

L'immaginario devoto tra mafie e antimafia



1. Riti, culti e santi

a cura di Tommaso Caliò e Lucia Ceci



viella

sanctorum

SANCTORUM.
SCRITTURE, PRATICHE, IMMAGINI

1

collana diretta da
Alessandra Bartolomei Romagnoli, Tommaso Caliò, Luigi Canetti,
Umberto Longo, Raimondo Michetti, Francesca Sbardella, Elena Zocca

L'immaginario devoto tra mafie e antimafia

1. Riti, culti e santi

a cura di Tommaso Caliò e Lucia Ceci

viella

Copyright © 2017 - Viella s.r.l.
Tutti i diritti riservati
Prima edizione in pdf: aprile 2017
ISBN 978-88-6728-838-0 pdf

In copertina: immagine tratta dalla graphic novel di Igor 5 *è il numero perfetto* (Coconino Press, 2002) per gentile concessione dell'autore.



viella

libreria editrice
via delle Alpi, 32
I-00198 ROMA
tel. 06 84 17 758
fax 06 85 35 39 60
www.viella.it

Indice

TOMMASO CALIÒ, LUCIA CECI	
Introduzione	9
PIETRO GRASSO	
Come può un mafioso dichiararsi cristiano?	13
LUIGI CIOTTI	
Da don Sturzo a papa Francesco. La Chiesa di fronte alla questione mafiosa	17
MANOELA PATTI	
Compari di san Giovanni. Matrimoni e battesimi nella mafia dell'agro palermitano negli anni Venti	29
GIANLUCA FULVETTI	
Sicilia inizio anni Sessanta. I frati di Mazzarino, la mafia, la Chiesa	43
ROSSELLA MERLINO	
«Papi, cupole e mandarini tardivi». Religiosità e identità nelle parole del boss Michele Greco	61
GIORGIO ADAMO	
Il rapporto tra gerarchie ecclesiastiche e devozione popolare in Calabria. Un resoconto etnografico e qualche considerazione	83
ROSSANA BARCELLONA, TERESA SARDELLA	
La festa di Sant'Agata tra devozione popolare, strumentalizzazioni criminali, ambiguità istituzionali e impegno civile (2008-2014)	99

DEBORAH PUCCIO-DEN	
Di sangue e d'inchiostro. Vincolo mafioso e religiosità	119
ERNESTO DI RIENZO	
Ritualità, verbalità, simbolismo: note sugli archetipi iniziatici dell'affiliazione mafiosa	137
ALESSANDRA DINO	
Religione, mafie, Chiese: un rapporto controverso tra devozione e secolarizzazione	145
MARCELLO RAVVEDUTO	
Ritualità e immaginario civile del movimento antimafia	169
ANTONIO BAGLIO, VINCENZO SCHIRRIPIA	
Santi laici e apostoli civili nel profondo Sud: le premesse dell'agiografia antimafia	195
CHARLOTTE MOGE	
Eroe, uomo, santo? Il paradosso della memoria di Giovanni Falcone	219
VALENTINA CICILIO	
I martiri della lotta alla mafia nell'insegnamento di Giovanni Paolo II	233
MARIO TORCIVIA	
L'uccisione <i>in odium fidei</i> di don Puglisi	245
TAMARA COLACICCO	
Il clero napoletano tra collaborazione e lotta alla camorra	257
DAVIDE DAINESI	
La "scomunica" ai mafiosi del 21 giugno 2014 tra filologia e storia	269
DIEGO GAVINI	
Mafia and Funerals. Representations, Stereotypes and Identity. The U.S. Case	287

MARIO CARAMITTI

Il buon ladrone in salsa russa:
gesti e riti che salvano l'anima 311

MASSIMO DE GIUSEPPE

Devozione nel Messico rivoluzionario tra banditismo,
criminalità e movimenti di resistenza indigena 323

FABRIZIO LORUSSO

Dal Messico al mondo:
il lungo viaggio della *Santa Muerte* 345

Summaries 365

TOMMASO CALIÒ, LUCIA CECI

Introduzione

All'indomani dell'annuncio della beatificazione di don Pino Puglisi, il 30 giugno 2012, il giornalista Francesco Merlo sottolineava a ragione come tale decisione da parte della Chiesa di Roma fosse «il primo vero tentativo di contrapporre all'universo del mafioso devoto quello dell'antimafioso devoto. Ecco perché è stato ucciso: stava togliendo alla mafia la sua ragione sociale e cioè il territorio, i suoi miti, le sue processioni, i suoi santi, la sua religione».¹

Marcare anche con un riconoscimento ecclesiastico il “martirio per mafia”, sanzionare gli stigmi che definiscono modelli di santità cattolica significa non solo ridisegnare il confine tra legalità e illegalità all'interno di una Chiesa che si è dimostrata nel tempo permeabile all'ideologia mafiosa, ma anche tentare di conquistare alle organizzazioni criminali porzioni di religiosità. Strappare i santi alla mafia.

Il volume nasce dalla convinzione che l'immaginario devozionale cattolico rappresenti un terreno di scontro da parte di due realtà contrapposte: le organizzazioni criminali e il variegato mondo impegnato nella lotta alla mafia. Si tratta di soggetti che attingono a culture profondamente diverse e che, proprio per questo, mirano ad occupare una posizione egemonica anche sul piano dell'immaginario devozionale, categoria volutamente generica all'interno della quale si collocano le feste patronali, i rituali criminali, la promozione di modelli di santità, i battesimi, i funerali, le nuove canonizzazioni. D'altro canto, nella prospettiva qui proposta, l'immaginario devozionale si muove su un campo più vasto di quello strettamente canonico intrecciandosi con la formazione di modelli e riti di carattere civile.²

1. F. Merlo, *I santi da strappare alla mafia*, in «La Repubblica», 30 giugno 2012.

2. L'analisi delle intersezioni tra devozione cattolica e religione civile può ormai contare su una robusta mole di studi. Si rimanda, tra tutti, anche a E. Gentile, *Le religioni della*

Le due direttive possono sembrare arbitrariamente accostate. Da una parte la «mafia devota», per citare il fondamentale volume di Alessandra Dino, utilizza nei propri rituali immagini sacre, tappezza di santini i propri covi, controlla le feste patronali, impone inchini davanti alle case dei boss, consolida la propria rete criminale mediante battesimi e matrimoni.³

Sul crinale opposto l'antimafia celebra i propri martiri in sede religiosa, produce letteratura agiografica, promuove processi di canonizzazione. Inoltre, in sede civile, sviluppa inediti rituali, organizza pellegrinaggi, crea spazi sacri all'interno di una tradizione che attinge stilemi alla narrativa resistenziale e prima ancora risorgimentale in una sovrapposizione tra la figura del santo martire e quella dell'eroe.⁴

Tali slittamenti, negli ultimi decenni, sono stati favoriti dal pur incerto affermarsi, all'indomani della visita di Giovanni Paolo II in Sicilia nel maggio del 1993, della categoria del martire *in odium iustitiae*,⁵ ma anche, nel tornante degli anni Novanta, dalla incapacità delle istituzioni e dei media di proporre virtù civili nettamente distinte dalla sfera religiosa.⁶

È sulla base dell'ipotesi qui riassunta che i testi raccolti in questo volume acquistano unità tematica nonché, crediamo, un tratto essenziale di originalità che nasce dal confronto tra ambiti di ricerca rimasti, con poche eccezioni, ancora separati. Un ulteriore scenario di comparazione è offerto dall'avvio di un'analisi dei rapporti tra pratiche religiose e malavita organizzata nelle realtà messicana, russa e statunitense.

Si tratta di contributi elaborati da autori che vengono, nella maggior parte dei casi, da formazioni culturali diverse e utilizzano categorie interpretative non sempre uniformi: storici, agiografi, antropologi, sociologi, etnomusicologi. Essi dimostrano, nondimeno, una seria volontà di apertura interdisciplinare e di confronto, animata da una speciale miscela di interes-

politica, Roma-Bari 2001; *Shrines and Pilgrimage in the Modern World. New Itineraries into the Sacred*, a cura di P.J. Margry, Amsterdam 2008; *Faith without Borders. The Curious Category of the Saint*, a cura di F. Meltzer, J. Elsner, numero monografico di «Critical Inquiry», 35/3 (2009).

3. A. Dino, *La mafia devota. Chiesa, religione, Cosa Nostra*, Roma-Bari 2008.

4. Cfr. A.M. Banti, *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, Torino 2000, e T. Caliò, *Ai confini dell'agiografia*, in «Sanctorum», 8-9 (2011-2012), pp. 101-120.

5. Cfr. *Martiri per la giustizia. Testimonianza cristiana fino all'effusione del sangue nella Sicilia di oggi*, a cura di S. Barone, Caltanissetta-Roma 1994.

6. Cfr. G. De Luna, *La repubblica del dolore. Le memorie di una Italia divisa*, Milano 2011, pp. 175-182.

si scientifici e passioni civili, nella convinzione che lo studio e l'insegnamento delle scienze umane debbano ancora oggi conservare una funzione civile e politica. Di qui è nata anche l'esigenza di raccogliere nel volume l'indispensabile contributo di personalità fortemente impegnate nel contrasto alle mafie. Siamo dunque particolarmente grati a don Luigi Ciotti, presidente di Libera e al presidente del Senato Pietro Grasso per avere trovato tempo e modo di contribuire a questo lavoro. Esso vede la luce anche grazie al finanziamento "Uncovering Excellence 2014", bandito dall'Università di Roma Tor Vergata.

PIETRO GRASSO

Come può un mafioso dichiararsi cristiano?

Una volta posi a un collaboratore di giustizia che aveva confessato quasi un centinaio di omicidi questa domanda: «come può un mafioso dichiararsi cattolico osservante?». Mi rispose seraficamente: «Signor giudice, le giuro sulla testa dei miei figli: non ho mai ucciso nessuno per un mio interesse personale, sono stato sempre comandato». Giustificazioni di questo tipo fanno comprendere come un giuramento di appartenenza possa trasformare un uomo in un automa privo di qualsiasi principio etico, in un soldato in perenne guerra contro una enorme quantità di nemici.

Non v'è dubbio che il riconoscimento sociale di volgari assassini come persone di rispetto, di giustizia, d'onore si sia basato, in passato, sulla legittimazione concessa da una Chiesa che, rimasta in silenzio, ha rinunciato a denunciare la violenza della mafia, anche se l'insegnamento di Cristo ripudia la violenza. Perché la Chiesa rinunciò per lunghi decenni alla sua secolare funzione di indirizzo etico, celebrando per i mafiosi e le loro famiglie battesimi, cresime, matrimoni e funerali in pompa magna? Perché non ha usato nei loro confronti l'esecrazione aperta, la scomunica, l'emarginazione dalla comunità dei fedeli, nonostante calpestinò quotidianamente il diritto alla vita?

A Palermo negli anni Sessanta, nel momento di maggiore coesione tra mafia, imprenditoria, amministrazione pubblica e politica, il cardinale Ruffini, di fronte alla violenza omicida che riempiva le strade cittadine, continuava a ripetere nelle sue pastorali che la mafia era una creazione dei comunisti, che la Sicilia non era solo mafia, e che più pericoloso di questa era il comunismo, recepito nel suo aspetto ideologico come negazione di Dio.

È con il cardinale Pappalardo che comincia la denuncia ferma, aperta, della violenza mafiosa; è con lui che la Chiesa siciliana acquista quella di-

gnità che in passato era stata mortificata da un atteggiamento di “complice prudenza”. La sua presa di posizione suonò per la comunità religiosa palermitana come una novità dirompente. Da qualche anno, dagli omicidi di Boris Giuliano, Cesare Terranova, Piersanti Mattarella, Emanuele Basile, Gaetano Costa, Pio La Torre, sino a Carlo Alberto Dalla Chiesa, era emersa l'intensità del momento storico, con una mafia che non esitava a colpire, con attentati cruenti, personalità dello Stato di altissimo livello che osavano contrastarla. Il cardinale aveva levato senza timori la sua voce nel 1979, ai funerali di Giuliano; due anni dopo, mentre infuriava la guerra di mafia e le strade di Palermo erano insanguinate e lastricate di cadaveri, celebrò una funzione nella Cattedrale, poi definita “messa antimafia”, in cui si rivolse direttamente ai mafiosi, dicendo: «Il profitto che deriva dall'omicidio è maledetto da Dio e dagli uomini e quand'anche riusciste a sfuggire alla giustizia degli uomini, non riuscireste a sfuggire a quella di Dio».

L'eco mediatica che accompagnò l'ultimo tragico evento, l'assassinio di Carlo Alberto Dalla Chiesa e della moglie Emanuela Setti Carraro, e la cassa di risonanza del sentimento di orrore dei cittadini, spinsero Pappalardo a sintonizzarsi in maniera ancora più ferma e decisa con i sentimenti della società civile, offrendo pieno sostegno a chi contrastava il fenomeno mafioso. Vale la pena riascoltare anche oggi quelle parole, che cambiarono il ruolo della Chiesa in Sicilia e ne riscattarono il passato.

Il 4 settembre 1982, dal pulpito della chiesa di San Domenico, il cardinale fece impallidire i più importanti uomini politici siciliani e d'Italia, che assistevano nelle prime file alla messa funebre del prefetto Dalla Chiesa.

La mafia – disse il cardinale, pronunciando questa parola con tutto il disprezzo di cui era capace – è un demone dell'odio, l'incarnazione stessa di Satana. Si sta sviluppando una catena di violenza e di vendette tanto più impressionanti perché, mentre così lente e incerte appaiono le mosse e le decisioni di chi deve provvedere alla sicurezza e al bene di tutti, quanto mai decise, invece, tempestive e scattanti sono le azioni di chi ha mente, volontà e braccio pronti a colpire. Sovviene e si può applicare – continuò Pappalardo citando il passo che rimase famoso – una nota frase della letteratura latina: *Dum Romae consulitur, Saguntum expugnatur*; mentre a Roma ci si consulta, la città di Sagunto viene espugnata. Sagunto è Palermo. Povera la nostra Palermo! Come difenderla?

A seguito delle sferzanti accuse, dal fondo della chiesa, dove sedeva la gente comune, esplose un fragoroso applauso. Un urlo liberatorio, un grido di condanna diretto allo Stato. Pappalardo fece vergognare la classe

politica italiana che, indulgiando a concedere al generale Dalla Chiesa i poteri speciali che aveva richiesto, l'aveva lasciato in una situazione di incertezza dalla quale non era uscito vivo. Ma fu come se, grazie a quelle parole, i cittadini palermitani avessero trovato una guida morale, e il coraggio civile accese una luce nel buio delle istituzioni. L'“omelia di Sagunto” segnò una grande svolta nella storia della lotta alla mafia. Dopo qualche giorno venne approvata la legge Rognoni-La Torre, fu nominato un prefetto di Palermo con poteri speciali e il Parlamento istituì una nuova Commissione antimafia.

Da allora giovani “parroci-coraggio” iniziarono a porsi domande sul loro ruolo in una terra di violenza, sangue e diritti negati, chiedendosi se dovevano limitarsi a curare le anime o invece impegnarsi in un'azione apostolica in difesa dei diritti dell'uomo. Sorsero, su impulso del cardinale, movimenti, missioni popolari fuori dalle parrocchie, istituti dedicati alla formazione evangelica dei credenti, dei giovani, degli emarginati.

Successivamente a squarciare la coltre del silenzio come un tuono furono le parole pronunciate nella valle dei templi ad Agrigento da Giovanni Paolo II nel 1993: si rivolse apertamente al potere mafioso esprimendo la piena condanna nei riguardi di tale fenomeno criminale in nome dell'uomo e della fede. L'intervento del papa ebbe grande risonanza: le sue parole provocarono tra i fedeli commozione e gioia, molti videro un annuncio di liberazione e di ritrovata solidarietà umana nel segno dell'antica fede. Il percorso si conclude definitivamente con le parole pronunciate dal cardinale arcivescovo di Palermo Paolo Romeo nell'omelia per la beatificazione di don Giuseppe Puglisi:

I mafiosi, che spesso pure si dicono e si mostrano credenti, muovono meccanismi di sopraffazione ed ingiustizia, di rancore, di odio, di violenza, di morte. Il Beato Puglisi servì e amò i fratelli da padre. Fu soprattutto a Brancaccio che trovò bambini e giovani quotidianamente esposti ad una paternità falsa e meschina, quella della mafia del quartiere, che rubava dignità e dava morte in cambio di protezione e sostegno. La sua azione mirò a rendere presente un altro padre, il “Padre Nostro”. Secondo lui di “nostro” non può esserci “cosa” che si impone a tutti attraverso un “padrino” onnipotente. Di “nostro” c'è solo Dio che ama tutti dentro e fuori la Chiesa.

Ma il suggello definitivo si è avuto con le prese di posizione di papa Francesco: che emozione l'incontro con i parenti delle vittime di mafia insieme a don Ciotti! Ero presente in quel momento toccante e ho sentito il

papa rivolgersi ai mafiosi e dire: «Il potere, il denaro che voi avete adesso da tanti affari sporchi, da tanti crimini mafiosi è denaro insanguinato, è potere insanguinato e non potrete portarlo all'altra vita». Ho avvertito un grido di una forza e di una potenza paragonabile al «convertitevi» gridato ai mafiosi da Giovanni Paolo II. Significative infine le chiare parole pronunciate da papa Francesco all'indomani della beatificazione di don Puglisi:

I mafiosi volevano sconfiggere Padre Pino Puglisi perché sottraeva loro i giovani, ma in realtà è lui che ha vinto. Preghiamo il Signore perché converta il cuore di queste persone, non possono fare questo, non possono fare i nostri fratelli schiavi, dobbiamo pregare il Signore, preghiamo perché questi mafiosi e queste mafiose si convertano a Dio.

Un rapporto definitivamente spezzato, sia dalle più alte incarnazioni della Chiesa sia nel cuore di tutti i fedeli.

LUIGI CIOTTI

Da don Sturzo a papa Francesco. La Chiesa di fronte alla questione mafiosa

Prima d'iniziare, una doverosa premessa. L'unica laurea che ho, lo ripeto spesso, è in "scienze confuse"... Sono dunque qui con emozione, ma soprattutto con una grande coscienza dei miei limiti. La stessa coscienza che mi ha portato sempre, nella vita, a scegliere il "noi", l'impegno collettivo: dal Gruppo Abele – avevo 17 anni quando iniziai, dopo il diploma in telefonia e telegrafia – al CNCA, dalla LILA a Libera. Vi porto insomma il mio piccolo contributo, senza dimenticare che è il frutto di questo "noi", di questa storia plurale.

La pluralità è anche il fattore determinante di Libera, la sua principale ricchezza. Quando diciamo Libera parliamo infatti di un coordinamento di oltre 1600 associazioni a livello nazionale, espressione di mondi e contesti assai diversi, con ramificazioni anche fuori dall'Italia. Tutto è partito nel 1996, con la grande raccolta di firme per ottenere una legge sull'uso sociale dei beni confiscati ai mafiosi. Una mobilitazione che ha toccato la coscienza di tanti, sulla cui scia si è poi sviluppato l'impegno culturale – oggi sono ad esempio moltissime le facoltà universitarie italiane che, in collaborazione con Libera, propongono corsi di alto livello sul contrasto alla criminalità organizzata – e il cammino al fianco dei famigliari delle vittime.

Anche rispetto alla Chiesa c'è una sintonia, una volontà di riflettere e lavorare insieme per "graffiare" maggiormente la realtà, su questi temi. Fra pochi giorni saremo ad Assisi, per un incontro con la CEI: non sarà il primo, e speriamo si possa continuare in questo confronto. Persino la Conferenza Episcopale Messicana, pensate, ci ha chiamati tempo fa a raccontare la nostra esperienza. Per ore abbiamo discusso con l'intera assemblea dei Vescovi, perché in quel territorio così segnato dalle violenze del narcotraffico si stanno chiedendo, con forza, come aggregare le realtà sociali per dare un contributo dal basso contro la grande criminalità.

1. *Per le mafie non c'è crisi*

Non dobbiamo credere che la crisi economica metta in crisi anche l'economia criminale. Al contrario, le mafie sono le prime ad approfittarne, utilizzando i loro ingenti capitali per investire nei settori indeboliti e fare da "banca" alle imprese in difficoltà. Sono mafie imprenditrici, in "guanti bianchi", capaci d'infiltrarsi con facilità nei circuiti dell'economia pulita, approfittando di appoggi e compiacenze. Ecco perché, oggi più che mai, dobbiamo ricordarci che il problema non sono solo i poteri illegali, ma sono anche quei poteri legali che si muovono illegalmente. A livello economico, politico, istituzionale, nel mondo dell'impresa come delle professioni: il problema sono anche i poteri legali che fanno propri i metodi mafiosi, che accettano di compromettersi con l'illegalità nel nome di interessi personali. Il problema è la "zona grigia" fatta di compiacenze e silenzi, il problema è la mafiosità diffusa: questa mafiosità è il vero patrimonio della criminalità organizzata, più importante ancora delle sue enormi riserve in denaro, ciò che le ha consentito di esistere e di crescere in tutti questi anni.

In questo senso papa Francesco ha parlato di un'economia che uccide. Mentre la Banca d'Italia, in un suo rapporto di un paio d'anni fa, denunciava i casi di «corrotti che siedono regolarmente nei consigli di amministrazione degli enti pubblici».

Sono 400 anni che si parla di Camorra, oltre 150 anni di Cosa Nostra, 120 anni di 'Ndrangheta calabrese. Nonostante il generoso impegno di tanti, nella magistratura come nelle forze di polizia e in alcuni segmenti delle istituzioni – vorrei che non lo dimenticassimo mai questo impegno, ma anzi imparassimo a riconoscerlo e valorizzarlo – le mafie, lungi dall'essere sconfitte, sono oggi tornate forti. Si sono installate a meraviglia dentro le logiche di mercato, dentro le dinamiche della grande finanza, e di un sistema che distrugge il lavoro, la dignità, la speranza di tante persone.

2. *La Chiesa che "vede lungo"*

Il grande impegno di alcuni, dicevamo, non è bastato a estirpare un fenomeno criminale che ha radici profonde. Ugualmente, le esperienze di valore che la Chiesa ha saputo costruire, le singole storie di coraggio, faticano tuttora a tradursi in quello che Giovanni Paolo II, già nel 1981, definiva un intervento ecclesiale «specifico, originale, concreto, efficace» su questo tema.

Eppure non è mancato chi nella Chiesa, fin da principio, ha visto e denunciato i pericoli della deriva mafiosa intesa non soltanto come fatto criminale, ma come ferita aperta nel tessuto sociale. Penso al giornale ufficiale della Curia vescovile palermitana, “La Sicilia cattolica”, che nel 1877 già metteva in luce la collusione tra la “buona società” e il crimine organizzato. Vi cito il passaggio di un articolo che mi sembra parlasse molto chiaro:

Che vale essere avvocato, sindaco, proprietario e perfino deputato se delle loro proprietà e titoli se ne servono a proteggere il malandrinaggio? [...] per giungere ad alcunché di positivo bisogna non transigere con la mafia!

Agli albori del Novecento ci sarà un'altra voce chiara che si leva dalla Sicilia, anzi non soltanto chiara ma addirittura profetica. È quella di don Luigi Sturzo, il futuro fondatore della Democrazia Cristiana, di cui tutti conoscono l'impegno politico, pochi la capacità di lettura dello scenario mafioso. «La mafia – don Sturzo usa proprio questo termine – ha i piedi in Sicilia, ma la testa forse a Roma»; e ancora: «Diventerà più crudele e disumana, dalla Sicilia risalirà l'intera penisola per portarsi anche di là delle Alpi». È una realtà che oggi noi tocchiamo con mano: la presenza mafiosa ha invaso il mondo, come un contagio, e va combattuta attraverso i confini. Non a caso Libera negli ultimi anni ha lavorato a Bruxelles e a Strasburgo, per sollecitare le istituzioni europee a provvedimenti come la confisca e l'uso sociale dei beni mafiosi, comuni per tutti gli Stati membri.

Negli stessi anni in cui Sturzo studia e denuncia le dinamiche di espansione di Cosa Nostra, ci sono sacerdoti che si mettono senza esitazione dalla parte dei deboli, degli umili, dei sottomessi, delle vittime dei maneggi criminali. Attraverso la loro testimonianza cristiana, questi preti vanno a rompere quegli equilibri fra malaffare e potere costituito, vanno a minacciare i privilegi di chi non esita ad allearsi coi “banditi” per difendere lo *status quo*. Mi sembra doveroso, adesso, ricordare i loro nomi, i nomi di don Giorgio Gennari, don Costantino Stella, don Stefano Caronia. Esempi di coerenza e coraggio, espressione di una Chiesa che interpreta fino in fondo la sua missione al fianco dei poveri e degli sfruttati della terra, e paga di persona la fedeltà al Vangelo.

3. *La scomunica dei mafiosi*

Veniamo al 1° dicembre del 1944, quando i vescovi siciliani redigono una lettera collettiva dove si parla espressamente di scomunica. Abbiamo

tutti fresco e vivo il ricordo di papa Francesco che dalla piana di Sibari, in Calabria, dichiara che chi adora il male è *scomunicato*. Questa parola, “scomunica”, che ad alcuni poteva sembrare anacronistica, ha ritrovato tutta la sua forza in quel grido accorato del Papa. Perché i mafiosi, come voi sapete, ci tengono all’apparenza, alla facciata; tengono al rispetto della gente, amano mostrarsi devoti. E quando è il Papa, il più alto rappresentante della Chiesa, a metterli ufficialmente “fuori” dalla comunità cristiana, per loro è un danno d’immagine incalcolabile. Ecco, pensate allora che già nel 1944, sebbene con toni meno netti, la Chiesa siciliana aveva scelto di ricorrere alla formula della scomunica per marcare una distanza netta dal mondo criminale. Nella lettera, che nacque come documento interno ma fu poi resa pubblica a maggio del ‘45, si trova la «condanna dei gravi mali morali» del sistema, mentre una nota informa che da parte degli stessi vescovi «si è inflitta la seguente censura: incorrono *ipso facto* nella scomunica riservata all’ordinario, tutti coloro che si fanno rei sia di rapina, che di furto congiunto con atti di violenza *adversus dominum*, sia di omicidio ingiusto e volontario». Il testo non menziona il termine mafia, ma dal contesto si comprende che il riferimento è alle prassi delle organizzazioni criminali.

4. *Miopia e conservatorismo*

Nel 1963 – vedete ci sono grandi balzi temporali fra gli episodi che vi riporto, e nel mezzo sempre purtroppo una storia anche di disattenzione, quando non, da parte di alcuni, di colpevole fiancheggiamento – nel 1963, dicevamo, l’allora Segretario di Stato Montini, futuro Paolo VI, scrive una famosa lettera al Cardinale Ruffini, Arcivescovo di Palermo, chiedendo ragione del suo silenzio in occasione dell’attentato dinamitardo mafioso costato la vita a diversi uomini delle forze di polizia: quella che viene ricordata come la “strage di Ciaculli”. L’invito di Montini è a far sentire la voce della Chiesa in una circostanza così drammatica, ma anche a commisurare i progetti pastorali rispetto all’emergenza mafiosa di quel momento. Ruffini sulle prime risponde “in difesa”, ma l’anno successivo affronterà il tema attraverso la famosa lettera pastorale «Il vero volto della Sicilia», che verrà diffusa la Domenica delle Palme del 1964. «In questi ultimi tempi – osserva in apertura – si direbbe che è stata organizzata una grave congiura per disonorare la Sicilia; e tre sono i fattori che maggiormente vi hanno

contribuito: la mafia, “Il Gattopardo”, Danilo Dolci». Ruffini si preoccupa di elogiare – giustamente! – le virtù del popolo siciliano, ma d’altro canto in un’ottica miope, di strumentale conservazione, prova a minimizzare le ombre che offuscano la reputazione di quella terra. La mafia secondo lui non è che un fenomeno marginale, arcaico, mentre il problema della Sicilia sarebbero coloro che attraverso le proprie opere – il romanzo di Tomasi di Lampedusa, le coraggiose battaglie sociali di Danilo Dolci – rischiano di darne un’immagine negativa. È una retromarcia, purtroppo, un passo indietro nella presa di coscienza del ruolo che la Chiesa può e deve avere nel contrastare il cancro mafioso.

Su tutt’altro piano si poneva, in quello stesso periodo, la piccola Chiesa Valdese palermitana, guidata dal pastore Panascia. Proprio quest’ultimo, che dopo la strage di Ciaculli aveva fatto affiggere per le vie di Palermo un manifesto contro la violenza dilagante, risponderà alla lettera pastorale di Ruffini con toni pacati ma fermi, affermando sostanzialmente che non è negando un male a tutti evidente che si fa il bene del popolo.

5. *Gli anni del Concilio*

Intanto a Roma è in corso il Concilio, che come sapete segnerà una svolta molto importante. Negli auspici iniziali, si tratta di un passaggio che deve condurre la Chiesa dalla sostanziale autoreferenzialità verso una maggiore apertura al mondo. Questo è anche il senso dell’Enciclica di Giovanni XXIII *Pacem in Terris*; siamo nell’aprile del ‘63 e il testo è molto eloquente fin dal titolo, perché al centro non c’è più la Chiesa con la sua dottrina, ma l’attenzione della Chiesa per il futuro dell’uomo e della pace fra i popoli.

Per la prima volta nei documenti ufficiali della Chiesa si parla di “storia”: una parola che ricorre per ben 63 volte nei testi conciliari, mentre era del tutto assente in quelli del magistero precedente. Lo si deve in gran parte al contributo del teologo francese Dominique Chenu, che diceva: «Se voglio conoscere Dio, devo cercarlo nella storia o, per usare un’altra parola, nel tempo».

Questo disegno di una Chiesa che si apre e si mescola al mondo, caro a Giovanni XXIII, non si dispiega tuttavia pienamente; alla sua morte sarà Paolo VI a caricarsi sulle spalle il Concilio Ecumenico Vaticano II. Il suo è un papato importante, ma faticoso: dopo i primi passi di segno riformatore, il papa sarà impegnato a mediare fra le istanze di cambiamento e le tensio-

ni esercitate dalle forze conservatrici, determinate a riproporre l'ecclesio-centrismo. Tutto ciò si riflette anche sulla questione "Chiesa e mafia".

In quel periodo era ancora diffuso un grave malinteso circa la religiosità dei mafiosi. Il ragionamento prevalente si poteva riassumere così: «Se la mafia non è contro la Chiesa, perché contrastarla?». In fondo, pensavano numerosi laici e uomini di Chiesa, le cosche portano offerte e sostegno alle parrocchie. Ricordo ad esempio il caso del *boss* americano Frank Coppola, a cui venne data la cittadinanza onoraria nel suo paese d'origine, Partinico, proprio per i generosi oboli che mandava dagli Stati Uniti. Inoltre c'era chi non mancava di notare che molti degli uomini in odore di mafia si presentavano come credenti devoti, sempre ai primi posti nelle feste religiose, e politicamente allineati alle indicazioni dell'autorità ecclesiastica. Perché dunque prendere le distanze o denunciarne l'operato? Non scordiamoci che in quel periodo la Chiesa vedeva altrove il suo "nemico": nel Partito Comunista, forte di consensi fra le classi popolari e dunque una minaccia molto concreta per l'unità politica dei cattolici. Quindi da una parte troviamo questi interrogativi, questo disorientamento, si potrebbe dire, della comunità cattolica, rispetto alla questione mafiosa: una superficialità di lettura che nel caso delle gerarchie era certo più grave. Dall'altra invece la profondità di visione e il coraggio di pochi, che spesso hanno pagato con la vita.

6. *Il convegno di Loreto*

Si devono aspettare gli anni Ottanta per riconoscere le avvisaglie di un timido cambiamento. La prima presa di posizione netta è quella dell'episcopato campano contro la Camorra, con il documento *Per amore del mio popolo, non tacerò* del 1982: un passo che deve molto alla spinta esercitata da Monsignor Riboldi, Vescovo di Acerra. È la prima volta che si parla di Camorra, in modo esplicito, in quel contesto.

In quello stesso 1982, il 3 settembre, risuonano forti a Palermo le parole del Cardinale Pappalardo durante l'omelia per i funerali del Prefetto Carlo Alberto Dalla Chiesa e di sua moglie Emanuela Setti Carraro. Pappalardo, lo ricorderete, denuncia senza mezzi termini l'immobilismo e i ritardi della politica: «Mentre a Roma si pensa sul da fare, la città di Sagunto viene espugnata dai nemici! E questa volta non è Sagunto ma Palermo. Povera Palermo!». Dopo quell'intervento – e sulla scia dell'emozione suscitata da

altri omicidi, come quello di Pio La Torre – il Parlamento approverà il 416 *bis*, la legge che istituisce il reato di associazione di stampo mafioso.

Già l'anno prima, tuttavia, il Vescovo di Palermo dimostrava di aver colto sino in fondo la natura dei fenomeni criminali che tenevano in scacco la città e l'intera Sicilia. Il 22 novembre 1981, domenica del Cristo Re, Pappalardo parla dal pulpito:

Un macchinoso intreccio tra delinquenza comune, che agisce allo scoperto, e occulti manovratori di loschi affari che operano sotto abili coperture e protezione, tra i manovali del delitto e i mandanti di esso, tra quei potenti di rione o di borgata e mafiosi di più basso raggio.

Nel denunciare responsabilità più “in alto” rispetto agli esecutori materiali dei crimini, il Cardinale ha già in testa ciò che oggi ci è ormai chiaro: che la vera forza della mafia sta fuori dalla mafia stessa, in quella rete di appoggi e riferimenti di cui essa gode dentro le cerchie del potere.

Pochi anni dopo, siamo nell'aprile del 1985, si tiene a Loreto un convegno della Chiesa italiana su «Riconciliazione cristiana e comunità degli uomini». Io c'ero, me lo ricordo bene; a condurlo due figure di grande spessore, il Cardinale Martini e il Cardinale Ballestrero.

Martini ha caro il tema della legalità, tanto che l'anno prima, in Duomo, ha colpito i milanesi parlando delle tre “pesti” che ammalano la sua epoca: «la solitudine, la violenza, la corruzione». È il 1984, fate attenzione, 8 anni prima che scoppi lo scandalo di Tangentopoli, e già Martini vede nella corruzione uno dei mali principali per la società. La chiamerà la «corruzione bianca», descrivendola con parole che faccio fatica a citare dopo tanti anni, perché sono purtroppo una fedele fotografia dell'oggi, di un Paese dove non si riesce ad avere una legge efficace sulla corruzione pubblica. Dice Martini:

La corruzione bianca è quella che si insinua nella gestione sconsiderata del denaro altrui, nelle scorrettezze amministrative di ogni genere, nella facilità allo sperpero dei beni che sono di tutti, nelle diverse forme di corruzione politica, di favoritismi e di clientele, di distribuzioni ingiuste e di situazioni di privilegio, di evasione di gravi doveri civici.

Nel 1985, dicevamo, Martini e Ballestrero coordinano il convegno di Loreto e chiamano, per affrontare il tema della mafia, proprio il Cardinale Pappalardo. Lui parlerà, in toni sofferti, di «un fenomeno che coinvolge le Chiese ben oltre i funerali di cui la storia recente ci ha ormai assuefatti»,

invitando tutti a un esame di coscienza: «Si tratta dunque di confessare la colpa per quanto di complicità, almeno in negativo, o di ambiguità, in qualunque senso le comunità ecclesiali abbiano eventualmente commessa o omessa». È una presa di posizione chiara, che non sarà però condivisa da tutti e non lascerà traccia nei documenti finali del Convegno, dai quali viene stralciata.

7. Giovanni Paolo II ad Agrigento

Passano altri cinque anni. È il 10 novembre 1990 quando Giovanni Paolo II, a Capodimonte, osserva: «Non c'è chi non veda l'urgenza di un grande recupero di moralità personale e sociale»; poi alza il tono della voce, come faceva lui: «Urge un recupero di legalità». Ed ecco che la Chiesa italiana finalmente fa propria questa parola, "legalità". Nel 1991 esce il bel documento della C.E.I. *Educare alla legalità*, con quella che per me resta una fra le più calzanti definizioni che ne siano state date: «rispetto e pratica delle leggi, la legalità è un'esigenza fondamentale della vita sociale per promuovere il pieno sviluppo della persona umana e la costruzione del bene comune».

Solo nel 1993 il Ministero dell'Istruzione – Ministro è Rosa Russo Jervolino – emanerà a sua volta la prima circolare per le scuole sulla legalità.

L'intervento più forte di Giovanni Paolo II sulle mafie, lo ricorderete tutti, è quello dalla Valle dei templi di Agrigento, nel 1993. Un intervento appassionato, limpido, categorico e pronunciato "a braccio", spiazzando tutti, perché non era previsto nei documenti ufficiali. Qualcosa di simile a quanto accaduto a papa Francesco nella piana di Sibari, con le parole sulla scomunica dei mafiosi che abbiamo già citato.

Cosa è successo, prima di quell'omelia? Che cosa ha ispirato quella chiarezza senza precedenti? Un incontro inatteso. A un certo punto, mentre dal centro di Agrigento raggiunge la Valle dei Templi, improvvisamente Wojtyła si ferma, scende dall'auto, entra in una porticina e oltre quella porticina avviene una presa di coscienza, una "folgorazione". Il papa ne resta scosso tanto che, durante la messa, quando già sta per lasciare il pulpito, ha come un moto di ribellione e torna fisicamente indietro, per pronunciare l'invettiva contro la mafia che noi tutti ben ricordiamo. In quella casa di Agrigento, per pochi minuti, Giovanni Paolo II aveva incontrato un padre e una madre: i genitori del giudice Livatino, ucciso giovanissimo per il suo impegno contro le cosche. L'emozione di quel momento l'ho sentita

raccontare direttamente da loro, il giorno in cui li ho conosciuti e mi hanno mostrato il diario del figlio, proprio come avevano fatto col papa.

8. Il martirio di don Puglisi e don Diana

La denuncia del papa ad Agrigento è del 9 maggio; la mafia risponderà il 27 luglio con attentati dinamitardi in due chiese di Roma.

Oggi sappiamo che Francesco Marino Mannoia, un collaboratore di giustizia protetto dall'FBI in America, il 19 agosto 1993 farà mettere a verbale queste testuali parole: «Nel passato la Chiesa era considerata sacra e intoccabile, ora invece Cosa Nostra sta attaccando la Chiesa perché si sta esprimendo contro la mafia. Gli uomini d'onore mandano messaggi chiari ai sacerdoti: non interferite!». È una dichiarazione drammatica, non solo per la pesante minaccia che contiene, ma perché in fondo denuncia che la Chiesa sta facendo soltanto ora ciò che avrebbe dovuto fare da sempre, e in passato invece non ha fatto. Per prudenza, ignoranza o, quel che è peggio, persino per interesse.

Sulla base di questo avvertimento, il 5 settembre il Viminale manda un dispaccio telegrafico urgente di stato d'allerta, per proteggere una serie di persone considerate in pericolo. Per qualcuno arriva però troppo tardi: il 15 settembre viene ucciso don Pino Puglisi, qualche mese dopo don Peppino Diana.

Venti giorni prima che fosse ammazzato, proprio don Diana mi aveva chiamato a parlare nella sua parrocchia a Casal di Principe, e io sono andato a incontrare la sua gente. Che cosa aveva nel cuore, quel giovane sacerdote, che invitava il suo popolo a «salire sui tetti e ad annunciare parole di vita»? Qualcuno, subito dopo la morte, prova a infangarne la memoria, insinuando che dietro l'omicidio ci sia una storia di donne.

Lo stesso discredito avevano tentato di gettarlo su don Puglisi, ma in quel caso era stato addirittura il Cardinale Pappalardo, accorso in ospedale alla notizia dell'agguato, a cancellare con decisione ogni calunnia. La sua è una dichiarazione "di pancia", fatta in un momento di profonda sofferenza: «Hanno ucciso un prete che faceva il proprio dovere, che concepiva la missione evangelica secondo i principi moderni. Per lui l'attività pastorale era promozione civile»; cioè saldare la terra con il cielo, sentire sempre dentro quella fame e sete di giustizia...

Purtroppo nel caso di don Diana la storia sarà più complessa. Ho sentito io stesso sua madre gridare, a proposito delle dicerie sui suoi rapporti

con le donne: «Uccidono un'altra volta mio figlio! Un bravo ragazzo, un bravo sacerdote. Me lo uccidono una seconda volta!». Di fronte alla sofferenza di questa mamma noi abbiamo reagito, e pensate che siamo ancora sotto processo – io, l'ex sindaco di Casal Di Principe e il direttore di una testata – dal 1994, per aver denunciato chi fece informazione in modo scorretto e strumentale. Il processo è servito a dimostrare che don Peppino era una persona integra, pulita. Nel frattempo, la proprietà di quel giornale è stata arrestata per essere al soldo, pensate un po', della Camorra...

Don Puglisi e don Diana, due esempi luminosi d'impegno cristiano e civile contro la disumanità mafiosa. Due esempi che brillano tanto più sullo sfondo dei silenzi, reticenze, omissioni che hanno caratterizzato l'atteggiamento di parti di Chiesa nei riguardi della mafia. Scrive padre Sorge nel 2002, quando lascia la Sicilia – i Gesuiti l'avevano mandato a Palermo dopo la stagione delle stragi:

Mi sono sempre chiesto perché questo sia potuto accadere, il silenzio della Chiesa sulla mafia, non si potrà mai capire come dei promulgatori del Vangelo e delle beatitudini non si siano accorti che la cultura mafiosa ne era la negazione. Il silenzio, se ha spiegazioni, non ha giustificazioni.

Sono parole che ci obbligano a riflettere, anche se ovviamente non cancellano la meraviglia che ho toccato con mano in quella terra, di tanti sacerdoti delle comunità da cui c'è solo da imparare: l'umiltà, la profondità, la competenza.

9. *Da Benedetto XVI a papa Francesco*

Qual è oggi la situazione nel nostro Paese, rispetto a questo tema? La Chiesa, negli ultimi anni, si è dimostrata certo più attenta e puntuale. C'è stata la visita di Benedetto XVI a Palermo, quando ha definito la mafia «strada di morte», «incompatibile col Vangelo». E c'è stato il documento del febbraio 2010 *Per un paese solidale. Crisi italiana e Mezzogiorno*. In un passaggio si dice apertamente che

le Chiese devono ancora recepire sino in fondo la lezione profetica di Giovanni Paolo II e l'esempio dei testimoni morti per la giustizia; tanti sembrano cedere alla tentazione di non parlare più del problema, o di limitarsi a parlarne come di un male antico e indicibile. La testimonianza di quanti hanno sa-

crificato la propria vita nella lotta o nella resistenza alla malavita organizzata, rischia così di rimanere un esempio isolato.

Ora il pontificato di Francesco aggiunge nuova linfa all'impegno di quanti, dentro e fuori la Chiesa, ogni giorno si sporcano le mani per costruire un'Italia più giusta, libera dalle mafie come dalle povertà e dalle disuguaglianze che le rafforzano.

Francesco ho avuto l'onore d'incontrarlo, alcune volte. È una grande e semplice persona, abituata a parlar schietto, con le parole e coi segni. Come quando, accettando d'incontrare a Roma, in occasione della Giornata della Memoria e dell'Impegno, i famigliari delle vittime di mafia, ha avuto l'umiltà di chiedermi "degli appunti", per conoscere, per approfondire quel discorso. Oppure quando, entrando a Torino nel piccolo bar torrefazione del quale gli avevo portato in dono un pacco di caffè, mi hanno mostrato commossi questo biglietto: «Il caro Luigi Ciotti mi ha portato il caffè, io me lo sono fatto e l'ho trovato buono. Grazie, papa Francesco».

L'incontro coi famigliari è stato un momento vero e intenso, al termine del quale il papa ha fatto una mossa imprevista:

Sento che non posso finire senza dire una parola ai protagonisti assenti, agli uomini e le donne mafiose. Per favore cambiate vita, convertitevi, fermatevi, smettete di fare del male e noi preghiamo per voi. Lo chiedo in ginocchio. Convertitevi e cambiate.

Di nuovo, nel sacrario di Redipuglia, in una giornata a ricordo delle vittime della Prima Guerra mondiale, papa Francesco ha scelto di parlare attraverso i segni, distribuendo trecento lampade ai rappresentanti di tutto il mondo, lampade della pace alimentate con l'olio di Libera prodotto sui terreni confiscati ai boss in Calabria, Sicilia e Puglia. Vedete la forza comunicativa di quest'uomo, lo scatto in avanti che vuole far fare alla Chiesa. Uno scatto a cui tutti noi siamo chiamati, e al quale anche momenti come questo possono contribuire.

10. *Contro le mafie, l'impegno sociale*

La strada è ancora lunga, ma gli interventi positivi esistono, e mi sembra corretto sottolinearli. Come Libera, la prossima settimana saremo ad Assisi con la CEI, e presto organizzeremo degli incontri con il clero

al nord, al centro e al sud. Promuoviamo momenti di riflessione seri, per comprendere meglio la situazione attuale, e per evitare che, come purtroppo accadeva ieri, si ripetano i casi di sacerdoti che sono andati a braccetto coi mafiosi.

Un impegno di conoscenza, dunque, e di testimonianza. Ma sempre, anche, un impegno sociale, impegno a costruire diritti, giustizia e opportunità. Perché lotta alla mafia vuol dire lotta contro ciò di cui le mafie si fanno forti: le disuguaglianze, le povertà, l'ignoranza, i diritti negati. E allora ecco che anche noi dobbiamo dare un contributo nel costruire servizi, dare dignità al lavoro e sostegno alle famiglie, combattere le dispersione scolastica che in certe zone del Paese è ancora diffusa.

