte anche la comunità cattolica singalese della città dello Stretto, l'unico evento festivo-rituale pubblico previsto per la ricorrenza giacobeo, data la sospensione di cerimonie e processioni pubbliche imposta dalla pandemia da COVID-19. Il pellegrinaggio alla parrocchia di Santa Maria Incoronata, presso il villaggio messinese di Camaro superiore, dove è custodita la reliquia *ex carne* della giuntura del dito dell'apostolo, si sarebbe tenuto il 4 luglio. Il culto giacobeo è particolarmente radicato nel Messinese, legato – come nel resto della Sicilia – all'invasione normanna dell'isola;

la presenza della confraternita di San Giacomo Apostolo viene fatta risalire al XVI secolo.

- 21 Avviene regolarmente che Migrantes coinvolga quelle che nel linguaggio della pastorale per i migranti vengono definite “comunità etniche cattoliche” – a Messina, principalmente la srilankese e la filippina – in incontri pubblici sulle migrazioni, il pluralismo religioso, il multiculturalismo o in occasione di feste religiose celebrate in città. Sebbene la partecipazione degli srilankesi a queste iniziative sia piuttosto intermittente e priva del protagonismo auspicato da Migrantes, la relazione tra i due attori va inquadrata nei termini di una negoziazione continua che quasi mai sfocia nell’aperto contrasto. Come brevemente anticipato nelle pagine precedenti, i singalesi sono “ospiti” di una rettorica concessa e formalmente diretta da Migrantes; l’uso continuativo e pressoché esclusivo di questo luogo di culto passa per una lucida comprensione dei rapporti di forza che li lega alla curia messinese – rapporti che possono anche tradursi in vantaggio, come quando la Chiesa media l’inclusione sociale e lavorativa degli srilankesi nella città di Messina (Cordova 2022). Anche quando i singalesi non ripongono interesse alcuno nella partecipazione agli eventi (culturali, pastorali, liturgici) cui sono cooptati, e persino quando le loro pratiche devozionali o gli assunti teologici e liturgici riprodotti nel catechismo e nelle messe sono oggetto di critica severa da parte dei responsabili messinesi della pastorale per i migranti, il registro che ne contrassegna azioni e sentimenti è quello della defezione, della negazione di reciprocità, interessamento e compartecipazione – atti critici ordinari prontamente rilevati dal direttore di Migrantes e dagli altri attori ecclesiali investiti di responsabilità pastorale. Anche il coinvolgimento in eventi rituali come il pellegrinaggio a Camaro superiore rileva una lucida consapevolezza dei rapporti di potere che strutturano e modellano la presenza singalese sul territorio messinese.
- 22 In occasioni pubbliche di questo tipo ai singalesi viene richiesto di (rap)presentarsi attraverso la performance e l’esibizione del proprio patrimonio culturale e religioso: la banda che esegue gli inni suonati e cantati a messa, le danze “tradizionali” (non legate alla tradizione cattolica), gli abiti nazionali come il *sari* srilankese, i vessilli della comunità cattolica e della parrocchia di Sant’Elia. È il direttore di Migrantes a chiedere che questi elementi culturali siano performati, inscenati e offerti alla cittadinanza, nell’ottica di pervenire a una maggiore integrazione ecclesiale dei cattolici “altri” nella Chiesa di Messina. In ogni caso, ricordo che l’evento e la stessa ricorrenza giacobea non furono immediatamente chiari al cappellano, la cui competenza linguistica nell’italiano, nel 2021, al terzo anno di missione in Italia, non era ancora pienamente matura. Non appena il direttore di Migrantes ebbe abbandonata la cappellania, il sacerdote mi chiese più volte informazioni sull’identità di San Giacomo. Non era sicuro di conoscerne l’esatta collocazione nel calendario dei santi, e inizialmente mi domandò se vi fosse una qualche corrispondenza con padre Jacome Gonsalves, missionario indiano in Sri Lanka nel XVIII secolo, tra i più prolifici autori cattolici (missionari) di inni, preghiere, libri del catechismo, poemi cristiani in singalese e tamil.
- 23 Non intendo in alcun modo suggerire l’idea di una impreparazione teologico-dottrinale del cappellano srilankese. Ritengo invece che la confusione iniziale sia stata generata non soltanto da una mera opacità linguistica, quanto dal fatto che la figura di San Giacomo Apostolo non è incardinata in prassi e sentimenti devozionali particolarmente radicati e diffusi tra i singalesi cattolici delle regioni centro-occidentali maggiormente interessate dalla mobilità verso la Sicilia orientale¹⁰. Basti pensare che i giovani cattolici

impegnati nel coro o nell'erogazione del catechismo non ne hanno mai sentito parlare in chiesa o in famiglia, né in Italia né in Sri Lanka, e non sono mai stati coinvolti in pratiche devozionali e rituali indirizzate a questo santo. Anche i cattolici adulti mi hanno confermato l'assenza di San Giacomo apostolo dai paesaggi devozionali ordinari del cattolicesimo in Sri Lanka. L'inusualità di questa devozione non giustifica soltanto l'incerta comprensione del sacerdote singalese, ma si traduce nell'atteggiamento e nelle ambivalenti posture devozionali dei fedeli che hanno partecipato al pellegrinaggio.