Si fa un gran parlare di riforme, in questi tempi, e io dico sempre che la riforma più urgente è un'autoriforma, la riforma delle nostre coscienze.

La Chiesa è un segmento importante nella società italiana, ha una responsabilità immensa. Adesso però è il momento in cui dobbiamo graffiare maggiormente non solo dentro la Chiesa, ma anche all'interno della società: le due cose vanno di pari passo. C'è bisogno che ci mettiamo tutti veramente ed umilmente in gioco.

MANOELA PATTI

Compari di san Giovanni. Matrimoni e battesimi nella mafia dell'agro palermitano negli anni Venti

Nell'estate del 2014 fece molto discutere la provocatoria richiesta avanzata al papa dall'arcivescovo di Reggio Calabria Giuseppe Fiorini Morosini, di sospensione a tempo e per le diocesi calabresi, dei padrini per il battesimo e per la cresima.¹ La radicale presa di posizione del presule, già vescovo di Locri e non nuovo a iniziative volte a ostacolare la partecipazione degli affiliati alla vita religiosa, seguiva peraltro di pochi giorni la scomunica ai mafiosi pronunciata nella Piana di Sibari da papa Bergoglio.

Spiegando le ragioni che lo avevano portato a sollevare clamorosamente la questione, l'arcivescovo sottolineava come fosse dovere della Chiesa operare per l'evangelizzazione dei fedeli, facendo venir meno il proprio supporto ad «alcuni modelli, usanze e costumi» capaci di «influire sulla realtà territoriale».² La Chiesa doveva perciò astenersi dal convalidare prassi devozionali strumentali al radicamento e al consolidamento del potere mafioso. Rifiutando i padrini, Morosini negava la consacrazione della relazione di padrinnaggio, che unisce padrino e battezzato, e del vincolo del comparatico, o *comparaggio*, che lega con una promessa di reciproca fedeltà padrino e padre del battezzato.

Com'è noto, il comparatico è un legame tradizionalmente diffuso in area mediterranea e a lungo ha rappresentato, come del resto il matrimonio, uno «strumento d'alleanza sociale» in cui alla pratica religiosa si è sovrapposta la pratica sociale.³ Per lo più letto dagli antropologi come fe-

1. G. Baldessarò, *Morosini: «La mia lotta al comparaggio su cui si fonda la 'ndrangheta»*, in «la Repubblica», 1 luglio 2014. A. Bolzoni, *L'idea del vescovo anti-boss: «Basta padrini nei battesimi»*, *ibidem*.

2. Baldessarò, *Morosini: «La mia lotta al comparaggio su cui si fonda la 'ndrangheta»*.

3. G. Alfani, *Padri, padrini, padroni*, Venezia 2006, p. 221.

nomeno residuale, espressione di una presunta «società mediterranea»,⁴ il comparatico è stato, ed è ancora, utilizzato dalla mafia per la sua funzione strategica nel tessere alleanze. Padrini e compari, infatti, estendono e intensificano i *network* criminali; garantiscono ai rampolli di boss, o aspiranti tali, protezione all'interno di clan in cui la legittimazione passa anche per l'appartenenza a genealogie criminali prestigiose. Come vedremo nelle pagine che seguono, gli affiliati più ambiziosi scelgono compari autorevoli; per converso, la posizione occupata nella gerarchia mafiosa è testimoniata anche dal numero di figliocci che un padrino può vantare.

Poco dunque c'entra il vincolo di solidarietà e fedeltà assoluta che idealmente unisce i compari fra loro, e che lega padrino e figliocci a testimoniare il rispetto della cosiddetta “morale mafiosa”. *San Giovanni non vuole inganni* recita il detto, che i compari tradiscono e si scontrano nei ciclici conflitti per la *leadership* dei clan. Piuttosto, il legame ha una funzione ben precisa nell'organizzazione mafiosa – che, ha osservato Salvatore Lupo, va tenuta ben distinta dall'«elemento metaforico»⁵ – oggi codificata anche nell'ordinamento giuridico, laddove il codice penale e la giurisprudenza individuano nel vincolo di comparatico un «indice sintomatico» del fenomeno mafioso.⁶

4. Tra i numerosi studi sul comparatico pubblicati a partire dal secondo dopoguerra, si vedano G. Anderson, *Il Comparaggio: The Italian Godparenthood Complex*, in «Southwestern Journal of Anthropology», 13 (1957), pp. 32-53; L. Moss, S. Cappanari, *Patterns of Kinship. Comparaggio and Community in a South Italian Village*, in «Anthropological Quarterly», 33 (1960), pp. 24-32. Si veda a proposito anche Alfani, *Padri, padrini*, e I. Signorini, *Padrini e compari: un'analisi antropologica della parentela spirituale*, Torino 1982. Il concetto di “società mediterranea”, cui gli antropologi hanno correlato anche il fenomeno mafioso, ha avuto grande fortuna nei due decenni successivi al dopoguerra. Oggi è ormai radicalmente posto in discussione. Vista l'impossibilità di riferire qui dell'ampio dibattito sul tema, rinvio a S. Lupo, *Storia della mafia: dalle origini ai giorni nostri*, Roma 2004 [ed. or. 1993], per la decostruzione del fenomeno mafioso connesse al concetto di “società mediterranea”.

5. Lupo, *Storia della mafia*, p. 69.

6. Sulla relazione fattuale fra comparatico e fenomeno mafioso cfr. G.L. Verrina, *L'associazionismo di stampo mafioso*, Torino 2008, p. 75. Una recente sentenza della Corte di Cassazione afferma che: «i gravi indizi di colpevolezza circa gli elementi caratterizzanti l'ipotesi criminosa di associazione di tipo mafioso possono essere legittimamente desunti [...] anche dalla circostanza dell'esistenza di rapporti di “comparaggio o comparatico” fra gli adepti, che costituisce uno degli indici rivelatori della formazione di un sodalizio criminoso riconducibile allo schema di cui all'art. 416 bis c.p.», Cass. sez. I, 28 settembre 2007, Alfieri, in C.E.D. Cass., n. 237742, cit. in P. Maggio, *Prova e valutazione giudiziale*

Naturalmente, il comparatico di per sé non testimonia la mafiosità di un individuo; il riferirsi a pratiche sociali quali elementi “indicatori” del fenomeno mafioso rimanda invece alla sua complessità, e al modo in cui la mafia si appropria «dei codici culturali prevalenti, li strumentalizza, li modifica, ne fa un collante per la propria tenuta». ⁷ In questo modello, il «ricorso mitico e strumentale alla religione, [la] partecipazione alle cerimonie sacre, [la] celebrazione dei sacramenti», scrive Alessandra Dino, consolidano «*all'interno* i rapporti tra le famiglie mafiose» e rafforzano «*all'esterno* quell'apparenza di normalità e di rispettabilità che esce sicuramente rafforzata dalla legittimazione [...] del rapporto instaurato con la Chiesa». ⁸

In questo saggio proverò a ricostruire il ruolo di battesimi, matrimoni e dei legami di parentela che ne derivano, nella struttura delle cosche palermitane; in particolare in quelle operanti nella zona sud-orientale della Conca d'oro tra età liberale e fascismo. Inoltre si vedrà come il rapporto con il clero locale, storicamente disponibile ad accogliere capimafia e affiliati nelle congregazioni religiose e a consacrare alleanze attraverso battesimi e matrimoni, abbia contribuito a consolidare il potere mafioso. Farò riferimento soprattutto alle fonti poliziesche e giudiziarie prodotte dalla poderosa campagna antimafia affidata al fascismo dal prefetto Cesare Mori nella seconda metà degli anni Venti, ⁹ i cui risultati, letti alla luce della pluriscolare storia del fenomeno mafioso, rendono chiaro il modo in cui «la

dei comportamenti mafiosi: i risvolti processuali, in *Scenari di mafia. Orizzonte criminologico e innovazioni normative*, a cura di G. Fiandaca, C. Visconti, Torino 2010, pp. 491-519. Tuttavia, l'autrice sottolinea il rischio insito nelle interpretazioni mosse da pregiudizi sociologici. Si veda inoltre l'art. 416 bis c.p. laddove afferma che «la partecipazione ad un'associazione di tipo mafioso può essere desunta da indicatori fattuali [...]. Tra questi vi è l'esistenza di vincoli di paragone come indice rivelatore del fenomeno mafioso» (cfr. G. Lattanzi, *Codice Penale annotato con la giurisprudenza*, IV Ed., Milano 2008, p. 1299).

7. Lupo, *Storia della mafia*, p. 22.

8. A. Dino, *La mafia devota. Chiesa, religione, Cosa Nostra*, Roma-Bari 2008, p. 79.

9. La campagna antimafia del prefetto Mori è da molti anni oggetto di una vasta letteratura. Cito tra gli altri, in ordine cronologico, A. Petacco, *Il prefetto di ferro. L'uomo di Mussolini che mise in ginocchio la mafia*, Milano 1975; C. Duggan, *La mafia durante il fascismo*, Soveria Mannelli 1986; Lupo, *Storia della mafia*, pp. 203-37; J. Dickie, *Cosa Nostra: A History of the Sicilian Mafia*, London 2004, pp. 146-58; *Mafia e fascismo*, in «Meridiana. Rivista di storia e scienze sociali», 63 (2008); V. Coco, M. Patti, *Relazioni mafiose. La mafia ai tempi del fascismo*, Roma 2010; V. Coco, *La mafia dei giardini. Storia delle cosche della Piana dei Colli*, Roma-Bari 2013; M. Patti, *La mafia alla sbarra. I processi fascisti a Palermo*, Palermo 2014.

complessa ibridazione di vecchio e nuovo»¹⁰ concorra alla continuità delle organizzazioni criminali.

1. *San Giovanni non vuole inganni*

Dell'uso del comparatico per garantire la compattezza interna delle associazioni criminali, le fonti ci dicono già tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento. Prima il demopsicologo Giuseppe Pitрэ e poi, nel suo studio sulla mafia, il poliziotto-criminologo Antonino Cutrera, registravano per esempio come il comparatico unisse con un vincolo saldissimo i «facinorosi siciliani», poiché i *compari di San Giovanni* si legavano al di là del rito cattolico e del vincolo morale che ne derivava, con un vincolo che garantiva, osserva Cutrera, «complici sicuri e fidati, perché dal compare non si teme tradimento alcuno». ¹¹ La testimonianza di Cutrera non è affatto isolata. Nella storia del fenomeno mafioso si sono infatti susseguite analisi che mettono in luce la funzione della parentela, di sangue o “spirituale” qual è quella che scaturisce dal battesimo, nell'allargare «i vincoli ed i collegamenti», come scrivono i magistrati del pool antimafia nell'istruttoria del Maxiprocesso del 1986, «fino a formare una rete ed un intreccio inestricabile di rapporti». ¹²

Nel 1972 il generale Carlo Alberto Dalla Chiesa che, come Giovanni Falcone e Paolo Borsellino dopo di lui, avrebbe pagato con la vita l'impegno nella lotta contro la mafia, dichiarava alla commissione antimafia che

scoprirli [i mafiosi] non è difficile, in quanto i nomi sono sulle bocche di molti. [...] attraverso le parentele o i comparati, che valgono più delle parentele, si può avere una visione organica della famiglia, della genealogia, più che un'anagrafe dei mafiosi. Quest'ultima è limitata al personaggio; la genealogia di ciascun mafioso ci porta invece a stabilire chi ha sposato il figlio del mafioso, con chi si è imparentato, chi ha tenuto a battesimo, chi lo

10. Lupo, *Storia della mafia*, p. 23.

11. A. Cutrera, *La mafia e i mafiosi. Saggio di sociologia criminale*, Palermo 1996, rist. anast. [ed. or. 1900], p. 58. Il contributo di Pitрэ in *Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, Palermo 1978 [I ed. 1889], p. 255.

12. Corte d'assise di Palermo, I sezione, sentenza n. 29/85 RgCA - n. 39/87 RgSent a carico di Abbate Giovanni+459, Tomo VII, Parte II, p. 1032, cit. in Dino, *La mafia devota*, p. 249.

ha avuto come compare di matrimonio; e tutto questo è mafia, è propaggine mafiosa [...].¹³

La genealogia come strumento d'indagine, dunque, ma anche come espressione dell'ideologia mafiosa. Storicamente, la legittimazione di individui e gruppi, all'interno e all'esterno del sodalizio, passa infatti anche per l'appartenenza ad "aristocrazie" mafiose lungo l'arco di più generazioni. Basti pensare, tra i numerosi casi, alle famiglie Greco o Bontate che, radicate nelle borgate orientali dell'agro palermitano sicuramente dalla fine del XIX secolo, hanno occupato il vertice delle gerarchie mafiose sino agli anni Ottanta del XX secolo.¹⁴ Per il caso mafioso vale sicuramente quanto afferma Fortunata Piselli a proposito dei *network* familiari: le reti di parentela costituiscono uno dei luoghi in cui si costruisce l'identità.¹⁵ In tal senso, nel nostro caso, esse contribuiscono a rafforzare reti criminali, che sebbene non coincidano con le reti di parentela, pure dall'identificazione con queste ultime traggono ulteriore legittimazione.

Il «recupero di valori tradizionali», osservava Giovanni Falcone all'inizio degli anni Ottanta, espresso dalla cultura delle alleanze matrimoniali, viene infatti utilizzato in maniera «strumentale» per rafforzare i vincoli fra gli associati.¹⁶ Così il battesimo, rito di passaggio che consacra tra l'altro l'appartenenza ad una genealogia con l'imposizione di un nome proprio del gruppo familiare, mantenuto di generazione in generazione, rappresenta uno dei luoghi in cui si intrecciano saldamente dimensione ideologica ed elementi strumentali. Le carte processuali scaturite dalla repressione Mori sono particolarmente importanti poiché ci consentono di osservare dal di dentro tali dinamiche, e per un'epoca molto lontana da quella in cui la collaborazione dei pentiti ha aperto uno squarcio sull'uni-

13. Carlo Alberto Dalla Chiesa alla Commissione parlamentare d'inchiesta sul fenomeno mafioso, 1962. Devo la citazione alla cortesia di Nino Blando, che qui ringrazio. Il brano è pubblicato all'indirizzo www.carabinieri.it/arma/curiosita/non-tutti-sanno-che/d/dalla-chiesa-carlo-alberto.

14. Mi permetto di rinviare a proposito al mio *La mafia alla sbarra*, pp. 170 sgg. e *passim*.

15. F. Piselli, *Famiglia e networks sociali. Tradizioni di studio a confronto*, in «Meridiana. Rivista di storia e scienze sociali», 20 (1994), pp. 45-92: p. 62 e *passim*.

16. Tribunale di Palermo, sentenza di rinvio a giudizio del giudice Falcone contro R. Spatola+119, 25 gennaio 1982, cit. in S. Lupo, *Quando la mafia trovò l'America. Storia di un intreccio intercontinentale. 1888-2008*, Torino 2008, p. 257.

verso mafioso.¹⁷ Specialmente per l'agro palermitano, possiamo ricostruire articolati e fitti reticoli mafioso-politico-affaristici, estesi dalla Sicilia agli Stati Uniti, consolidati facendo ricorso anche a strumenti apparentemente "tradizionali". Tra questi, cruciali sembrano essere i legami di comparatico e le alleanze matrimoniali, come annotano gli inquirenti in un verbale redatto nel 1927, all'indomani delle vaste operazioni poliziesche che portano in galera quasi 400 affiliati delle cosche di Bagheria e Villabate, due comuni dell'*hinterland* palermitano orientale ancora in anni a noi vicini ad alto tasso di mafiosità:

Il battesimo – scrive la Pubblica sicurezza – nella storia della delinquenza di queste borgate, costituisce un legame di indissolubile fedeltà e comunione d'interessi. Col battesimo, le famiglie si consolidano in un giuramento di vita e di morte, a tal punto, che si rendono comuni gli affari, e quasi anche le cose più intime.¹⁸

I verbali relativi all'"associazione" di Bagheria e Villabate, come venne chiamato il vasto sodalizio criminale processato a Palermo alla fine degli anni Venti e connesso alle cosche palermitane delle borgate orientali, rivelano come anche in età liberale endogamia mafiosa, articolate reti di parentela e pubbliche professioni di devozione cattolica, fossero vere e proprie strategie studiate e perseguite con meditato calcolo, in quanto strumenti funzionali alla tenuta del potere criminale. Attraverso una sapiente strategia di alleanze diversificate all'interno della comunità criminale, i capi mafia rafforzavano la cosca, legando fra loro i membri con vincoli formalmente più forti di quelli di sangue; costruivano gruppi compatti, reticoli complessi, potenti ed estesi; acquisivano potere e beni materiali, che di frequente riuscivano a conservare e a trasmettere nel tempo, sebbene fratture e conflitti fossero consueti, sia all'interno delle famiglie mafiose che all'interno delle famiglie di sangue.

Paradigmatico della provvisorietà dei vincoli di fedeltà discendenti dalle parentele, di sangue o spirituali, è il caso dell'omicidio di Giuseppe Lo Giudice, giovane e rampante boss e commerciante d'agrumi della borgata costiera palermitana di Acqua dei Corsari, ucciso nonostante un doppio vincolo di comparatico lo legasse alla famiglia dell'anziano capo mafia

17. Si vedano le considerazioni di Giovanni Falcone a proposito in G. Falcone, *Cose di Cosa Nostra*, a cura di M. Padovani, Milano 1991, e in particolare pp. 24 sgg.

18. «Processo verbale di arresto di D'Agati Michele fu Giulio ed altri», 29 marzo 1927, p. 3, in AsPa, TcP, Pp, b. 3240, procedimento contro D'Agati Michele + 21.

di Villabate, Giulio D'Agati, determinatosi invece ad arrestarne la rapida ascesa nella cosca. Assassinato il 10 novembre del 1925 in un brutale agguato tesogli dai sicari di D'Agati – tra di essi anche tale Antonino Meli, cui Lo Giudice aveva battezzato un figlio – Lo Giudice era il padrino del figlio di Salvatore D'Agati, uno dei figli di Giulio; aveva inoltre battezzato la figlia di un nipote del boss, Girolamo D'Agati. La vedova, chiamata a testimoniare, proprio appellandosi alla reciproca fedeltà che derivava da questi vincoli, avrebbe definito i D'Agati «veri giuda e traditori» per non essersi fermati nemmeno davanti al “sangiovanni”.¹⁹

Comparatici e alleanze matrimoniali inserivano i D'Agati all'interno di una fittissima rete, che comprendeva figure di spicco della mafia italo-americana come il villabatese Joe Profaci, già alla fine degli anni Venti a capo di un impero affaristico-mafioso a New York, e membri di importanti clan mafiosi dell'agro palermitano, come i Cottone, per decenni al centro delle cronache di mafia, negli anni Dieci-Venti legati ai Profaci da relazioni di comparatico e nel secondo dopoguerra imparentatisi per via matrimoniale con i Greco.²⁰

Proviamo allora a ricostruire una parte del complesso *network* dei D'Agati, ponendo al centro la figura del boss Giulio. Nato nel 1864, figlio di una Rosa Montalto, tra gli anni Dieci e Venti aveva continuato a rafforzare il «legame [...] strettissimo» con i Montalto, facendo sposare tre dei suoi figli ai figli di Salvatore Montalto, ricco proprietario e all'inizio degli anni Venti assessore del comune di Villabate, amministrato anche da alcuni membri delle famiglie D'Agati e Cottone. Nel 1925 D'Agati aveva stretto alleanze matrimoniali incrociate anche con un altro gruppo familiare, quello dei Di Lisciandro. Con la celebrazione di due matrimoni nello stesso giorno, il capomafia si era infatti assicurato il controllo di alcune proprietà: un figlio

19. Cfr. la testimonianza di Maria Rosa Morana alla P.S., 26 febbraio 1927, *ibidem*. Ricostruisco la rete dei comparatici di Lo Giudice sulla base del verbale dell'Ufficio di P.S. di Bagheria, 24 luglio 1926, p. 173, *ibidem*.

20. Secondo la Pubblica sicurezza il boss Andrea Cottone aveva battezzato Joe Profaci e i suoi 9 fratelli. Giuseppe Joe Profaci sbarcò a New York il 4 settembre 1921 e divenne alla fine degli anni Venti il capo di una delle *Five Families* mafiose di New York. A proposito della sua carriera criminale cfr. Lupo, *Quando la mafia trovò l'America*, pp. 66-68 e *passim*; D. Critchley, *The Origin of Organized Crime in America. The New York City Mafia, 1891-1931*, New York 2009, pp. 160-162. Per il matrimonio tra Maria Cottone e Salvatore Greco “il senatore” cfr. Commissione parlamentare d'inchiesta sulle attività mafiose, *I boss della mafia. Relazione sull'indagine riguardante casi di singoli mafiosi*, prefazione di G. Li Causi, Roma 1971, p. 219.

del boss, Michele, nato nel 1903, aveva sposato la figlia di Francesco Di Lisciandro, proprietario di un fondo confinante con una proprietà in gabella ai D'Agati, mentre la figlia Angela si era unita in matrimonio al ventiquattrenne figlio di Di Lisciandro, Gaetano, «specializzato nel grosso commercio di mandarini», successivamente arrestato a Milano mentre trattava la vendita di una grande partita di agrumi. «Costoro – annotavano gli inquirenti – costituivano la forza viva» della cosca.²¹ Soprattutto dopo l'omicidio di Giulio D'Agati, nel giugno del 1926 assassinato a colpi di roncola da uno dei fratelli di Giuseppe Lo Giudice per vendicarne la morte.²²

Che tutto ciò fosse “propaggine mafiosa”, come l'avrebbe definita cinquant'anni dopo il generale Dalla Chiesa, era opinione condivisa da inquirenti e magistrati anche negli anni Venti, quando la rete di parentele, affinità e legami di comparatico viene utilizzata per provare l'esistenza dell'associazione mafiosa e l'appartenenza degli imputati a quest'ultima. Al punto che in tribunale, nel corso del processo alla cosca di Bagheria, la difesa di tale Vincenzo Bellone per provarne l'innocenza dichiara che

l'imputato [...] né in occasione del proprio matrimonio; né in occasione del battesimo della propria figliuola, à cercato di incontrare parentela con persone, che possa dubitarsi che puzzino di maffia; tenendo conto che Dio fa gli uomini e fra di loro si accoppiano, è assurdo che il Bellone abbia avuto tendenze maffiose. [...] un solo reato à commesso (se reato consiste) quello di non essere Fascista [...].²³

2. Riti e feste. Ovvero «lo spettacolo» della mafia

Riti, matrimoni, battesimi o funerali, oltre alla funzione strumentale di cui si è detto, hanno anche una fondamentale valenza simbolica. Si tratta di occasioni in cui i clan manifestano pubblicamente la forza e il prestigio, cercano e ottengono legittimazione di fronte alla comunità; mostrano,

21. Ricostruisco le relazioni familiari dei clan mafiosi in base alle notizie riportate in «Processo verbale di arresto di D'Agati Michele fu Giulio ed altri», 29 marzo 1927, p. 3, in AsPa, Tcp, Pp, b. 3240, procedimento contro D'Agati Michele + 21, da cui sono tratte anche le citazioni.

22. Cfr. Patti, *La mafia alla sbarra*, pp. 98 sgg.

23. Memoria difensiva dell'avv. Corrado Liguori Trigona per Vincenzo Bellone, 9 giugno 1927, pp. 2-3, in AsPa, Tcp, Pp, b. 3241, procedimento contro Alaimo Vincenzo + 422.

come osservano gli uomini di Mori in occasione dei «suntuosi funerali» di un capomafia, «lo spettacolo dell'unione morale e della solidarietà» della cosca.²⁴

Così avviene per esempio per il matrimonio di tale Clemente Alcamo, imputato nel processo alla cosca di Bagheria. Nella deposizione resa davanti agli inquirenti nel giugno del 1927, Alcamo racconta del ricco banchetto organizzato dal suocero per celebrare il matrimonio, cui avevano preso parte circa 200 invitati, molti dei quali affiliati alla cosca:

Quando sposai furono invitati a pranzo molti amici di mio suocero difatti furono macellati un vitello di circa Kg. 100 ed un maiale di circa Kg. 70. Furono distribuiti agli invitati pasta, carne, salsiccia e circa venti agnelli e circa quattrocento litri di vino, liquori e dolci.²⁵

Seguiamo ancora per un momento la deposizione di Alcamo, emblematica – anche per gli inquirenti che la raccolgono (estorcono?) – del modo in cui autorappresentazione mafiosa e alleanze strategiche passano attraverso la celebrazione di feste, riti e sacramenti consacrati dalla Chiesa. Giovane gabellotto e nipote di Gaetano Riggio, ritenuto uno dei capi della cosca di Bagheria, Alcamo ne sposa la figlia Grazia, di cui è anche cugino, dal momento che la moglie di Riggio è anche la sorella del padre di Alcamo. Dato il *milieu* mafioso degli sposi, tra gli invitati troviamo numerosi imputati coinvolti nel processo di Bagheria; tra di essi anche i Montalto di Villabate, da noi già incontrati, e quel Vincenzo Bellone che abbiamo sopra citato. Molti di costoro, precisa Alcamo, pure perché legati al capomafia Gaetano Riggio da relazioni di comparatico per averne battezzato o cresimato i cinque figli, hanno festeggiato gli sposi con doni di valore.

Subito dopo le nozze, grazie all'interessamento del suocero, Alcamo viene assunto come distributore dell'acqua nel fondo Sant'Elia, vasta proprietà della Conca d'oro orientale coltivata ad agrumi, appartenente ai principi Trigona di Sant'Elia, concessionari dell'acqua della sorgente Risalaima.²⁶ Infine, per garantire ulteriormente genero e nuora, nata la figlioletta di Alcamo, Riggio le sceglie come padrino un "amico", ovvero un altro pre-

24. Verbale dell'ufficio di P.S. di Bagheria, 24 luglio 1926, p. 105, *ibidem*.

25. Clemente Alcamo alla P.S., 17 giugno 1927, in AsPa, Tcp, Pp, b. 3241, I, p. 118, procedimento contro Alaimo Vincenzo + 422. Va rilevato che nel verbale la frase «sono anche genero» è sottolineata in rosso e blu, probabilmente dal magistrato.

26. Per il complesso intreccio di interessi legati alla gestione delle risorse idriche locali rinvio all'articolata ricostruzione di F. D'Amato, *Acqua e potere. Istituzioni, mercato*

sunto affiliato coinvolto nel processo. Lo stesso Gaetano Riggio peraltro, stando alla deposizione di Alcamo, aveva tenuto a battesimo svariati illustri rampolli della mafia locale. Come già per i D'Agati, anche questa volta, poliziotti e magistrati si servono di parentele e comparatici per ricostruire la struttura della cosca. Al di là delle forzature degli inquirenti, dall'intero processo emerge in effetti un quadro incredibilmente articolato, in cui i boss più autorevoli – è il caso per esempio del ricco e potente boss della borgata “Bandita”, Santo Bonetti – battezzano e cresimano decine di bambini.

Se, come si è visto, parentele di sangue e “spirituali” per l'accusa costituiscono indizi e prove di appartenenza all'organizzazione, nelle aule di tribunale la famiglia torna ad assumere la sua funzione di nucleo essenziale della società borghese e diviene prova della rispettabilità di cui si gode nella comunità locale, un valore che le difese possono esibire. Avvocati e testimoni descrivono così imputati accusati tra l'altro di omicidi, estorsioni, furti, come «uomini dabbene», votati alla famiglia – ai figli soprattutto –, al lavoro e alla Chiesa. La devozione religiosa e la stretta relazione con il clero locale rappresentano un elemento importante nella costruzione di quest'immagine, dove il capomafia è spesso rappresentato come un benefattore della borgata, stimato dalla comunità.

Così, nei processi alla mafia dell'agro palermitano svoltisi tra anni Venti e primi anni Trenta, il clero locale – come peraltro l'élite cittadina – interviene prevalentemente per testimoniare a discarico degli accusati. Nel processo alla mafia di Santa Maria di Gesù, incontriamo l'arciprete di Villabate intento a difendere i D'Agati in tribunale;²⁷ gode della medesima rispettabilità il clan dei Saccone di Santa Maria di Gesù. Legati da reti di parentela ai Bontate, sono affiliati alla Congregazione di San Benedetto e il giovane Michelangelo Saccone, figlio del capo mafia Andrea, viene indicato dal soprintendente del convento intitolato al santo copatrono di Palermo, come uno «dei più zelanti» confratelli.²⁸

L'appartenenza alle confraternite religiose – oggi finalmente stigmatizzata dalla Chiesa – è quasi sempre citata quale elemento comprovante

e abuso delle risorse irrigue. Palermo e Valencia (XX secolo), Tesi di Dottorato, Sapienza - Università di Roma, a.a. 2011-12, pp. 149-168.

27. Testimonianza dell'arciprete di Villabate, Pietro Maltese, a discarico di Francesco D'Agati, agosto 1929, in AsPa, Tcp, Pp, b. 3342, procedimento contro Amoroso Gaetano + 374.

28. Testimonianza di padre Benedetto Nicolosi, 22 agosto 1929, in AsPa, Tcp, Pp, b. 3342, procedimento contro Amoroso Gaetano + 374.

l'assoluta rispettabilità e onorabilità degli imputati. A noi, invece, rivela la contiguità fra clero locale e clan mafiosi, in parte spiegabile alla luce di quello che Francesco Michele Stabile, uno dei più acuti storici della Chiesa e studioso del fenomeno mafioso, ha definito «cattolicesimo municipale».²⁹

Dopo aver escluso un «rapporto causale tra religione e mafia», Stabile spiega il radicarsi di «una esperienza e organizzazione religiosa che rimane chiusa nella dimensione localistica e particolaristica del municipio», con la peculiare storia del cattolicesimo siciliano, caratterizzata da «una struttura ecclesiale policentrica, sia sul piano della giurisdizione e della disciplina ecclesiastica, sia anche sul piano devozionale». Storicamente, in Sicilia acquisì perciò un ruolo centrale la parrocchia. Ciò spinse il clero a condividere con le élite locali «interessi non solo religiosi, ma anche economici, familiari, amministrativi, politici». Parallelamente, si andò sviluppando una religiosità esteriore, a sostegno del sistema politico-sociale e che, nel suo formale rispetto della Chiesa ufficiale, era gradita a quest'ultima. Esaltando nelle ritualità collettive «gli aspetti formali e folkloristici» della religione, la mafia si offriva così «come depositaria di valori tradizionali (famiglia, religione, onore, ordine) distorti dal loro valore originario, che si sentivano minacciati dalla modernità». Di questi valori la mafia si faceva garante di fronte alla comunità anche attraverso la gestione di cerimonialità religiose collettive, che costituivano momenti di riaffermazione di tali valori condivisi. A ciò si sommava inoltre la protezione offerta a parrocchie e conventi anche attraverso periodiche donazioni.

Vi è però un altro aspetto cruciale nell'associazionismo religioso dei mafiosi. L'appartenenza alle confraternite religiose, in più luoghi attestata dalle fonti, è infatti connessa anche ad un modello di associazionismo settario-massonico di cui la «società» mafiosa con i suoi rituali di affiliazione e le sue regole costituisce una sorta di «cascame».³⁰ È possibile rinvenire una

29. Cfr. F.M. Stabile, *Cattolicesimo siciliano e mafia*, in «Synaxis», 14 (1996), pp. 13-55, da cui sono tratte le citazioni che seguono, consultato all'indirizzo <https://terradinessuno.wordpress.com/biblioteca-di-terra-di-nessuno/francesco-michele-stabile-cattolicesimo-siciliano-e-mafia>. Di Stabile si veda anche *La Chiesa nella società siciliana della prima metà del Novecento*, Caltanissetta-Roma 1992.

30. Sul rapporto fra mafia e confraternite religiose si veda la fondamentale analisi di A. Recupero, *Ceti medi e «homines novi». Alle origini della mafia*, in «Polis», 2 agosto 1987, pp. 307-328, in part. p. 311. Sul tema rinvio anche a Dino, *La mafia devota*, pp. 17 sgg. Per la complessa relazione fra l'associazionismo mafioso e il modello dell'associazio-

traccia di questo passato nel bizzarro racconto che Gioacchino Pennino, boss di Brancaccio arrestato nel 1994 e poi pentitosi, fa delle origini della mafia. Il capomafia, discendente di un'antica e famigerata famiglia mafiosa, negli anni Venti colpita dalla repressione fascista, e tra l'altro legata da vincoli di comparatico a Tommaso Buscetta, ripercorre in un singolare memoriale dato alle stampe nel 2006 e intitolato *Il vescovo di Cosa Nostra*,³¹ la storia della sua famiglia e della mafia in chiave mistico-religiosa. Pennino, che si definisce «rampollo della più antica famiglia di mafia», narra come i suoi antenati, sin dal Settecento soliti riunirsi con altri adepti di una setta segreta intimamente legata alla Chiesa cattolica nella chiesa di San Gaetano a Brancaccio, «furono al centro della costituzione della setta segreta, a cui venne dato il nome prima di “mafia” e poi di “Cosa nostra”». ³² Al netto delle fantasticherie del boss, il racconto ci sembra interessante perché paradigmatico dell'incredibile capacità della mafia di intrecciare elementi simbolici ed elementi reali nella propria autorappresentazione, raffinato frutto della manipolazione di codici culturali. Tanto più che, in questo caso, le fonti confermano il saldo legame fra i Pennino e la parrocchia di San Gaetano.³³ Molti decenni dopo padre Pino Puglisi, parroco di Brancaccio avrebbe pagato con la vita la sua determinazione nel lottare contro la mafia e contro connivenze che abbiamo visto essere molto antiche.

3. Conclusioni

Come si è detto nelle prime righe di questo intervento a proposito della dura presa di posizione del vescovo Morosini, il ricorso all'universo sim-

nismo massonico o carbonaro cfr. Lupo, *Storia della mafia*, pp. 42-44 e p. 69, da cui traggo la citazione.

31. G. Pennino, *Il vescovo di Cosa Nostra*, Roma 2006. Per la collaborazione di Pennino con i magistrati del tribunale di Palermo cfr. *La vera storia d'Italia. Interrogatori, testimonianze, riscontri, analisi. Giancarlo Caselli e i suoi sostituti ricostruiscono gli ultimi vent'anni di storia italiana*, a cura di S. Montanaro, S. Ruotolo, Napoli 1995, pp. 791 sgg.

32. Pennino, *Il vescovo*, p. 86.

33. Tra le varie testimonianze, cito il trafiletto *In onore del Parroco di Brancaccio*, in «Giornale di Sicilia», 28-29 aprile 1926, dove il nonno di Pennino, suo omonimo, è indicato tra gli illustri partecipanti alla festa in onore dei 25 anni di sacerdozio di monsignor Salvatore Giangreco, parroco di Brancaccio. Nel 1928 Gioacchino Pennino, detto *'U patruni Iachinu*, sarebbe stato travolto dalla repressione fascista, insieme a generi e nipoti, sodali e soci in affari.

bolico religioso e la ricerca di una legittimazione mediata dalla Chiesa ancora oggi continuano ad essere pratiche essenziali per la tenuta del potere mafioso. Nonostante la posizione ormai apertamente ostile delle gerarchie ecclesiastiche,³⁴ una più che secolare contiguità tra clero locale e mafia sembra riflettersi nella presenza di una purtroppo ancora ampia “zona grigia”, ove mafia e società locale intrecciano i loro percorsi. Non a caso, la posizione di Morosini è stata accolta piuttosto male nelle diocesi calabresi, e in tutte le aree d’infezione mafiosa rimane ancora aperta la questione della gestione di feste religiose e processioni da parte di confraternite spesso presiedute dai capimafia locali.³⁵

Emblematiche della difficoltà di schierarsi contro ritualità condivise dalla comunità locale appaiono così per esempio le scelte del cardinale Paolo Romeo, sino al 2015 arcivescovo di Palermo. Nella primavera del 2014 Romeo finì infatti al centro di un’infuocata polemica interna alle gerarchie ecclesiastiche, a causa della mancata sospensione del boss palermitano Stefano Comandè dalla carica di superiore della Confraternita delle Anime Sante. Carica che, sino a poche ore prima del *blitz* che l’aveva portato in galera, il boss aveva esercitato al pari dei suoi omologhi degli anni Venti. In occasione del Venerdì Santo aveva preso parte alla solenne processione organizzata dalla confraternita, mentre solo pochi giorni prima, innalzando il gonfalone della congregazione, aveva accompagnato il feretro di un altro affiliato, Giuseppe Di Giacomo, aspirante reggente del mandamento Zisa di Palermo, freddato dai sicari della cosca rivale in pieno giorno e davanti al figlioletto di sette anni. Tutto il quartiere, insieme a una folta schiera di «padrini vecchi e nuovi», aveva partecipato al solenne funerale celebrato proprio nella chiesa della confraternita delle Anime Sante.³⁶ Parte dell’opinione pubblica, e dello stesso clero, avevano criticato l’immobili-

34. C. Naro, *La Chiesa di Caltanissetta tra le due guerre*, Caltanissetta-Roma 1991, p. 160.

35. Cito fra i tanti casi registrati dalla cronaca G. Baldessaro, *Oppido Mamertina. La Madonna si inchina davanti a casa del boss. L’ira dei carabinieri*, in «la Repubblica», archivio *on line*, 7 luglio 2014; S. Palazzolo, G. Ruta, *La Madonna si inchina al covo del padrino, processione shock tra i vicoli di Ballarò*, *ibidem*, sezione di Palermo, 29 luglio 2014.

36. Cfr. S. Palazzolo, *Mafia nelle confraternite, Romeo tace e Pennisi attacca: “Fuori i collusi dalla Chiesa”*, *ibidem*, 3 maggio 2014 e Id., *Il capo della confraternita che accoglieva il cardinale è un boss di Cosa nostra*, *ibidem*, 1 maggio 2014, da cui traggio la citazione.

simo del cardinale, che infine – anche in seguito alla pubblicazione di una foto che lo ritraeva accanto a Comandè – aveva sospeso il boss. Solo qualche mese dopo, la posizione dell'arcivescovo fu invece molto più radicale. Stabili infatti di negare al giovane figlio di uno dei boss Graviano, capi mafia del quartiere Brancaccio e condannati all'ergastolo anche perché mandanti dell'omicidio di don Pino Puglisi, la celebrazione della cresima in forma pubblica nella Cattedrale di Palermo.³⁷

Come nel caso del rifiuto del cardinale Morosini di accettare padrini di battesimo e cresima nelle diocesi calabresi, anche in Sicilia le gerarchie ecclesiastiche rifiutavano di farsi complici nella pubblica legittimazione del potere mafioso, nel tentativo di disarticolare il legame, ancora forte, tra pezzi della società locale e organizzazioni criminali.

37. A. Turrisi, *Palermo, cresima negata in Cattedrale al figlio di uno dei boss Graviano*, in «Giornale di Sicilia», ed. *on line*, 22 novembre 2014.

GIANLUCA FULVETTI

Sicilia inizio anni Sessanta.

I frati di Mazzarino, la mafia, la Chiesa

1. *I fatti*

Il 12 marzo 1962 si apre nell'aula della Prima Sezione della Corte di Assise del tribunale di Messina il processo a carico di padre Agrippino (al secolo Pietro Jaluna, di 39 anni), padre Venanzio (Liborio Marotta, 46), padre Carmelo (Luigi Galizia, 83) e padre Vittorio (Ugo Bonvissuto, 41), quattro frati cappuccini del convento di Mazzarino (Enna), accusati di aver compiuto tra 1956 e 1959 delle estorsioni ai danni di alcuni confratelli, incluso il padre Provinciale del loro Ordine, e di un paio di professionisti. Le carte dell'istruttoria delineano senza grossi dubbi le responsabilità dei monaci.¹

Secondo una prassi consolidata, le vittime ricevevano alcune lettere estorsive, anonime, dattiloscritte, che indicavano di pagare rivolgendosi ai religiosi. A turno, questi (i primi tre, in realtà)² si recavano nelle loro abitazioni, a loro dire obbligati a farlo da alcuni criminali, per invitarle appunto

1. Ho ricostruito la vicenda mediante lo spoglio dei quotidiani e consultando ormai diversi anni addietro, tra 1997 e 1999, e poi ancora nel 2001, i 29 volumi degli Atti Processuali, all'epoca conservati presso l'archivio del tribunale di Messina (Tribunale di Messina, Corte di Assise, *Procedimento penale contro Azzolina Girolamo et al.*), che citerò con l'abbreviazione AP seguita dall'indicazione del numero di volume. Una prima sintesi nel pamphlet di Giuseppe Frasca Polara, all'epoca corrispondente de «l'Unità», *La terribile storia dei frati di Mazzarino*, Palermo 1989; più di recente, M. Falzone, *Questa è "perfetta letizia"? Il controverso caso dei frati di Mazzarino*, in *Francescanesimo e cultura nelle province di Caltanissetta ed Enna*, a cura di C. Miceli, Palermo 2008, pp.117-131.

2. Padre Vittorio è coinvolto nell'inchiesta perché, in base a una perizia, gli inquirenti appurano che le lettere anonime sono state redatte con la sua macchina da scrivere, usata in realtà dai confratelli a sua insaputa. Al processo sarà assolto da ogni addebito. I testi di tutte le lettere estorsive in AP, V.

a pagare, raccomandandosi di non denunciare i fatti alle autorità. Di fronte a incertezze o resistenze, mediavano (ma non troppo) sull'ammontare delle somme, in alcuni casi si lasciavano andare a velate minacce, mantenendo un assoluto riserbo su chi fossero i malfattori che li avrebbero costretti a quel ruolo.

Ernesto Colajanni è un farmacista, ma anche un terziario francescano che conosce molto bene i monaci, si attende di trovare conforto e aiuto. In realtà l'estorsione ai suoi danni va avanti dal 1957 sino al 1959: ignoti gli incendiano la porta della farmacia; di fronte alle sue resistenze padre Venanzio e padre Agrippino gli consigliano di non far più uscire di casa da solo suo figlio. Padre Sebastiano, il Provinciale, viene a sapere delle estorsioni subite da padre Costantino, anche lui del convento di Mazzarino; nel corso del 1958 incontra più volte padre Agrippino, vuole capire meglio il suo ruolo di "mediatore", lo richiama con forza per il suo comportamento, ma il monaco è irremovibile: si deve pagare, altrimenti gli "ignoti criminali" potrebbero far saltare in aria il suo convento, a Gela. Angelo Cannada appartiene a una importante famiglia del paese, è molto religioso; padre Carmelo si reca spesso a celebrare messa nella sua cappella di famiglia. Nonostante gli inviti dei monaci, è il più tenace, non denuncia le estorsioni ma nemmeno cede. Il 25 maggio 1958, mentre sta trascorrendo la domenica pomeriggio in campagna, assieme alla moglie e al figlioletto, viene aggredito da due uomini incappucciati, che gli intimano ancora una volta di pagare, prima di sparargli, probabilmente per spaventarlo: il colpo gli trancia però l'arteria femorale, e Cannada muore poche ore dopo in ospedale. Nei mesi seguenti alla vedova giungono altre missive anonime, e di nuovo padre Carmelo si reca nella sua abitazione, l'ultima volta alla vigilia di Natale, suggerendole anche di vendere alcune proprietà per fare alla svelta a racimolare il denaro necessario, e "avvisandola" di non segnare il numero delle banconote.³

Il monaco è forse preoccupato, l'omicidio ha messo in fibrillazione le forze di polizia; nel maggio 1959 viene gambizzato anche un vigile urbano che sta cercando di raccogliere informazioni sui criminali del circondario.⁴ Il quadro indiziario si compone, anche a carico dei religiosi, che sono arrestati nel febbraio 1960 e rinviati a giudizio nel gennaio 1961 per

3. Rapporti di Polizia Giudiziaria, 24 giugno e 24 settembre 1958, in AP, I, e la deposizione istruttoria della vedova Cannada del 25 luglio 1959, *ibidem*, III.

4. Rapporto di Polizia Giudiziaria, 30 maggio 1959, AP, III.

le estorsioni e per il reato di associazione per delinquere. Assieme a loro altre tre persone, Giuseppe Salemi (40 anni), Girolamo Azzolina (28) e Filippo Nicoletti (21), contadini e campieri: tra i loro capi di imputazione, anche altri reati – porto d'armi, furti, sequestri di persona, abigeati, ecc. – commessi nelle campagne di Mazzarino, Riesi, Barrafranca. Leggendo le carte, l'impressione è che in realtà non ci siano molti contatti tra questi imputati e le loro attività criminali da un lato, e i frati estorsori dall'altro. Che non fanno tutto da soli, ma trovano l'aiuto del mezzadro e guardiano del convento, Carmelo Lo Bartolo (di 45 anni). Uomo dai metodi spicci, campiere e gabellotto di altri proprietari della zona, con precedenti penali. Probabilmente è lui l'omicida di Cannada. Viene arrestato mentre è in fuga, in Liguria. In carcere, tra il 19 e il 20 giugno 1959, comincia ad ammettere qualche cosa, parla anche dei frati.⁵ Il 2 luglio muore però nel carcere di Caltanissetta, ufficialmente suicida – si impicca in cella – anche se sull'episodio si addensano molti dubbi.⁶

Questi i fatti, in sintesi. Non appena la vicenda diventa pubblica si comincia a parlare e scrivere di “frati mafiosi”. Ma quanto entra in realtà la mafia nelle estorsioni di quelli che ormai sono noti come i “frati di Mazzarino”? Abbiamo a che fare con uno di quei casi di partecipazione diretta di uomini di chiesa a *network* criminali che la ricerca storica sulla mafia in Sicilia ci ha riconsegnato con una certa puntualità?⁷ Su questo le carte sono opache, possiamo solo fornire qualche annotazione.

Il comportamento dei monaci appare quello tipico della mediazione mafiosa, richiama l'antica prassi della “componenda”: credibilità e conoscenza personale delle vittime sono spese per garantire la buona riuscita delle estorsioni, profittando della scarsa fiducia verso le autorità dello Stato e della paura, che essi stessi alimentano, anche con le minacce, velate nei

5. AP, IV, interrogatorio del 20 giugno 1959.

6. Lo Bartolo si sarebbe suicidato la sera, durante il cambio della guardia, impiccandosi con un lenzuolo all'anello di ferro cui, nella sua cella, era agganciata una catena che teneva il letto. Solo che, quando viene trovato esanime, il letto è perfettamente sistemato; e soprattutto l'anello di ferro è fissato a circa un metro e mezzo dal terreno, mentre Lo Bartolo era alto circa un metro e sessantacinque. La notizia della sua possibile uccisione compare in alcune lettere inviate al presidente del tribunale («Giornale di Sicilia» e «L'Avanti», 23 marzo 1962) e soprattutto nel corso della deposizione dell'imputato Nicoletti (AP, XIII). Dopo il suo primo interrogatorio, suo fratello Salvatore perde la vita, in circostanze che restano non chiarite («L'Ora» e «La Sicilia», 3 aprile 1962).

7. Su questo rimando alla mia sintesi *Tra silenzio e collusione. La chiesa di Sicilia e la mafia, 1860-1970*, in «Novecento», 5 (2001), pp. 151-166.

colloqui, fattive grazie al Lo Bartolo.⁸ Più difficile sapere se e quanto gli imputati siano legati a quella che potremmo chiamare una “mafia del latifondo”, rurale, che si presenta persino “povera”⁹ e può apparire “vecchia”, se messa a confronto con Palermo, dove in quegli anni si ragiona di speculazione edilizia, appalti, controllo dei mercati, traffico di stupefacenti. Il contesto è infatti quello di un’area della Sicilia interna di “tradizione” criminale e mafiosa,¹⁰ in cui banditismo, reti abigeatarie, sequestri di persona, lotte per il controllo e la guardiania delle grandi proprietà terriere durano ancora per tutti gli anni Cinquanta. Antonino Calderone indica nei Cinardo (un rampollo, Francesco, sarà suo testimone di nozze) la famiglia mafiosa di Mazzarino.¹¹ La vicina Riesi è la terra di Francesco e Giuseppe Di Cristina, padre e figlio, esponenti di quella fazione di Cosa nostra spazzata poi via dai corleonesi di Riina e Provenzano nel corso della cosiddetta “seconda guerra di mafia”. La fotografia resta però sgranata, gli anni Cinquanta sono ancora un periodo con poche luci e molte ombre sulla storia della mafia, in particolare se ci si allontana da Palermo.¹²

8. Utile, come chiave di lettura sul caso specifico, il richiamo a D. Gambetta, *La mafia siciliana. Un’industria della protezione privata*, Torino 1992, in particolare il capitolo settimo, *La composizione delle controversie*. Sul rituale delle “lettere di scrocco” e sulla “componenda” come forma di estorsione nella quale si esalta l’autorità dei mediatori (che possono essere professionisti, notabili e quindi anche religiosi), sottraendo all’ordine legale il potere di perseguire i crimini, cfr. S. Lupo, *Storia della mafia dalle origini ai giorni nostri*, Roma 2004³, p. 56 e ancora p. 215.

9. «Allora la mafia non aveva soldi. Noi mafiosi eravamo in pessime condizioni economiche [...]. La vita negli anni Cinquanta, e per gran parte degli anni Sessanta, è stata per noi vita grama. Si facevano piccoli commerci, dei piccoli traffici. Si rubacchiava, si comprava e si vendeva roba rubata [...]. Si andava da un proprietario terriero e gli si diceva di impiegare una persona e di dargli uno stipendio fisso. La cosiddetta “guardiania”» (P. Arlacchi, *Gli uomini del disonore. La vita del pentito Antonino Calderone*, Milano 1992, p. 43).

10. Proprio nel circondario di Mazzarino opera negli anni Trenta dell’Ottocento la “Sacra Unione”, un *network* criminale dedito a furti e violenze, legato alla lotta politica, che propone quindi pratiche e modelli organizzativi simili a quelli delle prime associazioni mafiose attive nel periodo post-unitario (G. Fiume, *Bande armate in Sicilia*, Palermo 1984). Anche Antonino Cutrera (*La mafia e i mafiosi*, Palermo 1900) indica Mazzarino come tradizionale centro di insediamento mafioso. Tracce di un processo di mafia istruito dal fascismo alla fine degli anni Venti contro criminali di questa zona si trovano nel fondo Tribunale dell’Archivio di Stato di Caltanissetta.

11. Arlacchi, *Gli uomini del disonore*, p. 102 e 235-244.

12. R. Mangiameli, *Notabili e gabellotti della Sicilia dell’interno*, in «Italia Contemporanea», 156 (1984), pp. 56-79, adesso in Id., *La mafia tra stereotipo e storia*, Caltanissetta-Roma 1999, pp. 117-141; Lupo, *Storia della mafia*, pp. 246-247 e 273 sgg. Sui

In ogni caso, i monaci non sono degli ingenui o degli uomini di preghiera ignari delle cose del mondo, come tenteranno poi di presentarsi. Padre Agrippino, l'economista del convento, appartiene a una famiglia benestante e ha studiato teologia a Roma, alla Gregoriana, prima di rientrare in Sicilia, a quanto pare per problemi di salute mentale. Padre Carmelo – che alcune fonti segnalano caduto nelle maglie della repressione fascista contro le associazioni criminali, alla fine degli anni Venti – è un predicatore di lungo corso, ha girato tutta la Sicilia, è punto di riferimento di molti, a Mazzarino. Padre Venanzio, infine, appartiene a una famiglia, i Marotta, proprietari di terre e mulini e esponenti della Dc. È buon amico di Rosario Lanza, democristiano, più volte assessore regionale (nel 1963 sarà eletto presidente) e politicamente vicino a Calogero Volpe, il notevole che, con l'appoggio anche della gerarchia ecclesiastica, garantisce in provincia di Caltanissetta il transito delle reti (e dei voti) mafiosi dal movimento separatista alla Dc.¹³ Il monaco, che è stato anche Definitore, si muove spesso al seguito di Lanza nelle campagne elettorali, usa questo circuito politico per garantire piccoli favori e qualche posto di lavoro ad amici e conoscenti (per esempio a un figlio del Lo Bartolo), si occupa personalmente di finanziamenti, interventi edilizi e restauri nei conventi.¹⁴

Un'ultima annotazione, infine, sulla “strana morte” di Lo Bartolo. Può essere che, sì, l'abbia voluta la mafia. Forse per fare i propri interessi, eliminando un criminale che con l'omicidio Cannada ha attirato l'attenzione delle forze di polizia su quel circondario, assolvendo così un ruolo d'ordi-

Di Cristina, anche J. Dickie, *Cosa Nostra. Storia della mafia siciliana*, Roma-Bari 2005, pp. 388 sgg. Sul “buco” conoscitivo degli anni Cinquanta, figlio del disinteresse dell'opinione pubblica e del disimpegno delle forze dell'ordine, Lupo, *Omertà e pentitismo ieri e oggi*, e F. Renda, *Per una storia dell'antimafia*, entrambi in *La mafia, le mafie*, a cura di G. Fiandaca, S. Costantino, Roma-Bari 1994, rispettivamente alle pp. 32-40 e pp. 65-92.

13. Lupo, *Storia della mafia*, pp. 232 sgg.; su Volpe, C. Naro, *Dizionario biografico del movimento cattolico*, Caltanissetta 1986, p. 126; Id., *La chiesa di Caltanissetta tra le due guerre*, 3 voll., Caltanissetta-Roma 1991. Calderone lo indica come affiliato alla mafia (Arlacchi, *Gli uomini del disonore*, p. 214). Rosario Lanza viene invece citato più volte negli atti della Commissione parlamentare antimafia come amico del boss mafioso di Musumeli Giuseppe Genco Russo (sarebbe stato testimone di nozze del figlio, assieme all'altro “famoso” boss di Villalba, Calogero Vizzini) (*Relazione riguardante i casi di singoli mafiosi. Cenni biografici su Giuseppe Genco Russo*, Camera dei Deputati, Commissione parlamentare d'inchiesta sul fenomeno della mafia in Sicilia, doc. XIII, n. 2-*quater*).

14. Queste informazioni si trovano nei primi interrogatori del monaco, nei mesi di febbraio e di marzo del 1960 (AP, III).

ne, come ogni tanto le capita. O forse per fare un favore ai monaci. Tolto di mezzo Lo Bartolo, infatti, molto resta non detto, ad esempio rispetto al movente delle estorsioni, che potrebbe essere quello dell'arricchimento personale (si tratta in tutto di circa 40-50mila euro di oggi), ma che le indagini non riescono a chiarire appieno: anche su questo i monaci sono ambigui e reticenti, e si difendono affermando di aver sempre consegnato i soldi, guarda caso, proprio al loro guardiano, dipinto come il vero *deus ex machina* di tutte le azioni criminali.

2. Una Chiesa arroccata

Quando i monaci vengono arrestati, nel febbraio 1960, la Procura di Caltanissetta avverte il loro ordinario diocesano, il vescovo di Piazza Armerina monsignor Catarella. La notizia si diffonde veloce. L'evento è singolare, importante, e desta preoccupazioni. L'arcivescovo di Palermo, il cardinale Ernesto Ruffini, riceve alcune richieste di spiegazione, tra le quali quella del cardinal Montini, arcivescovo di Milano. Il 4 marzo chiede informazioni a Catarella, che risponde rapidamente: nonostante egli si sia personalmente adoperato con il questore e con il giudice istruttore «perché ai frati fosse riconosciuta la figura di vittime», l'arresto è stato inevitabile. I religiosi sono effettivamente coinvolti, certo perché minacciati dal Lo Bartolo, e quindi spaventati, ma soprattutto c'è il rischio di una strumentalizzazione politica, in particolare nella allora "rossa" Mazzarino (dove governano socialisti e comunisti), e quindi di una ricaduta sulle elezioni amministrative in tutta la regione. Il 10 marzo Ruffini risponde a Montini, parla di frati che «non sono stati davvero degli eroi, ma imprudenti al sommo», perché dovevano parlarne ai superiori – non denunciare tutto alle autorità! – e auspica che «la Magistratura affretti il suo giudizio». Anche lui, infatti, teme un effetto negativo sul voto.¹⁵

Perché i due prelati, di fronte a una vicenda che chiama in causa mafia, criminalità e atteggiamenti ambigui da parte di religiosi, tengono una posizione così minimalista?

15. Gli scambi epistolari in F.M. Stabile, *L'integralismo cattolico tra fermenti giovannei ed emergenza mafiosa*, in «Segno», 101-102 (1989), pp. 7-31; A. Romano, *Ernesto Ruffini cardinale arcivescovo di Palermo (1946-1957)*, Caltanissetta-Roma 2002, pp. 451-454.

Sappiamo che la Chiesa siciliana – con l’eccezione forse della lunga stagione del movimento democratico-cristiano – non ha alle spalle una linea di riflessione pastorale e sociale che faccia i conti con la presenza del fenomeno mafioso. È una Chiesa devota, come l’ha definita Cataldo Naro, che esprime una religiosità primaria, quasi privata, che non educa al confronto con il Vangelo; ha avuto a lungo una configurazione istituzionale dispersa (parrocchia debole, congregazioni e confraternite forti) e un clero che, anche per questo, ha la tendenza a legarsi al potere – Stabile parla di “clero municipale”.¹⁶ Su questi tratti di lungo periodo si innesta lo scontro politico e ideologico della guerra fredda: imperniata sul suo centro palermitano, la Chiesa isolana si schiera come “baluardo” a difesa di assetti sociali e di potere tradizionali. Di fronte ai movimenti e alla lotta per la terra, e al bisogno di una maggior giustizia sociale – salvo rare eccezioni – la chiusura è netta.¹⁷ Le campagne elettorali sono animate da una sorta di *furor theologicus*, perché il benessere religioso viene fatto coincidere con la vittoria della Dc. Il commento di Ruffini alla strage di Portella della Ginestra, dipinta come una reazione quasi prevedibile all’estremismo dei comunisti, “anti-italiani” e “anti-cristiani”, è l’esempio più noto di una lettura delle dinamiche politiche e sociali che lascia poco spazio a un atteggiamento critico nei confronti del potere, e quindi della mafia.¹⁸ Oltretutto i mafiosi, educati in terra cristiana, sono abili a strumentalizzare i codici culturali cattolici (sono uomini di onore, difendono la famiglia, partecipano ai momenti più importanti del calendario liturgico, finanziano le feste

16. Ancora nel 1952 don Primo Mazzolari scrive che il clero e il cattolico siciliano «in processione è folla, in chiesa un eremita, parrocchiano mai» (P. Mazzolari, *Viaggio in Sicilia*, in «Il Popolo», 14 maggio 1952, riedito in «Segno», 50 (1984), pp. 81-92). Per un profilo storico della Chiesa siciliana e del suo problematico rapporto con la mafia, rimando ancora al mio *Tra silenzio e collusione*, con riferimenti alla storiografia sul movimento cattolico siciliano.

17. Nel 1948 i vescovi siciliani sono gli unici a non firmare la Lettera Collettiva su *I problemi del Mezzogiorno*, che chiedeva, seppur in modo mite, di affrontare la questione della distribuzione della proprietà fondiaria (P. Borzomati, *La chiesa e i problemi del Mezzogiorno (1948-1988)*, Roma 1988).

18. Quando – come nelle elezioni amministrative del 1952 – capita che nella assemblea della Giunta Diocesana di Palermo qualcuno si lamenti per la presenza nelle liste democristiane di «nominativi alquanto discussi», Ruffini ribadisce che la priorità deve essere la vittoria contro il comunismo (F.M. Stabile, *La chiesa nella società siciliana della prima metà del Novecento*, Caltanissetta-Roma 1992, p. 265 e p. 341; Id., *La chiesa baluardo del card. Ruffini (1946-1948)*, in *Le chiese di Pio XII*, a cura di A. Riccardi, Roma-Bari 1986, pp. 367-392).

patronali) e restano membri di diritto della comunità ecclesiale.¹⁹ La mafia viene così percepita più che altro come un argomento retorico della lotta politica, usato strumentalmente dai “veri nemici” della Chiesa, socialisti e comunisti, che ad esempio hanno iniziato a denunciare il “sacco di Palermo” e i criteri di gestione della cosa pubblica da parte del cosiddetto “Va-li-Gio” (il costruttore Salvatore Vassallo, l’onorevole Giovanni Gioia e Salvo Lima) e di Vito Ciancimino, tutti “buoni” democratici cristiani.²⁰

Certo, non mancano le difficoltà, la Dc non è un monolite, la svolta fanfaniana significa anche in Sicilia la ricerca di una autonomia dalla gerarchia ecclesiastica. Le tensioni interne al partito e alle sue correnti portano a una lacerazione che apre la strada nel 1958 alla controversa esperienza del governo regionale di Silvio Milazzo, una strana alleanza dai tratti autonomisti tra i cattolici dissidenti dell’Unione Siciliana Cristiano Sociale, il Pci e il Msi.²¹ Di fronte a quella che è anche una rottura dell’unità politica dei cattolici, Ruffini e i suoi vescovi si adoperano per un ritorno della Dc alla guida dell’Assemblea regionale siciliana, e proprio nel febbraio 1960, negli stessi giorni in cui i monaci di Mazzarino vengono arrestati, il “milazzismo” entra definitivamente in crisi. Le elezioni amministrative, previste per novembre, rivestono così per l’episcopato una grande importanza (anche se in realtà da lì si avvierà la costruzione del centro-sinistra, una prospettiva che non incontra certo l’entusiasmo di Ruffini).

Se questo è il contesto, capiamo meglio perché la vicenda dei monaci desta preoccupazione soprattutto sul piano politico.²² Con il passare dei mesi, infatti, ne parlano tutti i principali quotidiani, che inviano in Sicilia i loro corrispondenti. Quattro frati in tribunale fanno notizia. Quando si apre il processo, nel febbraio 1962, in aula ci sono almeno una cinquantina di giornalisti. I quotidiani di sinistra sono su una posizione colpevolista. Ma anche Igor Man su «Il Tempo» e Mario Cervi sul «Corriere della Sera» non

19. Su questo punto richiamo, tra gli altri, il lavoro pionieristico di padre Nino Fasullo *Una religione mafiosa*, in «Segno», 179 (1996), pp. 39-46; A. Cavadi, *Il Dio dei mafiosi*, Cinisello Balsamo 2000; A. Dino, *La mafia devota*, Roma-Bari 2008.

20. V. Coco, *La mafia dei giardini. Storia delle cosche della Piana dei Colli*, Roma-Bari 2013, pp. 108-116.

21. Lupo, *Storia della mafia*, pp. 242-243.

22. Sull’atteggiamento della gerarchia ecclesiastica rispetto alla Dc, alle dinamiche politiche isolate e al milazzismo cfr. Romano, *Ernesto Ruffini*, pp. 383-487; F.M. Stabile, *I consoli di Dio. Vescovi e politica in Sicilia (1953-1963)*, Caltanissetta-Roma 1999, pp. 121-280.

sono teneri verso i monaci, e lo diventano sempre meno con lo scorrere delle udienze, di fronte alle loro reticenze e ai loro codici culturali, che li avrebbero comunque portati a sottovalutare la gravità dei reati ed evitare la denuncia alle autorità. Mauro De Mauro su «L’Ora» è autore dei resoconti più lucidi.²³

Dall’altra parte, si delinea un “fronte innocentista” nel quale troviamo «Il Popolo», «L’Avvenire d’Italia», «La Gazzetta del Mezzogiorno», con il passare delle settimane anche «Il Giornale di Sicilia», e soprattutto «La Sicilia», il quotidiano catanese vicino a Scelba, portavoce “ufficiale” del collegio di difesa e di un mondo cattolico e democristiano isolano che si mobilita a favore dei frati.

Già nel corso del 1961 semplici fedeli, conoscenti, esponenti delle sezioni locali di Ac mandano al giudice istruttore lettere e cartoline a sostegno dei monaci, difesi e addirittura esaltati entro un campo semantico che rimanda al martirio – essi sarebbero “martiri della fede”, come i sacerdoti morti nel Messico della rivoluzione o nella Spagna della guerra civile.²⁴

Gli avvocati che lavorano per i frati sono poi nomi importanti: Giuseppe Alessi, primo presidente della Regione Sicilia, un democristiano lontano dai circuiti mafiosi ma comunque coinvolto nella temperie di quegli anni;²⁵

23. È di grande interesse seguire il “discorso sulla mafia”, cioè in che modo i quotidiani e i diversi soggetti coinvolti ne parlano, a che tipo di fenomeno criminale si riferiscono, quali sono schemi e stereotipi interpretativi che prevalgono. Giuseppe Pitrè e la sua tesi della mafia come «coscienza del proprio essere, esagerato concetto della forza individuale», su cui poggia il paradigma “sicilianista”, che depotenzia la carica criminale del fenomeno mafioso, resta uno degli autori più citati. Prevale un approccio culturalista, usato anche per spiegare silenzi e reticenze. De Mauro, impegnato da alcuni anni assieme ai colleghi di «L’Ora» nella denuncia della crescita della mafia palermitana, ha invece più chiara la dimensione “associativa” del fenomeno mafioso (per quanto sia cauto nell’applicare questa chiave analitica alla vicenda dei monaci). Non a caso, proprio nel gennaio 1962 pubblica in tre puntate il memoriale di Melchiorre Allegra, medico mafioso di Castelvetrano, una confessione rilasciata alle autorità nel 1937, che descrive con precisione la struttura organizzativa della mafia palermitana (M. De Mauro, *Le Confessioni del medico Melchiorre Allegra nel 1937*, in «L’Ora», 22-23, 23-24 e 24-25 gennaio 1962). L’originale è stato rinvenuto presso l’Archivio di Stato di Palermo e ampiamente utilizzato da Coco, *La mafia dei giardini*.

24. AP, III.

25. Alessi cerca ad esempio di opporsi all’operazione – già citata – che vede Calogero Volpe appoggiarsi alle clientele mafiose nissene; ne parla in una memoria riportata in *Chiesa e società a Caltanissetta all’indomani della Seconda guerra mondiale*, Caltanissetta 1984, pp. 333-367. Una conferma anche in N. Tranfaglia, *Mafia politica affari 1943-1991*, Roma-Bari 1991, pp. 167-168.

l'onorevole missino Laterza;²⁶ un principe del foro come Paolo Toffanin;²⁷ un insigne giurista come Francesco Carnelutti.²⁸ La loro linea difensiva è chiara. I monaci sono innocenti. Hanno agito minacciati, impauriti, di fatto in “stato di necessità”,²⁹ perché rivolgendosi alle autorità avrebbero potuto essere uccisi, e con loro le altre vittime e i loro familiari; viceversa, con spirito di sacrificio, hanno accettato un ruolo che sapevano avrebbe potuto essere scomodo e non capito. Una posizione, questa, presentata da Alessi nelle sue prime interviste alla stampa, e mantenuta con coerenza durante il processo, sino alle arringhe finali.³⁰

26. Calderone lo indica come avvocato di fiducia della propria famiglia (Arlacchi, *Gli uomini del disonore*, p. 48).

27. Paolo Toffanin (1890-1971), avvocato padovano di grande successo, ha un rapporto controverso con il fascismo, si lega a Roberto Farinacci, è accusato di antifascismo nel 1943, difende prima Galeazzo Ciano e poi Carlo Scorza nel 1944. Nel 1947 difende a Venezia il federale di Palermo Alfredo Cucco (che sarà poi parlamentare del Msi, eletto in Sicilia, sino al 1963), processato per collaborazionismo. Lo troviamo poi protagonista di altri processi di grande rilevanza pubblica.

28. Carnelutti (1879-1965), fondatore assieme anche a Calamandrei della «Rivista di diritto processuale civile», collabora alla redazione del Codice di procedura civile del 1940. Avvocato e giurista di chiara fama, fa parte del collegio di difesa del generale Graziani ed è esponente dell'Unione Monarchica italiana (cfr. G. Tarello, *Carnelutti Francesco*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, XX, Roma 1977, pp. 452-456).

29. Si tratta dell'articolo 54 del Codice Penale, usato spesso come *escamotage* difensivo nei processi di mafia, in particolare per gli accusati di connivenza, “manutengolismo” o, in tempi recenti, di “collaborazione esterna” (Lupo, *Storia della mafia*, p. 209-210; C.F. Grosso, *La contiguità alla mafia tra partecipazione, concorso in associazione mafiosa e irrilevanza penale*, in *La mafia, le mafie*, pp. 192-216, in particolare pp. 207-210).

30. In questa circostanza, Toffanin affermerà: «essi hanno accettato il ruolo di mediatori tra ricattatori e vittime. La loro posizione in quel clima di sangue e violenza non consentiva alternative; i frati avrebbero potuto denunciare i fatti, ma scelsero l'accettazione del loro sacrificio nella intenzione di sconfiggere il male e di proteggere i deboli ed i perseguitati» («L'Avvenire d'Italia», 17 giugno 1962). Carnelutti, sulla stessa falsariga, si rivolge direttamente ai monaci: «Non deplorate quello che vi è successo. Anche se sedete sul banco degli imputati voi avete la coscienza tranquilla e dovete avere la perfetta letizia, in carcere o fuori, perché voi avete fatto quello che come sacerdoti dovevate fare. Sarebbe stato comodo farsi trasferire o lavarsene le mani. Ma voi non lo avete fatto, avete affrontato il pericolo. Allora non temete, qualunque sia per essere il giudizio che vi attende. Voi, come sacerdoti, avete fatto il vostro dovere! Se a voi frati si ripresentasse la stessa occasione che ebbe a portarvi sul banco degli accusati, io vi dico: tornate a fare quello che avete fatto e lasciate pure che ne parlino [...] poiché agiste secondo i principi di Cristo e beati sarete voi quando v'insulteranno e vi perseguiteranno e grande sarà allora la vostra ricompensa nei cieli» («La Sicilia», 17 giugno 1962).

Tra i più accesi difensori dei monaci troviamo anche don Lorenzo Bedeschi. I suoi articoli, pubblicati su «L'Avvenire d'Italia» dall'autunno 1961 in avanti, sono raccolti in un *pamphlet*, stampato in Sicilia e distribuito come *vademecum* per una “corretta lettura cattolica” dei fatti.³¹ Padre Carmelo, padre Venanzio e padre Agrippino sono uomini in larga misura ignari delle cose del mondo, manipolati e minacciati dal Lo Bartolo, costretti loro malgrado a premere per la buona riuscita delle estorsioni, e sono doppiamente delle vittime, visto che la vicenda è stata montata per motivi politici dalla sinistra e dagli ambienti anticlericali del paese. Un *refrain* che ritroviamo, per fare un solo esempio, anche sul settimanale diocesano di Palermo, «Voce Cattolica», con due articoli che nel marzo 1962, più che cercare di capire cosa è successo, denunciano la «ingerenza perturbatrice» della stampa di sinistra e l'azione di ambienti politici che vogliono solo «colpire la chiesa e menomare la stima dei religiosi».³²

C'è insomma quasi una fraseologia ricorrente, in questi e in altri interventi, che accomuna personalità anche molto diverse, che funziona da filtro, da distanziamento rispetto alla realtà dei fatti (cioè di quanto accaduto a Mazzarino e dintorni), fa appello a schemi culturali e abiti mentali (lo scontro ideologico, la “città di Dio” assediata dalla “città di Satana”) ancora ben presenti dentro il mondo cattolico, e li strumentalizza. E l'operazione funziona.

Nell'aula di Messina molti vogliono testimoniare a discolpa dei frati; non tutti sono ammessi dal presidente. In aula sfilano, tra gli altri, alcuni monaci e sacerdoti; il segretario della Dc di Gela; da Mazzarino arrivano il presidente dell'Ac e un ex-sindaco, anche lui democristiano.³³ Soprattutto, rispetto all'istruttoria cambia, e di molto, il tono delle deposizioni delle vittime e dei loro familiari. L'Ordine cappuccino è schierato compatto in aula, alcuni monaci distribuiscono l'opuscolo di Bedeschi, padre Costantino e il padre Provinciale si mostrano comprensivi verso i confratelli che siedono sul banco degli imputati. Anche il farmacista Colajanni e la sorella sono adesso assai morbidi nei confronti dei monaci, in particolare dell'anziano padre Carmelo. E a inizio giugno, quando sono già in corso le requisitorie

31. L. Bedeschi, *Briganti o vittime i frati di Mazzarino?*, Siracusa 1962. Antifascista, resistente nel Corpo Volontari della Libertà, fondatore del Centro studi per la storia del modernismo presso l'Università di Urbino, dove insegna, negli anni Cinquanta anche Bedeschi pare vittima della contrapposizione politico-ideologica.

32. «Voce Cattolica», 11 e 12, 18 e 25 marzo 1962.

33. La «Gazzetta del Mezzogiorno» e «La Sicilia» riportano tra il 9 e il 20 maggio un resoconto puntuale di queste testimonianze.

e le arringhe conclusive, si assiste a un vero e proprio colpo di scena, in quanto la vedova Cannada decide di rinunciare alla costituzione di parte civile contro i monaci.

«L'Unità» titola: *Incredibile: la mafia ha cacciato la parte civile dal processo*. «L'Ora» parla di «giornata di lutto per la giustizia».³⁴ I due avvocati della donna, Antonino Sorgi e Girolamo Bellavista,³⁵ lasciano intendere che la signora ha subito delle pressioni. E alcuni anni dopo, anche il figlio, Francesco Cannada, ammetterà in una lettera inviata alla Cassazione che la madre «fu costretta a ritirarsi dalla parte civile».³⁶ Costretta da chi? Da criminali? Dalla mafia? Nel corso del processo, di fronte a silenzi e ritrattazioni (in parte anche per i reati a carico degli imputati laici), o quando Filippo Nicoletti afferma che sì, Lo Bartolo «morse», fu ucciso, il tema delle ingerenze mafiose era stato rilanciato da alcuni quotidiani. In realtà, è più probabile che abbia pesato proprio la mobilitazione a favore dei frati, e l'interesse, religioso e politico, affinché venissero assolti: la vedova si chiama Eleonora Sapio, e anche i suoi fratelli sono esponenti della Dc, di Licata.³⁷

Sabato 22 giugno 1962 il Presidente Tommaso Toraldo, terziario francescano e alla testa della locale sezione dei giuristi cattolici, rende nota la sentenza, che condanna i tre imputati laici a 30 anni di carcere (ridotti a 14 per il Nicoletti per i benefici dell'età) e assolve invece i religiosi, rifacendosi allo «stato di necessità». È una decisione che desta scalpore.

Come scrive Cervi sul Corriere, essa «ha sancito che, in una certa zona della Sicilia, un religioso coinvolto in una serie di crimini non può (ed anzi non deve) rivolgersi alle autorità per denunciare i fatti in quanto così

34. «Il Giornale di Sicilia» scrive invece di una «crisi di coscienza» della vedova e «La Sicilia» afferma che la mafia non c'entra nulla, la signora Cannada si è solo accorta della innocenza dei frati.

35. Bellavista, a cui è oggi intitolata la Camera Penale di Palermo, è un liberale, eletto alla Costituente, uno degli avvocati più noti dell'isola, ma forse per questo chiacchierato per le sue amicizie, anche con alcuni mafiosi. Cenni ancora nelle carte della Commissione antimafia e, più di recente, nelle testimonianze di alcuni collaboratori di giustizia. Antonino Sorgi, socialista, difende in questi anni Girolamo Li Causi contro Calogero Vizzini e ancora Danilo Dolci. Con lo pseudonimo di Castrense Dadò, scrive su «L'Ora» alcuni articoli sulla mafia.

36. AP, XXIX.

37. Questa è la tesi di Sorgi, che ne scrive il 25 giugno 1962 agli onorevoli Girolamo Li Causi, Salvatore Russo e Giuseppe Speciale. La lettera, assieme a una minima rassegna stampa, nell'Archivio dell'Istituto Gramsci siciliano, fondo Li Causi, cartella 13 (1958-1966), fasc. 71.

facendo forzerebbe la situazione verso il peggio». ³⁸ Fausto Gullo denuncia la anomalia «di uno stato di necessità che si protrae per anni senza che sia possibile, a persone pur dotate di cultura e pratica di mondo, di trovare una via d'uscita». ³⁹ Leonardo Sciascia annota su «L'Espresso» che in Italia sarebbe ancora in vigore una giustizia dei “due fori”, a vantaggio degli uomini di chiesa, ⁴⁰ un tema già toccato in marzo da Arturo Carlo Jemolo che, su «La Stampa», aveva parlato del rischio che il saio dei monaci fosse usato come uno «schermo alla giustizia». ⁴¹ Nicola Tranfaglia riprende argomentazioni simili su «Nord e Sud». ⁴²

Al contrario, il fronte degli innocentisti esulta. I monaci, dopo aver esibito a Messina, davanti ai giornalisti, la loro partecipazione ad un affollatissimo *Te Deum* di ringraziamento, rientrano a Mazzarino, e trovano il paese tappezzato da un manifesto, a firma della locale sezione della Dc, che ribadisce la tesi del complotto ordito dalle «forze politiche marxiste sempre operanti per la demolizione delle tradizioni religiose del nostro popolo». ⁴³ Il cardinal Ruffini, appena ricevuta la “buona” notizia, scrive subito a papa Giovanni, chissà, forse anche indispettito per lo scarso contributo dato da Roma alla mobilitazione a favore dei frati, ⁴⁴ e lo fa con toni trionfalistici:

È stata tutta una montatura social-comunista e massonica ed è incalcolabile la pubblicità data, in tutto il mondo, alle calunnie contro quei poveri frati, a disdoro non tanto della Sicilia, quanto della nostra Santa Religione. ⁴⁵

Toni simili li ritroviamo anche su «Voce Cattolica», nell'editoriale di inizio luglio del direttore mons. Petralia, di lì a qualche anno arcivescovo ad Agrigento. ⁴⁶

38. «Corriere della Sera», 23 giugno 1962.

39. «L'Ora», 25-26 giugno 1962.

40. *Ibidem*, 28-29 giugno 1962. Sciascia ne scrive ancora su «Rinascita» il 14 luglio 1962.

41. A.C. Jemolo, *La tonaca non è schermo alla giustizia*, in «La Stampa», 15 marzo 1962.

42. N. Tranfaglia, *I giudici e la mafia*, in «Nord e Sud», agosto 1962, pp. 46-49.

43. «La Sicilia», 25 giugno 1962.

44. Il 23 aprile viene diramata una nota del Vaticano, molto pacata, che invita ad aver fiducia nella giustizia e a seguire la vicenda in modo meno «morboso» («L'Avvenire d'Italia», 25 aprile 1962). Anche l'«Osservatore romano» interviene una sola volta, il 5 aprile 1962, auspicando, seppur con un filo di nota polemica, che si attenda l'esito del processo prima di lasciarsi andare al «linciaggio morale» degli imputati.

45. Stabile, *L'integralismo cattolico*.

46. «Marxismo e massoneria avevano mobilitato e inviato i loro guastatori in questa trincea dove, a colpi di penna e di *flashes*, si poteva impunemente infierire sugli imputati,

Tra le poche voci fuori dal coro, peraltro lontane dalla Sicilia, troviamo l'allora presidente della Camera Giovanni Leone, che avvia una polemica diretta con Carnelutti,⁴⁷ o la rivista «Studi Cattolici», dove Pier Paolo Tizzani (pseudonimo del cardinale Pietro Palazzini) è l'unico ad abbozzare una riflessione di natura teologico-morale su cosa significhi per un uomo di chiesa la mancata denuncia di un crimine.⁴⁸

3. 1963-1964

Il 5 luglio 1963 si chiude il processo di appello per i fatti di Mazzarino. Padre Carmelo, padre Venanzio e padre Agrippino sono condannati a 8 anni di reclusione.⁴⁹ La notizia passa quasi inosservata. Le 335 pagine della sentenza li inchiodano alle loro responsabilità, anche se nel testo, che rifiuta ogni riferimento allo "stato di necessità", non si parla mai di mafia.⁵⁰

Proprio in quei giorni, invece, la criminalità organizzata è diventata una questione di grande attualità. Il 30 giugno, infatti, una Giulietta imbottita di tritolo è saltata in aria a Ciaculli, uccidendo sette uomini delle forze dell'ordine. Siamo nel pieno della prima guerra di mafia. A Palermo lo *shock* è forte, e proprio da qui si avvierà una stagione di antimafia dello Stato, di discussione politica, che porterà anche alla istituzione della Commissione parlamentare d'inchiesta; di indagini importanti contro i *leaders* di Cosa Nostra.⁵¹

condannandoli ancor prima del verdetto, frugando nella loro vita che si voleva "segreta" quando tutto era semplice [...]. Lo "stato di necessità" non è una fantasia. Chi conosce gli oscuri labirinti in cui sono costretti a vivere gli onesti e i santi in certe zone dell'Isola, sa come la vita sia colà un continuo rischio e come insorgano situazioni nelle quali il non agire può essere egualmente pericoloso (e moralmente penoso) quanto l'agire. I frati hanno interrogato la loro coscienza e hanno deciso di agire per evitare il peggio». «Voce Cattolica», 25, 8 luglio 1962.

47. G. Leone, *Difficile motivare l'assoluzione dei frati di Mazzarino*, in «Epoca», 615, 8 luglio 1962, pp. 24-25.

48. Tizzani, *I peccati della mafia*, VI/30 (1962), pp. 69-72. Palazzini, docente alla Pontificia Università Lateranense, nel 1958 è Segretario della Sacra Congregazione del Concilio, e attivo nella preparazione del Concilio Vaticano II.

49. Nel febbraio 1965 la Cassazione ordina la ripetizione del processo di appello, per un difetto di motivazione nella sentenza. Padre Carmelo, nel frattempo, è morto. Gli altri due sono così di nuovo in aula, questa volta a Perugia, nel settembre 1966, e si vedono confermata la condanna, che diventa definitiva con l'ultimo passaggio in Cassazione, nell'ottobre 1967. Passeranno un solo anno in carcere, usufruendo di un condono di pena.

50. *Sentenza di appello contro Azzolina Girolamo et al.*, 5 luglio 1963, in AP, XXI.

51. Coco, *La mafia dei giardini*, pp. 100 sgg.; Dickie, *Cosa nostra*, pp. 347 sgg.

Dopo una settimana un pastore valdese, Pier Valdo Panascia, fa affiggere in città un manifesto di deplorazione dell'accaduto, e chiede che la mafia diventi *anche* una priorità pastorale.⁵² Meno di un mese dopo, il 5 agosto, il sostituto della Segreteria di Stato vaticana mons. Dell'Acqua scrive a Ruffini, chiedendo una presa di posizione specifica sul problema della mafia:

[...] mi permetto di sottoporre al Suo prudente giudizio se non sia il caso che anche da parte ecclesiastica sia promossa un'azione positiva e sistematica, con i mezzi che le sono propri – d'istruzione, di persuasione, di deplorazione, di riforma morale – per dissociare la mentalità della così detta “mafia” da quella religiosa e per confortare questa ad una più coerente osservanza dei principi cristiani, col triplice scopo di elevare il sentimento civile della buona popolazione siciliana, di pacificare gli animi, e di prevenire nuovi attentati alla vita umana.⁵³

A Roma si inizia insomma a pensare alla necessità di un rinnovato impegno pastorale, per rompere ambiguità e compromessi. Anche la notizia della sentenza di appello dei monaci può aver accelerato in questa direzione. Ruffini pare invece non curarsene. Risponde l'11 agosto da Chianciano, dove si reca di solito per le cure termali; dopo aver definito l'azione di Panascia una «iniziativa molto facile, che ha lasciato il tempo di prima» e ancora «un *ridicolo* tentativo di speculazione protestante», il cardinale nega che

si possa supporre che la mentalità della così detta mafia sia associata a quella religiosa. È una supposizione calunniosa messa in giro, specialmente fuori dall'Isola di Sicilia, dai socialcomunisti, i quali accusano la Democrazia Cristiana di essere appoggiata dalla mafia, mentre difendono i propri interessi economici in concorrenza proprio con organizzatori mafiosi o presunti tali.

Il giudizio è duro anche nei confronti della istituzione della Commissione parlamentare antimafia, che «riveste un carattere marcatamente po-

52. «Chiedevo accuratamente di aprire un dialogo; di unirci, come cristiani, per fare qualcosa contro la mafia. Tutti si occupano della mafia, politici e giornalisti, sindacalisti e sociologi. Tutti, fuorché i cristiani. [...] ci vuole anche qualcosa che solo noi, appartenenti a una Chiesa, possiamo dare: una coerente testimonianza cristiana. Mille, cento, dieci cristiani che si impegnino a testimoniare ogni giorno la verità e la validità del Vangelo sarebbero già un contributo determinante. Soltanto questo chiedevo. Nessuno mi ha risposto, nemmeno il cardinale» (intervista a Panascia in G. Pecorini, *Chiesa e mafia: domande dagli anni '60*, in «Comunità», 141-142 [1967], adesso anche in «Segno», 183 [1987], pp. 59-89. Il testo del suo appello in Stabile, *L'integralismo cattolico*, p. 36).

53. *Ibidem*, p. 33.

litico – non raggiungerà lo scopo voluto». Quanto alla mafia, non si tratta di una prerogativa criminale dell'isola, e, anzi, la repressione dopo i fatti di Ciaculli rischia di essere pericolosa, perché «si stanno facendo retate di persone più o meno sospette, ma si corre il rischio di commettere ingiustizie disonorando persone oneste e recando indicibili pene a buone famiglie». Comunque

in nessun caso è gente che frequenta la Chiesa. In tanti anni di sacro ministero non ho mai potuto rilevare la più piccola relazione del clero con i delinquenti [anzi] l'apostolato che viene svolto con assiduità in tutte le Parrocchie è in netta contraddizione con la delinquenza che qualunque forma rivesta è sempre riprovata e condannata, come è palese a tutti. L'azione, cui Vostra Eccellenza accenna [...] è tutt'altro che trascurata [...]! Ma, per carità, non si creda nemmeno per sogno che la religione e la cosiddetta mafia sono consociate.⁵⁴

Oltre al consueto tono apologetico, che ridimensiona il taglio pastorale della richiesta di Dell'Acqua, Ruffini esprime ancora una volta la sua convinzione che la mafia sia soprattutto un comune luogo polemico usato dalla speculazione politica e – adesso – anche religiosa, tutto a danno della Dc, della Chiesa, della Sicilia. Una posizione, questa, che si è consolidata a margine della vicenda dei monaci di Mazzarino, che viene ripetuta nella drammatica estate 1963 e che sarà destinata ad un ribaltamento sul piano pastorale, e quindi pubblico, l'anno seguente, con la lettera *Il vero volto della Sicilia*, diffusa in occasione della festa per la Domenica delle Palme del 1964.

Un testo noto e studiato, il primo documento ufficiale nel quale un prelado dell'isola scrive di mafia. Il cardinale presenta una lettura storica e sociale delle sue origini e della sua evoluzione, ne parla come di “associazione” per delinquere, ma alla fine il vero problema rimane la cattiva pubblicità che questa realtà criminale – sin troppo parlata e scritta – ha fatto all'isola, assieme peraltro al Gattopardo e a Danilo Dolci, offuscandone il buon nome, appunto il “vero volto”.⁵⁵ E non c'è nulla nel testo che rimandi alla dimensione di potere del fenomeno mafioso, alla sua capacità di legarsi all'economia, alla politica, agli ambienti ecclesiali.

Il Ruffini del 1964 è insomma coerente con quello degli anni precedenti. Non c'è una svolta. Sono i fatti del 1962 e soprattutto del 1963 che

54. *Ibidem*, p. 35.

55. Ruffini, *Il Vero volto della Sicilia*, in «Bollettino Ecclesiastico Palermitano», marzo-aprile 1964.

gli impongono di esprimersi pubblicamente – e non più solo negli epistolari – sulla mafia, ma il cardinale lo fa a modo suo.⁵⁶ E, poche settimane dopo aver diramato la Lettera pastorale, il 30 aprile, invia una lettera al Presidente della Repubblica Segni, in cui manifesta la sua grande preoccupazione per le inchieste avviate sull'operato della giunta comunale di Palermo, dietro l'impulso dell'attività della Commissione parlamentare sulla mafia, e in particolare per il Rapporto Bevivino.⁵⁷

56. Diversa la posizione di Cataldo Naro, che valuta positivamente questa prima messa a tema della questione mafiosa in ambito ecclesiale, sottolineando come le carenze dell'analisi di Ruffini siano simili a quelle di molti politici, giornalisti e studiosi dell'epoca (C. Naro, *Il silenzio della Chiesa siciliana sulla mafia: una questione storiografica*, in *Martiri per la giustizia. Per un discorso cristiano di resistenza alla mafia*, a cura di S. Barone, Caltanissetta-Roma 1994, pp. 123-124 e 128. Su questa falsariga anche Romano, *Ernesto Ruffini*, pp. 473-482).

57. Stabile, *L'integralismo cattolico*, p. 28.

ROSSELLA MERLINO

«Papi, cupole e mandarini tardivi».
Religiosità e identità nelle parole del boss Michele Greco

Ciascuno si racconta la maschera come può – la maschera esteriore. Perché dentro poi c'è l'altra, che spesso non s'accorda con quella di fuori. E niente è vero!

(Luigi Pirandello)

1. *Introduzione*

Nel corso del tempo, la mafia siciliana ha sistematicamente dimostrato la capacità trasversale di adattarsi al mutare del quadro politico, sociale ed economico, mantenendo invece pressoché intatti i codici di riferimento culturali, le pratiche rituali ed una forte identità collettiva. Senza questa identità, verrebbero a mancare i presupposti su cui si fondano il senso di appartenenza e di solidarietà al gruppo e il riconoscimento incondizionato dell'autorità dei capi, strumenti necessari per la sopravvivenza del sodalizio criminale. A questa si accompagna un'identità sociale che, attingendo pratiche e codici culturali da un orizzonte di significato condiviso con la società esterna, ha consentito alla mafia di ottenere per lungo tempo consenso sociale e legittimità. L'immaginario devoto, in particolare, si presenta come una componente fondamentale dell'identità mafiosa. Come dimostrano studi recenti sul fenomeno, svolge un ruolo essenziale nei processi di costruzione identitaria e di definizione dell'appartenenza, attraverso cui la struttura sociale del gruppo viene progressivamente definita e periodicamente rinsaldata.¹

1. T. Principato, A. Dino, *Mafia donna: le vestali del sacro e dell'onore*, Palermo 1997; A. Dino, *La Mafia Devota*, Roma-Bari 2008; R. Merlino, *Sicilian mafia, patron saints, and*

Le dinamiche rituali di acquisizione dell'identità mafiosa e l'utilizzo di una simbologia attinta dal repertorio devozionale cattolico sono stati oggetto di numerose analisi. Queste hanno identificato il ruolo fondamentale del "sacro" nel contesto della cerimonia di iniziazione, la quale rappresenta non solo un rito di passaggio obbligato per acquisire un'identità collettiva reificata, ma anche un mezzo necessario per consolidare l'autorità dei capi e la struttura sociale del gruppo.² Significative sono anche le riflessioni sociologiche e psicologiche che hanno affrontato il tema della perdita dell'identità mafiosa individuale a seguito della decisione di collaborare con la giustizia.³ A questo proposito è stato osservato come, indipendentemente dalla motivazione e dalle diverse forme di collaborazione esistenti, la decisione di collaborare con la giustizia comporta nella maggior parte dei casi una frattura profonda del sé e un bisogno di rimarginarla che spesso si accompagna a una rinnovata fede religiosa. Minore attenzione, invece, è stata dedicata al processo di ristrutturazione dell'identità a livello individuale e collettivo nel caso di ex-affiliati e capimafia che non si sono dissociati, né "pentiti" nel senso giuridico e religioso del termine.