- 24 Il 4 luglio Migrantes affittò un pullman per il trasporto degli srilankesi al villaggio di Camaro¹¹. Vista l'esiguità della distanza intercorrente tra Messina e Camaro, tuttavia, in molti scelsero di spostarsi autonomamente, con i propri mezzi. All'arrivo a Camaro, nel primo pomeriggio, i giovani componenti della banda srilankese scesero dal mezzo con le divise già indossate e iniziarono a sistemarsi, imbracciando gli strumenti musicali (perlopiù percussioni e melodiche) e disponendosi nel piazzale da cui avrebbe preso avvio la processione. Nelle prime file del gruppo di pellegrini risaltavano anche le donne vestite con il *sari* (di tipo indiano e srilankese), tra cui le catechiste di Sant'Elia. Nel frattempo, esponenti di Migrantes e della congregazione di San Giacomo presero la parola per salutare il coinvolgimento e la partecipazione degli srilankesi come «segno di integrazione» nella comunità cattolica messinese.
- 25 Non appena la banda iniziò a suonare i cinque inni religiosi scelti di concerto tra cappellano e consiglio parrocchiale, la processione prese avvio per condurre i partecipanti alla chiesa di Santa Maria dell'Incoronata percorrendo le anguste vie di Camaro per le quali erano disseminati gli stemmi della congregazione giacobea. Subito dopo la banda, in testa al corteo processionale figuravano gli esponenti più rappresentativi della “comunità” (coincidenti con le figure apicali della parrocchia singalese), che impugnavano la bandiera srilankese e quella italiana, oltre che il vessillo della cappellania di Sant'Elia. Molti abitanti (italiani) del luogo si affacciavano dalle finestre delle abitazioni, senza tuttavia partecipare alla processione¹². Giunti in chiesa, poco prima della messa e dopo la visita guidata alla cappella di San Giacomo (condizione necessaria per beneficiare dell'indulgenza plenaria prevista nell'anno giacobeo) non pochi singalesi andarono via, rientrando a casa autonomamente, molti per motivi di lavoro. Durante la liturgia, nella quale musiche e canti erano affidati esclusivamente ai singalesi, quando pronunciò l'omelia il parroco di Santa Maria Incoronata descrisse le “comunità etniche cattoliche” nei termini di una «famiglia allargata», non mancando di riferirsi a quell'universalismo cattolico che «prevede valori uguali nel mondo sebbene espressi in modalità differenti, come testimoniato dai canti, non comprensibili ma uguali ai nostri». Dopo la messa, i parrocchiani (italiani) di Camaro, che non avevano partecipato alla liturgia, distribuirono del gelato agli srilankesi e, in un clima di generale convivialità, l'evento si avviò a conclusione.
- 26 Durante le diverse fasi del pellegrinaggio non ho in alcun modo riscontrato quelle pratiche e quegli orientamenti devozionali che marcano le relazioni tra fedeli singalesi e santi in altre occasioni alle quali ho avuto modo di partecipare. A San Giacomo – alle varie icone che lo rappresentano nella parrocchia di Camaro – non è stato riservato quel registro pietistico visivo-tattile (composto di sentimenti di commozione e affidamento personale, baci all'indirizzo del santo, preghiere, suppliche, contatto fisico, promesse di voto) che generalmente segna le relazioni tra singalesi e figure sante. Commentando il pellegrinaggio di quella domenica, alcuni giorni dopo sia il cappellano sia alcuni parrocchiani attivi nella cappellania affermavano che si era trattato della

prima volta in cui avevano preso parte a un rito incentrato su San Giacomo, confessando anche di aver dovuto convincere molti connazionali, inizialmente restii e poco interessati, a recarsi a Camaro.

- 27 La scelta di rientrare a casa prima della messa, condivisa da diversi fedeli tra cui esponenti della parrocchia singalese ricoprenti ruoli organizzativi e rituali di primo piano, unitamente all'assenza di indici devozionali, suggerirebbe di considerare il pellegrinaggio a Camaro come un "rituale senza devozione" al quale i singalesi hanno partecipato in quanto consapevoli di essere vincolati a rapporti di potere che li pongono nelle condizioni di dover negoziare ma senza mai rigettare del tutto le relazioni con le istituzioni cattoliche messinesi, per le quali l'organizzazione del pellegrinaggio costituiva un imprescindibile evento pastorale. L'assenza di vivide espressioni devozionali non va tuttavia ricondotta unicamente alla scarsa incidenza del culto di San Giacomo in Sri Lanka, ma alla mancata coincidenza tra il piano biografico-esistenziale (individuale e comunitario) della soggettività dei credenti e l'organizzazione di una ricorrenza rituale verso la quale la partecipazione è stata incanalata e suggerita da un centro istituzionale altro – e posto certo in alto nelle topografie spaziali dei rapporti sociali. È questo allora, più che il carattere relativamente esogeno del culto e della devozione, a determinare il radicamento, l'evoluzione, il successo o l'insuccesso dei processi di costruzione della santità. Lo vedremo meglio esaminando un altro processo rituale legato ancor più nettamente a un santo la cui devozione è tutt'altro che diffusa in Sri Lanka, e da cui tuttavia si dirama una tra le feste più importanti del calendario dei singalesi cattolici di Messina.

5. Elia, il santo e la parrocchia

Tu, che sei il più grande dei profeti, come scritto nel Vecchio Testamento, prega per noi. / Tu che sei stato portato in Paradiso da una carrozza di fuoco, riuscendo a capire di essere stato scelto da Dio come profeta, aiutaci a capire per quale motivo siamo stati mandati nel mondo. / Ti offriamo la nostra comunità cattolica (*sangaye kithuni*) nelle tue mani. Unisci i nostri cuori e come tu hai visto Dio, fallo vedere anche a noi.

- 28 Questo estratto è ricavato da un canto per Sant'Elia, *Munivara Ghi* (lett. "canto per i Santi"), composto dal cappellano singalese di stanza a Messina in anni passati, ed eseguito durante le celebrazioni del santo nel luglio del 2022¹³. Nonostante i dettagli agiografici espressi nel testo possano indurre a ritenere solida e radicata la devozione verso il Santo, è opportuno specificare sin d'ora che Sant'Elia non è particolarmente conosciuto in Sri Lanka, come ebbi ad apprendere sin dall'inizio del mio lavoro etnografico: interessato alle connessioni religiose tra "qui" e "là" i cattolici singalesi partecipanti alla festa affermavano lapidariamente che «Sant'Elia non c'è in Sri Lanka». Eppure la festa di Sant'Elia costituisce l'evento cerimoniale e devozionale la cui articolazione rituale e liturgica è la più lunga ed elaborata tra le feste dei singalesi a Messina. Essa dura infatti una settimana (dal lunedì alla domenica), prevede la presenza di più sacerdoti srilankesi, invitati dal cappellano e alcuni dei quali residenti in altre città italiane, ed è l'unica tra le feste singalesi a prevedere l'esecuzione di un rito nello spazio pubblico della città di Messina (senza contare quelle che hanno luogo nella provincia).
- 29 Sant'Elia dà il nome alla parrocchia singalese di Messina e, nelle aree rurali e periurbane da cui proviene la maggior parte degli srilankesi residenti nella città dello

Stretto, la festa della parrocchia rappresenta un evento di grande centralità. L'allestimento del setting rituale della festa così come la scansione delle celebrazioni segue, pur con alcune trasformazioni, la struttura con cui questa festa è connotata in Sri Lanka (Pinto 2015). La dimostrazione di come la festa sia strettamente legata alla celebrazione della parrocchia piuttosto che alla devozione nei confronti del santo emerge nitidamente dal fatto che il giorno esatto della ricorrenza di Sant'Elia, il 20 luglio, non sono previste celebrazioni specifiche all'infuori della novena. I giorni principali della festa sono infatti il primo, di cui dirò a breve, e quello conclusivo, la domenica, in cui ha luogo la processione per le strade contigue all'isolato in cui sorge la parrocchia, giorno in cui ci si scambia gli auguri di «buona festa», formula che invece non ricorre il 20 luglio.

- 30 Eppure, questa evidenza non conduce affatto a una completa disincarnazione del rito. Durante la settimana di festa, la figura di Sant'Elia, riprodotta in una copia statuaria lignea, occupa lo spazio destro del transetto della parrocchia, in prossimità dell'altare, prima che all'inizio della Messa il sacerdote la elevi con le sue mani per benedire i fedeli tratteggiando nell'aria una croce; viene quindi condotta, subito dopo l'introito nei riti di introduzione, nel nartece della chiesa, introdotta in una teca in vetro¹⁴, consacrata ancora con incenso e acqua benedetta e lasciata agli atti devozionali dei fedeli al termine della Messa, che con le mani le trasmettono baci prima che la statua venga riportata nella parte anteriore della rettoria¹⁵; infine, viene portata in processione intorno alla parrocchia la domenica conclusiva della festa. Inoltre, più di un canto in onore di Sant'Elia è stato composto a Messina. Non è il primo canto singalese cattolico dedicato a un Santo in Italia – celebri sono quelli per Sant'Antonio da Padova come *Paduwa Nagaraye* (lett. “città di Padova”) – ma in questo caso la composizione di musica e testo è interamente originata nell'esperienza della migrazione¹⁶.
- 31 Certo, nei confronti di Sant'Elia non si assiste al grado di devozione riscontrabile nei confronti della Madonna di Tindari, della Madonna del Perpetuo Soccorso, di Sant'Antonio o San Sebastiano, giusto per nominare alcune delle figure verso cui la religiosità singalese si instrada con maggiore passione. Non gli sono rivolte offerte devozionali come quelle che abbondano davanti a quadri e statue delle figure appena citate; né la nomina di bambini nati o cresciuti a Messina attesta con frequenza apprezzabile il nome del santo – a differenza dei più comuni Antonio, Tindaro, Tindari, Tindara, Maria, e altri nomi di apostoli. Ma la festa non può non delinearsi se non a partire dalla corporea presentificazione del santo, e per varie ragioni: per riprodurre una grammatica devozionale comune agli scenari rituali del contesto di provenienza (la festa della parrocchia); perché la fisicità, la tangibilità, la materialità del religioso (e le sue articolazioni con il piano simbolico) costituiscono una dimensione indispensabile per pensare e produrre il sacro (Fabietti 2015); ma soprattutto – almeno in questo caso – perché il santo può così proiettarsi su un piano comunitario. Esso incarna e metonimizza l'intero corpo sociale singalese attraverso l'istituzione parrocchiale, secondo una nota dinamica giurisdizionale propria del cattolicesimo (Palumbo 2020).
- 32 La festa di Sant'Elia viene avviata da un alzarabandiera nel tardo pomeriggio del lunedì, prima dell'inizio della novena. Il robusto palo (*kodiga*) sormontato da una croce e su cui viene alzato il vessillo che raffigura Sant'Elia è issato attraverso un complesso sistema di corde che legano il palo alle mura della rettoria e ai due balconi del palazzo che si trova dall'altro lato della strada (si tratta di un ufficio dell'azienda sanitaria locale, al