Il presente contributo prende le mosse da questa consapevolezza. Utilizzando il caso di studio come metodo di analisi, si pone come obiettivo principale quello di esaminare la componente religiosa nel linguaggio utilizzato dal capomafia Michele Greco nell'ambito di specifiche interazioni comunicative. In particolare, fa riferimento ad esempi di "narrative personali", quali interviste, udienze e memoriali in cui Greco ha ricostruito esperienze personali in difesa della propria presunta innocenza.

Lo studio delle narrative personali mette in risalto il punto d'incontro tra biografia, identità, memoria e storia da una prospettiva sociologica.⁴ «L'analisi di narrative personali – scrive la sociologa Catherine K. Riessman – può illuminare le azioni individuali e collettive ed i loro significati,

religious processions: the consistent face of an ever-changing criminal organization, in «California Italian Studies», 5,1 (2014), pp. 109-129.

2. R. Merlino, *The sacred oath of a secret ritual: Performing authority and submission in the mafia initiation ceremony*, in «Forum», 17 (2013).

3. Cfr. *Pentiti. I collaboratori di giustizia, le istituzioni, l'opinione pubblica*, a cura di A. Dino, Roma 2006; *Come cambia la mafia: esperienze giudiziarie e psicoterapeutiche in un paese che cambia*, a cura di G. Lo Verso, Milano 1999.

4. C. K. Riessman, *Strategic Uses of Narrative in the Presentation of Self and Illness*, in «Social Science and Medicine», 30 (1990), pp. 1195-1200; si veda anche E.G. Mishler, *Storylines: Craftartists' Narratives of Identity*, Cambridge 1999.

così come anche quei processi sociali che regolano e creano le relazioni sociali». ⁵ Difatti, l'analisi di questo contributo si concentra sul linguaggio in relazione all'identità del parlante (o scrivente nel caso dei memoriali) e all'interno delle relazioni dialogiche in cui viene prodotto. Il paradigma socio-costruzionista a questo proposito offre modelli di analisi utili per esaminare l'identità non quale elemento intrinseco al parlante ma in quanto prodotto socialmente costruito nell'ambito di interazioni comunicative in un determinato contesto sociale. In particolare, questo studio trae spunto da teorie sull'interazionismo simbolico e sulla rappresentazione dell'identità in narrative personali (*Personal Narrative Performance*), ⁶ per esaminare il ruolo della religione nel processo di ricostruzione identitaria in seguito a una crisi, così come emerge dalle narrative personali di Michele Greco, successivamente al suo arresto nel 1986. Un'analisi del genere non può prescindere dal mettere in rilievo il contesto criminale e socio-culturale degli attori sociali presi in esame e i ruoli da loro ricoperti all'interno del sodalizio mafioso. In particolare, un quadro sull'influenza che la famiglia Greco ha esercitato per oltre un secolo a livello socio-economico e politico, serve da contesto all'analisi dell'identità sociale di Michele Greco e di quella mafiosa in seno a Cosa nostra durante gli anni Ottanta.

2. Michele Greco: il "papa" di Cosa nostra

Come si legge nella relazione della Commissione parlamentare d'inchiesta sul fenomeno della mafia in Sicilia del 1971, ⁷ i Greco estendono la loro influenza nella periferia sud di Palermo, nelle borgate di Ciaculli e

5. B. Laslett, *Personal Narratives as Sociology*, in «Contemporary Sociology», 28/4 (1999), pp. 391-401.

6. Cfr. P.L. Berger, T. Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York 1967; E. Goffman, *The presentation of self in everyday life*, Harmondsworth 1959; E. Goffman, *Interaction ritual: essays on face-to-face behaviour*, New Brunswick 1967; K.M. Langellier, E.E. Peterson, *Shifting Context in Personal Narrative Performance*, in *The Sage Handbook of Performance Studies*, a cura di D.S. Madison, J. Hamera, London 2006, pp. 151-168; R. Schechner, *What Is Performance Studies?*, in *Performance Studies: an Introduction*, a cura di R. Schechner, London 2002.

7. Commissione parlamentare d'inchiesta sul fenomeno della mafia in Sicilia (Legge 20 Dicembre 1962, n. 1720), V Leg., Presidente Francesco Cattanei, *Relazione sull'indagine riguardante casi di singoli mafiosi*, Doc. XXIII, n.2 - quater, 1971, pp. 137-139. D'ora in poi si userà l'abbreviazione Cpi.

Croce Verde Giardini sin dalla fine dell'Ottocento. È qui che il padre di Michele Greco, Giuseppe Greco detto "Piddu 'u Tenenti", inizia come gabeloto in un feudo di oltre trecento ettari coltivati ad agrumeti ed appartenente ai conti Tagliavia. Tramite una serie di operazioni di dubbia legittimità e importanti relazioni con personaggi influenti della vicina Villabate, "Piddu 'u Tenenti" diventa capomafia incontrastato della zona di Croceverde. Un omonimo, un altro Giuseppe Greco, viene invece riconosciuto come capo della mafia di Ciaculli.

Già dalla metà degli anni Sessanta, quella dei Greco è considerata una delle fazioni predominanti del palermitano. Un riconoscimento, questo, ottenuto non senza spargimenti di sangue per le strade di Ciaculli sul finire degli anni Trenta e di Palermo nei primi anni Sessanta. Se la faida scoppiata nel 1939 tra i Greco di Croceverde e quelli di Ciaculli si risolve negli anni Quaranta a favore della fazione del gruppo di "Piddu 'u Tenenti", sarà la "prima guerra di mafia" a permettere ai Greco di presentarsi sulla scena di Palermo come una della famiglie di mafia dominanti.⁸ Il rapporto scritto per la Commissione Antimafia del 1973 dall'allora colonnello Carlo Alberto Dalla Chiesa riporta a questo riguardo che durante l'arco di tempo compreso tra la fine di luglio 1963 e la fine del 1968, gli aggregati mafiosi non rimasero cristallizzati sulle precedenti posizioni e ripartizioni. Ma subirono una profonda crisi di trasformazione. In questa fase i Greco acquisirono ancora maggiori risorse economiche e prestigio che permisero loro di creare una rete di relazioni e di interessi che potessero "garantire il reclutamento di aderenti di gruppi rivali e, allo stesso tempo, l'eliminazione decisa e spietata dei più ostinati avversari e dei loro diretti seguaci".⁹

È importante notare come, in quegli anni, se da un lato l'influenza di "Piddu 'u Tenenti" raggiunge figure politiche, ecclesiastiche e giuridiche, la sua reputazione di "uomo d'onore" gli garantisce dall'altro «l'assoluto rispetto anche da parte degli abitanti della zona». ¹⁰ Michele Greco seguirà le orme del padre stabilendo la propria autorità come capomafia, ed esperto proprietario terriero, e intrecciando relazioni con figure di rilievo del mondo

8. Cpi, VI Leg., *Relazione sul traffico mafioso di tabacchi e stupefacenti nonché sui rapporti tra mafia e gangsterismo italoamericano* (relatore senatore M. Zuccalà), doc. XXIII, n. 2, pp. 396-397.

9. *Ibidem*, p. 406.

10. Cpi, 1971, p. 139.

politico, ecclesiastico e della finanza. Non sorprende dunque che, trent'anni dopo, Michele Greco sia diventato capo della commissione di Cosa nostra.

Nonostante la discendenza da una famiglia di mafia e il coinvolgimento personale nelle sue attività illecite, è solo agli inizi degli anni Ottanta che il nome di Michele Greco viene ufficialmente associato alla mafia siciliana. Nel 1981, Salvatore di Gregorio, arrestato per furto, lo accusa di essere a capo dell'organizzazione criminale mafiosa. Tuttavia Di Gregorio non sarà in grado di confermare la testimonianza davanti alla Corte, perché verrà ucciso nel gennaio del 1982.¹¹ Nello stesso anno, il nome di Michele Greco appare nuovamente in un rapporto redatto dal commissario di polizia Antonino "Ninni" Cassarà. Basandosi sulle confessioni anonime di "Prima Luce", il nome in codice dato a Salvatore Contorno, il rapporto *Michele Greco + 161* accusa Greco di essere a capo della mafia siciliana. In particolare, evidenzia come, per oltre vent'anni, «l'impenetrabilità e l'enorme prestigio di Greco avevano impedito l'acquisizione di informazioni relative alle sue attività illecite» che potessero essere verificate in sede giudiziaria.¹² Nel 1983, il giudice istruttore Giovanni Falcone iscrive Michele Greco nel registro degli indagati, insieme al fratello Salvatore, detto "Il Senatore", e ai corleonesi Salvatore Riina e Bernardo Provenzano.¹³ Dopo una latitanza durata quattro anni, Michele Greco viene arrestato il 20 febbraio del 1986 e raggiunge le altre centinaia di imputati del maxi-processo a dieci giorni dal suo inizio. Chiamato a rispondere di centinaia di crimini davanti alla Corte d'assise nel giugno del 1986, Greco si limiterà a dire «la violenza non fa parte della mia dignità».¹⁴

11. . Secondo il pentito Salvatore Contorno, Di Gregorio è stato ucciso per avere fatto il nome di Michele Greco. Procedimento penale n. 3168/89, R.G. n. 1178/89 R.G.U.I.; n. 40/89 Reg. della Sez. VII del Tribunale Civile e Penale di Palermo, coll. vol. 23. Si veda anche TdP, Ordinanza-Sentenza n. 3162/89, n. 1165/89 R.G.U.I., emessa nel procedimento penale contro Michele Greco + 18 per gli omicidi Reina, Mattarella, La Torre, Di Salvo (Omicidi politici), 1712-1713.

12. Arma dei Carabinieri, *Rapporto dei 162* a firma congiunta di Carabinieri e Polizia, n. 2832-2, 13 Luglio 1982.

13. A. Stille, *Excellent cadavers: the Mafia and the death of the first Italian republic*, New York 1995, p. 95.

14. Greco era anche accusato di avere dato l'approvazione per l'omicidio di figure delle Istituzioni impegnate nella lotta alla mafia, quali ad esempio il giudice Cesare Terranova, il Generale Carlo Alberto Dalla Chiesa, e i Segretari della Dc e del Pci, Michele Reina e Pio La Torre. Cfr. Documentario RAI *Processo alla mafia* *Processo alla mafia*, diretto da Paolo Gambalescia, Pino Passalacqua e Aldo Vergine, 18 dicembre 1987. La trascrizione

La testimonianza di pentiti tra cui Tommaso Buscetta, Salvatore Contorno, Vincenzo Sinagra e Pasquale D'Amico contribuisce in quegli anni a delineare il profilo di Greco ed il suo ruolo all'interno dell'organizzazione, riassunto in questi termini dalla Corte d'assise di Palermo nel 1987:¹⁵

- Capo di “Cosa nostra” e rappresentante, in seno alla stessa, delle famiglie campane;
 - Gestore di un laboratorio di eroina e mandante di numerosi delitti, quali quello di Salvatore Inzerillo;
 - Rispettato cliente di istituti bancari, imprenditore e trasformatore agrumicolo, ricco possidente agrario anche per la forza di intimidazione connessa all'organizzazione mafiosa;
 - Frequentatore dei salotti mondani ma anche di ambienti mafiosi e camorristi;
 - Protagonista della c.d. guerra di mafia, e delle persecuzioni e delle stragi che ad essa si riconnettono;
- «Persecutore inflessibile dei traditori, come dimostrato dalla soppressione di Di Gregorio Stefano e dal brutale omicidio di Marchese Pietro [...] e tenace nell' odio anche nei confronti dei congiunti costretti a emigrare per sfuggire alla sua vendetta».

In conclusione, si legge nella sentenza, Michele Greco è «uno dei principali responsabili di questi terribili anni di piombo che tanto sinistramente hanno segnato una città, una regione, un'intera nazione».¹⁶

In generale, Buscetta rivela che i corleonesi sotto il comando di Luciano Leggio prima e di Salvatore Riina poi, avevano costruito una solida alleanza con i Greco in modo da cambiare in modo cruciale gli assetti di potere all'interno di Cosa nostra. Questa alleanza viene ratificata nel 1978 quando la fazione guidata da Leggio e i suoi “luogotenenti”, Riina e Provenzano, rimpiazza Gaetano Badalamenti con Michele Greco a capo della commissione.¹⁷ Riina, approfittando del ruolo chiave del Greco, fa

completa della prima udienza di Michele Greco è stata pubblicata nel *Giornale di Sicilia*, 12-14 giugno 1986.

15. TdP, CdA, Sez. I, n. 29/85 R.G.A.Ass., n. 39/87 R.G.Sent., Sentenza contro Abbate Giovanni + 459, tomo 6. Si veda anche *P. Penale contro Greco + 18*, vol. 11, pp. 1720-1721.

16. *Ibidem*.

17. Verbali di interrogatorio dell'imputato Tommaso Buscetta all'interno del Procedimento Penale contro Greco Michele e altri – voll. 124-124 bis-124 ter., Tribunale Civile e

prima espellere Badalamenti dall'organo decisionale e, dopo avere fatto annientare uno dei più pericolosi rivali, Stefano Bontade, lascia che Greco assuma indirettamente le redini della famiglia di Bontade, responsabile del traffico di droga con gli Stati Uniti. «In effetti – secondo Buscetta – portando la maggior parte dei mafiosi dal loro lato, e infrangendo qualsiasi regola di mafia, i corleonesi avevano iniziato la scalata al potere all'interno di Cosa nostra». ¹⁸ Una scalata che sarebbe culminata con la seconda guerra di mafia all'inizio degli anni Ottanta, le leggi sui pentiti, il maxi-processo, e l'attacco diretto delle istituzioni nei primi anni Novanta.

È interessante notare che sia Buscetta che Contorno descrivono Michele Greco come un individuo «dalla personalità scialba e privo di carisma»; un individuo che, mosso da cinico opportunismo e sete di potere, aveva lasciato che i corleonesi sotto Riina lo manovrassero come un «burattino». ¹⁹ Le testimonianze del pentito Gaspare Mutolo nel 1992 confermano questa visione, riferendo che Michele Greco aveva tradito i «moderati» rappresentati dalle fazioni storiche di Palermo, per difendere gli interessi dei «violenti» sotto il comando di Riina. ²⁰ La centralità della figura di Greco nelle dinamiche che hanno condotto alla guerra di mafia e al potere dei corleonesi è riaffermata in numerose occasioni nei diversi gradi di giudizio del maxi-processo.

Se da un lato, tuttavia, l'immagine di Michele Greco risultante da queste dichiarazioni è quella di un uomo privo di carisma e in balia delle decisioni della vincente fazione corleonese, dall'altro le autorità giudiziarie ne evidenziano l'autorevolezza, la figura carismatica a capo della commissione, e il fatto che, in quel ruolo, «Greco rappresentasse un mediatore ed un paciere tra i due schieramenti opposti: quello di Stefano Bontade e quello dei corleonesi». ²¹ Il collaboratore Antonino Calderone conferma il ruolo di mediatore e di *primus inter pares* di Michele Greco, ²² ma evidenzia anche

Penale di Palermo, n. 2015/82 R.G.P.R.; n. 2289/82 R.G.U.I.; n. 132/82 R.S.U.I., n. 139/82 Reg. Sez. VI, pp. 27-41.

18. Verbali Buscetta, pp. 26-27

19. Verbali Buscetta, pp. 26-27. Si veda anche Corte di assise di Appello di Caltanissetta, n. 14/02 Reg. Sent, n. 18/01 R. G., n. 1314/96 R.G.N.R., p. 505.

20. Udienza di Gaspare Mutolo, TdP, CdA, Processo contro Michele Greco + altri, 5 maggio 1994, pp. 18810-18812.

21. F. Viviano, *Il Memoriale del "Papa" padrino picchiato in carcere*, in «la Repubblica», 17 luglio 2008.

22. Interrogatori di Antonino Calderone (coll VI. 22-22bis), Tribunale Penale di Marsiglia 9-15/04/1987, p. 4.

quello di capomafia autorevole, ben consapevole delle scelte e delle prese di posizione che gli avrebbero consentito di salire sul carro dei vincitori.²³ Anche in virtù di questo ruolo, i pentiti suggeriscono che il soprannome di “papa” derivasse a Michele Greco dalla compostezza del suo atteggiamento, dalla sua abilità nel fare da mediatore e dalla devozione religiosa.²⁴ Nel complesso, questo insieme di testimonianze contribuisce a circondare la figura di Michele Greco di una «evidente ambiguità»:

Le riscontrate propalazioni [...] gettano adunque sprazzi illuminanti nei confronti della figura per certi versi enigmatica, e comunque, inquietante dall'imputato Greco Michele. Quest'ultimo, che ama atteggiarsi a “gentiluomo di campagna” e che comunque godeva di un'invidiabile posizione economica, viene dipinto [...] come il regista occulto di quelle morti di persone innocenti ree soltanto d'essere parenti o amici del Contorno. Tutto ciò contribuisce a gettare una luce sinistra sulla figura di codesto personaggio, il quale è caratterizzato, ogni volta che ha voluto parlare per difendersi, da una notevole ambiguità.²⁵

A contribuire ulteriormente a questa sinistra ambiguità è il fatto che, durante i dibattimenti in aula, Michele Greco sistematicamente protesti la propria innocenza, negando qualsiasi forma di associazione alla mafia o di responsabilità dei crimini di cui è accusato. Condannato all'ergastolo al primo grado del maxi-processo, Greco avrebbe difeso la sua non colpevolezza anche da dietro le sbarre della prigione di Rebibbia fino al giorno della sua scomparsa, il 13 febbraio del 2008, e lo avrebbe fatto appellandosi sistematicamente al nome di famiglia e alla fede profonda, testimonianze uniche e sole della propria innocenza.

3. *Mantenere la facciata: una questione di status*

La famiglia Greco, per quasi un secolo, era riuscita con successo a stabilire controllo e autorità sul territorio di Giardini-Ciaculli e a estendere

23. TdP, CdA, Sez. I, Sentenza nei confronti di Greco Michele + altri, 12 Aprile 1995, n. 8/91 R.G.C.A, n. 9/95 Reg. Sent, Interrogatori di Antonino Calderone (Coll. VI. 22-22bis), udienza del 3 novembre 1992.

24. S. Palazzolo, *Ascesa, omicidi e sconfitte. Tutti i segreti del “Papa”*, in «la Repubblica», 13 febbraio 2008.

25. Ordinanza, Greco + 18, pp. 1723-1724.

la propria influenza nella sfera dell'alta società palermitana. È importante tenere questo aspetto in considerazione per apprezzare le pesanti conseguenze che le rivelazioni dei pentiti e il processo alla mafia hanno avuto su Michele Greco, sulla sua immagine pubblica e su quella della sua famiglia in generale. Allo stesso tempo, il modo in cui i pentiti ne hanno delineato il ruolo di «traditore privo di autorità e carisma» avrebbe gravemente compromesso anche la sua identità di capo all'interno di Cosa nostra. Per usare una comune espressione dialettale siciliana, in questo contesto Michele Greco *piddiu a facci*; espressione che ritroviamo con significato analogo nell'approccio "drammaturgico" all'interazionismo simbolico del sociologo Erving Goffman.

Goffman definisce "facciata" (o "faccia") il valore sociale positivo rivendicato da una persona in un contesto relazionale e mediante il suo comportamento così come è percepito dagli altri.²⁶ La faccia è un'immagine proiettata del sé, «l'equipaggiamento espressivo di tipo standardizzato che l'individuo impiega intenzionalmente o involontariamente durante la propria rappresentazione»,²⁷ e rischia di essere "persa" nel momento in cui viene messa in discussione. Il "gioco di faccia", dunque, secondo Goffman comprende tutto quello che si fa per mantenere o salvare la faccia. Un requisito fondamentale per salvare la faccia è quello di seguire una

linea di condotta che sia interamente coerente, cioè confortata dai giudizi e dalle testimonianze degli altri e confermata dagli elementi impersonali presenti nella situazione. [...] La linea mantenuta da e per una persona durante un contatto con altri tende ad assumere un carattere legittimo e istituzionalizzato.²⁸

Applicando questo modello d'analisi al caso studio di Michele Greco è possibile identificare le dinamiche alla base del suo tentativo di salvare la faccia e la facciata della sua famiglia e ristrutturare la propria identità sociale in crisi. Nel corso del processo e durante gli anni in carcere, Michele Greco protesta difatti la propria innocenza mantenendo una linea di condotta perfettamente coerente con la propria facciata prima che venisse macchiata dalle testimonianze dei pentiti e dalle risultanze giudiziarie.

26. E. Goffman, *Giochi di faccia*, in *Modelli di interazione*, Bologna 1971 (ed. or. Philadelphia 1955, pp. 338-343).

27. E. Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna 1969, p. 33. (ed. or. Harmondsworth 1959).

28. Goffman, *Giochi di faccia*.

Da subito Greco inizia a “mettere in atto”²⁹ il ruolo di affabile agricoltore, amante della terra e dei valori familiari, caduto vittima insieme alla famiglia delle «calunnie dei pentiti». Non solo nega sistematicamente di non avere mai conosciuto gli altri imputati al processo, né i pentiti che lo chiamano in causa, ma fa della propria estrazione sociale prova di estraneità ai fatti e superiorità nei confronti di quelli che definisce «i suoi calunniatori». «Il mio mondo non è quello di Buscetta o Contorno»³⁰ dice a i giudici, sottintendendo che la classe sociale inferiore dei pentiti fosse motivo per screditarne la testimonianza.

Questo atteggiamento riflette due componenti essenziali, o *stimoli*, di quello che Goffman definisce «equipaggiamento espressivo standardizzato della facciata»: *apparenza e maniera*, laddove l'apparenza fa riferimento allo status sociale dell'attore, mentre la maniera indica quale ruolo l'attore intende rappresentare nell'interazione sociale in corso.³¹ Se gli abiti costosi ed eleganti che Greco indossa durante il processo rendono la sua *apparenza* consona allo status sociale che intende rappresentare, la postura, il contegno mantenuto anche in situazioni pressanti e la deferenza nei confronti dei giudici, sono caratteristiche di stimoli coerenti con la facciata che si intende mantenere. La maniera e le apparenze che Greco costantemente proietta di fronte ai suoi interlocutori influenzano in modo significativo il modo in cui la sua immagine viene percepita e rappresentata dall'esterno. Nonostante la descrizione da parte dei pentiti di un personaggio scialbo, privo di carisma, l'immagine risultante dalle rappresentazioni che i media fanno di Michele Greco, ne mette in risalto precisamente le caratteristiche di *facciata*:³²

Il “papa” è nell'aula bunker. Come un vero capo mafia riceve saluti di rispetto e la visita di tutti i suoi avvocati. Con questa immagine di un “papa” impassibile dentro una cella dell'aula bunker comincia l'udienza più ricca di

29. È importante chiarire che “mettere in atto” in questo contesto non equivale all'idea di recitare un copione o fingere e riflette invece il concetto di *enactment* così come definito nei *Performance Studies*: «Participants in ritual may be “acting”, but they are not necessarily just “pretending”, they are “enacting”, which contradicts neither the notion of belief nor the practice of theatrical acting» (B. Alexander, *Ritual and Current Studies of ritual: overview*, in *Anthropology of Religion: a Handbook*, a cura di S.D. Glazer, Westport [CT] 1997, pp. 139-160).

30. A. Colacicco, *Greco parla di un misterioso diario*, in «Giornale di Sicilia», 12 giugno 1986.

31. Goffman, *La vita quotidiana*, p. 36.

32. G. Cerasa, *Le sue parole erano sentenze*, in «la Repubblica», 21 febbraio 1986.

suspense del maxi processo alla mafia siciliana. Per la prima volta un grande boss si difende come solo un “pezzo da novanta” sa fare [...] Eccolo il “papa” della mafia. Un cappotto di cammello, un maglioncino di cachemire, un paio di pantaloni marroni. Elegantissimo.³³

In particolare, il giorno della prima udienza rappresenta per Greco un’opportunità importante per «disegnare un autoritratto», scriverà «L’Ora» sulla sua prima pagina il 13 giugno 1986 (fig. 1).³⁴

Ogni tanto al processone del bunker capita di assistere ad autentiche (e spontanee) rappresentazioni di mafia, capita di ricevere autentiche lezioni di mafia. [...] Quando poi a salire in cattedra – per discolarsi di avere ordinato, autorizzato, approvato l’esecuzione di una novantina di omicidi, oltreché dall’imputazione di associazione mafiosa e traffico di stupefacenti in quantità industriale – è un personaggio inedito e complicato come Michele Greco, il “papa” di Cosa Nostra, la lezione tocca livelli di qualità sopraffina, l’ambiguità diventa arte [...]. Tre ore sono state sufficienti a rimandarci e confermarci una verità: che Michele Greco è dotato di una personalità ragguardevole. Forte. Carismatica. La personalità un capo. E senti immediatamente che è funzionale a doti di comando, ad una visione gerarchizzata delle relazioni sociali, ad una filosofia di vita estremamente selettiva e individualista.

In numerose occasioni la stampa mette in rilievo il ruolo di capo di Michele Greco sottolineando come, ad esempio, la strategia messa in atto dai corleonesi non avesse sminuito «il prestigio e l’autorità del papa di Cosa Nostra».³⁵ In generale, Greco viene descritto come *la punta di diamante* della mafia siciliana, corteggiato da politici, uomini d’affari e notabili, e capace di reggere le redini dell’organizzazione criminale rimanendo lontano dai radar delle forze dell’ordine per molti anni. Sarà tuttavia la religiosità presente nel linguaggio e nel comportamento di Greco a diventare emblema della sua figura e della sua percezione dall’esterno.

4. La religiosità del “papa”

Dopo un’iniziale riluttanza ad esporsi, in seguito al suo arresto, Michele Greco inizia a parlare con i giornalisti e tramite i suoi avvocati. Nella

33. A. Bolzoni, *Il capo dei capi nell’aula bunker*, in «la Repubblica», 9 marzo 1986.

34. A. Madeo, *Michele Greco. L’autoritratto di un “Papa”*, in «L’Ora», 12 giugno 1986.

35. P.M., *L’ultima parola spettava a lui*, in «L’Ora», 20 febbraio 1986.

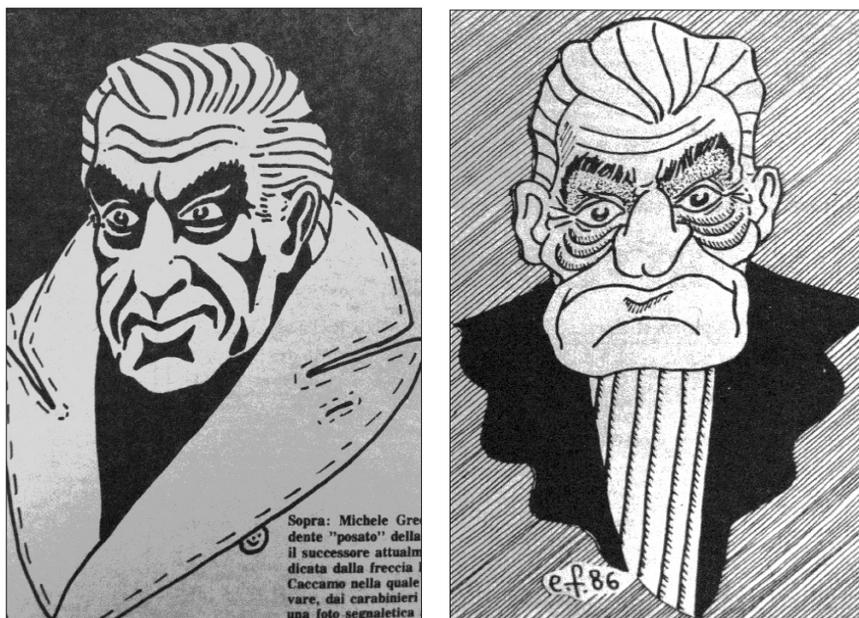


Fig. 1. Caricatura di Michele Greco ne «L’Ora», 6 maggio e 13 giugno 1986.

sua strenua difesa, sistematicamente accompagna le scene bucoliche sulla Tenuta Favarella e sulla sua famiglia con continui appelli alla fede. «Mi chiedo ancora di cosa ho mafiato», dirà nel corso di un’intervista:

Pentiti sono quegli uomini che si pentono davanti a Dio. Tutti gli altri sono soltanto criminali falliti che per salvarsi raccontano falsità e calunnie. [Mi chiamano il Papa] Io non posso paragonarmi ai papi, neanche a quello attuale, per intelligenza, cultura, dottrina, ma per la mia coscienza serena, per la profondità della mia fede posso anche sentirmi pari se non superiore a loro. [...] Il sanguinario personaggio che mi hanno disegnato addosso è falso.³⁶

Prima dell’udienza del 2 giugno 1986, a quasi quattro mesi dal suo arresto, gli avvocati di Michele Greco annunciano che il loro assistito è stanco, ma pronto a combattere: «Voi tutti avrete una sorpresa quando comincerà a parlare... vedrete... vi accorgete di avere costruito un mostro ma vi troverete di

36. A. Bolzoni, *La verità del capomafia*, in «la Repubblica», 23 febbraio 1986.

fronte ad un altro uomo». ³⁷ Difatti, sin dalla sua prima apparizione in pubblico, Greco mette in atto il ruolo di “martire sofferente” per le calunnie dei suoi diffamatori. «Per una questione di rispetto verso questa Corte, sopporto il dolore delle accuse, ingoiandolo con pazienza. Io ho dignità», afferma Greco in un’intervista da dietro le sbarre dell’aula bunker. ³⁸ Aggiunge anche che, nonostante «la tragedia del secolo orchestrata dai calunniatori» gli abbia rovinato la vita e quella della sua famiglia, lui continua a confidare in un esito positivo:

Io ci spero! Però ho un dono inestimabile: la pace interiore, che non ce la può regalare nessuno, e non ci sono negozi che la vendono. [...] La pace interiore è importante. È tutto dell’uomo. Lei non è d’accordo con me? [...] La violenza non fa parte della mia dignità. Questa è la sacrosanta verità. Sono Papa, capo, generale... pazienza. ³⁹

Il giorno dopo, alla domanda di un altro giornalista che gli chiederà di spiegare cosa intendesse per «pace interiore», Greco risponderà:

Eh, è molto importante [la pace interiore], perché l’ospite illustre, il grande ospite illustre che ho ricevuto mediante il battesimo ce l’ho qui, per chi crede in Gesù Cristo e in Dio grande. Perché, vede, sempre mi suonano queste parole nelle orecchie: «Cristiano, riconosci la tua dignità, non mettere in fuga quell’ospite illustre che hai ricevuto durante il battesimo». Io ce l’ho qui, me lo porto dentro. ⁴⁰

L’uso di formule ripetute e stereotipate che denotano fervore religioso richiama le caratteristiche principali di un rituale simbolico di interazione sociale. In particolare, il riferimento a codici, valori e narrative appartenenti a un panorama culturale condiviso riflette le caratteristiche di una *cultural performance*, intesa come «processo sociale grazie al quale gli attori, individualmente o in maniera concertata, dispiegano agli occhi degli altri il significato della loro situazione o del loro agire sociale». ⁴¹ La

37. *Ibidem*.

38. Intervista di Salvatore Cusumano a Michele Greco, Archivio RAI-teche di Palermo, *Michele Greco/Maxiprocesso*, febbraio 1986.

39. *Ibidem*.

40. *Ibidem eco*. Il riferimento qui è alle parole di san Leone Magno: «Riconosci, o cristiano, la tua dignità, e, reso consorte della natura divina, non voler tornare con una vita indegna all’antica bassezza. Ripensa che, liberato dalla potestà delle tenebre, sei stato trasportato nella luce e nel regno di Dio. *Sermone 21*, 3: CCL 138, 88 (PL 54, 192-193).

41. J. Alexander, C.B. Giesen, J.L. Mast, *Social performance: symbolic action, cultural pragmatics, and ritual*, Cambridge 2006, p. 32. Laddove non altrimenti indicato, la traduzione in italiano è mia

performance, spiega il sociologo Jeffrey Alexander, «consiste in episodi ripetuti e semplificati di comunicazione culturale in cui sia l'attore sociale sia la sua audience riconoscono la validità descrittiva e prescrittiva del suo contenuto simbolico»:

[L'obiettivo] è quello di produrre identificazione psicologica ed estensione culturale. Lo scopo è di creare, tramite un'abile ed efficace performance, la connessione emotiva dell'audience con l'attore ed il testo rappresentato e quindi creare le condizioni necessarie per proiettare e trasmettere significato culturale dalla performance all'audience.⁴²

L'azione e l'interazione sociale, dunque, è sempre anche *performance*, rappresentazione per un pubblico. A questo proposito sovengono le riflessioni di Goffman riguardo al bisogno di «idealizzare» un rituale di interazione. Idealizzare un'interazione comunicativa in questo caso significa «incorporare ed esemplificare i valori accreditati della società per rendere l'interazione significativa per l'audience e quindi creare un'estensione emotiva».⁴³ Nel caso di Michele Greco, il processo di idealizzazione è evidente nel modo in cui si enfatizzano quelle azioni specifiche che sono coerenti con i valori culturali della società di riferimento: famiglia, lavoro, dignità e, soprattutto, devozione religiosa. La simbologia attinta dal repertorio devozionale cattolico, in particolare, non solo è familiare all'audience a cui è rivolta, ma fa appello a una tradizione che è considerata di valore molto più alto rispetto a forme profane di conoscenza. Questo processo consente dunque di creare identificazione psicologica ed estensione culturale con gli interlocutori con cui questi valori sono condivisi.

Durante un'intervista con il giornalista Salvatore Cusumano, riferendosi agli anni passati in latitanza prima di essere arrestato, Michele Greco mette in risalto elementi simbolico-religiosi che supportano l'immagine di uomo devoto e, per questo motivo, incapace di commettere gli atti di cui viene accusato:

Greco: La vita l'ho passata da solo in montagna. E il biglietto da visita l'hanno avuto i signori carabinieri, e dico "signori" perché si sono comportati da "signori". Quando mi hanno arrestato sa come mi hanno trovato? Solo e disarmato. Sa cosa avevo? Ma nessuno ne parla. Sa cosa avevo? La Bibbia e il breviario della Bibbia che è una cosa inestimabile per un bravo cristiano.

42. Alexander, Giesen, Mast, *Performance*, p. 29.

43. Goffman, *The Presentation of self*, pp. 44-45.

Cusimano: Cioè le preghiere di tutte le ore.

Greco: Ah bravo. Ho incontrato una persona che sa cos'è il breviario della Bibbia.⁴⁴

Condannato al carcere a vita nel dicembre del 1987, nel febbraio del 1991 Michele Greco viene scarcerato in appello per la scadenza dei termini di custodia cautelare.⁴⁵ 48 ore dopo il suo rilascio, Greco incontra i giornalisti all'ingresso del fondo Favarella. «Guardi, questa è la mia mafia: lavoro e fede in Dio», dice mostrando a un giornalista i suoi alberi di mandarini tardivi che, ancora oggi, rendono Ciaculli famosa in tutto il mondo. Racconta dei sacrifici fatti nei cinque anni di isolamento:

Nell'isolamento della mia cella ho letto Tommaso D'Aquino. Mi piace leggere. Ho letto la Bibbia, che è la base della vita. Alcuni porci li fuori fanno ironia sulle mie letture della Bibbia. Non mi importa... Da quando sono nato ho sempre odiato il male. Sono un cristiano, quindi tutto quello che è contrario alla morale religiosa per me è negativo. Non mi credete? Che posso farci. Non posso insistere, [puntando il dito al cielo] lassù qualcuno è capace di leggere nel mio cuore e i miei sentimenti.⁴⁶

Con «porci» Greco fa riferimento a quei giornalisti che avevano commentato ironicamente sulla sua pronunciata devozione (fig. 2).

Indubbiamente la religiosità di Michele Greco non passa inosservata alla stampa. Al contrario, diventa una caratteristica principale della sua immagine pubblica, di un'identità che, a forza, cerca di ristrutturarsi nel proiettarsi all'esterno. L'attenzione dei media contribuisce a consolidare quest'immagine di capomafia la cui autorità e compostezza, insieme a una apparente devozione, ricordano quelle di un vero papa:

Perfino il soprannome “papa”, al fine delle disquisizioni filologiche di qualche mafioso dell'ultima ora, deriva proprio dallo sguardo magnetico e dall'atteggiamento sempre calmo, quasi pacioso che lo contraddistingue. E su una grande poltrona come quella del Papa vero, riceveva nel suo studio contadini di Ciaculli, e capimafia politici e grandi imprenditori. E la leggenda, confermata da piccoli indizi, narra anche delle immagini di santi che il Papa donava al termine dell'udienza ai suoi interlocutori.⁴⁷

44. Intervista Cusumano.

45. La sentenza all'ergastolo sarà tuttavia riconfermata nel 1992.

46. *Intervista di Lino Jannuzzi con Michele Greco*, in «Speciale istruttoria» (italia1), 5 marzo 1991.

47. «L'Ora», 21 febbraio 1986.



Fig. 2. Vignetta sul "Papa" ne «L'Or», 7 maggio 1986.

Lo stesso giorno, il «Giornale di Sicilia» scrive: «Il Papa, un soprannome che riflette perfettamente il personaggio quasi sacro di Michele Greco e la sua immagine di uomo il cui potere assoluto comanda paura e rispetto».⁴⁸

Questa serie di esempi dimostra come, sin dal principio, la dimensione religiosa nel comportamento e nel linguaggio usato dal capomafia di Croce Verde Giardina sia diventata una parte essenziale della sua identità sociale, rinforzata dalle raffigurazioni esterne che ne hanno validato la legittimità. È importante sottolineare che il concetto di identità adottato in questo studio riflette le posizioni del Costruzionismo sociale, in base al quale l'identità, viene sì definita come quell'insieme di tratti distintivi che permettono di riconoscere un individuo tra altri, ma che è frutto di un processo di costruzione sociale che avviene in un determinato contesto culturale, mediante un'interazione dinamica tra il soggetto e i codici, la cultura, i segni che condivide con il gruppo sociale di appartenenza. Questa ridefinizione e rappresentazione del sé tramite narrative e simboli appartenenti al pano-

48. F. Nicastro, *In tre anni da insospettabile a superboss*, in «Giornale di Sicilia», 21 febbraio 1986.

rama cattolico, nel caso di Michele Greco è evidente anche nei memoriali consegnati alla Corte nel 1987 e nel 1994.

5. I memoriali di Michele Greco

«Quanto scriverò è Vangelo: si può benissimo controllare se si ama la vera giustizia e la verità». Così si apre il memoriale scritto in carcere da Michele Greco e consegnato ai giudici della Corte di assise del maxi-processo di Palermo l'11 novembre del 1987. Il memoriale, pubblicato nel 2008 dal giornalista Francesco Viviano, rappresenta un ennesimo tentativo da parte di Michele Greco di convincere la Corte della propria innocenza.⁴⁹

In questo manoscritto di un centinaio di pagine, Greco ricostruisce più o meno cent'anni di storia vissuta dalla sua famiglia tra gli agrumeti di Ciaculli: dalla vita di borgata all'innesto del mandarino tardivo che, maturando in ritardo rispetto ai tipi più comuni, garantisce la produzione e l'esporto fuori stagione; dalla faida con i parenti di Ciaculli alle gesta del padre *Piddu* e alla sua amicizia con i conti Tagliavia. Non mancano i riferimenti ai personaggi influenti di Palermo e assidui frequentatori del fondo Favarella, tra cui il procuratore generale Emanuele Pili e il cardinale Ruffini, e non mancano i richiami alla fede profonda che da sempre avrebbe sorretto la sua esistenza e quella della sua famiglia. «Mi sposai nel 1949 e da allora ho un solo ideale: Dio e la famiglia», scrive Greco nel suo memoriale.⁵⁰ Costanti sono anche i riferimenti alla sofferenza e al martirio per le calunnie ed accuse subite: «In questo periodo di vita interiore, di grande sofferenza e di preghiera – dico di grande sofferenza perché le torture morali sono le più atroci – ho sopportato tutto in silenzio e con dignità di vero Cristiano».⁵¹

Anche in questo caso, Michele Greco non tenta di confutare le accuse dei pentiti sulla base di prove empiriche. Affida invece alla scrittura gli stessi elementi di *facciata* su cui si era basata la sua difesa in aula: il nome della famiglia Greco e i suoi affari, il prestigio sociale, le amicizie influenti. In particolare, fede e devozione, già componenti evidenti del *sé* che Michele Greco aveva proiettato nel corso di interazioni verbali durante il processo, vengono enfatizzate ulteriormente nel memoriale come ele-

49. F. Viviano, *Michele Greco. Il Memoriale*, Roma-Reggio Emilia 2008.

50. *Ibidem*, p. 53.

51. *Ibidem*, p. 137.

mento di prova inconfutabile della propria innocenza e di quella della sua famiglia:

Mio fratello Salvatore, cioè il Senatore, da bambino è stato devoto alla Madonna, infatti nella piazza c'era un piccolo tempietto della Madonna e mio fratello ogni sera andava ad accendere un lumino. Questa devozione la incominciò quando aveva 4-5 anni. Andava anche quando pioveva. Nel 1940 un terremoto ha distrutto il tempietto, eppure mio fratello ha continuato ad andare alla Madonna del Carmelo. Quando è cresciuto ha partecipato a tutte le feste e processioni religiose della zona. Le donne di questa zona hanno cominciato a chiamarlo il sacrestano. Quindi è diventato *Senatore e Sacrestano*.⁵²

Il sociologo Jeffrey Alexander, rifacendosi alla sociologia della religione di Émile Durkheim e all'interazionismo simbolico di Goffman, ha evidenziato il bisogno che i leader in società sia tradizionali che moderne hanno di sviluppare forme efficaci di comunicazione espressiva per mantenere il controllo sociale, particolarmente in situazioni in cui la loro autorità viene messa in discussione. Una tecnica efficace di comunicazione simbolica consiste nel «rappresentarsi come protagonisti di eventi usando narrative semplificate, e proiettando le proprie posizioni, argomenti, ed azioni come esemplificazioni di testi sacri e testi secolari» riconosciuti ufficialmente.⁵³ Questo è evidente nell'analogia che Michele Greco fa della sua famiglia con la famiglia di Nazareth:

Mi sposai il 22 giugno del 1949. Il Signore mi ha dato una vera moglie, colta, intelligente, madre di famiglia e molto religiosa; il parentato tutto incensurato. [...] La mia famiglia, composta da tre persone, è la vera immagine della famiglia di Nazareth (anche se io sono chiuso in una cella adesso), l'affetto, la fede e il rispetto per i parenti regnano sovrani.⁵⁴

Dopo la fine del primo grado del maxi-processo, Michele Greco sarà sottoposto al regime di carcere duro previsto dal 41-bis. Durante questi anni, avrebbe continuato a essere implicato nei crimini commessi in veste di capo della commissione di Cosa nostra. In occasione dell'udienza dell'8 aprile 1994, Greco consegna ai giudici un secondo memoriale, scritto a 8 anni dall'arresto (fig. 3).⁵⁵ Rispetto al precedente, nonostante ci siano

52. *Ibidem*, p. 42.

53. Alexander, *Performance*, pp. 51-52.

54. Viviano, *Michele Greco. Il Memoriale*, pp. 54-55

55. Questo secondo memoriale è stato scoperto dall'autrice di questo saggio nel 2012, all'interno dei faldoni dei TdP, CdA Sez. I., Procedimento Penale n. 8/91, contro Michele

17944

Caro Signor Tridone e Signor della Corte,
 Sono otto anni che vivo in isolamento assoluto e anacoreta a vita,
 in pratica della dove ho dimenticato che esiste il sole.
 Questa interrogazione per tanto tardo e la mancanza di cure adorate per
 le sofferenze finché mi ha distrutto.
 Le concessioni deliratorie a cui sono sottoposto, non è comparso ad me
 come umano, perché è fuori del mio umanità. Come a pensare che
 era tanto caro al mio, senza rabbia e senza dolore per alcuni.
 Mi è, posso affermare che le sofferenze rallenta lo spirito. È una esperienza
 recente, rivelando alcune, ed in seguito parlavo brevemente di questo argomento.
 Ho tanti ricordi di cui dolore, la più vicina è l'America per cui in
 alcuni momenti di mi chiedeva le garanzie non so rispondere. In tutto
 in un caso "regime al centro storico di Roma" che sono stato invitato
 dopo due anni e mezzo di richiesta, ho fatto presente questo mio disturbo
 mortale al medico di ematologia, il quale oltre predisposto un consulto col
 neurologo e la psichiatria. Ella è la causa del mio malessere non si è fatto,
 ed ho dovuto interrompere anche le varie terapie che mi avevano prescritto,
 perché gli esami clinici mi avevano trovato un rottame.
 Le solitudini le sofferenze anche gli animali feroceggianti mi erano
 umano. Il nostro cervello ha bisogno di stimolazioni con quelle che altri,
 chiaramente è come l'acqua di un pozzo che non è alimentata dalla sorgente,
 nel tempo impaurisce e si evapora. Infatti alcuni animali sostengono che
 la solitudine porta al suicidio e alla fossa. Con mi è stato mai concesso
 nessuno di partecipare alla estrazione della T. prima, più grande un mio
 diritto che nessuno avrebbe capzioso. Comunque la segno alla televisione
 da Roma trasmessa ogni domenica alle 11 del primo canale, e mi è stato
 il piacere dei fedeli che restano per vedere che soffrono il mio sole.
 Le cause all'origine ho visto anni dopo, non sono più in condizioni di poter
 spiegare esattamente, pertanto ho deciso di scrivere questa lettera, amato il tempo
 la possibilità di pensare nella solitudine e nel silenzio di una
 realtà che in cui vive. Che se ricordi, non sono state mai

Fig. 3. Il Memoriale di Michele Greco, p. 1.

somiglianze in termini di stile e contenuto, i due memoriali differiscono sostanzialmente. In questo, per esempio, Greco dedica un ruolo marginale alla sua vita personale e a quella della sua famiglia.