cui personale i singalesi comunicano con qualche giorno di anticipo l'operazione che andrà a essere eseguita). Su ogni corda sventolano dei piccoli drappi rossi e neri – il colore è scelto dai parrocchiani diverse settimane prima della festa – alcuni dei quali possono essere acquistati da singoli o famiglie come *ex voto* per contribuire al finanziamento delle celebrazioni. Il palo è illuminato da una lunga catena luminosa che lo rende visibile anche dopo il tramonto¹⁷. La divisione sessuale del lavoro rituale prevede che gli uomini si impegnino nel legare il palo alle corde e nell'annodare queste ultime alla parte superiore della facciata della rettoria e del palazzo antistante; operazioni, queste, che richiedono agilità e destrezza – è necessario salire sui cornicioni di finestre e balconi, talvolta senza poter usare una scala. Le donne, talvolta aiutate da ragazzi e ragazze, intrecciano le bandierine alle corde. Quando queste operazioni preliminari vengono concluse, la percussione del tamburo tradizionale *raban* affidata alla sapienza rituale di uno dei coristi precede la benedizione del sacerdote, che invocando lo Spirito Santo e chiedendo al Santo la protezione dei singalesi cattolici di Messina consacra il vessillo di Sant'Elia e il palo prima che questi vengano issati, mentre i chierichetti agitano i campanelli e i coristi intonano un canto a cappella inneggiante a Sant'Elia, cantando «Noi che siamo i figli di Messina doniamo fiori ai tuoi piedi». Al termine dell'alzabandiera, prima dell'inizio della Messa, viene distribuito, offerto e consumato il riso *kiribath*.

- 33 Dopo il primo giorno della festa, la settimana prosegue con novene, incontri di preghiera, momenti di riflessione indirizzati ai giovani singalesi sull'esposizione ai “pericoli morali” della migrazione quali la sessualità o il consumo di droga. La domenica, dopo la messa alle nove del mattino, una processione, che simboleggia la complessiva articolazione formale della comunità religiosa, attraversa le strade dell'isolato dove sorge la parrocchia (questa volta con la mediazione dei vigili urbani). Nel 2022, il corteo processionale era formato, nell'ordine, dai giovani che hanno appena ricevuto la Prima comunione; alcune delle società religiose della parrocchia (la società mariana *Legio Mariae*, il Terzo Ordine Secolare, la *Taruna Samitiye*, “la società dei giovani”); il coro; i fedeli ordinari; la banda; infine, la piccola vara con la statua del santo, scortata da sacerdoti e chierichetti. Nel corso del movimento processionale, il cappellano, dotato di altoparlante, recita l'Ave Maria con la collaborazione di un corista dalla voce stentorea e pronuncia le litanie (*praartenawa*) a Sant'Elia, nelle quali il santo viene ringraziato per aver permesso ai singalesi cattolici di Messina di svolgere la processione e per guidare le conversioni al cattolicesimo¹⁸. È facile intuire come la devozione al santo irraggi molteplici rivoli sul piano sociale. La processione investe lo spazio pubblico, lo infonde di una morale comunitaria (oscurando le zone di distinzione interna) e articola una rappresentazione ufficiale del gruppo etno-religioso (in queste occasioni i simboli religiosi si accompagnano sempre a marcatori politici come la bandiera nazionale) che chiede di essere recepita sia all'esterno che all'interno della “comunità” stessa (Jacobsen 2008).
- 34 Per le messe celebrate nella settimana della festa, durante le parti introduttive l'accensione della lampada ad olio “tradizionale” srilankese (*polthel pahana*, letteralmente “lampada per l'olio di cocco”), utilizzata nelle celebrazioni più importanti e comune al simbolismo e alla prassi rituale buddhista e induista, vede il coinvolgimento dei rappresentanti (un uomo e una donna) delle varie “zone” (*pradesha*) in cui il territorio parrocchiale è suddiviso (Cordova 2022). Per ogni giorno della settimana della festa una “zona” diversa viene coinvolta: i componenti del consiglio parrocchiale convocano personalmente i rappresentanti, che poi vengono invitati dal

cappellano a contribuire all'accensione del cero. In questo modo è la comunità a partecipare e a essere investita della responsabilità di garantire il corretto espletamento del processo rituale.

- 35 Infine, il riverbero comunitario della devozione al santo è sottolineato dalle associazioni paradigmatiche che il cappellano singalese richiama quando, nelle litanie rivolte a Sant'Elia così come nella preghiera del lunedì che segna l'avvio della settimana della festa, invoca anche la Madonna di Tindari, definendola protettrice degli srilankesi di Messina e dell'intera Sicilia, inserendo il processo rituale in una cornice più ampia che attinge all'esperienza ormai stratificata e assodata della migrazione e, dunque, all'attestazione della presenza dei singalesi dello Sri Lanka in Italia meridionale¹⁹.

6. Conclusioni

- 36 I santi “degli altri” sono figure attorno alle quali si addensano le pratiche devozionali e affettive di comunità religiose in transito o stabilmente radicate in Italia e in Europa. La religione e in particolare i rituali (pubblici e privati) costituiscono dimensioni imprescindibili tramite le quali si instradano processi di *home-making*, ri-territorializzazione e addomesticamento dell'alterità nei contesti della mobilità transnazionale. Oltre che ricomporre continuità devozionali e sociali, memorie e progetti etico-identitari, l'ambito rituale e religioso interagisce dinamicamente con l'esperienza sociale (al tempo stesso individuale e comunitaria) della mobilità, facendo registrare innovazioni, accomodamenti creativi e mutamenti, tanto nelle forme devozionali (la cui plasticità è tutt'altro che scontata) quanto nei contenuti stessi della religiosità.
- 37 In questo articolo mi sono focalizzato sulla devozione dei singalesi cattolici nella città di Messina, la cui presenza è ormai stratificata e pienamente radicata nel paesaggio migratorio locale, al punto che l'utilizzo di termini come “migranti” o “stranieri” appare obsoleto, visto l'apporto di “seconde” e “terze generazioni” anche formalmente italiane. Di questo gruppo, articolato in una comunità religiosa istituzionalizzata e particolarmente strutturata, costitutivamente fondata su relazioni stabili ma soggette a continua negoziazione con la diocesi messinese, sono stati esaminati due complessi rituali, prendendo in considerazione le complessive relazioni sociali e politiche entro le quali maturano repertori culturali e idiomi devozionali. In questo senso, i processi di costruzione della “santità” – ovvero l'emergenza, il riconoscimento o il parziale rigetto di figure sante cui la devozione si indirizza, sullo sfondo di cooperazione e conflittualità tra categorie di attori religiosi – sono stati esaminati a partire dalla relazione tra esperienza quotidiana, fattori sociali e registri della devozione. I santi – e le sante – trovano posto nella religiosità dei devoti quando la loro santità non si esaurisce nella cristallizzazione agiografica, ma stabilisce connessioni esistenziali (riconoscimento di parallelismi, coincidenze, rimandi biografici) e significati sociali che intersecano e reinterpretano le traiettorie individuali e comunitarie tra Mediterraneo e Oceano Indiano.
- 38 Nello specifico, in queste pagine mi sono soffermato su prassi rituali modellate a partire da figure sante incontrate e apprese durante l'esperienza della mobilità (Sant'Elia) o verso le quali la devozione non è consolidata nei contesti di provenienza in Sri Lanka ed è alimentata dalla Chiesa messinese (San Giacomo). In entrambi i casi, va specificato che si tratta di santi inclusi e riconosciuti nella sistematizzazione teologica e

cosmologica cattolica cui i singalesi sono stati pienamente introdotti dagli ordini missionari e dai progetti evangelico-coloniali a partire dal XVI secolo. La loro parziale “estraneità” afferisce dunque a un ambito devozionale, alla sfera della religiosità vissuta e praticata piuttosto che a quella prescritta. I singalesi cattolici di Messina non erano soliti attivare pratiche rituali e devozionali che mettessero al centro Sant’Elia, la cui figura risultava ai più vaga se non quasi del tutto sconosciuta, almeno prima di giungere (o nascere) a Messina e intestargli la festa della parrocchia. Diversamente, in Sri Lanka esistono chiese e parrocchie intitolate a San Giacomo, e tuttavia il santo non viene generalmente incluso in prassi e passioni devozionali, a differenza di quanto invece accade ad altre figure la cui potenza (*baleye*) viene quotidianamente ricercata dai fedeli, diventando tutt’uno con la vita minuta di donne e uomini – come con Sant’Antonio, Sant’Anna o San Sebastiano, per non parlare delle figure mariane.

- 39 Risulta dunque necessario prendere in considerazione quelle pre-condizioni (quali le relazioni socio-politiche e la configurazione dell’autorità prevalente in un campo sociale) che generano e modellano i processi di costruzione e riconoscimento della santità. Non bastano la “scoperta” del santo o l’invito alla devozione (come nel caso di San Giacomo) mediati dall’istituzione religiosa cui i singalesi cattolici di Messina sono vincolati affinché si radichino compiutamente modelli affettivi e rituali di pietà. In questo senso, assume luce diversa l’elaborazione devozionale verso Sant’Elia, che pur nella sua iniziale indeterminatezza agiografica e teologica ha acquistato un peso specifico definito nel paesaggio religioso singalese, dato che la festa in suo onore modella un ciclo rituale fondamentale nell’articolazione della parrocchia srilankese a Messina. Per questi motivi, i “santi degli altri” costituiscono assemblaggi teologico-devozionali che ci consentono di guardare fruttuosamente alle interazioni sociali, alle trasformazioni culturali e ai mutamenti cui i processi di riproduzione sociale vanno incontro. Ancor di più, essi costituiscono e mettono in forma idiomi del sacro che, riecheggiando incessantemente tra Oceano Indiano e Mediterraneo, fondano il terreno di apertura e conflittualità, incontro e negoziazione, continuità e discontinuità culturali, adattamenti pragmatici e riappropriazioni rituali, memorie devozionali e nuove forme di socialità. “Fare casa” lontano da casa passa anche per i santi degli altri.