Questo memoriale rappresenta un ennesimo, disperato tentativo di sostenere il proprio caso facendo appello alla fede religiosa. Simboli della liturgia cattolica e figure della Bibbia vengono citati sistematicamente nello scritto da Michele Greco per confrontare, equiparare ed illustrare la sua situazione:

In questi lunghi anni ho subito cose allucinanti: sono stato disprezzato, umiliato, calunniato, perseguitato e strumentalizzato. Comunque non ho mai disperato perché non sono affatto la persona che hanno presentato al mondo intero come un volgare assassino. Ho la coscienza pulita e tranquilla, ho profonda fede, sono un credente convintissimo e proseguo il mio cammino in questa via strettissima, che è molto difficile portando due croci, quella della sofferenza morale “che è la più pesante” e quella delle sofferenze fisiche.⁵⁶

E ancora, a pagina 4 del memoriale, Michele Greco si paragona ad Abramo, Giacobbe e Mosè per illustrare la volontà di accettare le ingiustizie nei suoi confronti con pazienza e fede:

Certo ho sofferto molto, soffro ancora, ormai sono familiare con il patire. Ma in questo calvario sconosco la disperazione, l'angoscia, la tristezza ed il turbamento. [...] io mi glorio in Colui il quale mi ha concesso la Sua grazia dandomi il dono della forza, della pazienza, per affrontare questa terribile prova da vero Cristiano. Dio provò Abramo, Giacobbe e Mose, perché non dovrebbe provare anche me? Siccome ho la coscienza pulita e tranquilla, oggi dopo tante atroci sofferenze grido con orgoglio: sono un vero Cristiano!⁵⁷

In un altro esempio, san Paolo viene citato per sostenere l'immagine di Greco come martire di persecuzioni ingiuste ma che accetta con pazienza e fede in Dio:

Io a sessantadue anni conobbi le catene e il carcere. In questi lunghi anni ho fatto diversi viaggi in catene [...] e un giorno, quando incontrerò San Paolo abbiamo da discutere molto in merito ai viaggi in catene, perché' anch'egli viaggio in catene. Ma in questo crudele viaggio la parola di Dio è stata lam-

Greco + altri, 17944-17955, ed è stato in parte integrato in una precedente pubblicazione: R. Merlino, *Mafia memoirs: tales of identity, trauma and God*, in «The European Review of Organised Crime» I/2, (2014), pp. 49-75. Il permesso di pubblicare pagine del memoriale è stato ottenuto dal TdP.

56. *Secondo Memoriale di Michele Greco*, p. 2, in TdP, CdA Sez. I., Procedimento Penale n. 8/91, contro Michele Greco + altri, 17944-17955.

57. *Ibidem*, p. 4.

pada per i miei passi, e non parlo a vanvera, ma è un'esperienza acquisita nell'atroce sofferenza.⁵⁸

Il memoriale di Michele Greco può essere letto in termini di una *narrative performance* che implica un'interazione comunicativa tra lo scrivente e i lettori a cui è diretto.⁵⁹ Come sostiene la sociologa Stephanie Lawler, perché l'audience sia in grado di interpretare il contenuto e il significato degli episodi narrati, è importante che lo scritto faccia riferimento a narrative culturali condivise. In questo caso, la Bibbia ed altri riferimenti di natura religiosa sono immediatamente e facilmente riconoscibili come specifici della cultura di appartenenza. Inoltre, arricchiscono lo scritto di un simbolismo che aggiunge sacralità alla comunicazione scritta.

In particolare, forme di narrative personali scritte quali i memoriali, non rappresentano una semplice descrizione dei fatti ma riflettono «le complesse procedure» che un narratore impiega per definire la propria identità:

Da un punto di vista narrativo, per quanto riguarda la relazione tra identità e autobiografia, non è che l'autobiografia rifletta un'identità predefinita. Invece, l'identità viene prodotta attraverso un lavoro di ricostruzione autobiografica tramite cui l'identità viene definita e ridefinita.⁶⁰

Nello scrivere il suo memoriale, Michele Greco diventa narratore di una storia di cui lui stesso è protagonista. Tuttavia, non ripercorre passo per passo tutte le vicende della sua vita, ma le destruttura e ristrutturata nell'atto dello scrivere per renderle consone all'immagine del sé che intende conferire. Oltretutto, la trasposizione in forma scritta di una parte della sua vita reale in un testo autobiografico gli permette di riflettere a posteriori, di riesumare solo eventi rilevanti alle sue intenzioni e coerenti con la sua *facciata*. La scelta di adottare la scrittura per ribadire posizioni espresse verbalmente in occasione delle udienze in aula, e per arricchirle di nuovo valore simbolico-religioso, gli fornisce quindi un ulteriore strumento per ristrutturare e ridefinire un'identità sociale in crisi.

6. Conclusioni

Questo contributo ha preso in considerazione una selezione di narrative personali del capomafia Michele Greco per analizzarne la dimensione

58. *Ibidem*, p. 8.

59. S. Lawler, *Identity: sociological perspectives*, Cambridge 2008, p. 16.

60. *Ibidem*, p. 17.

religiosa in relazione al processo di ricostruzione identitaria a seguito di una crisi. L'utilizzo di modelli di analisi delle scienze sociali, e in particolare di approcci socio-costruzionisti all'identità, ha permesso di guardare a queste forme comunicative sia scritte che verbali in termini di relazioni dinamiche tramite cui l'identità può essere socialmente costruita. L'analisi, dunque, non si è soffermata sugli aspetti prettamente strutturali del linguaggio, né su quelli contenutistici, ma ha guardato al linguaggio nella sua dimensione dialogica, tenendo in considerazione il contesto sociale e culturale degli attori presi in esame. È importante sottolineare che questo contributo non si è prefisso di attestare la veridicità delle affermazioni discusse, ma di analizzarle in base a quello che rivelano del parlante nell'interazione comunicativa in cui vengono prodotte, e all'interno di un quadro storico-culturale più ampio che offre una necessaria contestualizzazione al caso studio.

Da subito è emerso il ruolo fondamentale dei codici, della cultura, dei segni del gruppo di appartenenza che determinano l'azione sociale. Come dimostrano i dati presentati nel corso dell'analisi, Michele Greco attinge sistematicamente al repertorio devozionale cattolico per difendere la propria innocenza dalla accuse a lui rivolte dai pentiti e poi confermate da una sentenza all'ergastolo. Come discusso nel corso di questo studio, l'utilizzo di narrative simboliche tratte da un patrimonio culturale condiviso serve a idealizzare la rappresentazione del sé nell'arco di diverse situazioni comunicative con l'obiettivo di creare identificazione psicologica ed estensione culturale. Nel caso di Michele Greco, i continui appelli alla propria fede quale testimonianza di innocenza, sono diventati parte integrante della sua identità sociale, definita e ridefinita nel corso dei suoi diversi scambi comunicativi con l'esterno.

GIORGIO ADAMO

Il rapporto tra gerarchie ecclesiastiche e devozione popolare in Calabria. Un resoconto etnografico e qualche considerazione

Il presente contributo sul tema “mafie e devozione” propone un punto di vista alquanto eccentrico; non sono infatti uno storico, né un sociologo, né un esperto di criminalità organizzata. Ho però svolto per circa dieci anni, tra il 2000 e il 2010, una serie di ricerche sul campo in Calabria con l’obiettivo di indagare, e documentare in audio e video, le manifestazioni di musica e danza all’interno di contesti festivi religiosi tradizionali. In sostanza, il rapporto tra musica e devozione popolare, un argomento di specifico interesse nell’ambito della ricerca etnomusicologica. L’assidua frequentazione, “dall’interno”, di pellegrinaggi e processioni mi ha reso consapevole della complessità delle dinamiche culturali in gioco in questo tipo di manifestazioni e mi porta, in questa sede, ad esprimere una preoccupazione nei confronti dei rischi di un grave equivoco che mi pare stia sempre più emergendo in questi ultimi anni, che riguarda in primo luogo la Calabria, e che potrei riassumere nei seguenti punti:

- si sta sempre più consolidando, in ambito massmediatico, ecclesiastico e statale (prefetture), l’equazione: devozione popolare = ’Ndrangheta;
- di conseguenza, si sta affermando, più o meno intenzionalmente, una forma di lotta alla mafia a mio avviso aberrante, consistente nella lotta alle forme di devozione popolare;
- se è certamente vero l’assunto che i mafiosi sono devoti e che la devozione gioca un ruolo significativo all’interno delle organizzazioni mafiose, da ciò non deriva necessariamente che i devoti siano mafiosi.

La posizione che intendo qui sostenere – da studioso e non solo – è che proprio perché il terreno culturale su cui sono radicate le forme di de-

vozione popolare presenta indubbiamente margini di sovrapposizione con il terreno culturale su cui sono radicate le forme di criminalità organizzata, è ancor più necessaria un'attenta opera di discernimento tra le ragioni della devozione popolare e le ragioni delle mafie, per meglio comprendere le dinamiche che portano consenso alle organizzazioni criminali e non regalare ad esse la difesa di forme tradizionali di socializzazione ed espressione culturale ed artistica.

1. *L'esperienza in Calabria*

Precedenti esperienze di ricerca nel corso degli anni Novanta, riguardanti diverse regioni dell'Italia centro-meridionale, avevano fatto individuare le occasioni di devozione popolare, quali pellegrinaggi, feste patronali, processioni, come il contesto in cui era ancora possibile rilevare una presenza "genuina" e vitale di musica e danza, vale a dire una presenza non influenzata da ideologie revivalistiche, dalle politiche degli assessorati al turismo e/o alla cultura, dai nuovi miti sostanzialmente reazionari del recupero dell'identità, ovvero da localistiche aspirazioni al riconoscimento nella lista Unesco dell'*Intangible Cultural Heritage*. Lo scopo della ricerca avviata nel 2000 era dunque quello di documentare l'attuale sopravvivenza (e trasformazione) di pratiche musicali e coreutiche riconducibili a specifiche tradizioni locali, prevalentemente estranee all'influenza della politica culturale e delle direttive della Chiesa, rispondenti ad autonome esigenze di espressione artistica, di manifestazione rituale-devozionale e di socializzazione.

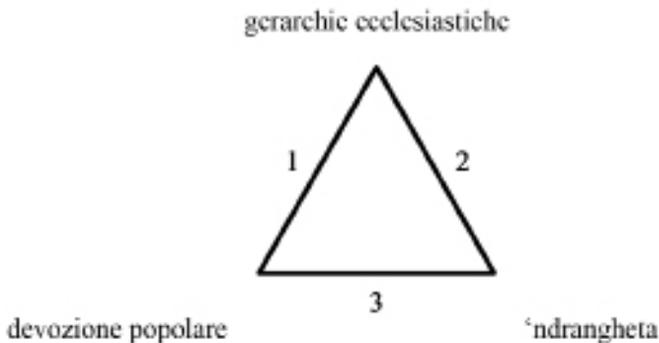
In generale, la Calabria ha confermato in modo addirittura inaspettato l'ipotesi di partenza, rivelandosi terreno straordinariamente ricco per uno studio del rapporto tra musica, danza e devozione popolare e della complessità delle dinamiche culturali e dei processi di trasformazione che lo caratterizzano.

I contesti in ambito calabrese rivelatisi più interessanti, e che hanno suggerito ripetuti rilevamenti nel corso degli anni, sono stati soprattutto:

- il pellegrinaggio alla Madonna di Polsi, nel territorio del Comune di San Luca (RC), che culmina con le cerimonie dell'1 e 2 settembre;
- la festa e processione dei santi Cosma e Damiano a Riace (RC), il 25-26 settembre;

- la festa e processione di san Rocco a Gioiosa Ionica (RC), l'ultima domenica di agosto;
- la processione del Venerdì Santo a Cassano allo Ionio (CS);
- il pellegrinaggio alla Madonna di Pollino, sul monte omonimo, nel territorio del Comune di San Severino Lucano in provincia di Potenza, ma al quale partecipano numerosi fedeli dalla Calabria, che culmina con le cerimonie del primo sabato di luglio.

Non si può non notare come, in almeno quattro delle cinque situazioni menzionate, si tratti di contesti – la Locride, San Luca, Cassano – considerati ad alta concentrazione di criminalità organizzata. L'esperienza in questi contesti ha presentato, rispetto al tema qui in questione, una sorta di dinamica triangolare piuttosto complessa di cui proverò a illustrare alcuni aspetti facendo riferimento allo schema grafico seguente:



Il rapporto tra gerarchie ecclesiastiche e devozione popolare – lato 1 del triangolo – si è rivelato molto complesso, sostanzialmente conflittuale, ambivalente, localmente molto differenziato. È, in ogni caso, emerso come questione centrale nell'ambito della ricerca e se ne darà conto più chiaramente, per grandi linee, poco più oltre. È, soprattutto, pienamente osservabile, in termini di atteggiamenti e comportamenti, da un punto di vista e con un metodo etnografico.

Il rapporto tra devozione popolare e 'Ndrangheta – lato 3 del triangolo – è questione più sfuggente, sotterranea, non direttamente “osservabile” sul campo. Da un lato, può riguardare un rapporto diretto, ossia un eventuale ruolo di appartenenti a 'ndrine locali nell'organizzazione e nella

gestione della festa, ad esempio nella decisione di chi deve portare la statua nel corso di una processione. Dall'altro, ed è l'aspetto più complesso e interessante, entra qui in gioco quel rapporto tra devozione popolare, cultura "tradizionale" e 'Ndrangheta cui si accennava più sopra, su cui si viene a costituire un terreno condiviso in termini di valori, simboli, consuetudini, appartenenti per lo più a un comune mondo contadino di origine, ma di per sé non necessariamente criminosi o criminogeni.

Il rapporto tra gerarchie ecclesiastiche e 'Ndrangheta, infine – lato 2 del triangolo – è ancor più difficilmente afferrabile. Ha infatti, è vero, un suo versante manifesto, se si considerano le prese di posizione ufficiali all'interno della Chiesa di condanna nei confronti dei fenomeni mafiosi. Ma si gioca poi necessariamente sul territorio, in modo assolutamente non visibile, probabilmente per lo più implicito. Non prendo qui in considerazione, ovviamente, i casi di eventuale collusione penalmente rilevante di singoli sacerdoti, ben al di là della portata del mio campo di indagine e ad esso non pertinenti. Ma dall'esperienza sul campo emerge indubbiamente la domanda: fino a che punto la presenza organizzativa e culturalmente forte della 'Ndrangheta in determinate aree può avere avuto un ruolo di conservazione e difesa delle manifestazioni di devozione popolare nei confronti di un atteggiamento prevalentemente conflittuale da parte delle gerarchie ecclesiastiche nei confronti di queste ultime?

2. *Analisi di alcuni contesti*

Nella fig. 1 è possibile osservare la distribuzione e i confini delle diocesi in Calabria a confronto con le province amministrative (l'Eparchia di Lungro, di rito bizantino, visualizzata in piccole aree più scure nella provincia di Cosenza, non ha unità territoriale in quanto distribuita nei comuni italo-albanesi):

- arcidiocesi di Catanzaro-Squillace, metropolitana;
 - arcidiocesi di Crotona-Santa Severina;
 - diocesi di Lamezia Terme;
- arcidiocesi di Cosenza-Bisignano, metropolitana;
 - diocesi di Cassano allo Jonio;
 - arcidiocesi di Rossano-Cariati;
 - diocesi di San Marco Argentano-Scalea;

- arcidiocesi di Reggio Calabria-Bova, metropolitana;
 - diocesi di Locri-Gerace;
 - diocesi di Oppido Mamertina-Palmi;
 - diocesi di Mileto-Nicotera-Tropea;
- eparchia di Lungro degli Italo-Albanesi, immediatamente soggetta alla Santa Sede.

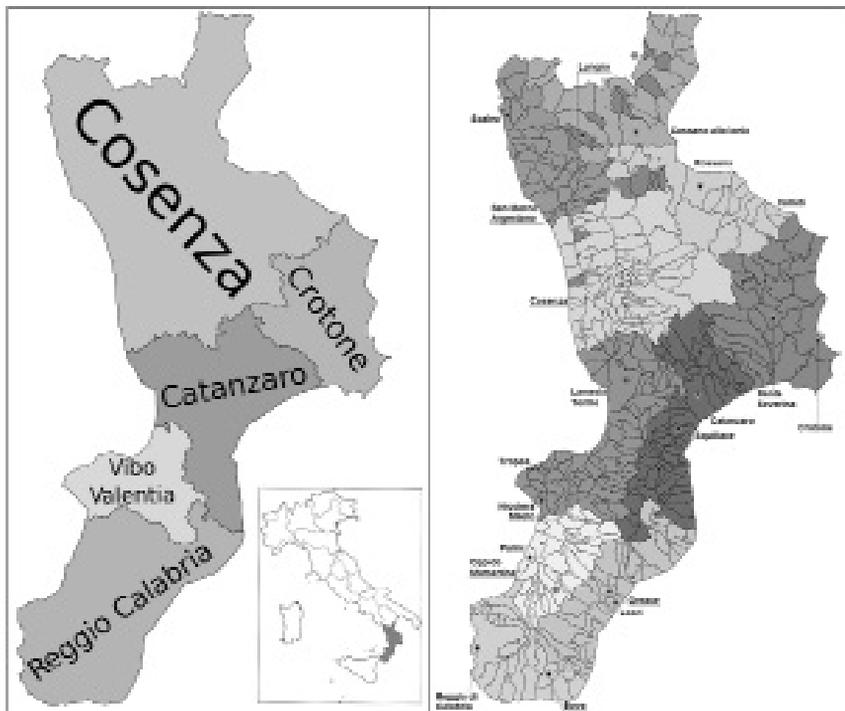


Fig. 1. A sinistra: attuale divisione in province della Regione Calabria. A destra: divisione in diocesi della Regione ecclesiastica Calabria.

Come già osservato, il rapporto tra Chiesa e devozione popolare è apparso generalmente conflittuale e ambivalente, con forti differenziazioni nelle diverse località. Le differenze sono talvolta riconducibili alla diocesi, e quindi alla “linea politica” del vescovo in carica e/o dei vescovi che si sono succeduti nel più o meno recente passato, talvolta a situazioni più specifiche, come la singola parrocchia, fino al singolo sacerdote. La situazione

più paradossale e emblematica, cui accenno per dare un'idea di quel che si può rilevare sul campo, è quella che ho sperimentato nel 2003 a Lauropoli, una frazione di Cassano allo Jonio: il pomeriggio del Venerdì Santo si sono svolte nel piccolo agglomerato urbano due processioni, a qualche centinaio di metri l'una dall'altra, guidate da due diversi sacerdoti; solo una delle due era accompagnata dai tradizionali canti polivocali della Passione, simili a quelli delle donne di Cassano (v. oltre), ben accolti dal sacerdote il quale, da me intervistato, si mostrava assolutamente favorevole a questo tipo di manifestazioni, a differenza di "quello là" – che guidava l'altra processione gestendone con un megafono le preghiere, le stazioni della *Via Crucis* etc. – che a suo dire era invece, al riguardo, del tutto contrario.

L'ambivalenza della Chiesa nei confronti della devozione popolare ha una storia antica. Da una parte, le forme di devozione radicate nel mondo popolare sono state usate fin dal Cinque-Seicento in chiave antiriformista e – forse fin dall'antichità – come ponte con il mondo magico-rituale e mitico dell'universo contadino; dall'altra, vi è stato sempre il tentativo di gestire tali forme di devozione cercando di limitarne l'indipendenza e i tratti culturalmente più estranei alla dottrina ufficiale della Chiesa, e di ricondurle il più possibile nell'alveo della paraliturgia canonica, sotto il nome di "pietà popolare", nome tuttora in uso nei documenti ufficiali della Chiesa. Anche la storia dei complessi e spesso conflittuali rapporti tra gerarchie ecclesiastiche e confraternite laicali – non a caso spesso depositarie di propri repertori di canto polivocale estremamente interessanti – rientra in questa peculiare dialettica tra Chiesa cattolica e tradizioni popolari.

La musica e la danza rappresentano, da questo punto di vista, una vera e propria cartina al tornasole dei rapporti di forza. Sul piano musicale, la contrapposizione è tra la musica gestita dalle gerarchie ecclesiastiche, ossia canti liturgici e paraliturgici per lo più in italiano anziché in dialetto e con caratteristiche musicali estranee alla tradizione orale del mondo contadino e pastorale, e forme e stili di canto appartenenti invece a quest'ultima. Per quanto riguarda la danza, inoltre, è la sua mera presenza durante le feste religiose, sotto forma di ballo rituale accompagnato da strumenti musicali – in Calabria la tarantella, in Campania il canto e ballo sul tamburo – che si svolge in genere attorno alla chiesa o al santuario, o durante le processioni, che testimonia inequivocabilmente la sopravvivenza di una sfera di religiosità di origine contadina del tutto autonoma ed estranea rispetto al cattolicesimo ufficiale. L'esperienza sul campo porta ad affermare che queste forme autonome di musica e danza

sopravvivono là dove la Chiesa *non è riuscita* ad eliminarle ed è stata costretta, per così dire, a scendere a patti con la cultura tradizionale locale.

Tra le situazioni in cui il conflitto si è manifestato in modo clamoroso posso qui citare due esempi: il pellegrinaggio al santuario della Madonna del Pettoruto, in cui la devozione popolare è stata fortemente colpita, e la processione per il Venerdì Santo a Cassano allo Jonio, in cui si è manifestata invece una forte e decisa resistenza. Il santuario del Pettoruto, nel Comune di San Sosti, diocesi di Scalea-San Marco Argentano, nordovest della Calabria, è una delle più note mete tradizionali di pellegrinaggio nella Regione. Nel 2001 ho effettuato un rilevamento sul campo nei giorni culminanti della festa, il 7 e l'8 settembre. La cosa che più mi colpì fu che non solo il santuario rimaneva chiuso durante la notte, impedendo di fatto la tradizionale veglia che caratterizza in genere i pellegrinaggi e durante la quale si manifestano canti e comportamenti devozionali non gestiti dai sacerdoti, ma addirittura era stata costruita una cancellata che chiudeva durante la notte l'accesso all'ampio piazzale davanti al santuario, impedendo quindi la presenza tradizionale della musica strumentale e della danza anche all'esterno della chiesa. Solo durante il giorno vi era qua e là intorno al santuario una sporadica sopravvivenza di attività musicale soprattutto da parte di suonatori di organetto e tamburello. La convivialità e la socializzazione che caratterizza in altre situazioni questi periodi di festa era fortemente penalizzata.

Più articolata la situazione rilevata durante la processione del Venerdì Santo a Cassano allo Jonio, documentata in audio e video per quattro anni di seguito, dal 2003 al 2006.¹ Si tratta di una processione molto partecipata e scenografica, che dura spesso dalla mattina fin quasi al tramonto. Per le vie della cittadina si snoda un lungo e coreografico corteo in cui si susseguono la banda, le *varette*, ossia piccole macchine portate a braccio da bambini e ragazzi con statue raffiguranti scene della Passione, la *vara* con il Cristo morto, due lunghe file di flagellanti, in saio e cappuccio bianco, che si percuotono le spalle con flagelli di metallo, due file di bambine vestite di nero come l'Addolorata, fino alla statua dell'Addolorata che chiude la processione. Davanti ad essa si raduna tutti gli anni un ampio gruppo di donne che esegue a memoria i propri lunghi canti della Passione in dialetto, secondo una polifonia a tre parti molto peculiare eseguita con uno stile vocale sostenuto, sforzato, quasi gridato, tipico della musicalità del mondo

1. Cfr. G. Adamo, *Vedere la musica. Film e video nello studio dei comportamenti musicali*, Lucca 2010, con DVD allegato, pp. 57-76.

contadino. Queste donne fanno gruppo a sé, estranee alla organizzazione coreografica della processione, procedendo secondo i propri tempi, con numerose soste o anche cantando durante il lento cammino – sempre in cerchio, quasi abbracciate, alcune camminando all’indietro – incuranti di quel che accade nel lungo corteo davanti a loro e di fatto al di fuori di ogni controllo da parte della gerarchia ecclesiastica. Quasi una processione autonoma dell’Addolorata all’interno della processione ufficiale. Nei primi anni del rilevamento etnografico appariva evidente come questa autonomia fosse mal tollerata dal vescovo e dalla gerarchia ecclesiastica. Nel 2004, durante un sermone in una delle soste della processione, il vescovo addirittura fece ricorso a complesse argomentazioni teologiche per condannare l’eccessiva lontananza dell’Addolorata dal Cristo morto nella processione e proclamare al tempo stesso la maggiore importanza e “centralità” della figura del Cristo rispetto all’Addolorata. Nel 2006 si verificò un vero e proprio colpo di mano del vescovo e dei suoi collaboratori, che aspettarono al varco l’uscita dalla chiesa dell’Addolorata per infiltrarsi tra le donne che erano in attesa come sempre davanti al portone, pronte a intonare i loro canti, e la statua dell’Addolorata, cercando di imporsi anche acusticamente con un megafono portatile che diffondeva preghiere e canti “ufficiali”, disturbando fortemente le donne e sospingendole quasi fisicamente per accelerarne il passo. La tensione era evidente. Dopo un po’ alcune tra le figure leader delle donne andarono a trattare a brutto muso con il vescovo reclamando il loro spazio tradizionale, arrivando a una sorta di armistizio che ripristinava almeno in parte spazi e tempi tradizionali.

Secondo alcune indiscrezioni, la donna che più spesso assume le funzioni di guida nel canto, e che spavalda guidò in quella circostanza la “ribellione” al vescovo, appartenerrebbe a una potente famiglia di Cassano. Se così fosse, sarebbe questa una riprova di come un atteggiamento ostile da parte delle gerarchie ecclesiastiche nei confronti di manifestazioni di devozione popolare non solo innocenti, ma di grande interesse artistico e culturale, rischi di fornire un ruolo di *defensor communitalis* a chi è disposto a prenderselo.

Tra le situazioni dove invece la Chiesa è apparsa più tollerante con la devozione popolare, e dove quindi maggiore e più interessante si è dimostrata la presenza della musica e della danza, sono senza dubbio i tre contesti festivi – Polsi, Riace e Gioiosa Jonica – appartenenti alla diocesi di Locri-Gerace. Che gli atteggiamenti specifici delle singole diocesi possano aver giocato un ruolo decisivo nelle fortune della devozione

popolare è apparso confermato da una tesi di laurea discussa alcuni anni fa presso l'Università di "Tor Vergata" in cui si rilevava come nella cittadina di Scilla (RC), non molto lontana dal Santuario di Polsi ma appartenente all'Arcidiocesi di Reggio Calabria-Bova, rigide disposizioni parrocchiali, interpretando documenti sinodali diocesani, avessero ridotto drasticamente le occasioni di devozione popolare, come le processioni, limitando le forme di espressione popolare, come i canti in dialetto, al loro interno.²

La centralità della musica e della danza rituale nei tre contesti sopra menzionati è documentata in una sintesi filmica dedicata proprio a questo argomento.³ Ai fini di quanto affrontato in queste pagine appare emblematica, in particolare, la situazione relativa al pellegrinaggio al Santuario della Madonna della Montagna a Polsi, nel Comune di San Luca. Nel primo *report* pubblicato su questo pellegrinaggio così scrivevo:

Polsi rappresenta da tempo un luogo celebrato in letteratura, studiato da antropologi, associato spesso nell'opinione comune al mondo della *'ndrangheta* (l'organizzazione di tipo mafioso presente in Calabria) il cui cuore più profondo ed arcaico risiederebbe appunto nel massiccio dell'Aspromonte.⁴

Polsi si presentava allora con i connotati del mito, della leggenda, nota per lo più all'interno della Calabria, che suggeriva l'idea di riunioni di cuple di antica tradizione, dai contorni però molto sfuggenti. Solo negli anni successivi sarebbero emerse chiare evidenze, sotto forma di documenti video resi pubblici dall'Arma dei Carabinieri, di vertici della *'Ndrangheta* tenutisi proprio nei pressi del santuario, come vedremo più oltre. Nei rilievi sul campo effettuati tra il 2000 e il 2004, due aspetti emersero come particolarmente significativi e caratterizzanti il pellegrinaggio:

– la presenza continua della tarantella intorno al santuario, dal pomeriggio del primo settembre fino all'ora di pranzo del giorno successivo, senza interruzione lungo tutta la notte, nella sua forma più tradi-

2. D. Santacroce, *Tradizioni musicali tra direttive ecclesiastiche e devozione popolare. Due casi a confronto: Polsi e Scilla (RC)*, Tesi di laurea, relatore Prof. G. Adamo, Università di Roma "Tor Vergata", a.a. 2006-2007.

3. *Viva chi balla! Musica, danza e devozione popolare in Calabria* (video, colore, 35'16"), in Adamo, *Vedere la musica*, DVD allegato.

4. G. Adamo, *Musica e identità nel pellegrinaggio alla Madonna di Polsi*, in «EM. Rivista degli Archivi di Etnomusicologia, Accademia Nazionale di Santa Cecilia», n.s. 2 (2006), con DVD allegato, pp. 197-222: 198 (anche in: Id., *Vedere la musica*, pp. 23-55: 24).

zionale, rigorosamente di coppia, spesso solo maschile, con l'entrata e l'uscita dei danzatori a turno, in genere regolata dal *mastru 'i ballu*; – la veglia all'interno della chiesa con canti e preghiere lungo tutta la notte, con una vera e propria appropriazione e occupazione degli spazi del santuario da parte delle donne, accampate con sedie, materassini, sdraiate per terra finanche attorno all'altare, nell'assenza di figure ecclesiastiche.

Polsi si è caratterizzato da subito, in sostanza, come il luogo in cui le forme e i comportamenti appartenenti alla autonoma sfera culturale dei pellegrini, non gestiti e apparentemente non gestibili dalla gerarchia ecclesiastica, trovavano piena espressione. Si affermava prepotentemente una concezione della festa, della ritualità e della devozione basata sul trionfo del corpo – nella musica, nella danza, nel bere, nel mangiare – secondo modelli radicati nella cultura contadina e lontani dal dualismo anima/corpo e spirito/materia alla base del cattolicesimo e al centro della cultura occidentale.

Riguardo al rapporto tra gerarchia ecclesiastica e devozione popolare, l'impressione in quegli anni fu che la Chiesa locale avesse sapientemente mediato con la tradizione, in una dialettica tra contrapposizione, tolleranza e assimilazione, e in una continua ridefinizione dei confini e dei rapporti di forza. In quest'ambito emerse chiaramente come centrale la figura del rettore del santuario e parroco di San Luca, don Pino Strangio, che tra l'altro in varie occasioni si è posto come prezioso interlocutore della mia stessa ricerca con grande disponibilità e interesse. Don Pino è apparso sin dall'inizio come sapiente mediatore tra le esigenze teologiche e liturgiche della Chiesa e le manifestazioni di devozione popolare dei pellegrini – in particolare il canto, la musica e la danza – e in primo luogo dei fedeli della propria parrocchia di San Luca. Evitando le contrapposizioni, don Pino ha conquistato indubbia autorevolezza a se stesso e alla chiesa che rappresenta muovendosi tra il lasciare spazio alle manifestazioni di autonomia culturale dei pellegrini e il ricondurle nell'alveo di quanto da lui direttamente gestito, smussandone il carattere di estraneità e di alterità rispetto alla religione ufficiale. A conferma di ciò, in un'intervista avuta con lui nel dicembre 2009, don Pino mi informava con grande soddisfazione di come avesse di recente coinvolto direttamente suonatori di tamburello e organetto in alcune celebrazioni *all'interno* della chiesa, laddove in tutta la mia documentazione era assai netta la separazione tra la musica e danza all'esterno e i canti all'interno.⁵

5. Cfr. Adamo, *Vedere la musica*, p. 55.

Il singolare atteggiamento di don Pino nei confronti di quelle manifestazioni devozionali che suscitano tanto imbarazzo e ostilità negli altri sacerdoti è apparso in modo clamoroso durante la processione per la festa dei santi Cosma e Damiano a Riace nel 2007, di cui lo stesso don Pino era stato nominato presidente. Tale festa si caratterizza per l'ingente partecipazione dei rom di tutta la Calabria – radicati sul territorio da tempo immemore – particolarmente devoti ai due Santi Medici: al momento della tradizionale processione, la mattina del 26 settembre, i rom si pongono alla testa del corteo danzando la tarantella lungo tutto il percorso accompagnati da organetti e tamburelli. In quell'anno, dunque, ho avuto modo di filmare una straordinaria sequenza in cui don Pino “gestisce” abilmente la situazione caotica che si crea all'arrivo al santuario, non solo dialogando con i fedeli rom, ma partecipando addirittura alla tarantella in un clima di grande gioia e di festa e al tempo stesso facendo sì che i danzatori facessero spazio alla statua che doveva entrare nella chiesa.

3. *Dopo la strage di Duisburg*

La notte del 15 agosto 2007 vengono assassinati a Duisburg, in Germania, davanti a un ristorante italiano, cinque giovani tra i 16 e i 25 anni, oltre al trentanovenne proprietario del ristorante. Tutti calabresi, tre dei quali originari di San Luca. La strage viene subito interpretata come l'ultimo capitolo della faida di San Luca tra le famiglie Strangio e Nirta contrapposte ai Pelle-Vottari; a questi ultimi appartenerebbero alcune delle vittime.

Da quel momento San Luca e il santuario della Madonna di Polsi, luoghi che al tempo delle mie ricerche di pochi anni prima erano del tutto sconosciuti al di fuori della Calabria, conquistano l'attenzione dei mass media. La connessione tra il santuario e la 'Ndrangheta, cui anche io avevo attribuito carattere più mitico che reale, si manifesta in modo addirittura clamoroso con la pubblicazione nel 2010 di un video dei Carabinieri, disponibile ancora oggi in varie versioni su YouTube,⁶ in cui viene documentato un *summit* di una quindicina di affiliati alla 'Ndrangheta disposti in cerchio davanti alla colonna con sovrastante statua della Madonna posta dietro al santuario.

6. Ad es. <https://www.youtube.com/watch?v=A79oXiOt5WI>.

La pubblicazione del video, straordinaria testimonianza del ruolo che tuttora la devozione religiosa e i suoi simboli giocano all'interno della 'Ndrangheta, innesca una campagna di vera e propria *damnatio* della devozione popolare. Aumentano da allora la presenza di Polizia e Carabinieri nel corso dell'annuale festa della Madonna della Montagna, nella falsa presunzione, o nel voluto equivoco, di una partecipazione di pericolosi criminali alla festa.

Sotto la spinta dell'ondata massmediatica di criminalizzazione della devozione popolare vengono operate vere e proprie manipolazioni della verità, nell'intento evidente di rafforzare nell'immaginario il legame tra devoti e 'ndranghetisti, ben altra cosa di quello tra devozione religiosa e appartenenza alla 'Ndrangheta. Un esempio evidente di manipolazione appare, inaspettatamente, anche in pubblicazioni di grande autorevolezza, com'è il caso di *Acqua santissima. La Chiesa e la 'ndrangheta: storie di potere, silenzi e assoluzioni*, a firma di Nicola Gratteri, procuratore aggiunto presso la Procura della Repubblica di Reggio Calabria, e Antonio Nicaso, saggista e giornalista, al quale forse si devono alcune fuorvianti coloriture folkloristiche. Nel primo interessante e documentato capitolo dedicato alla centralità del santuario di Polsi nella storia della 'Ndrangheta, si legge a un certo punto:

Gli anni passano e i boss smentiscono tutti. Anche se più accorti, non rinunciano al tradizionale appuntamento del 3 settembre, come attestano le immagini registrate di nascosto dai carabinieri, nel settembre 2009, sotto il simulacro della Madonna in cui si vedono numerosi 'ndranghetisti riuniti mentre, tra il suono di organetti, tamburelli e zampogne, ratificano cariche e strategie.⁷

L'immagine di una ratifica di cariche e strategie criminali «tra il suono di organetti, tamburelli e zampogne» dà l'idea quasi di una protezione fornita ai criminali dai partecipanti alla festa. Basta vedere il video dei Carabinieri per rendersi conto che la riunione si svolge invece al di fuori del periodo della festa, nel silenzio e nel deserto di luoghi che altrimenti sarebbero affollatissimi di gente, suoni e rumori (che tra l'altro avrebbero reso impossibile l'intercettazione dei dialoghi); addirittura all'inizio del video si vedono i partecipanti alla riunione accedere all'area del santuario attraverso un'apertura pedonale di una grande cancellata che durante la festa sarebbe completamente aperta su una strada affollatissima. È così

7. N. Gratteri, A. Nicaso, *Acqua santissima. La Chiesa e la 'ndrangheta: storie di potere, silenzi e assoluzioni*, Milano 2013, p. 17.

che si trasforma il rapporto simbolico e magico-religioso del santuario e della Madonna con l'organizzazione e la cultura della 'Ndrangheta in un presunto rapporto diretto del pellegrinaggio, dei devoti, della festa e della tarantella con l'organizzazione criminale. La lotta contro tali manifestazioni di devozione popolare viene così di fatto proposta come componente significativa della lotta contro la 'Ndrangheta.

4. *L'estate degli "inchini". La repressione della devozione popolare*

Nell'estate del 2014 scoppia lo scandalo degli "inchini". Il 2 luglio, ad Oppido Mamertina la processione con la statua della Madonna delle Grazie è accusata di effettuare una sosta, in senso di omaggio, di fronte all'abitazione del boss ottantaduenne Giuseppe Mazzagatti, condannato all'ergastolo e agli arresti domiciliari. A quel punto i Carabinieri presenti come di consueto tra le autorità in testa alla processione si allontanano dalla processione. Secondo quanto riportato dai mass media, il comandante dei Carabinieri di Reggio Calabria avrebbe così riferito alle agenzie:

Il maresciallo dei Carabinieri di Oppido Mamertina, Andrea Marino, si è scostato rispetto alla processione per compiere gli atti di polizia giudiziaria, ovvero per poter filmare con una telecamera il gesto dell'inchino davanti all'abitazione del boss, e procedere all'identificazione sia dei portatori della statua sia di chi ha dato l'ordine di compiere questo gesto.⁸

Il caso esplose nei mass media a livello internazionale in tutto il suo clamore, non privo di elementi di confusione. Con grande rilievo comincia a circolare, ed è ancora presente su siti internet di quotidiani nazionali e su YouTube, un video in cui si vedrebbe la sosta incriminata – tra le tante che normalmente contraddistinguono una processione – nonostante l'autore, il giornalista Toni Condello, dichiarò:⁹

Nel mio video la scena "incriminata" del vero o presunto "inchino" non esiste affatto. Per il semplice motivo che io ho filmato la prima mezz'ora di processione e poi me ne sono andato, mentre la scena di cui si parla sarebbe avvenuta verso la fine della processione, pochi minuti prima del rientro

8. Cfr. http://www.corriere.it/cronache/14_luglio_06/processione-si-ferma-casa-boss-carabinieri-se-ne-vanno-1262f41a-050a-11e4-915b-77c91b2dfa50.shtml.

9. Cfr. <https://www.youtube.com/watch?v=ch9YXIM0sMQ>.

della statua in chiesa. [...] Per poter affermare con certezza una cosa, qualunque essa sia, bisogna essere testimoni diretti, bisogna essere presenti al fatto. E io non c'ero. Poi, con i "se", i "ma", i "forse" si può costruire tutto e il contrario di tutto. [...] Alcuni media hanno indicato quella fermata come, appunto, quella dell' "inchino": è palesemente falso e secondo me hanno "giocato sporco" e in malafede. L'AP (Associated Press, la più importante e seria agenzia stampa del mondo) mi ha contattato, tramite la sede di Roma, per avere certezze proprio su questo punto, e ho spiegato ciò che ho detto poc' anzi.

La Chiesa intanto, colpita dal clamore degli eventi proprio a distanza di pochi giorni dalla forte condanna della 'Ndrangheta e dall'esplicita scomunica ai mafiosi pronunciata dal papa Francesco a Cassano allo Jonio (il 21 giugno), reagisce immediatamente. Il 10 luglio, con un *Messaggio al Popolo di Dio di Oppido Mamertina*,¹⁰ Francesco Milito, vescovo della diocesi, sospende le processioni, come «gesto di cautela e riflessione» chiarendo che «nessuno [...] è autorizzato a vedervi un gesto di sfiducia o di giudizio verso coloro che alle processioni contribuiscono con dedizione e rettitudine: non avrei né motivi né fondamenti discriminanti». In allegato si distribuisce uno *Schema per l'Adorazione Eucaristica*, come «alternativa esperienza orante» in sostituzione delle processioni.

I prefetti cominciano a chiedere preventivamente l'elenco degli organizzatori e dei portatori delle statue per verificarne fedina penale ed eventuale vicinanza ad ambienti mafiosi. Il 16 luglio in seguito a verifiche viene annullata, di concerto tra parrocchia, diocesi e Comitato provinciale per l'ordine e la sicurezza, la processione della Madonna del Carmelo a Vibo Valentia.¹¹

Mons. Morosini, vescovo di Reggio Calabria-Bova, con un *Avviso Pastorale* proibisce le soste durante le processioni, prescrivendo che durante le prestabilite "soste tecniche" «la statua o l'effigie del Patrono o della Patrona non sia rivolta verso case o edifici»: a Scilla il 16 agosto la processione per San Rocco, ridotta nei tempi, procede quasi di corsa.¹²

Non potendo svolgere il 24 agosto la loro processione per San Bartolomeo a Giffone (RC), diocesi di Oppido, i fedeli organizzano pullman per

10. <https://www.facebook.com/diocesioppidopalmi/posts/678340765591551>.

11. <http://www.repubblica.it/ultimora/24ore/Ndrangheta-annullata-processione-a-Vibo-Valentia/news-dettaglio/4522570>.

12. Comunicazione personale di Domenico Santacroce.

recarsi il 31 agosto alla processione analoga che si svolge presso la comunità di calabresi emigrati a Fino Mornasco, nel Comasco.¹³

All'inizio di settembre Pòlsi appare sempre più presidiata da polizia e Carabinieri, poca la gente, anche per il maltempo, ma ancora resistono qua e là forme di devozione popolare compreso le tradizionali tarantelle davanti e attorno alla chiesa. La Tv de «il Fatto Quotidiano» pubblica un servizio con il titolo, emblematico nel suo intento diffamatorio: «Madonna della Montagna, a Pòlsi la festa fra tarantella e 'Ndrangheta».¹⁴

5. *Alcune osservazioni finali*

Il problema del ruolo della 'Ndrangheta nella gestione di alcuni aspetti organizzativi nelle feste religiose, come il trasporto delle statue, è noto da tempo assai lontano in Calabria. Ma la lotta contro la strumentalizzazione della religione e delle manifestazioni devozionali da parte della 'Ndrangheta e contro certa egemonia culturale da parte di quest'ultima può essere affrontata a livello di ordine pubblico e di magistratura? Ha senso colpire la devozione popolare perché al suo interno si manifesta una presenza della 'Ndrangheta? Non è come pensare di cancellare l'esistenza di qualcosa solo perché si spegne la luce? Per di più, nel momento in cui si evoca l'equazione devozione popolare = 'Ndrangheta, non si rischia di istituirla nei fatti, soprattutto in una situazione come la Calabria, spingendo i devoti a sentirsi "dalla stessa parte" di chi, nel momento in cui partecipa a una processione, a un pellegrinaggio, a un funerale, non viene identificato né percepito come delinquente? Se il timore è quello che le manifestazioni devozionali servano a esibire il potere di un boss, non rappresenta un trionfo di quest'ultimo se si è costretti addirittura a impedirle? Che autorità può avere uno Stato che impedisce di portare una statua religiosa a chi magari non si è stati in grado di processare e condannare?

Da osservatore e studioso di fenomeni e comportamenti culturali, temo sia errato e rischioso sostituire, all'analisi e alla comprensione di complesse dinamiche culturali che affondano le radici in vicende secolari e che a tutt'oggi appaiono ben lontane dall'essere chiarite, semplificazioni

13. Cfr. ad es. <http://www.ilgiorno.it/como/san-bartolomeo-processione-andrate-1.167966>.

14. <https://www.youtube.com/watch?v=5VxnmOFZV34>.

schematiche, di facile presa massmediatica. La questione dei rapporti tra devozione popolare, cultura “tradizionale” e cultura della ’Ndrangheta è un tema di grande rilievo, con profonde implicazioni sul piano antropologico, sociale e politico, e come tale andrebbe affrontato. Assolutamente preziosi appaiono quindi momenti di confronto e approfondimento in un campo che richiede più che mai studio e riflessione piuttosto che facili prese di posizione.

Il timore è che la trionfante campagna di lotta alla devozione popolare possa diventare un ennesimo facile alibi per uno Stato che mette in mostra facilmente la propria forza davanti alle chiese e ai santuari ma che non sembra ancora in grado di intaccare quei meccanismi che legano la struttura economica e sociale della Calabria, e forse il sostentamento stesso di alcune sue aree, alle attività della ’Ndrangheta.