BIBLIOGRAFIA

- Arumugam I., 2023 «The Sacred Unbound. Insufficient Rituals, Excess Life, and Divine Agency in Rural Tamil Nadu», in *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, XIII: 53-67.
- Bell C., 2009 *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford University Press, Oxford.
- Boccagni P., 2017 *Migration and the Search for Home: mapping Domestic Space in Migrants’ Everyday Lives*, Palgrave, London.
- Brown B., 2018 «A Multicultural Church. Notes on Sri Lankan Transnational Workers and the Migrant Chaplaincy in Italy», in B. Brown, Brenda, Y. (eds.), *Asian Migrants and Religious Experience: From Missionary Journeys to Labor Mobility*, Amsterdam University Press, Amsterdam: 221-241.

- Brown P., 1971 «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity», in *The Journal of Roman Studies*, LXI: 80-101.
- Caspersz P., 1974 «The Role of Sri Lanka Christians in a Buddhist Majority System», in J. Clifford Holt (ed.), *The Sri Lanka Reader: History, Culture, Politics*, Duke University Press, Durham: 104-110.
- Clark-Decès I., 2008 «The Reinvention of Tamil Funeral Processions», in K.A. Jacobsen (ed.), *South Asian Religions On Display. Religious processions in South Asia and in the Diaspora*, Routledge, London-New York: 15-28.
- Cordova G., 2022 «Il Dio dei miracoli. Chiesa “universale” e singalesi cattolici a Messina», in *L’Uomo. Società, Tradizione, Sviluppo*, XII: 7-37.
- Csordas T.J., 2009 «Modalities of Transnational Transcendence», in T.J. Csordas (ed.), *Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization*, University of Chicago Press, Chicago: 1-29.
- Cuturi F., 2004 «Introduzione. Adattarsi, modellare e convertire». In F. Cuturi (ed.), *In nome di Dio. L’impresa missionaria di fronte all’alterità*, Meltemi, Roma: 7-60.
- Dean M., 2019 «Disciplining Devotion: Buddha Representations and Ideologies of Materiality in Sri Lankan Buddhism», in *Anthropologica*, LXI: 304-321.
- Ebaugh H.R., Chafetz, J.S., 2002 *Religion across borders. Transnational religious networks*, Altamira Press, Lanham.
- Ecclesia in Asia*, 1999. Esortazione apostolica post-sinodale, Dicastero per la Comunicazione – Libreria Editrice Vaticana
- Fabietti U., 2015 *Materia sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*, Raffaello Cortina, Milano.
- Frederiks M., 2016 «Religion, Migration, and Identity. A Conceptual and Theoretical Exploration», in M. Frederiks, Nagy D. (eds.), *Religion, Migration and Identity. Methodological and Theological Explorations*, Brill, Leiden: 9-29.
- Freedberg D., 2009 [1989] *Il potere delle immagini. Il mondo delle figure: reazioni e emozioni del pubblico*, Einaudi, Torino.
- Ganesh K., 2016 [2014] «From Sanskrit Classicism to Tamil Devotion: Shifting Images of Hinduism in Germany», in E. Gallo (ed.), *Religion and Migration in Europe. Comparative Perspectives on South Asian Experiences*, Routledge, London: 233-248.
- Garbin D., 2012 «Marching for God in the Global City: Public Space, Religion and Diasporic Identities in a Transnational African Church», in *Culture and Religion*, XIII: 425-447.
- Garbin D., 2013 «The Visibility and Invisibility of Migrant Faith in the City: Diaspora Religion and the Politics of Emplacement of Afro-Christian Churches», in *Journal of Ethnic and Migration Studies*, XXXIX: 677-696.
- Giorgianni E., 2022 «“Ganpati Bappa Morya!” Lo spazio del sacro migrante nella festa di Ganesh a Palermo», in *Archivio Antropologico Mediterraneo*, a. XXV, n. 24(1): 1-37.
- Gluckman M., 1977 [1965] *Potere, diritto e rituale nelle società tribali*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Jackson M., 2013 *Lifeworlds. Essays in Existential Anthropology*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Jackson M., 2005 *Existential Anthropology. Events, Exigencies and Effects*, Berghahn Books, Oxford-New York.