Il 21 giugno 2014 papa Francesco, a Cassano allo Ionio, si è pronunciato in modo molto chiaro ed esplicito contro la ’Ndrangheta e contro gli «idoli del denaro, della vanità, dell’orgoglio, del potere, della violenza». Sarebbe troppo facile, anche per la Chiesa, sostituire alla dura e ardua lotta contro quegli idoli, la facile lotta contro gli “idoli” di legno o terracotta portati a spalla in processione.

ROSSANA BARCELLONA, TERESA SARDELLA

La festa di Sant'Agata tra devozione popolare, strumentalizzazioni criminali, ambiguità istituzionali e impegno civile (2008-2014)

Il presente contributo rivolge l'attenzione a un arco cronologico breve, ritagliato sulla base dell'evidenza che i temi proposti dal nostro titolo assumono in un preciso segmento degli ultimi anni. Precisamente ci concentriamo sul periodo che va dal 2008 al 2014, gli anni che vedono slantizzarsi, per divenire indagini giudiziarie e atti processuali, sospetti e voci da tempo circolanti sulle ingerenze mafiose nel controllo dell'imponente festa catanese in onore della santa patrona, Agata, che ricorre il 5 febbraio.¹ Sospetti e voci, che sembravano destinati a rimanere solo e per sempre una inquietante "leggenda metropolitana", conoscono in questo arco temporale un'interessante parabola che sintetizza in modo esemplare la complessa e talora perversa interconnessione tra religione e poteri di ogni segno.² In queste pagine intendiamo dare conto delle diverse voci dell'informazione, per dedurne infine possibili piste di riflessione.

1. Si veda il volume *Agata Santa. Storia, arte, devozione*, Firenze 2008; si tratta del Catalogo della mostra presentata a Catania dal 29 gennaio al 4 maggio 2008, corredato da alcuni saggi sulle tradizioni relative alla santa e sulla festa.

2. Su queste relazioni ricordiamo solo alcuni titoli recenti: A. Cavadi, *Il Dio dei mafiosi*, Cinisello Balsamo 2009; V. Ceruso, *Le sagrestie di Cosa Nostra. Inchiesta su preti e mafiosi*, Roma 2007; A. Dino, *La mafia devota. Chiesa, religione, Cosa Nostra*, Roma-Bari 2008; I. Sales, *I preti e i mafiosi. Storia dei rapporti tra mafie e chiesa cattolica*, Milano 2010. A proposito della fruizione da parte criminale della simbologia religiosa, utile per la prospettiva problematica l'articolo di D. Bilotti, *Simbologia religiosa e crimine organizzato: uno storico equivoco*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», Rivista telematica (www.statoechiese.it), settembre 2008.

1. *I diversi volti della società siciliana di fronte alla mafia*

La diversità con cui la pubblicistica, espressione delle diverse “anime” della società catanese, registra il problema degli intrecci tra culto e malavita locale si ricollega al più generale problema di una società siciliana variegata, anche nel modo di rapportarsi alla mafia. Ogni segmento di società, caratterizzato da una propria coscienza religiosa e culturale, oltre che da un diversamente inteso senso di identità e di responsabilità sociali, si esprime con forza e visibilità proprie.

Devianze culturali, relativi intrecci e commistione di interessi tra i vari corpi della società si riflettono nei vari organi di informazione. Appare evidente che il presupposto della diversità delle posizioni espresse dalla pubblicistica sta nel diverso profilo che il rapporto tra mafia e culto assume in ciascuna fonte di informazione, in quanto ogni fonte di informazione rappresenta un diverso segmento di città. In altri termini, là dove questioni economiche e di potere si sovrappongono alle tensioni religiose e sociali, determinando un intreccio tra interessi e valori, il racconto del culto viene amplificato e diffuso secondo modalità propagandistiche che tendono a modellare la realtà su quell’intreccio, a raccontarla secondo logiche di parte.

Prima di introdurre i dati ricavati da questa indagine, è bene ricordare il contesto più generale in cui si colloca il rapporto tra mafia e cristianesimo in Sicilia. Un rapporto che emerge dalla evidenza di fatti e di indagini giudiziarie, ma del quale anche solo parlare è stato, in certi momenti, oggetto di censura da parte delle istituzioni ecclesiastiche, fino ai limiti di una irresponsabile chiusura rispetto al prendere atto del problema. In tutto ciò, però, è necessario tenere in considerazione che questi atteggiamenti non corrispondono alla società siciliana e catanese nel suo complesso, capace anche di esprimere – rispetto al piano istituzionale e dei cosiddetti poteri forti – posizioni di rottura.

Le stragi di Capaci e via D’Amelio rappresentano uno spartiacque nella storia della presa di coscienza rispetto al problema delle infiltrazioni mafiose nella società siciliana e segnano un risveglio soprattutto della società civile. Ed è proprio questa presa di coscienza che fa risaltare maggiormente ambiguità, reticenze, ammiccamenti, elusioni e rinvii degli organi istituzionali, *in primis* dell’alta gerarchia cattolica.³

3. In una fase di riflessione che ha dato luogo a un dibattito intenso sia pur breve, nella rivista «Città d’Utopia», oltre venti anni fa, in risposta a un articolo (T. Sardella, *La Chiesa*

Rispetto alle dinamiche che ogni religione intreccia con il contesto storico e sociale di appartenenza, anche la plurisecolare storia della Chiesa cattolica corre lungo relazioni di potere con i poteri. E appartiene alle dinamiche di potere avvalersi di strumenti di pubblicistica e propaganda validi allo stesso costituirsi di questo equilibrio nonché al suo mantenimento.

Società e Chiesa hanno varie “anime”. Già prima delle stragi di Capaci e di via D'Amelio, a livello di Chiesa cattolica istituzionale, la città di Palermo aveva espresso reazioni precoci e significative. Con un certo anticipo rispetto al resto della Sicilia, la Chiesa di Palermo aveva, infatti, dimostrato sensibilità al problema, prendendo atto di infiltrazioni al proprio interno e concretizzando strategie di intervento, là dove la Chiesa cattolica a Catania si dimostrava timorosa e titubante. Ma già nel 1986 Pappalardo, il quale nel discorso in occasione dei funerali del generale Dalla Chiesa – ucciso il 3 settembre 1982 – aveva segnato i toni più alti della denuncia ecclesiastica al problema della mafia spinta fino al massimo della pressione nei confronti del governo centrale,⁴ cambiava registro. E spiegava l'intento di non intervenire più contro la mafia appellandosi al fatto che ormai altri organi e istituzioni avevano assunto tale compito.

Rispetto all'organizzazione della festa della santa patrona, lasciata fuori controllo istituzionale e facile preda di gestioni infide, non ultima la mafia, l'informazione catanese – specchio di una realtà sociale complessa – è andata esprimendo negli anni anche qualche voce apertamente critica. Si tratta di una parte di società che ha consapevolezza culturale e civile e che si distacca dalla sostanziale connivenza delle istituzioni, che non fanno quanto sarebbe in loro potere. E prende ufficialmente le distanze anche dagli atteggiamenti di una maggioranza silenziosa, dove connivenza e col-lateralismo sono alimentati da una diffusa cultura dell'illegalità, insinuata

di fronte alla mafia. Elementi per un dibattito, in «Città d'Utopia», 5 [1992], pp. 15-17), il pastore valdese Mauro Pons sottolineava come l'analisi del rapporto tra religione, Chiesa e mafia debba tenere in considerazione le varie rappresentanze sociali e religiose: diverse nella presa di coscienza del problema mafia, presa di coscienza che è da intendersi sia come attenzione al tema delle infiltrazioni nel corpo della società, sia come espliciti atteggiamenti di rifiuto di ogni contatto e critica verso altrui atteggiamenti di collusione. In realtà, quell'articolo non aveva deliberatamente affrontato la realtà sociale e religiosa nel suo complesso: intendeva centrare l'analisi sull'alta gerarchia cattolica siciliana, proprio in ragione delle sue maggiori responsabilità di fronte alla mafia (cfr. la risposta del direttore, A. Pioletti, nel n. 6 della stessa rivista).

4. Sardella, *La Chiesa di fronte alla mafia*, p. 17.

a tutti i livelli sociali, una maggioranza che non uccide, ma si fa complice della mafia in molti modi.

2. La città e le sue voci

Dietro il culto di una delle feste patronali più grandiose della cristianità (la terza al mondo, con oltre un milione e mezzo di partecipanti) – la festa di Sant’Agata a Catania – serpeggia la realtà drammatica delle infiltrazioni mafiose. Emersa dalla dimensione dei “si dice” grazie a un’inchiesta della magistratura, iniziata nel 2008, questa realtà è approdata alla ribalta della cronaca. È stata ripresa e raccontata in toni diversi da una pubblicistica che parla alla città con voci differenti, con un impatto – da parte dell’informazione – e di ricezione – da parte del pubblico – articolato. Di queste variabili facciamo il punto.

Prima del 2008, di infiltrazioni mafiose si parlava come di voci di popolo, tra ammiccamenti e reazioni infastidite per il discredito che poteva venire a un fenomeno di devozione che, tra folklore, mondanità e interessi economici, è rappresentativo della cultura e delle tradizioni cristiane locali – e non solo –: una festa di popolo che vede riunite tutte le rappresentanze istituzionali, ecclesiastiche, civili, militari, che vi partecipano come a un evento in cui si riflette l’identità della città.

Così, il quotidiano cittadino per eccellenza, «La Sicilia», ogni anno dedica spazi da evento d’eccezione a quello che è un appuntamento sul quale sono ritmati la vita della città e il tempo dei suoi cittadini. Con “prima e dopo sant’Agata”, uno spartiacque nella scansione dell’anno, i catanesi segnano il loro calendario: la festa assorbe la cronaca cittadina. Espressione dei potentati cittadini e palcoscenico di insostituibile visibilità politico-sociale, a livello locale, valido per tutti e soprattutto per tutte le rappresentanze istituzionali, «La Sicilia» sta, in qualche modo, ad Agata come Agata sta alla città. In questo intreccio, registrare notizie che riguardano il problema del rapporto tra mafia e culto di sant’Agata diventa un fatto problematico, un fatto che va incontro a resistenze e ambiguità. Così come la santa protegge la “sua” città, il giornale fa blocco intorno al culto della “sua” santa.

Su un altro fronte istituzionale, ancora più interno alla Chiesa, in quanto emanazione della diocesi catanese, il settimanale «Prospettive» è

ancor più reticente. Sarebbe meglio dire che ha posizioni silenziate rispetto a notizie in tal senso.

Simili dinamiche innescate su meccanismi di difesa e chiusura sono evidenziate dal confronto tra questa pubblicistica istituzionale e altre fonti di informazione. Queste ultime sono espressione di gruppi di società civile culturalmente non allineati sul presupposto dell'equazione identitaria tra culto agatino e cittadinanza. E danno voce anche a gruppi di credenti fedeli fino in fondo a un cristianesimo consapevole e coerentemente attaccato ai valori più profondi della religiosità cristiana: rispetto della vita, dignità umana, non violenza, antieconomicismo di fondo. Fedeli che di fronte a invischiamenti malavitosi non ritengono di doverli negare e sottacere nel nome di una fraintesa fedeltà al culto e a sant'Agata. Cittadini che di fronte a questi invischiamenti vivono una crisi di identità culturale.

3. *Le voci del coro: i fatti e «La Sicilia»*

All'inizio del 2008, precisamente nei primi due giorni di febbraio, la festa per le celebrazioni agatine – già dichiarata dall'Unesco, per il suo valore etno-antropologico, patrimonio dell'umanità⁵ – occupava le pagine del giornale cittadino «La Sicilia» come ogni anno. Ma non, *more solito*, per le cifre stanziare in funzione dei festeggiamenti che si protraggono quasi per una settimana e prevedono investimenti economici e umani di proporzioni inusitate e altrettanto significativi tempi di preparazione,⁶ o per le tradizioni e le novità messe in agenda nell'intento di promuovere l'evento: la festa richiamava l'attenzione per i risultati dell'inchiesta della Procura sulle infiltrazioni di Cosa nostra. Un'inchiesta durata mesi e partita dalla tragedia di Roberto Calì, il “devoto” che nel 2004, perse la vita nella calca umana durante i momenti conclusivi delle celebrazioni.⁷

5. Cfr. l'articolo di P. Leocata, *S. Agata bene dell'Unesco*, in «La Sicilia», 4 gennaio 2006, pp. 29 e 34, che ne dà notizia.

6. Oltre la settimana di febbraio, nella quale ha il suo *clou*, la festa si ripropone in agosto; ha dunque una versione invernale e una estiva, ma si può dire che sia “latente” tutto l'anno.

7. La morte si voleva fare passare per tragica fatalità, ma i due magistrati (Antonino Fanara e Pasquale Pacifico) incriminano Scapagnini, allora sindaco, l'arcivescovo Salvatore Gristina e il cerimoniere L. Traina, insieme a un poliziotto, un paio di impiegati del Comune e il *capovara*. Bisogna aspettare il 2011, per la condanna in prima istanza (con l'imputazione di omicidio colposo) del solo *capovara* Alfio Rao a quattro mesi con la condizionale e al ri-

Per la prima volta la giustizia sembrava intervenire concretamente per sgomberare ombre e nebbie, che da sempre aleggiando sulla manifestazione più importante della città ne funestano gli aspetti più genuinamente folklorici e devozionali. I magistrati catanesi, indagando sugli anni compresi tra il 1999 e il 2005, avrebbero appurato come il monopolio delle celebrazioni sia stato – e forse sia – nelle mani di note famiglie appartenenti al gotha mafioso. Spiccano nelle cronache dedicate a questa vicenda i nomi di due collaboratori di giustizia: Daniele Giuffrida e Raimondo di Natale. Le dichiarazioni che hanno rilasciato evidenziano i termini delle interferenze mafiose sul controllo di ogni aspetto della manifestazione: percorso e durata delle processioni, raccolta della cera, tempi e luoghi dei fuochi d'artificio, estorsioni e scommesse legate alle candelore e ai loro "balletti" (le cosiddette *annacate*) in alcuni punti strategici dell'itinerario agatino piuttosto che in altri.

Un fatto si segnala in modo eclatante: il canale attraverso cui questo controllo veniva esercitato sarebbe il Circolo di Sant'Agata, la cui fondazione risale al cardinale Dusmet. Si tratta dell'associazione cattolica con sede presso la storica chiesa della Collegiata, alla quale da sempre fa capo l'intera organizzazione della festa. Durante l'arco di tempo cui si rivolge l'inchiesta, le tessere n.1 e n.2 corrispondono ai nomi di Nino Santapaola e Vincenzo Mangion⁸ – come risulta dai verbali del Circolo – e ne è presidente Pietro Diolosà. Alla data del 2008 gli iscritti sono 650 e l'associazione è l'unica a portare una propria candelora alla festa. I militari del nucleo di Polizia tributaria della Guardia di Finanza di Catania impegnati nell'inchiesta, partecipando alla festa vestiti da devoti, durante la processione hanno scattato foto che non sono equivocabili: esponenti delle famiglie Mangion e Santapaola sono sul fercolo e portano a spalla lo scrigno reliquiario.

Il quotidiano «La Sicilia» dedica vari commenti alla notizia nei giorni 1 e 2 febbraio. Gli articoli di Carmen Greco si trovano nella parte interna del giornale, quella dedicata alla cronaca della città (solo il 2 febbraio appare un articolo a pagina 4), spiegano le ragioni della collusione (ragioni che mescolano sfoggio di potere, interessi economici e bizzarre forme

sarcimento dei danni del valore di settecentomila euro alla famiglia Cali. Un'altra somma per risarcimento viene addebitata alla Curia (cfr. la notizia sul «Corriere della Sera», 8 febbraio 2004, p. 14, a firma di Alfio Sciacca).

8. Al tempo nella lista dei giovani c'è Francesco Santapaola, figlio di Nitto, tristemente noto come uno dei mandanti delle stragi degli anni Novanta.

di devozione), ma registrano anche l'esiguità degli interventi ufficiali. «Il giorno dopo i commenti sono pochi. E a mezza bocca», scrive la giornalista su «La Sicilia» del 2 febbraio 2008.⁹ Il nuovo presidente del Circolo Sant'Agata, Spampinato declina ogni responsabilità e prende le distanze, dichiarando in un'intervista, firmata da Rossella Jannello: «Non chiediamo agli iscritti il certificato antimafia, ma c'è un regolamento d'ammissione, che prevede una sorta di garanzia sulla moralità, data dal parroco della parrocchia di provenienza».¹⁰ Per iscriversi basta in realtà il certificato di battesimo e quello della cresima. Nella stessa pagina un breve inserto riferisce la posizione precisa ma abbastanza generica di Confcommercio e dell'associazione Kiwanis: «Via la mafia, resti la fede». Le altre pagine del giornale sono dedicate alle celebrazioni di rito.

Dal 3 febbraio torna alla ribalta la festa "buona e santa" e il giorno seguente Pinella Leocata, altra abituale firma del giornale, commenta:

Delle infiltrazioni della Mafia nella festa nessuno parla spontaneamente. [...] Si intuisce che i politici presenti pensano quello che la gente comune dice ad alta voce, e cioè che: "Questo scandalo macchia la festa. Non era il caso di farlo scoppiare proprio adesso". Insomma, l'indagine della magistratura è considerata una provocazione. I membri delle confraternite e molti devoti lo dicono fuori dai denti: "i magistrati si devono vergognare e anche i giornalisti". Persino qualche intellettuale di sinistra avanza il sospetto che l'indagine nasca da un'impostazione ideologica, da un approccio illuminista a un rito arcaico che ha altri codici e altre modalità espressive.¹¹

«La Sicilia» del 5 febbraio dedica sei pagine alla festa, e riporta ampi stralci dell'omelia pronunciata da monsignor Gristina (arcivescovo di Catania dal 2002), durante la messa concelebrata con i vescovi di Sicilia in cattedrale. Il discorso contiene un unico, breve e molto generico riferimento ai fatti di cronaca: «Dove c'è autentica vita cristiana, dove c'è vera devozione verso sant'Agata non possono e non devono esserci violenza, criminalità mafiosa o di altro genere, truffe, estorsioni, malaffare, mancanza di rispetto per la vita e per la dignità di ogni singola persona». E invita

9. C. Greco, *Messaggi trasversali e sfoggio di potere*, in «La Sicilia», 2 febbraio 2008, pp. 33-34.

10. R. Jannello, *"Indagate le persone non il nostro Circolo..."*, in «La Sicilia», 2 febbraio 2008, p. 34.

11. P. Leocata, *"Sant'Agata fai il miracolo alla città"*, in «La Sicilia», 4 febbraio 2008, p. 41.

ogni buon cristiano a imitare Agata: l'*imitatio* della martire, sostituisce, o media, in questo discorso, l'*imitatio Christi*.¹²

Lo stesso giorno si registra un'interessante presenza nella pagina dedicata alla corrispondenza con i lettori. Si tratta della lettera di Grazia D. Santapaola a difesa del marito, già arrestato nel 2005:¹³ «Perché tutto esplose con tanto fracasso tre giorni prima delle celebrazioni, negli ultimi tre anni in cui mio marito, per forza maggiore non ha potuto “gestire” la festa? La sua fede è incrollabile. Ciò è sufficiente a consolarci da accuse infamanti e dalle umiliazioni che ci sono state inflitte».¹⁴

Ne «La Sicilia» del 6 febbraio, ci si rallegra dell'incremento di affluenze. Benché vi troviamo un invito a ripulire la festa dalle macchie e dagli eccessi,¹⁵ si ha quasi la sensazione che i fatti di cronaca, dopo avere acceso i riflettori su terribili retroscena, abbiano stimolato soprattutto curiosità e abbiano avuto una sorta di effetto pubblicità. Nella pagina accanto, in un piccolo spazio laterale, fa capolino la foto dello striscione esposto in via Antonino di Sangiuliano – parte conclusiva e spettacolare dell'itinerario storico della processione – e firmato dall'associazione Addiopizzo Catania: «Sant'Agata liberaci dalla Mafia». Il quotidiano della città, il giorno successivo, fa, infine, un bilancio molto positivo delle celebrazioni, pure avviatesi sotto i peggiori auspici. Nelle pagine dedicate alla cronaca campeggia l'articolo di Rossella Jannello, con il titolo *Una festa di spessore religioso*, la quale riferisce le parole di Maina, cerimoniere storico (svolge il ruolo da oltre mezzo secolo) dei festeggiamenti agatini: «Quest'anno tutto liscio come l'olio. [...] Si è dimostrato, se mai ce ne fosse stato bisogno, che le celebrazioni non hanno niente a che fare con le infiltrazioni malavitose denunciate dalla Magistratura. E che né io né la Curia siamo al corrente di questi fenomeni assolutamente esterni alle celebrazioni».¹⁶ E sul tema il quotidiano tace per mesi.

«La Sicilia» del 4 ottobre 2008 annuncia finalmente che la «prima udienza del processo sarà celebrata il 15 gennaio del 2009 davanti la quarta

12. «La Sicilia», 5 febbraio 2008, p. 33.

13. Quando parti l'operazione “Dionisio” su mafia e appalti (cfr. «la Repubblica», 7 luglio 2005).

14. L'inchiesta chiusa all'inizio del 2008 e resa nota poco prima della festa, come si è ricordato, era stata avviata all'indomani della morte di Cali e ha indagato il periodo 1999-2005. La lettera, intitolata: *Mio marito, sincero devoto*, si trova a p. 38.

15. Articolo di L. Gullotta, “*Il segreto dei martiri è la speranza*”, in «La Sicilia», 6 febbraio 2008, p. 28.

16. R. Jannello, *Una festa di spessore religioso*, in «La Sicilia», 7 febbraio 2008, p. 34.

sezione penale del Tribunale di Catania». ¹⁷ Il processo comincia all'alba del 2009. Nel 2010 ancora un morto: il giovane Andrea Capuano, scivola a causa della cera sull'asfalto a distanza di cinque giorni dalla fine dei festeggiamenti, mentre si trovava a bordo del suo motorino. Il terribile incidente scatena nuove polemiche sulla responsabilità del Comune.

Intanto nel 2011, a seguito della condanna in prima istanza del solo *capovara* Rao per l'omicidio colposo di Roberto Calì e a seguito della requisitoria dei magistrati, dove si lamenta la grave assenza di un regolamento delle celebrazioni agatine, nasce il Comitato per la legalità nella festa di Sant'Agata, costituito da due nuclei complementari: quello del cattolicesimo democratico e quello dell'antimafia. Un capro espiatorio non basta di fronte a una responsabilità collettiva che coinvolgeva e coinvolge anche tutte le istituzioni cittadine.

Il 2012 è considerato l'anno della «messa in sicurezza». Mentre viene annunciata la visita del segretario dello Stato Vaticano, il cardinale Bertone, e i pentiti continuano a raccontare di infiltrazioni mafiose, estorsioni, giri di droga e illeciti variamente collegati e/o collegabili alle celebrazioni agatine, si riaccende il dibattito sulla festa della patrona catanese. Più che sulla legalità si insiste sull'urgenza di una normativa che garantisca il controllo delle celebrazioni in termini di sicurezza dei cittadini. «La Sicilia» del 1 febbraio 2012 parla di un regolamento nuovo di zecca. ¹⁸ Il regolamento riguarda il bando per il *capovara* e i suoi collaboratori. Stabilisce che, a partire dal 2015, la nomina abbia la durata di tre anni e che l'incaricato sia obbligato a osservare le leggi ecclesiastiche e civili, nonché i provvedimenti delle autorità civili ed amministrative. Il *capovara*, inoltre, è nominato dal delegato arcivescove e opera in concerto e sotto le direttive di quest'ultimo. ¹⁹

Il giorno dopo lo stesso quotidiano annuncia la conferenza stampa del Comitato per la legalità nella festa di Sant'Agata prevista per la mattinata

17. C. Greco, *Controllavano la festa, tutti a giudizio*, in «La Sicilia», 4 ottobre 2008, p. 40. A Vincenzo D'Agata procuratore capo e ai sostituti Carmelo Petralia e Antonino Fanara si deve il coordinamento dell'inchiesta. Le indagini sono state svolte dal "Gruppo Investigazione Criminalità Organizzata della guardia di Finanza". La Procura ritiene che la gestione della festa per la "famiglia" fosse più importante sul fronte dell'affermazione del potere che per il profitto.

18. «La Sicilia», 1 febbraio 2012, p. 50.

19. Cfr. sulla questione delle regole soprattutto R. Jannello, *La festa: come prima ma meglio di prima* e S. Distefano, *Cera, devozione e rispetto della legalità*, in «La Sicilia», 1 febbraio 2012, pp. 48-49.

presso l'ex convento dei Benedettini, da tempo sede dell'Università.²⁰ Insieme al preside dell'allora Facoltà di Lingue, è presente Milena Verzi (madre di Andrea Capuano). Il giorno seguente un articolo di Rossella Jannello annuncia nel titolo: *Presto un decalogo etico sulla festa*. E reca in sintesi cronaca e commento della conferenza stampa tenutasi ai Benedettini: «La festa non deve essere un tabù». Vengono lette durante l'assemblea alcune dichiarazioni dei pentiti al processo. Il portavoce del Comitato per la legalità nella festa di Sant'Agata, Camarda, insiste poi sulla necessità di un regolamento: «Vero o falso che sia il racconto dei pentiti», tutti (Magistratura, Comune, Forze dell'Ordine, Società Civile, Associazioni) devono contribuire a fare nascere una nuova tradizione, una nuova regola, una nuova dignità. «E più rispetto – conclude Camarda – per la festa di Sant'Agata».²¹

Su «La Sicilia» del 4 febbraio 2012, come sempre le pagine della cronaca cittadina sono occupate da iniziative, celebrazioni e dettagli riguardanti la festa.²² A mo' di piccolo "occhiello" in una pagina interna, in alto a destra, una foto mostra, sui gettacarte della strada principale – la via Etnea – messaggi civili provenienti da Addiopizzo e rivolti a tutti i devoti: «Cittadini, semu tutti onesti tutti?». Queste parole riecheggiano e parafrasano il rituale grido di devozione ripetuto instancabilmente durante i giorni della festa: «Cittadini, semu tutti devoti tutti?», al quale la folla risponde con triplice affermazione «Cettu cettu cettu», cioè «certamente!».

Nei giorni seguenti, *clou* della festa, il quotidiano insieme alle foto della città in tripudio, riporta il discorso integrale tenuto in cattedrale da monsignor Gristina. L'arcivescovo invita ancora una volta genericamente all'onestà e alla bontà cristiana, e propone Agata quale esempio di libertà, eroica coerenza, amore per la giustizia. E conclude con il monito: «I martiri insegnano ad andare controcorrente».²³ Anche l'omelia del segretario di Stato Vaticano, Tarcisio Bertone rimane su temi abbastanza generali, il centro del discorso è l'emergenza educazione, contro la diffusione di pericolosi atteggiamenti nichilisti.²⁴

20. Il giornale titola: *Impegno civile nel nome di Agata*, in «La Sicilia», 2 febbraio 2012, p. 29. Del Comitato fanno parte: Addiopizzo, Banca etica della Sicilia orientale, Cittainsieme, Cope, Fondazione Fava, Libera, Mani tese Sicilia, Movì, Pax Christi.

21. R. Jannello, *Presto un decalogo etico sulla festa*, in «La Sicilia», 3 febbraio 2012, p. 27.

22. «La Sicilia», 4 febbraio 2012, pp. 29-33.

23. «La Sicilia», 5 febbraio 2012, pp. 27-31. Il discorso di Gristina a p. 31.

24. Cfr. sull'intervento di Bertone l'articolo di R. Jannello, «*Dirò al Papa della grande festa*», in «La Sicilia», 6 febbraio 2012, p. 38.

Intanto, all'inizio della primavera le indagini della magistratura catanese e dell'antimafia hanno fatto luce sul sistema di controllo della festa. Mancano pochi mesi alla sentenza e alcuni degli atti su cui si basa il processo sono finalmente disponibili. Tra gli indagati eccellenti: Antonino e Francesco Santapaola, Enzo, Alfio, Vincenzo e Agatino Mangion. Il Comune etneo si è costituito parte civile nel processo. Ma «La Sicilia» del mese di aprile 2012 non registra la ripresa del processo sulle infiltrazioni mafiose – annunciata per il 24 del mese –, ripresa che vede tra gli imputati anche l'ex presidente del Circolo Sant'Agata, Pietro Diolosà, accusato di concorso esterno. Il 20 novembre 2012, la requisitoria del pm (Antonino Fanara) chiede una condanna e sette assoluzioni, non perché non ci siano abbastanza elementi per sostenere l'accusa, ma in quanto i sette sono già stati condannati in altri processi per lo stesso reato. In verità la richiesta disorienta e delude le attese della società civile, cioè di quella parte della città, laica e non, che contava sui percorsi della giustizia.

«La Sicilia» del giorno successivo registra la notizia in prima pagina, con rinvio all'interno per i commenti. L'articolo porta la firma di Carmen Greco e un titolo altamente esplicativo: *Festa di S. Agata: la mafia c'è, la prova no*. Sembra non esistano prove che l'organizzazione mafiosa sia riuscita a gestire tempi e modi della festa, benché sia accertata una sua penetrazione attraverso il Circolo Sant'Agata (almeno fino all'edizione del 2005). E poiché la maggior parte degli imputati (sei su otto) è stata già processata nel procedimento "Dionisio" per il reato di associazione mafiosa, con sentenza passata in giudicato (gli abbreviati) o con processi ancora in corso, il pm ha chiesto al tribunale «il non doversi procedere». L'unico per il quale ha chiesto la condanna a due anni di reclusione è l'imputato per il concorso esterno in associazione mafiosa, Pietro Diolosà. Per un ottavo imputato Agatino Mangion, accusato di associazione mafiosa, il pm Fanara ha chiesto l'assoluzione «per non avere commesso il fatto».²⁵ Fanara – insiste la giornalista – ha puntualizzato più volte come il condizionamento più pesante fosse legato all'iscrizione al Circolo Sant'Agata.²⁶ E ha fatto,

25. La giornalista aggiunge, infine, che nella requisitoria davanti ai giudici della Terza sezione penale del tribunale, il presidente Michele Fanara ha sottolineato come sia necessario fare luce anche su aspetti meno considerati nella valutazione dell'operato mafioso: «Non è vero che la festa è governata solo dalla tradizione e dal popolo dei fedeli» (C. Greco, *Festa di S. Agata: la mafia c'è, la prova no*, in «La Sicilia», 21 novembre 2012, p. 25).

26. Fanara ricorda che quando il 3 febbraio del 2006 morì Pippo Mangion il padre di Vincenzo, cioè proprio nel primo giorno dei festeggiamenti agatini, il Circolo si mosse per

infine, notare che qualche passo avanti si è compiuto in tema di sicurezza: la gestione dei cosiddetti “botti”, cioè i fuochi d’artificio, ha subito significative restrizioni.

Di nuovo nel febbraio dell’anno successivo, si avviano i preparativi per la festa e «La Sicilia» puntualmente comincia a darne notizia, informando secondo tradizione sui dettagli e stavolta insistendo anche sugli interventi della Protezione civile: «Una festa sicura con 800 volontari». ²⁷ Nella stessa pagina si trova un’intervista al nuovo questore della città, Salvatore Longo. Alla domanda mirata «oggi non si spara più, la mafia è più interessata ad infiltrarsi nell’economia della città?», il questore risponde candidamente: «Devo ancora cominciare» e si dichiara intenzionato a fare lavoro di squadra. ²⁸ Nei giorni dal 3 al 6, sul quotidiano, ancora una volta, molto spazio è dedicato a tutte le iniziative cittadine in onore della patrona, fra l’altro per la città è un momento di grave crisi politica ed economica. ²⁹

Su «La Sicilia» del 9 febbraio 2013, la notizia a sorpresa in prima pagina: «S. Agata. Festa e mafia. Tutti assolti». L’articolo di Carmen Greco, spiega estesamente:

A cinque anni dall’inchiesta che, per la prima volta, vide la magistratura occuparsi concretamente di quello che da sempre aleggia come un’ombra sulla manifestazione più importante della città – cioè le infiltrazioni mafiose nella festa di S. Agata –, la decisione dei giudici fa piazza pulita di sospetti e voci, di parole a mezza bocca e lettere anonime, di silenzi imbarazzati e imbarazzanti, ma anche di quelle “prove” alla base dell’accusa che non si potevano tradurre in condanna per via del “ne bis in idem”. ³⁰

fare celebrare presso la stessa chiesa della Collegiata il rito funebre, anche se si trattava di una giornata particolare. E il funerale venne celebrato alla Collegiata (sede del Circolo) il giorno seguente, mentre all’esterno si svolgeva il giro del fercolo: «Il fatto che si sia svolto proprio lì il funerale di un capomafia è sintomatico di quanto la famiglia Mangion contasse alla Collegiata» («La Sicilia», 21 novembre 2012, p. 25).

27. Si vedano soprattutto gli articoli di C. Greco e C. La Marca, in «La Sicilia», 2 febbraio 2013, pp. 25 e 27.

28. Il 2013 è l’anno della “candelora d’oro” a Luigi Maina, storico cerimoniere della festa.

29. Si celebra una festa in economia: sono stati spesi 200mila euro in meno (i costi della festa oscillano normalmente tra i 550 e i 350.000 euro). E si registrano più applausi per i Vigili del Fuoco che per i politici.

30. C. Greco, *Festa di S. Agata, la mafia non c’entra*, in «La Sicilia», 9 febbraio 2013, p. 27.

Ma il tribunale, presieduto da Michele Fichera, ha assolto tutti – anche Pietro Diolosa – con una formula che non lascia dubbi: «Perché il fatto non sussiste». Questo processo, scaturito dalla morte di Roberto Calì (2004), ha avuto come magro esito solo una maggiore attenzione al sistema di sicurezza, questo il commento di Carmen Greco. Quell'episodio aveva denunciato apertamente che la festa era «incontrollabile» e in gran parte a causa delle intromissioni mafiose – queste le accuse e questi i sospetti – che, dettando i tempi della processione, affermavano ed esibivano il loro potere: «Ma questo fatto – e da ieri c'è una sentenza che lo dice – non sussiste. Cittadini, viva S. Agata».³¹

4. «Prospettive»

Espressione della massima istituzione ecclesiastica cittadina, la diocesi e il suo vescovo, il settimanale «Prospettive» lascia perplessi per la sua posizione, quasi del tutto *ex silentio* proprio sugli avvenimenti degli anni in oggetto, e, più in generale, sul problema mafia. Il settimanale non si occupa per nulla delle questioni che riguardano i rapporti tra la festa di Agata e la malavita locale. La scarsa diffusione rende insignificante l'impatto, ma è comunque significativo registrare che la festa è trattata come una manifestazione di popolo in cui centrale è la figura del vescovo.

Costante è la ripresa di approfondimenti e informazioni di carattere culturale e storico sulla santa e sul culto, associato a quello di s. Euplo, soprattutto nelle notizie che riguardano i festeggiamenti di agosto. Lasciate ai margini ma pur sempre presenti le questioni sulle rappresentanze e i risvolti politici.

Del fatto che esista la mafia in Sicilia, peraltro, il settimanale ha consapevolezza. Tale questione emerge puntualmente ogni anno, ma soltanto in occasione di un evento cultural-mondano che si svolge ad agosto presso il Lido dei Ciclopi. Si tratta dell'assegnazione di un premio a personalità distintesi in qualche campo dell'arte, associato alla cultura della legalità anche per il fatto che la manifestazione ha sede nello storico Lido, che si ricorda essere stato confiscato alla mafia (ai sensi della legge Rognoni-La Torre, del 13 settembre 1982).³²

31. *Ibidem*. Per un confronto in situazione parallela vedasi anche L. Staropoli, *Il potere della 'ndrangheta sugli affiliati e il consenso sociale sul territorio*, Reggio Calabria 2015².

32. Cfr., per esempio, l'articolo di M.V. Sanfilippo, *Per una cultura della legalità*, in «Prospettive», 1 agosto 2010, p. 12.

Mafia e festa di Sant'Agata non sono mai messe in relazione. Solo l'anno successivo all'apertura dell'inchiesta della magistratura, e solo per i festeggiamenti agostani, che hanno meno importanza e visibilità, il 6 settembre 2009, viene citata con rilevanza un'omelia di monsignor Giuseppe Marcianate, declamata il precedente 17 agosto. In essa la mafia è descritta precisamente, ma mai nominata: piuttosto è evocata come metafora di un moderno Quinziano, governatore in Sicilia in nome e per conto dell'imperatore Decio, sotto la cui persecuzione sarebbe stata martirizzata Agata.³³ Un occhiello ne riprende una citazione: «È necessario schierarsi. Non si può essere devoti di S. Agata e coltivare la mentalità di Quinziano». L'omelia attacca

la mentalità di chi pensa che con la forza e la violenza si domina, di chi pensa che con il denaro si può ottenere tutto. È la mentalità di chi usa la minaccia e incute paura per ottenere consensi, per estorcere denaro e costringere l'altro a cedere beni e persone. È la mentalità di chi usa il potere politico non per servire il bene comune, ma per occupare posti di comando e privilegi personali e di casta. È la mentalità di chi si accanisce sui deboli e gli indifesi con violenze inaudite. È la mentalità di chi usa i giovani come manovalanza per furti, estorsioni, per il consumo e lo spaccio della droga, per infliggere prepotenze e violenze, per uccidere.³⁴

Espressione di interessi economici e di potere il primo e diretta emanazione di voce istituzionale della Chiesa il secondo, il quotidiano «La Sicilia» e il settimanale «Prospettive» esprimono, ciascuno a proprio modo, la correlazione con i poteri cui sono collegati. Non sono voci di denuncia, né espressione di quel «giornalismo etico», del quale parlava Giuseppe Fava. Piuttosto, adeguatamente modellato, realizzano quello che il sociologo e giornalista militante Mauro Rostagno, ucciso dalla mafia, definiva «il primato sociologico dell'esistenza sul teorico».³⁵

33. Sulla storia di sant'Agata e sulla diffusione del culto anche oltre la Sicilia, si vedano gli studi di C. Crimi, s.v. *Agata*, in *Il grande libro dei Santi. Dizionario enciclopedico*, a cura di E. Guerriero, D. Tuniz, dir. da C. Leonardi, A. Ricardi, G. Zarri, Cinisello Balsamo 1998, I, pp. 29-30; Id., *Neophytos Rhodinos e la querelle sulla patria di S. Agata. Nota biografica*, in «Synaxis» 4 (1986), pp. 343-350; Id., *S. Agata a Bisanzio nel IX secolo. Rileggendo Metodios patriarca di Costantinopoli*, in *Euplo e Lucia 304-2004. Agiografia e tradizioni cultuali in Sicilia*, a cura di T. Sardella, G. Zito, Catania 2006, pp. 143-163.

34. G. Marcianate, *Pellegrinaggio di gratitudine*, in «Prospettive», 6 settembre 2009, p. 3.

35. Citazione da una lettera a Renato Curcio, riportata in E. Deaglio, *Il raccolto rosso, 1982-2010: cronaca di una guerra di mafia e delle sue tristissime conseguenze*, Milano 2010,

5. *Voci critiche*

La risonanza della festa e lo sconvolgimento per la “rivelazione”, divenuta tangibile, di quello che tutti già fortemente sospettavano, e cioè le infiltrazioni mafiose alla festa, hanno avuto un forte impatto mediatico, che va oltre la pubblicistica espressione delle istituzioni più rappresentative sul piano politico-economico ed ecclesiastico. A livello nazionale la notizia è stata ripresa sia dalla carta stampata sia dalla informazione televisiva. Significativi spazi si sono aperti con internet e le relative opportunità offerte dalla comunicazione informatica.

Report, espressione di un giornalismo di inchiesta, nella puntata del 15 marzo 2009 (intitolata *I Viceré*), dedicava un certo spazio all'inestricabile intreccio tra andamento della festa e interessi economici. Brevemente si sintetizza così il senso del coinvolgimento mafioso nelle celebrazioni in onore della santa catanese: «Per la famiglia mafiosa la gestione della festa accresce prestigio, con il prestigio ti affermi come centro di potere, con il potere puoi condizionare le intenzioni di voto, e con il voto ti garantisci gli appalti pubblici». La festa della patrona, gigantesco spazio mediatico, funziona come tam-tam elettorale a vari livelli, ma soprattutto a livello popolare. Per certi aspetti fa pensare alla funzione ponte – tra elettorato e una certa politica – svolta dai cantanti neomelodici con i loro concerti nelle piazzette rionali delle cittadine siciliane e meridionali in genere, denunciato dal recente e amarissimo film di Maresco: *Belluscone*. Nel servizio di *Report* veniva evidenziato che visibilità e “successo” ottenuti nella festa – attraverso la gestione delle candelore, i guadagni dei negozi lungo il percorso e del commercio della cera, delle commesse dei fuochi d'artificio, delle prebende dei portatori, delle scommesse – creano consensi, attraverso acquisizione di prestigio, conquista del potere, gestione del voto, accaparramento di appalti pubblici.

Dal mondo della carta stampata, «la Repubblica», il più diffuso quotidiano nazionale, riferiva ampie informazioni sulle degenerazioni della festa. Già il giorno successivo all'avviso di conclusione delle indagini

p. 257. La vicenda dell'epistolario di Rostagno, manomesso in modo inquietante durante una perquisizione della Polizia, non consente maggiori precisazioni. È interessante rilevare che anche presso una Università cattolica, ma non siciliana, questi temi diventano oggetto di riflessione per i più giovani (cfr. G. Destefanis, *Non vedo, non sento, non parlo. Le Strategie di contrasto della mafia nei confronti dei media*, Tesi di Laurea, Università Cattolica Sacro Cuore, Milano, 2009).

preliminari, notificato a Antonino e Francesco Santapaola, a Enzo, Alfio, Vincenzo e Agatino Mangion e a Salvatore Copia, sulla versione online di «la Repubblica» (il 1 febbraio 2008) Michela Giuffrida dava la notizia – ripresa da «Romagna oggi» –, precisando l'intreccio di interessi economico-criminali:

Secondo Carmelo Petralia, sostituto della direzione nazionale antimafia, ed Antonino Fanara, della procura distrettuale, le famiglie Santapaola e Mangion sarebbero riuscite a “penetrare nella manifestazione di maggior valore simbolico per la comunità catanese, con conseguente accrescimento del prestigio criminale dell’organizzazione mafiosa ed affermazione della stessa come uno dei centri di potere della città”.³⁶

E, ancora, nel 2014 (9 luglio), Francesco Merlo, amplificava la voce di quella parte di società catanese fortemente critica nei confronti delle degenerazioni della festa, riprendendo la questione a partire dall’assoluzione, in primo grado, ottenuta dagli indagati qualche mese prima, ma solo in ragione di una precedente condanna per mafia.³⁷

La stessa società civile ha dato voce al proprio dissenso, riuscendo a diventare pubblicistica.³⁸ Due organi di informazione hanno spinto con più forza di pressione per un rinnovamento della festa: «Catania possibile»,³⁹ tra gli enti promotori del Comitato per la legalità dei festeggiamenti di Sant’Agata, e «L’isola possibile», settimanale, legato al quotidiano.⁴⁰ Sia «Catania possibile» sia «L’isola possibile» hanno avuto solo qualche anno di vita e ormai da tempo tacciono, per il venir meno di forze economiche e lavorative.

La tendenza propulsiva dell’informazione del Comitato per la legalità, attraverso questi due organi di stampa, ha fornito ai dati dell’inchiesta, dal 2008 in poi, particolare visibilità. Una visibilità più marcata rispetto a quella della stampa più sopra analizzata, in ragione della pubblicazione di nomi e foto di inquisiti sul feroce, cioè al posto che sarebbe dovuto essere di un

36. *La Piovra sulla festa di S. Agata, il business gestito dalle cosche* (www.repubblica.it, consultato il 4 gennaio 2010).

37. F. Merlo, *Quando la processione fa fuggire i sacerdoti*, in «la Repubblica», 9 luglio 2014 (www.repubblica.it, consultato il 7 luglio 2016).

38. Non un foglio informativo, ma una rivista, luogo di intensi dibattiti culturali e politici anche sulla mafia, è stata la già menzionata «Città d’Utopia», uscita con il suo ultimo numero nel 2002.

39. Quotidiano, il cui fondatore è stato Renato Camarda.

40. Chiuso prima del quotidiano.

sacerdote. E, questo, sembra anche avere rotto un tabù. Oggi la voce del Comitato per la legalità è legata alla annuale conferenza stampa ripresa da quotidiani e televisioni. Ma resta il fatto che essa tace come voce diretta.

Nel mondo della carta stampata, ci sono altri esempi di informazione alternativa: una di queste è il «Corriere del Mezzogiorno», uscito con la cronaca dettagliata di come avvengono le scommesse clandestine.⁴¹

Il più delle volte si tratta, però, di fogli informativi che non hanno calendari di uscita né sistematicità di distribuzione, circolano in modo irregolare ed estemporaneo, spesso in occasioni di incontri in cui chi partecipa, generalmente, per mentalità, cultura ed estrazione sociale, è già sensibilizzato al problema: sono voci che parlano una lingua ed esprimono un sistema di valori che non raggiungono tutta la città.

La mancanza di un solido retroterra finanziario costituisce un forte elemento discriminante. Oggi, nuove opportunità per una informazione liberamente critica sembrano venire da internet, dove peraltro gli spazi sono occupati anche da chi è entro gli steccati dell'intoccabilità della festa, della difesa a oltranza di un rapporto identitario tra la città e la santa, di chi non ammette dubbi e discussioni su di essa.

Voci critiche, legate al Comitato per la legalità, sono CTzen e Argo, quotidiano online il primo e sito web di informazione alternativa il secondo. Al di fuori del Comitato per la legalità ma presenti criticamente sono altri gruppi associazionistici, quali *I cordai del GAPA* e *I Siciliani giovani*.

Pubblicistica critica on-line è rappresentata da «Lavika» e «Linkiesta». Il primo, il 5 febbraio 2012, riporta un articolo di Fabio Giuffrida – *Catania e Sant'Agata: luci ed ombre sulla terza festa più famosa al mondo* – che, al di là del titolo, sovrapponibile a tanti altri, si distingue perché non si accontenta di registrare i molti interventi di facciata. Ma chiede conto di un controllo che, apparentemente più serrato dopo l'apertura dell'inchiesta, non arriva a incidere sulla realtà malavitosa. Dimostra, di fatto, che non c'è una reale volontà di contrastare tale realtà da parte delle istituzioni. Il secondo, il 4 marzo 2014, afferma senza mezzi termini che «la Chiesa locale a tratti promette severità assoluta per il futuro, mentre in altri casi sembra più disponibile a “trattare” con la realtà mafiosa».⁴²

41. *Maxi rissa alla festa di S. Agata a Catania*, editoriale del «Corriere del Mezzogiorno», 4 febbraio 2013, consultato il 20 giugno 2013.

42. A. Sessa, *Sant'Agata, la festa religiosa che “dava la tessera” al boss Santapaola* (www.linkiesta.it, del 5 febbraio 2012). Nel 2015, monsignor Barbaro Scionti, delegato arc-

Il punto è che, nonostante quello che si potrebbe pensare, in questi casi la democraticità della rete con i suoi strumenti a costo zero, non ha, però, ricadute significative. Se teniamo conto dell'ammontare dei contatti, che crediamo sia l'unico indice da potere considerare, non si arriva certo a grandi numeri.

6. *Qualche commento*

Questa vicenda seguita per grandi tappe pone una serie di problemi di non semplice soluzione che possiamo solo proporre come temi di riflessione.

Sembra che a nessuno, tranne che a poche voci forti ma di minoranza o comunque marginalizzate, faccia piacere mettere in discussione la festa, come fosse un tabù, e certamente non solo per ragioni di devozione ma anche, almeno in senso lato. La festa è un lungo momento che scuote la città per una settimana circa, ma i cui preparativi – leciti e illeciti – durano quasi tutto l'anno. La sua importanza e la sua forza di fascinazione sono tali che tutti i poteri – sacri e profani, legali e non – ne sono sedotti e aspirano a impadronirsene per fare della festa religiosa, cioè della religione in una delle sue forme, un lasciapassare per le vie del successo, economico e non solo.

D'altra parte c'è un altro aspetto non meno inquietante di questa storia, cioè la pretesa autentica devozione dei criminali, che apre un diverso orizzonte di riflessioni sull'equivoco del "Dio dei mafiosi" e su un problema che la Chiesa cattolica tende a ignorare.

Un problema emerso in modo forte dalla conversazione tra Roberto Scarpinato e monsignor Mogavero pubblicato su «Micromega»: quello del rapporto tra uomo e Dio, che nel cattolicesimo si avvale di «mediatori culturali» che legittimano una visione di Dio e della religione fungibile secondo il proprio tornaconto e funzionale a tutte le forme di potere.⁴³

Secondo il magistrato, proprio per effetto della mediazione ecclesiastica – mediazione operata da quelle strutture che hanno cominciato abbastanza precocemente a costituirsi come elemento portante del cristia-

vescovile per la festa, comunica che chi guiderà il fercolo della Santa «deve essere un buon cristiano, secondo le direttive del diritto canonico, e un onesto cittadino e dovrà avere la fedina penale pulita: dettaglio del quale non possiamo fare a meno di tenere conto».

43. R. Scarpinato, D. Mogavero, *Dio, mafia, potere*, in «Micromega», 7 (2012), pp. 159-181.

nesimo cattolico e rappresentate dalle gerarchie, a partire dai vescovi – assistiamo oggi a una specie di deriva politeistica in cui ciascuno può pregare il proprio dio e mettersi la coscienza a posto, con una sorta di privatizzazione della salvezza. La pluralità delle mediazioni moltiplica le possibilità di riscatto morale o presume di moltiplicarle. Per cui se portare un santo in processione è per un verso una forma di ostentazione compensativa, per mancanza di fede autentica e/o per garantire una presentabilità ufficiale, per l'altro corrisponde a una deformazione della "buona fede" avallata da una classe sacerdotale scientemente – ma anche no – contaminata e collusa (a volte imparentata) con i poteri di ogni segno, dunque anche con il potere mafioso.

Questo stesso fatto apre riflessioni sul peso del ruolo dei mediatori – santità e gerarchia ecclesiastica – che solo il cristianesimo di marca cattolica ha. Al di là delle condizioni geostoriche sulle quali si radica il fenomeno mafioso, la domanda è quanto conta il principio autoritativo e di sacralizzazione tipico del clero cattolico sul potere di mediazione tra i mafiosi e il "loro" dio?

DEBORAH PUCCIO-DEN

Di sangue e d'inchiostro. Vincolo mafioso e religiosità*

La religiosità dei mafiosi è un dato sociale che ci urta, ci sfugge e ci interpellava, e proprio per questo ci incita, come ricercatori – in particolare se antropologi, desiderosi di penetrare gli enigmi degli esseri umani in società – a cercare delle chiavi esplicative per quello che ci sembra un paradosso: l'utilizzazione di un repertorio cristiano, sia a livello discorsivo, sia a livello di pratiche, da parte di uomini il cui operare contraddice i più basilari principi del Vangelo. Questa strana connessione che avviene nella vita dell'"uomo d'onore" tra sfere dell'agire umano a prima vista incompatibili, alcune implicate in azioni delittuose, altre dedite ad attività devozionali (messe, preghiere, feste religiose, ricorso ad immagini, simboli o oggetti dell'universo cattolico), ha suscitato diversi tipi di interpretazioni, a mio avviso insufficienti: da quella storica (che rimanda alla formazione di un legame istituzionale mafia/Chiesa come contraltare alla possibilità dell'affermarsi del comunismo e dell'ateismo), a quella moralistica (che rinvia alla superficialità, all'ipocrisia e al «moralismo», appunto, dei mafiosi). Il mio intento non è cercare spiegazioni all'esterno della mafia, in fattori storici avulsi dalle dinamiche dell'associazione, e neppure all'interno del mafioso, nel suo animo, insondabile, almeno per le scienze sociali, come quello di qualunque essere umano; è comprendere le logiche che congiungono alcuni settori dell'azione e del linguaggio mafioso ad altri in cui emerge il ricorso alla religione.

*Ho qui ripreso e sviluppato tematiche già oggetto di un mio precedente saggio: D. Puccio-Den, «*Dieu vous bénisse et vous protège!*». *La correspondance secrète du chef de la mafia sicilienne Bernardo Provenzano (1993-2006)*, in «*Revue de l'Histoire des Religions*», 228/2 (2011), pp. 307-326.

La premessa metodologica dell'interesse verso la religiosità dei mafiosi deve essere una scelta di tipo deontologico, evidente per l'antropologo, ma che merita di essere ribadita quando l'oggetto di ricerca è costituito da un'associazione criminale: attribuire anche a quelli che noi consideriamo, secondo i nostri schemi mentali e culturali, come i peggiori tra gli esseri umani, un senso morale,¹ come d'altronde anche il giudice Giovanni Falcone invitava a fare.²

Questo ci permette di evitare due scogli epistemologici maggiori: la folklorizzazione delle pratiche religiose mafiose – ridotte a mere superstizioni, e quindi svuotate del loro significato e del loro spessore – e l'irrisione, atteggiamento di superiorità culturale di fronte alle dichiarazioni di fede cristiana da parte dei mafiosi, che ci impedisce di capirne l'origine, la funzione e la ragion d'essere. Il sorriso che sorge spontaneo sulle nostre labbra quando ci imbattiamo nei famosi *pizzini* del capo di Cosa nostra, Bernardo Provenzano, con le loro ricorrenti invocazioni ai personaggi del panteon cristiano, non deve essere motivo di una rassicurante presa di distanza verso un certo modo «strumentale» di credere. Deve essere un'allerta, un segnale della nostra radicale estraneità di fronte a questo mondo (in cui, sappiamo, nessun mafioso avrebbe la nostra stessa reazione), e un'incitazione a ricercare, per esempio, la relazione tra un certo modo di scrivere e un certo modo di comandare.³ Parimenti per i riti iniziatici, in virtù del loro valore fondante dell'appartenenza all'associazione mafiosa e del loro rapporto con le principali azioni che definiscono l'uomo d'onore in quanto tale: gli omicidi.

1. Questa posizione nei confronti delle «competenze morali» degli attori fa parte del bagaglio epistemologico del ricercatore che si riconosce nell'approccio pragmatico, quale definito dalla sociologia francese. A questo proposito, si rimanda a L. Boltanski, *L'amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Paris 1990.

2. Il parallelismo tra la straordinaria impresa di conoscenza umana intrapresa da Giovanni Falcone nei confronti della mafia e dei mafiosi in occasione delle sue inchieste giudiziarie e la pratica antropologica è sviluppato in D. Puccio, *L'ethnologue et le juge. L'enquête de Giovanni Falcone sur la mafia en Sicile*, in «Ethnologie française», XXXI/1 (2001), pp. 15-27.

3. E quello che ha fatto lo storico Yves Cohen a proposito delle lettere staliniane, vedi Y. Cohen, *Des lettres comme action: Staline au début des années 1930 vu depuis le fonds Kaganovič*, in «Cahiers du monde russe», 3 (1997), pp. 307-345.

1. Riti iniziatici e modelli cristiani

La nostra esplorazione dell'universo religioso del mafioso inizierà laddove comincia per egli stesso: con il rito iniziatico, introdotto dalle parole di Falcone:

Si può sorriderne, come di un cerimoniale arcaico, o considerarlo una vera e propria presa in giro. Si tratta invece di un fatto estremamente serio, che impegna quell'individuo per tutta la vita. Entrare a fare parte della mafia equivale a convertirsi a una religione. Non si cessa mai di essere preti. Né mafiosi.⁴

«Prendere sul serio»⁵ i mafiosi, e quello che loro considerano come serio: ecco l'insegnamento del giudice che, per reprimere il fenomeno mafioso (ma anche per autentica curiosità intellettuale e sincero interesse umano), ha cercato di penetrare l'universo mentale e culturale di Cosa nostra. Le descrizioni del rito iniziatico, quali rivelate dai collaboratori di giustizia, ci permettono di verificare la natura sacrale del legame che l'uomo d'onore instaura con gli altri associati.

La scena si svolge a Catania, nel 1963, ed è quella raccontata dal “pentito” Antonino Calderone al sociologo Pino Arlacchi.⁶ Ogni candidato è accompagnato dal suo “padrino”, personaggio che patrocina l'iniziazione e compie i gesti prescritti:⁷

A questo punto, racconta Calderone, lo zio Peppino⁸ prese un ago, uno spillone, e mi chiese: “Con quale mano spari?”

“Con questa” risposi.

Mi bucò allora un dito, e fece sgorgare un po' di sangue facendolo cadere sopra un'immaginetta sacra. La guardai. Era la Madonna dell'Annunziata, la santa patrona di Cosa nostra, la cui ricorrenza cade il 25 marzo.

4. G. Falcone, M. Padovani, *Cose di Cosa nostra*, Milano 1991, p. 97.

5. «Prendre au sérieux les arguments des acteurs», è una delle principali regole metodologiche del sociologo pragmatista (L. Boltanski, L. Thevenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris 2001), che su questo punto incontra i principi basilari dell'antropologia.

6. C'è da notare come i ricercatori abbiano dato il cambio ai magistrati nella raccolta delle testimonianze di prima mano che potevano fornire i collaboratori di giustizia, senza, purtroppo, produrre delle interpretazioni alternative o convincenti a proposito di questo rito.

7. Rileviamo che, in siciliano, il termine “padrino”, *parrinu*, designa anche il prete.

8. Alcune funzioni eseguite altrove dallo zio paterno, in Sicilia sono svolte dal padrino (S. D'Onofrio, *L'esprit de la parenté. Europe et horizon chrétien*, Paris 2004, p. 57). Questi due ruoli, peraltro, spesso coincidono in Cosa nostra.

Zio Peppino accese un fiammifero e accostò la fiamma a un angolo dell'immaginetta chiedendomi di prenderla in mano e di tenerla finché non fosse bruciata tutta. Chiusi le mani a conca – ero proprio emozionato e sudavo – e vidi l'immaginetta trasformarsi in cenere. Nel frattempo lo zio Peppino mi chiese di ripetere con lui il giuramento. Secondo questa formula, se un affiliato dovesse tradire i comandamenti di Cosa Nostra, dovrebbe bruciare come il santino dell'Annunziata.⁹

Con alcune varianti, sulle quali ci soffermeremo più avanti, questo rituale si è mantenuto quasi intatto dalla fine del XIX secolo in poi.¹⁰ Assimilata al battesimo, in virtù della presenza del padrino e del suo ruolo introduttivo in una nuova comunità, l'iniziazione mafiosa crea un legame di tipo spirituale,¹¹ irreversibile, che prenderà il passo su ogni altro tipo di legame. «Non potete andar via, non potete tradire Cosa nostra, perché è al di sopra di tutto. Viene prima di vostro padre e di vostra madre. E di vostra moglie e dei vostri figli»,¹² dice Calderone, ricordando le parole pronunciate dal rappresentante della “famiglia” che si apprestava a integrare come novizio. Ed è attingendo a personaggi desunti dai riti e dai miti cristiani (il padrino, la Madonna) che la famiglia mafiosa afferma la sua superiorità su quella carnale, secondo il modello della Sacra Famiglia: come Gesù, il figliolo mafioso rinasce sotto la tutela della Santa Vergine e del padrino (padre sociale come Giuseppe lo fu del Cristo); sotto questi santi auspici, è pronto a rinnegare i propri cari.¹³ Più volte, si domanderà all'uomo d'onore

9. P. Arlacchi, *Gli uomini del disonore. La mafia siciliana nella vita del grande pentito Antonino Calderone*, Milano 1992, p. 59.

10. Diego Gambetta, alla fine del suo libro intitolato *La mafia siciliana. Un'industria della protezione privata* (Torino 1992) fornisce una serie di descrizioni del rito iniziatico, il più antico dei quali risale al 1884. Tutte le varianti da qui in poi citate senza riferimenti in nota sono tratte da questo volume.

11. Sulla parentela spirituale, cfr. il volume, sopra citato, D'Onofrio, *L'esprit de la parenté*. Questo tipo di parentela, spiega l'autore, iscrive il legame di amicizia in un orizzonte sacro, lo sottrae ai rischi del tempo profano, rendendolo irreversibile (p. 87). Cfr. anche I. Signorini, *Il legame amichevole irreversibile: ideologia e prassi dell'amicizia nella relazione di comparatico*, in «Uomo e Cultura», XV-XVI (1982-1983), pp. 87-94.

12. Arlacchi, *Gli uomini del disonore*, p. 58.

13. Una tale interpretazione radicale del precetto evangelico di «rinnegare il proprio essere e abbandonare i propri familiari», fu quella di Francesco d'Assisi, la cui Regola afferma: «Se qualcuno viene a me e non odia il padre e la madre, la moglie e i figli, i fratelli e le sorelle, ma anche la vita stessa, non può essere mio discepolo» (Reg. 21 I). Ma è proprio il rapporto letterale alle Scritture che distingue il fondamentalismo come sistema chiuso, in cui il linguaggio ha un valore meramente prescrittivo, da una religione come sistema aperto,

di uccidere un proprio parente o di farlo cadere in un tranello, per mettere alla prova la sua totale dedizione a Cosa nostra e per annientare in lui ogni residuo sentimento familiare. Il riferimento all'iniziazione servirà allora come linguaggio legittimante, quadro culturale astratto in cui iscrivere delle azioni concrete altrimenti difficilmente giustificabili.

Se questo modello di affiliazione a una nuova famiglia sociale e spirituale è, di per sé, molto pregnante, soprattutto in Sicilia dove i legami di comparatico sono reputati più nobili di quelli biologici,¹⁴ un altro tipo di rapporto familiare si sovrappone ad esso: la fratellanza.¹⁵ In effetti, come spiegatomi anche da due collaboratori di giustizia, Salvatore Cucuzza e Francesco Paolo Anzelmo,¹⁶ il legame principale istituito dal rito iniziatico, non è quello, verticale, tra padrino e figliolo, ma quello, orizzontale, tra i giovani "combinati" (*cumminati*), lo stesso giorno. Grazie alla mediazione della Madonna, madre comune alle ceneri della quale immischiano il proprio sangue, i novizi diventano "fratelli". Le parole del padrino, rammentate dal "pentito" Leonardo Messina, lo dicono chiaramente: «Mi ricordò anche che da quel momento i miei fratelli sarebbero stati i componenti di Cosa nostra e che gli interessi di Cosa nostra erano superiori anche a quelli miei personali e della famiglia carnale».¹⁷ L'atto che designa metonimicamente l'iniziazione, la "puntura" (*punciuta*), ne riassume il significato: tutto sta in questa "combinazione", unione mistica di vita e morte, cenere e sangue; procedimento quasi chimico attraverso il quale il candidato viene assimilato alla e dalla mafia fino a una identificazione totale, che si riflette in alcune formule di presentazione utilizzate in presenza di terzi: «Quest'uomo ed io siamo la stessa cosa», «Lui è cosa nostra».

Questa nuova fraternità, o condivisione di una stessa sostanza, spiega, a mio avviso, il divieto assoluto, per un uomo d'onore, di avere una rela-

che lascia spazio agli usi simbolici, metaforici, esemplari e illustrativi della lingua (cfr. L. Kaufmann, *Le silence des agneaux. L'hospitalité libérale à l'épreuve du fondamentalisme*, in «SociologieS», 11 (2013), pp. 1-10, online.

14. D'Onofrio, *L'esprit de parenté*, p. 62. Stranamente, l'antropologo siciliano non fa alcuna menzione dei legami di comparatico creati dalla mafia.

15. Nei suoi aspetti sociologici, questo modello è stato studiato da L. Paoli, *Fratelli di Mafia. Cosa Nostra e 'Ndrangheta*, Bologna 2000.

16. Ho incontrato e intervistato in due occasioni, nel 2009 e nel 2010, S. Cucuzza e F.P. Anzelmo presso il Servizio centrale di protezione dei testimoni e collaboratori di giustizia.

17. Citato da A. Dino, *La mafia devota. Chiesa, religione, Cosa nostra*, Roma-Bari 2008, p. 62.

zione sessuale con la donna di un altro uomo d'onore, uno dei principali "comandamenti" di Cosa nostra. In seguito alla ridefinizione dei rapporti sociali e familiari scaturita dall'iniziazione, tale relazione equivarrebbe a un «incesto di secondo tipo», quello che riguarda: «due consanguinei dello stesso sesso che condividono uno stesso partner sessuale». ¹⁸ Questo rapporto, spiega l'antropologa francese Françoise Héritier ricorrendo alla teoria degli umori, è sanzionato dalla legge nelle società occidentali perché produce non l'unione dei contrari come la relazione sessuale "normale", ma l'incontro di secrezioni che emanano da individui della stessa natura mediante il/la partner condiviso/a. C'è da chiedersi se non è in conformità con questo principio che gli uomini d'onore sanzionano questo tipo di adulterio, e questo solo, con la morte. ¹⁹

La costituzione rituale di una comunità di "fratelli" evoca un altro rito cattolico: la comunione. L'immagine insanguinata dell'Annunciata è anche una figura annunciatrice del sacrificio di Cristo, sacrificio che il nozizio s'impegna a rivivere nelle proprie carni:

Come si brucia questa santa e queste poche gocce del mio sangue, così verserò tutto il mio sangue per la *Fratellanza*; e come non potrà tornare questa cenere nel proprio stato e questo sangue un'altra volta nel proprio stato, così non posso rilasciare la *Fratellanza*. ²⁰

Modelli teologici si intersecano a modelli letterari facenti anch'essi emergere la gravidanza del legame fraterno e l'irrevocabilità del patto mafioso. Prendiamo la scena iniziatica raccontata dallo scrittore siciliano Luigi Natoli, la cui *Storia dei Beati Paoli* è stata pubblicata all'inizio del XX secolo. Ben conosciuta dai mafiosi per la sua diffusione a puntate nel principale quotidiano siciliano, il «Giornale di Sicilia», la storia di questa setta mitica del XVIII secolo, che aveva come missione la difesa dei deboli, la punizione delle ingiustizie e la protezione delle vittime, è raccontata ai candidati di Cosa nostra proprio in occasione del rito iniziatico, come tela di fondo rassicurante e idealizzante dell'impegno che sottoscrivono con l'associazione criminale.

18. F. Héritier, *Symbolique de l'inceste et de sa prohibition*, in *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, a cura di M. Izard, P. Smith, Paris 1979, p. 219.

19. Una vasta letteratura racconta le sanzioni divine nelle quali incorrono gli amanti incestuosi. Vedremo più in là come i mafiosi «credono» di interpretare la volontà di Dio quando uccidono.

20. Citato da Paoli, *Fratelli di mafia*, p. 82. Corsivo dell'autore citato.

Nel romanzo di Natoli, il neofita è accompagnato in una caverna nel sottosuolo di Palermo, adornata come un santuario: «Il capo domandò: “Voi vi chiamate Andrea Lo Bianco?” “Illustrissimo Sì.” “Qui non vi sono illustrissimi, vi sono fratelli”», ribatte l'officiante. Poi, incide una croce sul braccio dell'iniziato con la punta di un pugnale, vi intinge una penna e gliela porge, domandandogli di apporre una croce sul Vangelo e di giurare:

Che il tuo corpo e la tua anima apparterranno ora e sempre a questa venerabile società dei Beati Paoli, in servizio della giustizia, in difesa dei deboli, contro ogni violenza e prepotenza di governo, di signori, di preti.²¹

Al di là del mito, i membri delle 'ndrine calabresi, chiamati “vangelisti”, sono segnati da un'incisione cruciforme sulla spalla,²² ed è vero che la pratica di scrivere con il proprio sangue un voto o una professione di fede è attestata nel cristianesimo.²³ Ma quando il sangue è utilizzato dal firmatario come inchiostro per suggellare il suo contratto con una potenza trascendente, quello che ci viene immediatamente in mente sono i patti col diavolo. E non dimentichiamo che gli uomini d'onore, in quanto parte della nostra società, condividono, almeno a questo livello, i nostri stessi riferimenti culturali.

«Ogni pezzo di carta è buono. Firmerai con una piccola goccia di sangue», dice Mefistofele a Faust, nell'opera teatrale di Goethe. L'indifferenza al supporto cartaceo utilizzato per stipulare il contratto è ribadita in una delle formule di giuramento del rito iniziatico mafioso: «Come carta ti brucio, come santa ti adoro...».²⁴ Ma malgrado questa scongiuratoria, bruciare un'immagine sacra resta un gesto iconoclasta.

Questa dimensione blasfematoria è chiaramente messa in scena nella cerimonia d'iniziazione dei Fratuzzi di Bagheria (provincia di Palermo):

Il neofita era accompagnato in una grande sala dove era appeso un Cristo. Gli si dava una pistola e lui, senza tremare, doveva sparare per mostrare che, come aveva tirato sul Signore, non avrebbe avuto difficoltà a uccidere suo fratello o suo padre, se la Società lo avesse voluto. Dopodiché, il candidato era diventato un “*fratuzzo*”.

21. L. Natoli, *I Beati Paoli*, Palermo 1971, pp. 122-123.

22. Dino, *La mafia devota*, p. 55.

23. J.P. Albert, *Le Sang et le Ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris 1997, pp. 387-388.

24. Dino, *La mafia devota*, p. 52.

Trasponendo, come su un palinsesto, le differenti versioni, antiche e presenti, reali e letterarie, del rito iniziatico mafioso, vediamo affiorare un'equivalenza tra due atti: firmare col proprio sangue e sparare. Diventa così intellegibile un dettaglio dell'iniziazione al quale nessun commentatore ha mai dato importanza, pur trattandosi di un'associazione criminale: il fatto che il dito punto sia quello che tira sul grilletto. Attraverso il primo omicidio, che talora può essere deciso nel corso della cerimonia iniziatica,²⁵ talora può persino precederla,²⁶ l'uomo d'onore ratifica il proprio contratto con Cosa nostra o da prova di esser degno di stipularlo. A ogni nuovo spargimento di sangue, il sacrificio di Cristo è rimemorato, la comunione mafiosa rivivificata.²⁷

Ma se scrivere la propria firma col sangue e uccidere rappresentano due gesti simbolicamente assimilati nel rito iniziatico, cosa succede quando, dall'uso metaforico della scrittura, passiamo alle pratiche reali, criminali, dei mafiosi?

2. *Scrivere, uccidere, comandare*

Il paradosso del potere mafioso è che, da un lato, deve esibirsi per esistere, dall'altro, deve nascondersi per non essere annientato da chi ne contesta la legittimità. L'utilizzazione del linguaggio dei simboli risponde a queste due esigenze: le cose parlano da sé e permettono a chi vuole mandare un messaggio di restare nell'ombra. L'uso simbolico di oggetti o di corpi oggettivati di animali per comporre delle scene intimidatorie è ben noto: un *ex-voto* a forma di cuore perforato con un'arma da fuoco, una bara vuota, un uccello morto, la testa mozzata di un cavallo, fatti trovare sul percorso della persona da minacciare, costituiscono un primo avviso. Se «non vuole capire» è sul suo cadavere che sarà impresso il prossimo comunicato, a monito, questa volta, di coloro che non si dimostrano sufficientemente perspicaci. L'assassino imprime il suo marchio sul corpo della

25. C. Lombroso, *L'uomo delinquente in rapporto all'antropologia, giurisprudenza e alle discipline carcerarie*, Torino 1878, p. 343.

26. Come indicano diverse storie di vita, tra cui quella di Leonardo Vitale, il primo «pentito» della mafia, o quella del collaboratore Salvatore Cucuzza (deceduto nell'aprile 2014), da me personalmente raccolta.

27. I mafiosi evocano l'intensità emozionale dell'uccidere insieme, del «versare insieme il sangue della vittima». Cfr. Dino, *La mafia devota*, p. 72.

vittima, innanzitutto crivellandolo di colpi, poi sottoponendolo a un trattamento che stabilisce un rapporto metaforico tra la trasgressione punita e la sanzione, secondo un repertorio codificato: soldi nella bocca dell'avidio che «si voleva pappare tutto», il famoso sasso in bocca per quello che «ha parlato troppo» e l'evirazione per il seduttore che si è avventurato nella riserva femminile di un uomo d'onore.²⁸ L'assassinio trasforma il corpo della vittima in oggetto da leggere e interpretare, in un tracciato da decifrare.

Questa rappresentazione esiste nella tradizione cristiana, dove i corpi martirizzati o stigmatizzati sono una «pagina scritta dal Cristo».²⁹ Nell'universo criminale, questo sistema di segni dà adito a diverse operazioni ermeneutiche: all'interno di Cosa nostra, i simboli decriptati mettono in guardia i trasgressori potenziali delle norme mafiose sulla punizione nella quale possono incorrere; all'esterno, gli indici deposti sui cadaveri delle vittime portano poliziotti, procuratori, esperti e medici legali a formulare delle ipotesi sui perpetratori del delitto, e persino sui loro mandanti. Allo stesso modo in cui questi professionisti analizzano la traccia lasciata dall'assassino come una firma che può condurli a identificare l'autore del crimine, così i mafiosi sono a loro volta presi in un reticolo di segni che, se ben manipolati, permettono loro di assumersi la responsabilità di un delitto, per delle questioni di prestigio per esempio, oppure di rigettarla su qualcun altro mettendo in atto delle procedure di contraffazione. Se, da un lato, la penna del magistrato è un'arma,³⁰ dall'altro, le armi utilizzate dagli uomini d'onore firmano gli omicidi: individualmente, per ratificare, come già detto, il patto con Cosa nostra, e collettivamente³¹ per trasformare le «poche gocce» di sangue dell'iniziazione in una comunione omicida. Questo rende oltremodo complicato attribuire delle responsabilità individuali nell'ambito dei processi ai mafiosi.³²

28. Questi esempi sono forniti da Falcone, *Cose di Cosa Nostra*, pp. 27-28.

29. G. Charuty, *Les scènes du texte*, in *Du corps au texte. Approches comparatives*, a cura di B. Baptandier, G. Charuty, Nanterre 2008, p. 34.

30. Diverse canzoni e ballate popolari siciliane designano la penna come l'arma fatale che il magistrato impugna contro il popolo.

31. L'uso di uccidere collettivamente le vittime, dispiegando ingenti «gruppi di fuoco», è tipico di Cosa nostra, in particolare nel periodo in cui quest'associazione fu sotto l'egemonia dei Corleonesi.

32. D. Puccio-Den, *La costruzione giuridica della prova di mafia, o la storia di un teorema*, in *Riconoscere le mafie. Cosa sono, come funzionano, come si muovono*, a cura di M. Santoro, Bologna 2015, pp. 47-68.

Per essere efficaci, i simboli devono essere riconosciuti. L'assassinio mafioso deve far parlare di sé. La pubblicità data all'atto criminale da autorevoli fonti interne permette di giustificarlo secondo le norme vigenti in seno a Cosa nostra, di includerlo nella serie logica di altri omicidi, e di sottrarlo così allo spettro della violenza arbitraria. Ora, questo meccanismo di costruzione collettiva del senso dei crimini commessi si è inceppato nel periodo in cui Salvatore Riina ha guidato Cosa nostra. La sua progressiva presa di potere, nel corso degli anni Ottanta, coincide con due mutazioni nei regimi di parola e di azione: da un lato, il pettegolezzo e la "tragedia"³³ si diffondono come modalità privilegiate di diffusione delle informazioni; dall'altro, la pratica della "lupara bianca" – la cancellazione dalla faccia della terra del corpo della vittima, dissolto addirittura nell'acido per non farne restare traccia – assume delle proporzioni mai prima raggiunte. Duplice strategia di potere il cui obiettivo è seminare lo scompiglio e la ziz-zania tra le "famiglie" mafiose, dividere per comandare. Privata delle procedure interne di controllo e di regolazione della violenza, Cosa nostra è allo sbaraglio; ed è in questa congiuntura di crisi che dobbiamo inquadrare il ricorso alla scrittura di Bernardo Provenzano, quando, dopo l'arresto di Riina (15 gennaio 1993), ne assume la successione.

I metodi impiegati da Riina, rivelatisi troppo spendiosi in termini di consenso interno a Cosa nostra, oltre che al di fuori di essa, sono sostituiti da nuovi strumenti di potere, i *pizzini*, pregiati per la loro discrezione ed efficienza, dopo gli spettacolari quanto inutili attentati terroristici della mafia stragista (alla quale peraltro Provenzano aveva ampiamente contribuito). La tessitura lenta e paziente di una rete di corrispondenti mafiosi tende a sopperire al rischio di dispersione che minaccia l'organizzazione. Dopo una lunga carriera di killer spietato e sanguinario, il nuovo capo intuisce che è il momento di serrare i ranghi tra uomini d'onore impauriti, perduti nello scacchiere mobile delle alleanze mafiose, diffidenti e scontenti dopo una lunga serie di lotte intestine e quindi potenzialmente pericolosi. D'altronde, è proprio questo che gli chiedono di fare gli altri capi: «Molte bugie ci sono di mezzo per non dire tragedie [...]. Spero che queste cose possa risolverle tra di noi in modo da portare un po' di tranquillità nella nostra provincia dopo l'uragano abbattutosi in questi ultimi tempi»,³⁴ scrive il vice-rappresentante

33. La "tragedia" è una montatura che mira a discreditarne un individuo, per esempio facendo circolare la voce che ha sedotto la figlia o la moglie di un uomo d'onore.

34. S. Palazzolo, M. Prestipino, *Il codice Provenzano*, Roma-Bari 2007, p. 199.

di Caltanissetta; e Alessio (alias Matteo Messina Denaro): «Desidero dire a lei che io sono per il dialogo e la pacificazione per come lei mi ha chiesto ed io rispetto il suo volere, per come è sempre stato».³⁵

«La corrispondenza permette di evitare il confronto diretto, di addolcire i rapporti di dipendenza, di introdurre forme di civiltà rudimentaria nei conflitti potenziali, e forse anche di mettere il diritto dalla propria parte»,³⁶ afferma lo storico Jean Hébrard. Sembra dunque che l'appropriazione della scrittura da parte di un gruppo che fino ad allora ne aveva vietato l'uso partecipi di un «processo di civilizzazione».³⁷ L'impiego preventivo della lettera come strumento atto a neutralizzare i conflitti, a fissare una *Doxa* per evitare il proliferare incontrollato di dicerie, a dirimere le controversie interne prima che degenerino, evita il ricorso immediato all'omicidio, che in effetti, durante il periodo di reggenza di Provenzano, sarà unicamente riservata a correggere l'irreparabile. La scrittura appare nel momento in cui la violenza si dilegua, secondo un processo attestato nel mondo cattolico dove, per esempio, gli esercizi scritti delle sante mistiche sostituiscono le loro sanguinose pratiche penitenziarie.³⁸ Un nuovo principio di azione, una nuova regola si afferma in seno a Cosa nostra: prima di versare sangue, meglio far scorrere fiumi d'inchiostro. Il rapporto di equivalenza tra rito iniziatico e pratiche criminali sembra essersi capovolto.

Secondo fonti giudiziarie corroborate dalle dichiarazioni di alcuni “pentiti”,³⁹ il 1993 è contrassegnato non solo da un'inversione di marcia rispetto all'uso della violenza, ma anche da una riduzione drastica dei riti iniziatici nella loro forma tradizionale. Questa trasformazione interna a Cosa nostra, che sembra aver modificato, insieme alle modalità di ammissione, anche le frontiere dell'organizzazione, indusse i magistrati antimafia a cambiare i loro criteri di delimitazione dell'universo mafioso, e a

35. *Ibidem*, p. 186.

36. J. Hébrard, *La lettre représentée. Les pratiques épistolaires populaires dans les récits de vie ouvriers et paysans*, in *La Correspondance. Les usages de la lettre au XIX^e siècle*, a cura di R. Chartier, Paris 1991, p. 297.

37. N. Élias, *La civilisation des mœurs*, Paris 1973.

38. Albert, *Le Sang et le Ciel*, pp. 399-400.

39. Questo dato mi è stato trasmesso dal procuratore Maurizio De Lucia, che ha partecipato, come collaboratore dell'allora procuratore della Repubblica di Palermo, Michele Prestipino, all'operazione che ha condotto, tramite il rinvenimento dei *pizzini* e la ricostruzione dei loro percorsi, all'arresto di Bernardo Provenzano. Colgo qui l'occasione per ringraziarlo per la sua disponibilità e per il materiale epistolare messo a mia disposizione.

considerare tutti i corrispondenti di Provenzano come elementi «organici» dell'associazione. Per la magistratura, quest'ultima non si definisce più come «l'organizzazione di tutti quelli che hanno prestato giuramento»,⁴⁰ ma come la rete clandestina disegnata dalla circolazione dei *pizzini*. Questi scritti, che sembrano aver rimpiazzato il patto di sangue suggellato con la Madonna (o con il Diavolo),⁴¹ sono forse diventati, per i membri di Cosa nostra,⁴² quella «sostanza condivisa» che permette loro di pensarsi e costituirsi come una comunità di “fratelli”?⁴³

In realtà, il passaggio dall'interdizione all'ingiunzione di scrivere produce una riconfigurazione dei rapporti di potere.⁴⁴ Dalla comunione omicida alla comunità di scriventi, il contratto fondatore di una fraternità almeno formalmente paritaria si trasforma in un sistema paternalista, in cui le gerarchie degli uomini d'onore si definiscono rispetto alla vicinanza o alla distanza epistolare dal loro capo supremo. Il “codice Provenzano”,⁴⁵ lo capirono bene i magistrati che trovarono e decifrarono le lettere del boss contumace, è prima di tutto un codice sociale.⁴⁶ Ma non solo.

40. Arlacchi, *Gli uomini del disonore*, p. 26.

41. Sulla comunicazione scritta con le divinità cattoliche come “contratto”, cfr. M. Albert Llorca, *Le courrier du ciel*, in *Écritures ordinaires*, a cura di D. Fabre, Paris 1993, p. 199. Da notare che in Sicilia i *pizzini* sono anche i messaggi scritti inviati ai santi per chiederne l'intercessione (cfr. D. Puccio-Den, *Sainte Rosalie de Palerme, entre politique et religieux*, in «Études corses», 62 [2006], pp. 145-160).

42. Marco Santoro ricorda quanto questo tipo di organizzazioni: «Debbano la loro identità specifica non alla loro struttura, alla loro costituzione interna, ma alla reazione sociale che innescano nelle istituzioni dello stato, o meglio nei detentori del potere istituzionale di etichettare e dunque di nominare» (cfr. M. Santoro, *La voce del padrino. Mafia, cultura, politica*, Verona 2007, p. 17. Questo punto è stato da me approfondito in Puccio-Den, *La costruzione giuridica*).

43. A. Herrou, *Quand les moines taoïstes “se mettent en texte”*, in *Du corps au texte*, p. 43. L'autrice sviluppa quest'ipotesi a proposito della diffusione di testi religiosi nelle comunità di monaci taoisti. In contesti molto più vicini ai nostri, ho ritrovato l'espressione “consanguineità di testi” per indicare i legami di sangue creati dalla circolazione di copioni di un teatro religioso locale in una cittadina aragonese lacerata dalla memoria dei conflitti della guerra civile spagnola (cfr. D. Puccio-Den, *Les Théâtres de «Maures et Chrétiens». Conflits politiques et dispositifs de réconciliation. Espagne, Sicile. XVII^e-XXI^e siècles*, Turnhout 2009, pp. 48-52).

44. Sulla ridistribuzione gerarchica provocata dall'introduzione della scrittura nelle società di tradizione orale cfr. J. Goody, *The Domestication of the Savage Mind*, London-Cambridge-New York 1977.

45. Ricordiamo il titolo del libro di Palazzolo, Prestipino, *Il codice Provenzano*.

46. Ho sviluppato questo punto in Puccio-Den, *Dieu vous benisse et vous protège*.

3. *Le conversioni della scrittura*

All'interno della Bibbia lacera, sottolineata e annotata che la polizia ha ritrovato nella casupola in cui Provenzano viveva in contumacia, un *pizzino* fu citato dagli inquirenti per avvalorare l'ipotesi dell'uso strategico delle Scritture:

In qualsiasi, posto, o parte del mondo, mi trovo, in qualsiasi Ora io abbia a comunicare con T... Sia parole, Opinione, fatti, scritto. Chiedere a Dio il suggerimento, la sua guida, la sua Assistenza; affinché con il suo volere. Possono giungere Ordine per lui eseguirlo affin di Bene.⁴⁷

Letto con uno sguardo antropologico, questo frammento di corrispondenza col Cielo ripropone i quesiti dai quali siamo partiti: come comprendere le professioni di fede, gli atti di devozione dei mafiosi? Che ruolo conferire agli oggetti di culto, alle Scritture di cui si circondano e che li seguono financo nell'intimità dei loro covi? Considerandoli come i segni esteriori di una religiosità di facciata,⁴⁸ cederemmo a un pregiudizio morale, senza peraltro rendere conto della dimensione privata di almeno alcune di queste manifestazioni devozionali. Per il caso che qui ci interessa, se non possiamo penetrare le motivazioni profonde di Provenzano, cerchiamo almeno di comprendere quali legami si possono stabilire tra pratiche di scrittura che mettono in gioco la religione e altri aspetti della vita del capo di Cosa nostra: l'amministrazione di una vasta rete di affari, la gestione del crimine, la necessità di giustificarlo – anche ai propri occhi – e l'autolegittimazione.

L'*incipit* delle lettere di Provenzano è sempre il medesimo: «Carissimo, con l'augurio che la presente vi trova a tutti in Ottima Salute. Come posso dirti di me»; lo stesso vale per la chiusa: «Vi Benedica il Signore e vi protegga»,⁴⁹ ed è proprio questo carattere di fissità che assicura la «sacralità degli enunciati di potere» nel linguaggio che contraddistingue i regimi totalitari.⁵⁰ Ci troviamo, dunque, nell'orizzonte di una pratica ideologica che

47. Palazzolo, Prestipino, *Il codice Provenzano*, p. 266.

48. Nel già citato volume *La mafia devota* di Alessandra Dino, riferimento importante per gli studi sul rapporto tra mafia e religione, la religiosità del mafioso è definita in termini di «morale dell'esteriorità» (p. 67).

49. Oltre a quelli pubblicati nel libro di Palazzolo, Prestipino, *Il codice Provenzano*, ho potuto consultare una raccolta di circa trecento *pizzini* usciti dal segreto istruttorio, affidatami dal procuratore Maurizio De Lucia che ringrazio.

50. D. Fabre, *Seize terrains d'écriture*, in *Par écrit. Ethnologie des écritures quotidiennes*, a cura di Id., Paris 1997, p. 39.

sottende, dissimulandoli, rapporti di dominio e che si ammanta di un potere superiore. Potremmo anzi dire che queste formule fisse costituiscono le «condizioni cerimoniali di performatività»⁵¹ dei *pizzini*: attraverso di esse, questi mozziconi cartacei battuti a macchina come umili dispacci amministrativi, assumono una solennità liturgica. Ibridando sacralità e familiarità, queste missive rimandano al modello fondatore dell'atto epistolare e del suo accreditamento nel mondo cattolico: le epistole di San Paolo. Stessi artifici retorici per stabilire la comunicazione su un piano asimmetrico, stesse «formule di umiltà istituzionale» per compensare tale dissimmetria, stessa funzione giurisprudenziale assegnata alle lettere.⁵² E non è affatto escluso che il capo di Cosa nostra, lettore assiduo, quasi compulsivo, della Bibbia, non le avesse in mente.

I *pizzini* fanno giurisprudenza, fungono da argomenti di autorità nelle riunioni che i vertici mafiosi tengono in assenza del “capo dei capi”,⁵³ procedendo alla lettura ad alta voce e all'esegesi collettiva della sua parola⁵⁴ come gli apostoli commentatori del Verbo di Cristo. Circoscritti da formule religiose, questi dimessi pezzettini di carta lasciano sfuggire riferimenti al linguaggio giuridico, altro modello di autenticazione e di legittimazione per il capo di Cosa nostra:

Cerca sempre la verità prima di parlare, e rigordati che non basta mai avere una sola prova per affrontare un ragionamento per esserti certo in un ragionamento occorrono tre prove, e correttezza e coerenza.⁵⁵

oppure: «Dobbiamo pazientare, per sentire l'altra campana, e dopo di ciò si vede il da fare».⁵⁶ Questa posizione di terzietà permette a Provenzano di imporre il suo volere occultando il suo potere. Riesce a occupar-

51. Charuty, *Les scènes du texte*, p. 34.

52. A. Boureau, *La norme épistolaire, une invention médiévale*, in *La Correspondance*, pp. 131-137.

53. Ho potuto leggere le trascrizioni di alcune di queste riunioni negli atti giudiziari relativi all'Operazione Gotha, anch'essi trasmessimi dal procuratore Maurizio De Lucia, che torno a ringraziare.

54. A ben guardare, una parte del disagio che proviamo nel leggere le lettere di Provenzano deriva dal fatto che sono destinate a una lettura ad alta voce, come mezzi discorsivi la cui operatività è legata al contesto sociale e performativo per il quale sono stati prodotti.

55. Palazzolo, Prestipino, *Il codice Provenzano*, p. 203.

56. *Ibidem*, p. 209. Il magistrato commenta questo *pizzino* con questa frase: «Il potere si esercita nel contraddittorio delle parti».

la mobilitando una delle molle argomentative più potenti della scrittura epistolare,⁵⁷ la distanza e la pretesa obiettività, tanto più che la lettera sembra intervenire come risposta a una sollecitazione esterna: «Io con il volere di Dio voglio essere un servitore, comandatemi, e sé possibile con calma e riservatezza vediamo di andare avanti»;⁵⁸ o ancora: «Se lui sà che sei tu il titolare, perché passare da Me? Comunque io non sono indifferente, che le cose passano da me. Se devono, o vogliono passare da me? come te, io sono nato x servire». ⁵⁹ In realtà, Provenzano si pone (e impone) come mediatore indispensabile per risolvere tutti i problemi che attraversano l'associazione, anche (soprattutto) i più banali, perché è così che s'insinua il potere:⁶⁰ «Mi cercavano perché ci anno rubato un martellone, e due saldatrice, che io vi prego se potete recuperarli, e lo comunicate a me, e non alloro voi direttamente, ditelo a me che io lo comunico a colui che me li ha raccomandati». ⁶¹

«Mediatori violenti», secondo la definizione dell'antropologo Anton Block,⁶² i mafiosi erano localmente chiamati “pacieri”, “giustizieri”, “uomini di pace”. La mediazione è una funzione precipua della mafia, e soprattutto di Cosa nostra, l'unica associazione mafiosa ad aver istituzionalizzato, in forme mutevoli ma con sistematicità e continuità, un'istanza – la “commissione” – incaricata di comporre i conflitti tra le differenti “famiglie”.⁶³ Questa mansione è stata, almeno in parte, espletata dalla corrispondenza di Provenzano. Ma il capo di Cosa nostra, lo sappiamo, aveva uno stile ben particolare di assumerla: «Spero con il volere di Dio sistemare un po' tutto quello che posso fare, per te, per voi, tutti»; «ci dobbiamo limitare ed accontentare la Divina Provvidenza del mezzo che ci permette»; «mà preghiamo il Nostro buon Dio, che ci guidi, a fare opere Buone. E per tutti»⁶⁴. Innanzitutto, la mediazione proposta da Provenzano non è affatto violenta,

57. Boureau, *La norme épistolaire*, p. 147.

58. Palazzolo, Prestipino, *Il codice Provenzano*, p. 203.

59. *Ibidem*, p. 230.