- Jacobsen K.A., Raj S.J., (eds.), 2008 *South Asian Christian Diaspora. Invisible Diaspora in Europe and North America*, Ashgate, Farnham.
- Jacobsen K.A., 2008 «Introduction. Religion on Display», in K.A. Jacobsen (ed.), *South Asian Religions On Display. Religious processions in South Asia and in the Diaspora*, Routledge, London-New York: 1-11.
- Kádár D.Z., House J., 2020 «The Pragmatics of Ritual. An Introduction», in *Pragmatics*, XXX: 1-14.
- Kapferer B., 2003 *Beyond Rationalism: Sorcery, Magic and Ritual in Contemporary Realities*, Berghahn Books, New York-Oxford.
- Laidlaw J., 2023 «Ethics / morality», in *Open Encyclopedia of Anthropology*. Online. <https://www.anthroencyclopedia.com/entry/ethics-morality>
- Leach E., 1966 «Ritualization in Man in Relation to Conceptual and Social Development», in J. Huxley (ed.), *Ritualization of Behaviour in Animals and Man*, Philosophical Transactions of the Royal Society of London, CCLI: 403-408.
- Levitt P., Glick Schiller N., 2004 «Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society», in *The International Migration Review*, XXXVIII: 1002-1039.
- Napolitano V., 2015 *Migrant Hearts and the Atlantic Return: Transnationalism and the Roman Catholic Church*, Fordham University Press, New York.
- Orsi R.A. (ed.), 1999 *Gods of the City*, Indiana University Press. Bloomington-Indianapolis.
- Orsi R.A., 2002 [1985] *The Madonna of 115th Street. Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950*, Yale University Press, New Haven-London.
- Orsi R.A., 2005 *Between Heaven and Earth. The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*, Princeton University Press, Princeton.
- Palumbo B., 2020 *Piegare i santi. Inchini rituali e pratiche mafiose*, Marietti, Bologna.
- Pathirage J., Collyer, M., 2011 «Capitalizing Networks: Sri Lankan Migration to Italy», in *Ethnography*, XII: 315-333.
- Pinto L., 2015 *Being a Christian in Sri Lanka*, Balboa Press, Bloomington.
- Scarduelli P. (a cura di), 2007 *Antropologia del rito. Interpretazioni e spiegazioni*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Schielke S., Debevec L. (eds.), 2012 *Ordinary Lives and Grand Schemes. An Anthropology of Everyday Religion*, Berghahn, Oxford-New York.
- Seligman A. et al., 2008 *Ritual and Its Consequences. An Essay on the Limits of Sincerity*, Oxford University Press, Oxford.
- Southwold M., 1983 *Buddhism in Life. The Anthropological Study of Religion and the Sinhalese Practice of Buddhism*, Manchester University Press, Manchester.
- Spellman-Poots K., 2013 «Manifestations of Ashura among Young British Shi'is», in B. Dupret et al. (eds.), *Ethnographies of Islam. Ritual Performances and Everyday Practices*, Edinburgh University Press, Edinburgh: 40-49.
- Stirrat R.L., 1982 «Caste Conundrums: Views of Caste in a Sinhalese Catholic Fishing Village». In D.B. McGilvray (ed.), *Caste Ideology and Interaction*, Cambridge University Press, Cambridge: 8-33.
- Stirrat R.L., 1992 *Power and Religiosity in a Post-Colonial Setting: Sinhala Catholics in Contemporary Sri Lanka*, Cambridge University Press, Cambridge.

Tambiah S., 1985 *Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective*, Harvard University Press, Cambridge.

Turner V., 1972 [1966] *Il processo rituale. Struttura e antistruttura*, Morcelliana, Brescia.

Tweed T., 1999 *Diasporic Nationalism and Urban Landscape: Cuban Immigrants at a Catholic Shrine in Miami*, in R.A. Orsi (ed.), *Gods of the City*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis: 131-154.

Vertovec S., 2000 *The Hindu Diaspora: Comparative Patterns*, Routledge, London.

Vicini F., 2021 «Fra islam e italianità. Nuove generazioni di giovani musulmani nell'Italia monoculturale», in *Antropologia Pubblica*, VII: 143-163.

NOTE

1. Intrecciare ai rami di alberi presenti nel perimetro del tempio (rappresentazione del sacro albero di fico sotto il quale Siddharta Gautama raggiunse l'illuminazione) vestiti o nastri contenenti monete in segno di offerta, preghiera, ricerca di benedizione è un atto riscontrabile nella pratica devozionale buddhista in Sri Lanka.
2. La ricerca rientra nell'ambito del PRIN 2017 "Migrazioni, spaesamento e appaesamento: letture antropologiche del nesso rituali/migrazioni in contesti di Italia meridionale" (Codice 201773AHHL, P.I. Berardino Palumbo), al quale hanno preso parte le università di Messina (capofila), Catania, Palermo e della Basilicata.
3. La fondazione Migrantes è un organismo pastorale della Conferenza Episcopale Italiana la cui funzione è di sostenere le Chiese particolari nell'opera di evangelizzazione e nella cura pastorale dei migranti, italiani e stranieri.
4. Costituzioni e documenti elaborati nell'ambito della Chiesa cattolica si riferiscono esplicitamente a "migranti" e "migrazioni", nell'ambito di un discorso recepito, talvolta tatticamente, anche dai miei interlocutori singalesi.
5. Sul rapporto tra cattolicesimo e casta in Sri Lanka cfr. Stirrat (1982).
6. In occasione della Pasqua 2022 la frase riportava il messaggio «Ti aspetto», indirizzato al Cristo di cui si attende la resurrezione dopo la crocifissione.
7. In questo contributo mi riferisco perlopiù alle dinamiche sociali e culturali di costruzione della "santità" piuttosto che al formale processo giuridico e istituzionale interno alla Chiesa cattolica.
8. I luoghi sacri (come chiese e santuari) sono invece *punjanie teena* (luogo sacro).
9. Tra i cattolici singalesi a Messina la parola *charitr(e)* ("riti") designa pratiche tradizionali srilankesi non specificamente cattoliche (per celebrare il menarca o il capodanno, ad esempio). Nello spazio della chiesa, invece, le preghiere e gli atti devozionali vengono definiti *yakgna*, non "riti".
10. Questa valutazione è limitata ai singalesi e non ai tamil. Nel nord del Paese, in aree tradizionalmente abitate da tamil, si riscontra una concentrazione ben maggiore di chiese intitolate a San Giacomo.
11. Questo paragrafo è ricavato da note etnografiche prodotte il 4 luglio 2021.
12. A tal proposito può essere utile il raffronto storico con lo scenario politico, devozionale e rituale dell'emigrazione italiana negli Stati Uniti tra XIX e XX secolo esplorato da Robert Orsi (2002).
13. Questo paragrafo è ricavato dall'etnografia condotta durante la festa di Sant'Elia – e nelle settimane precedenti – nel 2022. L'uso del tempo verbale al presente è motivato dalla ricorsività di questa struttura rituale nel periodo del mio lavoro etnografico.

14. Analogamente a quanto accade alle statue di Buddha nella pratica devozionale singalese, benché su altre basi ontologiche ed epistemologiche. Cfr. Dean 2019.
15. L'uso della teca non ricorre con le statue di Madonne cui sono dedicate importanti e più "sentite" forme culturali come la Madonna di Tindari, la cui accessibilità devozionale non è mediata da filtri.
16. Di norma, la redazione di un canto o di una preghiera originali passa per un permesso richiesto al coordinatore nazionale srilankese di Migrantes, a Roma.
17. Secondo i miei interlocutori singalesi, questa prassi rituale, ampiamente diffusa in Asia meridionale in contesti buddhisti e induisti oltre che cattolici (Kapferer 2003), assume una precipua funzione di orientamento spaziale e temporale: le bandierine indicano l'occorrenza della festa e l'ubicazione del centro rituale, cioè la parrocchia, verso cui le corde convergono.
18. Già dal IV secolo, la Chiesa cattolica afferma che la conversione delle anime è parte della missione di Elia.
19. Queste catene di rimandi e associazioni talvolta includono figure della religiosità srilankese – come la Nostra Signora di Madhu, richiamata in occasione del pellegrinaggio a Dinnammare (nel messinese) che si tiene ad agosto, lo stesso mese in cui la Vergine srilankese viene tradizionalmente omaggiata sull'isola dell'Oceano Indiano.

RIASSUNTI

In questo articolo esamino il mutamento, innescato dall'esperienza della mobilità transnazionale, cui riti e pratiche devozionali attivati dai singalesi cattolici nella città di Messina vanno incontro mediante l'inclusione di figure sante conosciute e introdotte nei repertori devozionali in seguito alla migrazione. Da questa prospettiva, i processi di costruzione della santità alla base di tali costellazioni rituali, utili per una riflessione sulla vernacularizzazione del discorso religioso nei terreni post-coloniali della Chiesa "multiculturale" in Occidente, verranno analizzati nell'interazione che li lega ai rapporti di potere ecclesiali, all'esperienza quotidiana del sacro e alle traiettorie esistenziali-biografiche degli attori religiosi. I singalesi cattolici di nazionalità srilankese residenti nella città di Messina costituiscono una presenza ormai pienamente radicata nel paesaggio migratorio locale e negli anni hanno progressivamente istituzionalizzato la loro appartenenza religiosa a partire da relazioni stabili (ma soggette a continua negoziazione) con la diocesi messinese. Attingendo a un lavoro di ricerca etnografico realizzato negli ultimi due anni e focalizzato sui processi di *home-making* perseguiti in migrazione attraverso pratiche e attività di tipo rituale, prendo in considerazione due esempi di pratiche rituali incentrate su figure sante incontrate e conosciute nell'esperienza della mobilità (come Sant'Elia) o verso le quali la devozione non è consolidata nei contesti di provenienza in Sri Lanka, essendo invece alimentata dalla Chiesa messinese (come San Giacomo), comprendendole all'interno del contesto complessivo delle relazioni sociali e politiche entro le quali maturano repertori culturali e idiomi devozionali.

In this article I examine changes occurring in rituals and devotional practices enacted by Sinhala Catholics living in Messina (Sicily) and including new saint figures in their devotional repertoires in the wake of transnational mobility. For this reason, processes of construction of sainthood at the core of these ritual systems, very useful to reflect upon the vernacularization of religious discourses along the post-colonial trajectories of western "multicultural" Church, will be

analyzed looking at the interactions connecting them to ecclesial powers, the daily experience of the sacred, and religious actors' existential and biographical paths. Sinhala Catholics living in Messina are now deeply grounded in the local migration landscape. In the last years they have been progressively institutionalized their religious belonging through stable connections (although subject to continuous negotiation) with Messina's Catholic diocese. Drawing on an ethnographic research focused on home-making processes activated through ritual practices and activities, I will take into account two examples of ritual complexes that are centered on saint figures that the Sinhalese meet and discover during their transnational mobility (as in the case of Saint Elia) or towards whom devotion is not so much rooted in Sri Lanka, being rather fed by the Messina's Church (as in the case of Saint James). In both cases, these "saints of the others" must be placed and understood in the context of social and political relations within which devotional idioms and cultural repertoires take shape.

INDICE

Keywords : rituals, migrations, sainthood, Sri Lanka, Sinhalese

Parole chiave : rituali, migrazione, santità, Sri Lanka, singalesi

AUTORE

GIOVANNI CORDOVA

Dipartimento di Studi Umanistici, Università degli Studi di Napoli "Federico II"
giovanni.cordova@unina.it