60. Sull'«infinitamente piccolo del potere politico» cfr. M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris 1995, p. 215.

61. Palazzolo, Prestipino, *Il codice Provenzano*, p. 175.

62. A. Block, *La mafia di un villaggio siciliano. Imprenditori, contadini, violenti. 1860-1960*, Torino 1986.

63. Su quest'istanza e sul dibattito che ha suscitato tra ricercatori in scienze sociali e giuristi, cfr. D. Puccio-Den, *Tribunaux criminels et fictions de justice*, in «Droit et société», 89 (2015), pp. 35-53.

64. Palazzolo, Prestipino, *Il codice Provenzano*, pp. 141-142 e p. 139.

ma insidiosamente dolce, come la presenza nella società siciliana di Cosa nostra durante il periodo in cui lo *zio Binu* la diresse. O forse la dolcezza è solo la maschera della violenza che minaccia di esplodere in alcune, rare, missive: «Nel sperare che sono stato più chiaro possibile, concludo la mia lettera, e con il volere di Dio, che questa giunga nelle tue mani perché è una bomba». ⁶⁵ In secondo luogo, la retorica di Provenzano chiama in causa sempre altri “referenti” (per utilizzare un termine del linguaggio mafioso) più in alto di lui: «Mio adorato Signore Gesù Cristo, insegna a conoscere e parlare come parla lo spirito di Dio e lo Spirito di Cristo. Ti prego esponemi le cose spirituale». ⁶⁶

Questo aspetto di sdoganamento delle proprie responsabilità su altri esseri, reali o trascendenti, potrebbe trarre le sue radici proprio dal cattolicesimo:

Poiché – come spiega Roberto Scarpinato – nella religione cattolica il rapporto con Dio è gestito da un “mediatore culturale” che è un sacerdote, ogni segmento sociale esprime dal proprio interno un “mediatore culturale” che consente di avere un rapporto non problematico con Dio. ⁶⁷

Nino Fasullo, padre redentorista, da anni impegnato in una revisione critica dell’atteggiamento della Chiesa nei confronti della mafia, si spinge oltre, quando rinviene il fondamento della religione dei mafiosi in «una teologia fondata sull’assunzione del punto di vista di Dio». Il risultato di questa dottrina, prosegue il teologo, «non è tanto di abbassare Dio al livello del mafioso, ma di sollevare il mafioso al piano di Dio». ⁶⁸ Così facendo, diventa una divinità in terra, che intrattiene ottimi rapporti con Dio, interprete incontestabile e esecutore scrupoloso della sua volontà. Forme di venerazione sono state rilevate dagli inquirenti anche per altri capi di Cosa nostra, come il trapanese Matteo Messina Denaro, soprannominato *u Siccu*, “il secco”, e così invocato: «a *lu Siccu* lo dobbiamo adorare», «lu beni veni di *lu Siccu*», «lu vulissi viriri almeno un momento». ⁶⁹ E i soprannomi attribuiti ad alcuni capimafia – *il papa*, per Michele Greco, *Il Signore*, *U Signuri*, per Antonino Mangano e addirittura *Madre Natura* per Giuseppe

65. *Ibidem*, p. 188.

66. *Ibidem*, p. 266.

67. R. Scarpinato, D. Mongovero, *Dio, mafia e potere*, in *La Chiesa gerarchica e la Chiesa di Dio* [= «Micromega», 7 (2012)], PP. 159-181.

68. N. Fasullo, *Una religione mafiosa*, in «Segno», 179 (1996), p. 43.

69. Citati in Dino, *La mafia devota*, p. 73.

Graviano – suggeriscono una volontà popolare di riconoscere in essi degli esseri superiori. Ma ciò che fece Provenzano, mettendo in atto una rete gerarchicamente organizzata di piccoli e grandi mediatori, o “messaggeri”, a lui facenti capo, è la sistematizzazione di quello che l’antropologo Maurice Bloch denomina la «deferenza»,⁷⁰ principio di delegazione dell’autorità. Questo espediente linguistico, impiegato nell’azione rituale, in cui gli attori sono soliti motivare le proprie azioni riferendole a entità astratte come «i nostri antenati» o «le tradizioni», è anche un potente meccanismo di deresponsabilizzazione.⁷¹ Strumenti decolpevolizzanti dell’agire mafioso, i *pizzini* sono un esercizio spirituale alla portata di tutti.

Per Provenzano, essi s’innestano in un processo di ascensione, non solo politica, ma addirittura metafisica. Prima di tutto perché, archiviando, come faceva, tutte le lettere ricevute, e avendo cura di ricopiare quelle spedite, il capo di Cosa nostra godeva di una prospettiva “panottica”: come Dio, egli era onnipotente poiché onnisciente. Come l’occhio divino, vedeva tutto, ma era invisibile. Quest’umile attività scrittoria s’iscriveva, poi, in un progetto spirituale più vasto, assecondando la tradizione cristiana in cui scrittura e espiazione si trovano associate,⁷² mimata dal ritiro del boss che, nutrendosi di erbe amare, vestendosi poveramente e trovando ricovero nelle case dei pastori, si ritirò dal mondo. E per finire, la traccia cartacea era garante della «giustizia» dei calcoli,⁷³ base contabile della giustizia umana e divina. Attraverso di essa, Provenzano poteva identificarsi con il dio della teologia della riparazione che proporziona rigorosamente i suoi castighi ai peccati, «tiene i suoi registri, pesa, calcola». Come spiega ancora Fasullo: «Il diritto mafioso di uccidere è parte integrante di una cultura geometrica dell’ordine, del debito e del dovere, della precisione e della sanzione, del saldo e del bilancio».⁷⁴ È probabilmente per questo suo computo quotidiano che il “capo dei capi” fu soprannominato *u ragiunieri*, il

70. M. Bloch, *Ritual and Deference*, in *Rituals and Memory: Toward a Comparative Anthropology of Religion*, a cura di H. Whitehouse, J. Laidlaw, Lanham 2004, pp. 128-137.

71. Questa tematica è trattata in D. Puccio-Den, *L’intentionnalité dans le crime de mafia*, in «Cahiers d’anthropologie sociale», 13 (2016), pp. 33-35.

72. Su questo rapporto nel caso delle sante mistiche cfr. Albert, *Le Sang et le Ciel*, cap. IX.

73. D. Gardey, *Écrire, calculer, classer. Comment une révolution de papier a transformé les sociétés contemporaines*, Paris 2008, pp. 224-227.

74. Fasullo, *Una religione mafiosa*, p. 44.

ragioniere, lui che, quando era compagno d'armi di Totò Riina, la “bestia”, era chiamato *u tratturi*, il trattore. Conversione di un potere esercitato con una violenza bruta, che schiaccia tutto macchinalmente al suo passaggio, in un'autorità che s'impone surrettiziamente, compiendo minuscoli gesti di scrittura, conteggio e misura, che i *pizzini* sembrano aver miracolosamente e magistralmente compiuto.

ERNESTO DI RENZO

Ritualità, verbalità, simbolismo: note sugli archetipi iniziatici dell'affiliazione mafiosa

Il corredo di elementi simbolici e ritualistici che caratterizzano le iniziazioni mafiose – siano esse Cosa nostra, la Camorra, la 'Ndrangheta, la Sacra corona unita, oppure la Yakuza giapponese, le triadi cinesi o l'MS-13 salvadoregno – manifesta dotazioni, logiche e sintassi pressoché identiche.

E benché i documenti informativi evidenzino procedure di affiliazione spesso dissimili tra loro per durata, riferimenti ideologici e livelli di formalismo, tali differenze non sono reputabili antitetiche a una lettura unitaria del fenomeno che ne rubrici i significati sotto un medesimo schema di interpretazione antropologica. Ciò in quanto, la “forma strutturale” che soggiace ai protocolli di affiliazione permane identica ovunque, così come identici sono i valori che li sottendono e che, come si dirà più avanti, sembrano rinviare a veri e propri archetipi del pensiero umano.

Il cerimoniale dell'iniziazione mafiosa, alla luce del cospicuo materiale documentario che include monografie, saggi storici e sociologici, dispositivi di sentenze, ordinanze di custodia e resoconti giornalistici, si compone essenzialmente di tre elementi costitutivi:

1) la recita di formule verbali pronunciate dal maestro di iniziazione e dal postulante mediante il frequente ricorso a un linguaggio criptico (non curanza della sintassi e della logica, uso ripetuto di allitterazioni, allegorie, anafore) volto a conferire un alone di mistero al contesto e a produrre un'intensificazione emotiva tra i presenti;

2) l'esposizione e la manipolazione di “sacra” cui è demandato il compito di conferire efficacia simbolica e valore di costituzionalità al rito;

3) il giuramento solenne di adesione ai valori e alle norme di comportamento della società. Quest'ultimo elemento può essere accompagnato e/o preceduto dallo svolgimento di un atto cruento, su di sé o su altri, volto a dar prova del coraggio che si richiede a chi ambisca a diventare un “uomo d'onore”.

I riti, di norma, hanno inizio con una formula di sacralizzazione dello spazio che lo rende “altro” in rapporto allo spazio e al tempo profano. Riferisce, al riguardo, il collaboratore di giustizia Gianni Cretarola:

Per il rito ci vogliono cinque persone, non di più non di meno ma nella calzoleria ce n'erano solo due, oltre a me. Gli altri erano rappresentati da fazzoletti annodati. Il primo passo è la “formazione del locale”, una sorta di consacrazione che, alla fine del rito, verrà rifatta al contrario: “Se prima questo era un luogo di transito e passaggio da questo momento in poi è un luogo sacro, santo e inviolabile”.¹

La sacralizzazione dello spazio, oltre alla formula verbale pronunciata dal maestro di iniziazione, è garantita dall'evocazione di *testes* mitologici o religiosi che, a seconda dei contesti o dei gradi di iniziazione previsti dall'organizzazione mafiosa, possono essere l'arcangelo Michele, la Madonna del soccorso, Osso, Mastrosso e Calcagnosso, Gaspere, Melchiorre e Baldassarre, Mazzini, Garibaldi e La Marmora, Conte Avignone, Fiorentino di Russia e Cavaliere di Spagna.²

Significativo poi è il fatto che vengano utilizzati riferimenti al rito del battesimo, come danno testimonianza le parole del citato Cretarola:

A nome dei nostri tre vecchi antenati, io battezzo il locale e formo società come battezzavano e formavano i nostri tre vecchi antenati, se loro battezzavano con ferri, catene e camicie di forza io battezzo e formo con ferri, catene e camicie di forza, se loro formavano e battezzavano con fiori di rosa e gelsomini in mano io battezzo e formo.³

Il riferimento al battesimo trova riflesso non solo nelle formule verbali pronunciate dal maestro di iniziazione ma anche nella presenza di padrini

1. M. Lugli, “*Voglio sangue e onore*”. *Ecco il giuramento (criptato) degli affiliati alla 'ndrangheta*, in «la Repubblica», 9 gennaio 2014.

2. Del tutto rilevante è la corrispondenza netta tra questo procedimento evocativo dell'affiliazione mafiosa e lo schema procedurale che agisce nei modelli prototipici dei rituali iniziatici: «Per il pensiero arcaico l'uomo è dunque “fatto”: non è lui a farsi da solo. Sono gli anziani iniziati, i maestri spirituali che lo “fanno”. Ma costoro applicano ciò che è stato a loro volta rivelato all'inizio dagli esseri soprannaturali. Sono i loro rappresentanti. Questo significa che per diventare effettivamente uomini bisogna rassomigliare a un modello mitico. L'uomo si riconosce tale nella misura in cui non è più un uomo naturale ma è fatto una seconda volta, in conformità a un canone esemplare e transumano. [...] Per giungere al modo di essere dell'iniziato bisogna conoscere realtà che appartengono alla biografia degli Esseri soprannaturali, dunque alla storia sacra custodita dai miti» (M. Eliade, *La nascita mistica*, Brescia 1974, p. 14 [ed. or. Paris 1959]).

3. Lugli, “*Voglio sangue e onore*”.

che svolgono un ruolo fondamentale sia nel reclutamento del novizio, sia nel rito di affiliazione che lo introduce nella onorata società e sia in tutta la sua successiva condotta di vita di cui lo stesso padrino è ritenuto il responsabile e il fideiussore.

Un altro aspetto costitutivo dei riti è la rivelazione di un segreto iniziatico riguardante il codice di comportamento al quale il postulante dovrà conformarsi per sempre, giacché dal giuramento non è possibile recedere da vivi. Come il giudice Giovanni Falcone spiegava a Marcelle Padovani in *Cose di cosa nostra*,⁴ questo codice di comportamento implica: l'obbligo di conservare il segreto a costo della vita; il dovere di non mettersi in contrasto con altri "uomini d'onore" e di dimostrare verso i fratelli di sangue sempre un comportamento leale; l'obbligo di non presentarsi mai soli al cospetto di altri "uomini d'onore", bensì accompagnati da un altro uomo d'onore che garantisca la medesima appartenenza a cosa nostra affermando: «quest'uomo è la stessa cosa».⁵

A queste clausole essenziali e non eludibili se ne possono aggiungere altre accessorie che trovano attuazione con intensità di vincolo non sempre (o non più) riconosciuta: non desiderare la donna di altri "uomini d'onore"; non sfruttare la prostituzione; non uccidere altri uomini salvo in caso di assoluta necessità; evitare la delazione alla polizia.⁶

Un ulteriore *topos* che ricorre nei riti di affiliazione è il sangue. Viene fatto defluire tramite un taglio dell'avambraccio o tramite la *punciuta* di un dito e viene lasciato cadere su un'immaginetta votiva successivamente bruciata nel palmo della mano del neofita cui viene chiesto di pronunciare una breve formula promissoria:

Poi hanno preso una candela accesa, hanno disinfettato un ago facendolo bruciare al fuoco e ci hanno punto il dito. Pighiaru a santa, ci detturu focu e nna' misiru nna' manu, poi ci fecero giurare: io giuro di essere fedele alla famiglia, se io dovessi tradire le mie carni saranno bruciate come brucia questa santona.⁷

Questo atto del pungere, o dell'incidere la pelle al fine di provocare la fuoriuscita di sangue, costituisce un espediente rituale dall'impatto emoti-

4. G. Falcone, M. Padovani, *Cose di cosa nostra*, Milano 1991.

5. *Ibidem*.

6. *Ibidem*.

7. M. Cannavò, *Pretacci. Storie di uomini che portano il vangelo sul marciapiede*, Milano 2009, p. 67.

vo molto potente e drammatico volto a produrre un ventaglio di effetti di grande persuasività sul postulante, sulla platea e sull'intero sistema organizzativo della società mafiosa con la funzione di garantire l'efficacia del rituale; fondare l'invulnerabilità del giuramento; produrre l'idea della fratellanza; dimostrare il possesso dei requisiti di coraggio indispensabili per poter far parte dell'onorata società.

Sul perché il sangue giochi un ruolo così risolutivo nei rituali di iniziazione esistono varie posizioni interpretative nell'ambito della riflessione antropologico-religiosa (altre ancora ne suggerisce quella psicanalitica). Rinomate, tra le molte, sono quelle formulate da Arnold Van Gennep nel suo celebre saggio del 1909 *Le rites de passage*, o quelle proposte da Mircea Eliade nell'altrettanto celebre opera *Rites and Symbols of Initiation The Mysteries of Birth and Rebirth*.⁸

Per quello che può essere ritenuto probante si vogliono qui richiamare le considerazioni che Lombardi Satriani espone nella sua introduzione al libro di Nicola Gratteri e Antonio Nicaso sulla 'Ndrangheta. Secondo l'antropologo calabrese, capire il ruolo del sangue nelle cerimonia di iniziazione mafiosa vuol dire innanzitutto riconoscere il significato profondo che lo stesso sangue riveste nella cultura folklorica meridionalistica, quindi significa tener conto di cosa, in prospettiva trans-culturale e diacronica, il sangue rappresenti alla luce di un pensiero simbolico universale. Scrive testualmente Lombardi Satriani:

Il sangue è un elemento investito di intense cariche di valorizzazione simbolica e può declinarsi tanto come principium vitae che come principium mortis. Il sangue cioè si pone come elemento atto a far vita, a fondarla, a renderla imperitura. Inoltre qualificandosi come supremo regolatore della quotidianità, non è sottoposto alle norme del quotidiano, e quindi può infrangere le barriere del tempo, introdurre al potere, richiamare al potere, essere potere. Il sangue, poi, in quanto nesso dialettico vita-morte, introduce a una dimensione sacra in cui la ritualità rappresenta la trascrizione sul piano simbolico dell'esperienza di vita e di morte.⁹

8. A. Van Gennep, *I riti di passaggio*, Torino 1981 (ed. or. Paris 1909); M. Eliade, *Rites and Symbols of Initiation The Mysteries of Birth and Rebirth*, New Harper 1965; Id., *Images et symboles, essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris 1952. Sempre sullo stesso tema si consulti anche J. La Fontaine, *Initiation*, Manchester 1985; G. Herdt, *Rituals of Manhood*, Berkeley 1982.

9. L.M. Lombardi Satriani, *Introduzione*, in N. Gratteri, A. Nicaso, *Fratelli di sangue*, Cosenza 2007, p. 9.

Tra i vari scopi assegnati alla profusione rituale del sangue (dal garantire l'efficacia del rituale al produrre l'idea della fratellanza) c'è anche quello di attestare i requisiti di coraggio del postulante nell'atto di diventare uomo d'onore. Ebbene, letto in questa prospettiva, dietro il simbolismo del sangue noi possiamo cogliere un assunto assai importante che il rito iniziatico esalta e che il sistema mafioso ratifica come proprio: quello della virilità. Una virilità che nella cultura mafiosa si vede assegnare un valore di primissimo piano e che viene recepita sulla base di due accezioni: una, più ristretta, è quella che ruota attorno al concetto di "mascolinità" e che porta a escludere gli omosessuali (o coloro che hanno moglie e sorelle che non siano di specchiata rispettabilità) dal consesso degli "uomini d'onore"; un'altra, più estensiva, è quella che ruota attorno al concetto di "omineità" e che fa riferimento alla capacità di testimoniare con le proprie azioni la validità delle norme e l'efficacia indiscutibile dei principi condivisi: è da uomo non tradire, è da uomo tacere, è da uomo darsi alla latitanza, è da uomo dire bugie al fine di instaurare con lo stato un rapporto di antagonismo. In pratica è da uomo l'esercizio dell'omertà che il mafioso considera alla stregua di una virtù.¹⁰

Volendo dunque sintetizzare. L'utilizzo di scenari e di simbolismi iniziatici nelle cerimonie di affiliazione mafiosa, se da una parte mirano a ratificare, formalizzare, suggellare un passaggio che muta radicalmente lo *status* ontologico del neofita – che da uomo comune diventa uomo d'onore, o che da *contrasto onorato* diventa *picciotto liscio* – dall'altra rispondono al bisogno di istituire vincoli interpersonali in grado di assicurare la piena solidarietà tra gli affiliati, che finiscono con il diventare un consesso di *similes* e di *pares* vincolati da un giuramento per nessuna ragione derogabile. Tuttavia il ricorso a scenari e simbolismi iniziatici svolge anche un'altra importante funzione nell'ottica dell'ideologia mafiosa: ossia quella di creare una identità forte dove la distinzione tra sé e il gruppo è impossibile da concepirsi; dove l'interesse collettivo (della famiglia) deve prevalere su quello del sé; dove il senso del noi deve assumere il sopravvento su quello dell'io.

Per concludere. Si è inizialmente sostenuto che i riti di iniziazione veicolano significati permanenti del pensiero umano e che proprio in virtù di questa loro permanenza (qualcuno potrebbe pensare alle teorie junghiane

10. L.M. Lombardi Satriani, *Il silenzio, la memoria, lo sguardo*, Palermo 1989. Sempre sul tema del sangue nell'ideologia del Meridione italiano si consulti anche L.M. Lombardi Satriani, M. Meligrana, *Il ponte di San Giacomo*, Milano 1982.

sull'inconscio collettivo) si prestano a trovare "impiego efficace" in situazioni di mutamento esistenziale come quelle implicate nell'affiliazione mafiosa. Tale impiego efficace sembra trovare la sua più assertiva spiegazione nel pensiero di Mircea Eliade. Secondo il fenomenologo delle religioni romeno, infatti, l'iniziazione rappresenta una esperienza vitale che appartiene in proprio alla condizione umana e che si accompagna ad ogni percorso di rinascita o di rinnovamento esistenziale; una esperienza totale e totalizzante che, basandosi sull'acquisizione di saperi specialistici, sul cimento di prove interiori più o meno traumatiche e traumatizzanti e sulla volontà di trascendere il passato è volta a perseguire la trasformazione radicale dello *status* esistenziale della persona:

Sia che si tratti di un giovane Masai, di uno sciamano iacuto, di un bramino induista, di un congregato gesuita, [sia che si tratti di uno ndranghetista calabrese o di un camorrista casalese] colui che decide di sottoporsi a tali percorsi di decostruzione/ricostruzione dell'identità viene a godere di un'esistenza diversa dalla precedente; realizza la propria palingenesi. Come dire: muore e rinasce.¹¹

E l'ideologia dei riti d'iniziazione implica sempre, in maniera più o meno trasparente, una morte simbolica seguita da una nuova nascita:

Premessa indispensabile all'inizio di una esistenza diversa e rinnovata, la morte iniziatica fa parte integrante del processo mistico mediante il quale si diventa un altro, plasmato secondo il modello rivelato dagli antenati mitici. Questa morte iniziatica può esprimersi attraverso una gamma diversificata di immagini allegoriche: le tenebre, l'ascesi, la reclusione, simboli di tipo embriologico (*regressus ad uterum*) o simboli di matrice tellurica (*descensus ad inferos*), il sangue.¹²

Tutte immagini atte a significare la regressione ad una condizione di *tabula rasa* che conduce mentalmente l'individuo lontano da ciò che egli era o da ciò che gli è usuale.

Ebbene, perché questo riferirsi ai simbolismi di rinascita dovrebbe essere ritenuto conforme a spiegare l'esistenza di ritualità iniziatiche nelle pratiche di affiliazione mafiosa?

La risposta la fornisce lo stesso Mircea Eliade allorché afferma:

11. E. Di Renzo, *Si fa il cammino con l'andare*, Roma 2002, p. 69.

12. *Ibidem*.

L'ideologia e l'esperienza delle iniziazioni lontano dal riferirsi ad "altrove" culturali distanti nel tempo e nello spazio, esprimono permanentemente e con efficacia tutte quelle aspettative di rigenerazione e di rinnovamento esistenziale che contrassegnano la vita dell'individuo.¹³

Come altrimenti dire: se si decide di trasformare la propria vita rendendola altra da ciò che essa fino ad ora è stata – al di là delle possibili ragioni per cui si vuole che ciò accada o quali tipo di esistenza ci si propone di costruire – non si può non far riferimento a questo archetipo nel rendere pensabile e perseguibile il cambiamento.

E che le iniziazioni costituiscano un archetipo in base al quale è pensabile e perseguibile il cambiamento ontologico della propria identità ne costituisce riscontro evidente il fatto che ancora oggi l'*homo laicus* occidentale, benché abbia da tempo rinunciato a questo modello mitico-rituale socialmente istituzionalizzato per sancire il passaggio da una condizione esistenziale a un'altra, ha comunque continuato a rimanere del tutto sensibile a simbolismi di tipo iniziatico: simbolismi che residuano nella dimensione ritualistica del battesimo e della cresima o che trapelano nei percorsi di noviziato e di presa dei voti; simbolismi che operano nella psiche profonda e che spesso affiorano nell'immaginazione letteraria e cinematografica; simbolismi che, nel caleidoscopico universo delle associazioni segrete di stampo mafioso, sono ritenuti del tutto efficaci per ambire a diventare "uomini d'onore".

13. *Ibidem*, p. 68.

ALESSANDRA DINO

Religione, mafie, Chiese: un rapporto controverso tra devozione e secolarizzazione

Affrontare il tema della religiosità dei mafiosi e interrogarsi sui rapporti che, nel tempo, hanno regolato le relazioni tra uomini di Chiesa e uomini di mafia, tra istituzioni religiose e organizzazioni criminali apre lo scenario a molteplici piani di analisi.¹

Se, da una parte, occorre chiedersi che significato assumano le devozioni e le ritualità religiose e che ruolo svolga il ricorso alla fede dentro i contesti criminali,² è indispensabile affrontare altresì l'esame delle posizioni che la Chiesa ha progressivamente espresso nei confronti delle

1. Dei plurimi livelli d'analisi dà testimonianza la ricca bibliografia prodotta negli ultimi cinquant'anni. Gli studi spaziano dall'approccio storico e storiografico alle analisi di taglio ecclesiologico; dai lavori di carattere socio-antropologico, alle ricostruzioni biografiche. Non potendo soffermarmi sui singoli interventi, indicherò i testi più salienti ai fini del mio ragionamento, non mancando di suggerire volumi che offrono ampie ricostruzioni del dibattito.

2. Numerose le pubblicazioni sulle devozioni mafiose. Diverse per approccio e quadro analitico (alcune attestate su un piano meramente descrittivo), per finalità conoscitive, come anche per aver esplorato il valore della ritualità religiosa in differenti contesti criminali (Cosa nostra, 'Ndrangheta, Camorra). Rimando ai lavori di E. Mignosi, *Il Signore sia coi boss*, Palermo 1993; V. Ceruso, *Le sagrestie di Cosa Nostra*, Roma 2007; A. Dino, *For Christ's Sake*, in *Organized Crime and the Challenge to Democracy*, a cura di F. Allum, R. Siebert, London-New York 2003, pp. 161-174; A. Dino, *La mafia devota*, Roma-Bari 2008; N. Fiorita, *Mafie e chiesa*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», XXVII (2012), pp. 1-20, (www.statoechiese.it); P. Pezzino, *Per una critica dell'onore mafioso*, in *Onore e storia nelle società mediterranee*, a cura di G. Fiume, Palermo 1989, pp. 229-248; R. Scarpinato, *Il Dio dei mafiosi*, in «Micromega», 1 (1998), pp. 45-68; E. Ciconte, *Riti criminali*, Soveria Mannelli 2015; N. Gratteri, A. Nicaso, *Acqua santissima*, Milano 2013; A. Valle, *Santa malavita organizzata*, Cinisello Balsamo 2013; I. Sales, *I preti e i mafiosi*, Milano 2010.

mafie, tenendo conto sia dei pronunciamenti ufficiali formulati dai massimi livelli delle gerarchie ecclesiastiche, sia delle prassi pastorali messe in atto dai singoli sacerdoti sui territori, sia del dibattito ecclesiologicalo maturato sul tema.³

Infine, non può essere eluso l'approfondimento di alcune questioni cruciali emerse dal dibattito scientifico e sollecitate dalla cronaca; tra queste, il rapporto tra giustizia divina e giustizia terrena, tra pentimento e collaborazione, tra peccato e reato; il problema dell'ammissibilità di una pastorale antimafiosa o il controverso dibattito sulla scomunica. Punti nodali che chiamano in causa il tema, assai spinoso, dei rapporti tra Chiesa e Stato sollecitati a confrontarsi sul comune terreno dell'emergenza mafiosa, da prospettive divergenti. Con una Chiesa in affanno e spesso divisa; ancora poco capace di esprimere, nella prassi, una linea di condotta unitaria, ma

3. Ancor più ricca la bibliografia sulle posizioni della Chiesa nei confronti del fenomeno mafioso, sui suoi pronunciamenti ufficiali, sui modelli di religiosità e sul dibattito ecclesiologicalo. Ricordo solo alcuni studi rimandando, per ulteriori approfondimenti, alle ricche bibliografie che molti di loro possiedono. Si vedano: *Chiesa e mafia in Sicilia*, in «Synaxis», XIV/1 (1996), pp. 9-250; L. Berzano, P. Zoccatelli, *Identità e identificazione*, Caltanissetta-Roma 2005; C.C. Canta, *La religiosità in Sicilia*, Caltanissetta-Roma 1995; A. Cavadi, *Il Dio dei mafiosi*, in «Filosofia e teologia», 2 (1999), pp. 355-365; A. Chillura, *Coscienza di Chiesa e fenomeno mafia*, Palermo 1990; R. Cipriani, *La religione dei valori*, Caltanissetta-Roma 1992; A. Dino, *Chiesa, mafia e politica nella Sicilia del dopoguerra*, in *Religione e politica in Italia dal Risorgimento al Concilio Vaticano II*, a cura di S. Alimenti, F. Chiarotto, Torino 2013, pp. 409-428; N. Fasullo, *Una religione mafiosa*, in «Segno», XXII, 179 (1996), pp. 39-46; R. Giuè, *Peccato di mafia*, Bologna 2015; *Il vangelo e la lupara*, a cura di A. Cavadi, 2 voll., Bologna 1994; A. Longhitano, *La disciplina ecclesiastica contro la mafia*, in *Chiesa e mafia*, pp. 93-122; C. Naro, *Dal prefetto Mori al secondo dopoguerra: 1924-1956*, in *Il Vangelo e la lupara*, I, pp. 29-57; C. Naro, *Inculturazione della fede e "ricaduta" civile della pastorale*, in *Chiesa e mafia*, pp. 57-82; G. Pecorini, *Chiesa e mafia: domande dagli anni '60*, in «Segno», XXIII (1997), pp. 59-89; *Chiesa e lotta alla mafia*, a cura di Osservatorio Meridionale, Molfetta 1992; S. Privitera, *Per un vocabolario etico sulla mafia ad uso pastorale*, in «ho Theologos», XV/3 (1997), pp. 444-465; G. Savagnone, *La Chiesa di fronte alla mafia*, Cinisello Balsamo 1995; C. Scordato, *Dalla mafia liberaci o Signore*, Trapani 2014; F.M. Stabile, *Chiesa e mafia*, in *L'antimafia difficile*, a cura di U. Santino, Palermo 1989, pp. 103-127; Id., *L'integralismo cattolico tra fermenti giovanili ed emergenza mafiosa*, in «Segno», XV/101-102 (1989), pp. 7-31; Id., *Coscienza ecclesiale e fenomeno mafioso*, in *Arci Sicilia, Mafia - Politica - Affari*, Palermo 1992, pp. 289-301; Id., *Cattolicesimo siciliano e mafia*, in *Chiesa e mafia*, pp. 13-55; *Sul fronte di Sagunto*, in «Segno», VIII/34-35 (1982), pp. 88-132; M. Tedeschi, *Vecchi e nuovi saggi di diritto ecclesiastico*, Milano 1990.

fortemente motivata a tutelare la specificità del suo mandato e a preservare i suoi linguaggi e la sua identità.⁴

Dentro questo articolato scenario, di cui illustrerò in sintesi i tratti salienti, desidero proporre alcune riflessioni osservando, attraverso una prospettiva interazionista e relazionale,⁵ gli effetti di reciprocità e le ripercussioni prodotte, sul piano simbolico e su quello concreto, dai pronunciamenti delle autorità religiose all'interno degli ambienti mafiosi e nel contesto sociale più ampio.

1. *I mafiosi sono scomunicati*

«Coloro che nella loro vita seguono questa strada di male, come sono i mafiosi, non sono in comunione con Dio: sono scomunicati!».⁶

Sono decise le parole pronunciate da papa Francesco di fronte a una folla di fedeli radunata per assistere alla celebrazione eucaristica, sulla piazza di Sibari. Parole che affrontano nel vivo l'ambiguo rapporto che lega

4. Su alcuni di questi nodi problematici mi soffermerò in seguito, tentando di dar conto delle più recenti evoluzioni del dibattito. Per il momento rimando a *Per ricominciare, il pentimento*, Atti della 3ª Settimana Alfonsiana [= «Segno», XXIII/190 (1997)], pp. 5-75. F. Aqueci, *La morale della mafia*, in «Segno», XV/106 (1989), pp. 11-24; Centro Paolo Borsellino, *La Chiesa si lascia pro-vocare*, Palermo 1995; E. Chiavacci, *Lezioni brevi di etica sociale*, Assisi 1999; Id., *Legalità e Religiosità*, in «Rocca», 15 giugno 2000, pp. 29-35; S. De Giorgi, *Un'insanabile opposizione al Vangelo*, in «Segno», XXIII/188-189 (1997), pp. 91-92; S. Di Cristina, *La condanna morale da parte della chiesa e l'azione del clero in seno alla comunità dei fedeli*, in *Per una cultura di legalità: il risveglio di Palermo*, Palermo 2000, pp. 25-28; A. Dino, *Chiesa, mafia*, in *Relazioni pericolose*, a cura di R. Siebert, Soveria Mannelli 2000, pp. 211-248; S. Diprima, *Per un discorso cristiano di resistenza alla mafia*, Caltanissetta-Roma 1995; L. Eusebi, *La Chiesa e il problema della pena*, Brescia 2014; *Martiri per la giustizia*, Atti del Seminario di Studio (San Cataldo, 12 febbraio 1994), a cura di S. Barone, Caltanissetta-Roma 1994.

5. Seguendo un approccio metodologico in linea con i miei precedenti lavori, le analisi che propongo si collocano nel filone dialogico-relazionale che, raccogliendo l'eredità di Simmel e dell'interazionismo simbolico di Mead e Blumer, configura una società strutturata attraverso lo scambio di simboli significativi in un orizzonte di reciprocità nel quale ciascuna azione si definisce in base ad una dinamica dialogica, modificando lo scenario e la relazione da cui è originata (cfr. Dino, *La mafia devota*, pp. 231-236).

6. Visita Pastorale a Cassano allo Jonio, *Santa Messa. Omelia del Santo Padre Francesco*, Sibari, 21 giugno 2014 (consultato in w2.vatican.va).

gli uomini di mafia agli uomini di Chiesa, le organizzazioni criminali e le sacre liturgie.

Parole taglienti che provocano altrettanto decise e immediate risposte da parte dei clan colpiti da questo nuovo anatema papale. Così, a distanza di pochi giorni, il fercolo che trasporta la Madonna delle Grazie a Oppido Mamertina si ferma a omaggiare l'anziano boss Giuseppe Mazzagatti, condannato agli arresti domiciliari, mentre un gruppo di detenuti per reati di 'Ndrangheta, diserta in massa le celebrazioni eucaristiche nel carcere di Larino.⁷ Sono prove di forza. Scontri di potere. Tentativi di rivendicare una supremazia, con messaggi densi di una profonda carica simbolica. Accompagnati da gesti altrettanto eloquenti.⁸

È come un *déjà vu*. La mente ritorna a quel 9 maggio del 1993, quando nella Valle dei Templi di Agrigento, un altro papa pronunciava un'altrettanto decisa condanna nei confronti degli uomini di Cosa nostra, invitandoli alla conversione e ricordando l'inesorabile giudizio di Dio.⁹

Anche in quel caso le reazioni – ancor più dure e violente – non tardarono a manifestarsi. E i devoti mafiosi bombardarono prima le chiese romane di San Giorgio al Velabro e di San Giovanni in Laterano (nella notte tra il 27 e il 28 luglio del 1993) e assassinarono poi padre Pino Puglisi,

7. Cfr. Larino, "i detenuti mafiosi non vanno a messa dopo la scomunica del Papa, in «Il Fatto Quotidiano», 6 luglio 2014, e G. Caporale, 'Ndrangheta, 200 detenuti al cappellano: "Cosa veniamo a fare a Messa se il Papa ci scomunica?", in «la Repubblica», 6 luglio 2014. Commenta mons. Giancarlo Bregantini: «È una cosa sorprendente [...] che conferma quanto il papa parlando, incida nelle coscienze [...]». Le parole del papa, come quelle della Chiesa e di Gesù Cristo, hanno sempre una valenza etica che diventa poi sempre culturale ed economica, quindi con grandi riflessi politici» (*Scomunica del papa ai mafiosi, detenuti di Larino disertano la messa*, in «Corriere della Sera», 7 luglio 2014, consultato in www.corriere.it).

8. Sull'importanza della simbologia sacra per gli uomini e le donne di mafia e sull'uso dei rituali e delle liturgie a sostegno della costruzione del potere mafioso, mi permetto di rimandare a A. Dino, *Donne e religione nell'universo mafioso*, in «Segno», XXIII/183 (1997), pp. 34-50; Ead., *Simboli sacri e strategie comunicative in Cosa Nostra*, in «Sanctorum», 8-9 (2011-2012), pp. 121-138; Ead., *Chiesa e Cosa Nostra*, in *Dizionario Enciclopedico di mafie e antimafia*, a cura di M. Mareso, L. Pepino, Torino 2013, pp. 132-138; Ead., *Religione e mafie*, *ibidem*, pp. 429-436. Lo stesso tema è stato affrontato da Cataldo Naro che, partendo da una prospettiva interna alla Chiesa, dopo aver sottolineato la strumentalità dell'uso della simbologia sacra da parte dei mafiosi, ha evidenziato le inadempienze e le disattenzioni delle istituzioni religiose (cfr. C. Naro, *Chiesa e mafia: la questione storiografica del silenzio*, in «C x U», 2-3 (1994), pp. 49-61; Id., *Torniamo a pensare*, Caltanissetta 2007).

9. Visita Pastorale in Sicilia, *Concelebrazione eucaristica nella valle dei Templi. Omelia di Giovanni Paolo II*, Agrigento, 9 maggio 1993 (consultato in w2.vatican.va).

oggi beato, il 15 settembre dello stesso anno. Nel frattempo – il 19 agosto 1993 – il collaboratore di giustizia Francesco Marino Mannoia, metteva in allerta gli uomini dell’Fbi: «Nel passato la Chiesa era considerata sacra e intoccabile. Ora invece Cosa Nostra sta attaccando anche la Chiesa perché si sta esprimendo contro la mafia. Gli uomini d’onore mandano messaggi chiari ai sacerdoti: non interferite».¹⁰

Scorrendo le cronache – anche quelle meno recenti – non mancano minacce e violenze nei confronti di uomini di Chiesa. Come non mancano esempi di collusione tra prelati e “uomini d’onore”. Soprattutto non mancano – dentro la Chiesa – posizioni ambigue e gravi disattenzioni. Come quando all’indomani dell’arresto di padre Mario Frittitta (che aveva celebrato messa nel covo del latitante Pietro Aglieri), mentre mons. De Giorgi e i cinque saggi incaricati di esaminare il caso parlavano di “indebita cappellania”,¹¹ i confratelli di padre Frittitta dichiaravano alla stampa: «Abbiamo meditato tutti insieme, da fratelli, per capire se il metodo anti-mafia assunto dalla magistratura sia cristianamente accettabile. E abbiamo concluso che cristianamente non è accettabile».¹²

2. *Le devozioni mafiose*

Lo studio delle organizzazioni mafiose lascia emergere il dato piuttosto singolare di una religione che diventa strumento di legittimazione, offrendo motivazioni agli atti criminosi, alleviando le paure e le angosce nutrite dagli affiliati per il proprio destino personale. In alcuni casi – come testimoniano le Bibbie e i *pizzini* di Bernardo Provenzano – il ricorso alla simbologia sacra svolge una funzione di rifondazione identitaria, fornendo nuovi “valori” e punti di riferimento nei momenti più acuti di crisi dell’organizzazione, com’è accaduto dopo le stragi degli anni Novanta.¹³

10. Cfr. *Un pentito rivela al FBI: la mafia cerca il golpe*, in «Corriere della Sera», 24 settembre 1993 (consultato in www.corriere.it) e Dino, *La mafia devota*, p. 180.

11. C. Naro, S. Privitera, C. Scordato, D. Mogavero, V. Murgano, *Una pastorale per i mafiosi? Spunti di riflessione. Un parere per l’Arcivescovo Gran Cancelliere (Palermo 19 novembre 1997)*, in «Aggiornamenti Sociali», 1 (1998), pp. 89-95.

12. F. Cavallaro, “Padre Mario? I giudici arrestino i mafiosi ma a noi lascino il compito di convertirli”, in «Corriere della Sera», 11 novembre 1997.

13. Cfr. R. Catanzaro, M. Santoro, *Pizzo e pizzini*, in *La fatica di cambiare*, a cura di R. Catanzaro, G. Sciortino, Bologna 2009, pp. 171-199; A. Dino, *Gli ultimi padrini*, Roma-Bari 2011.

Il legame tra ritualità religiosa e mafia è risalente nel tempo. Grazie al suo ricco corredo di riti, di repertori e di cerimonie sacre, la religione offre agli “uomini d’onore” e alle loro donne conforto, certezze e modelli identificativi. Aiuta ad attribuire sacralità e consenso alle scelte dell’organizzazione, prestigio all’autorità del capo; lenisce inquietudini e momenti di crisi che insorgono nella vita del singolo mafioso al momento di fornire spiegazioni al suo esistere, al suo dover morire e al suo potere di causare la morte.¹⁴ Il ricorso a una comune tradizione religiosa fa inoltre da sostrato alla coesione sociale del gruppo, costituendo la trama della memoria sociale, agendo come *agenzia primaria di produzione di senso*.¹⁵

Nelle mafie italiane, l’ingresso formale di nuovi affiliati è stato a lungo consacrato da un rito iniziatico che richiama la ritualità religiosa. Si ha testimonianza che la prima riunione della *Bella Società Riformata* – una proto-camorra napoletana diffusasi intorno alla prima metà dell’Ottocento – si sia svolta nei locali di una chiesa; l’organizzazione, peraltro, esigeva dai parroci napoletani tangenti sui proventi delle attività pastorali, sulla raccolta delle elemosine e sulle offerte versate dai fedeli per le messe in memoria dei defunti.¹⁶ È noto come la Madonna del santuario di Polsi, in Aspromonte, sia considerata la protettrice della ’Ndrangheta, la madre divina che veglia sulle sorti degli affiliati alle *’ndrine*. La notizia, diffusa dai magistrati nel 2009, che Domenico Oppedisano celebrava a Polsi l’incontro annuale della ’Ndrangheta ufficializzando la sua elezione a *capo-crimine*, conferma una tradizione consolidata e un “moderno” bisogno di legittimazione.¹⁷

In Cosa nostra, la *combinazione* è una cerimonia di cui si ha traccia a partire dal 1877, suggellata dal giuramento sacro pronunciato in presenza dei rappresentanti delle famiglie e dalla “punciuta” del dito che preme

14. Cfr. N. Fasullo, *Donne d’onore, religione, morale*, in «Segno», XXIII/183 (1997), pp. 51-58; N. Fasullo, *Mafia e Chiesa, le tre epoche*, in «Segno», XXXIV/298 (2008), pp. 7-13.

15. Cfr. Cipriani, *La religione dei valori*; Canta, *La religiosità in Sicilia*; F. Garelli, *Religione all’italiana*, Bologna 2011; A. Nesti, *Qual è la religione degli italiani?*, Firenze 2006; A. Nesti, R. Cipriani, *Due interventi sul religioso implicito*, in «Religioni e Società», 14 (1992), pp. 77-92; E. Pace, *Le incerte fortune della credenza religiosa contemporanea*, in *Limiti della modernità*, a cura di C. Leccardi, Roma 1999, pp. 103-122. Sul rapporto tra memoria e identità si vedano: P. Jedlowski, *Memoria, esperienza e modernità*, Milano 2002; U. Fabietti, V. Matera, *Memorie e identità*, Roma 1999.

16. M. Marmo, *Il coltello e il mercato*, Napoli-Roma 2011.

17. Ciconte, *Riti criminali*.

il grilletto per sparare e da cui sgorga una goccia di sangue, versato su un'immaginetta votiva, che viene bruciata.¹⁸ I rimandi simbolici che accompagnano e seguono le fasi di questo *rito di passaggio* – oggi piuttosto ridimensionato –, i requisiti richiesti al neofita, le prove a cui lo si sottopone prima di deciderne la combinazione sono strumenti attraverso cui scavare – con un sacro suggello – un solco profondo tra la vita precedente e la nuova condizione acquisita.¹⁹

Tuttavia, di fronte alle frequenti professioni di fede di uomini e donne dell'universo mafioso è facile interrogarsi su come sia possibile conciliare una scelta di vita contrassegnata dal sangue e dalla violenza con la pratica religiosa, con il richiamo al messaggio evangelico, con la richiesta di un intervento di giustizia divina a sostegno proprio o dei propri cari. Su come sia possibile uccidere in nome di Dio, eludendo il senso colpa.²⁰

Riduttivo limitarsi a parlare di un'interpretazione personalistica e distorta della religiosità o di un uso strumentale della simbologia sacra piegata ai fini illegali dell'organizzazione.²¹ Più proficuo è ipotizzare un sincretismo di modelli culturali e una contaminazione tra orientamenti valoriali che pur nell'apparente contraddizione formale, riescono a convivere fornendo solidi modelli d'identificazione e importanti strumenti ermeneutici per la “messa in forma” del mondo mafioso. Per questa ragione, quando i magistrati gli hanno chiesto cosa avesse bloccato l'attentato ai danni del

18. Il Corriere Giudiziario, pubblicato in *Appendice* al Giornale di Sicilia del 21 agosto 1877, descrive un “rito del battesimo” attraverso cui è sancito l'ingresso di nuovi adepti nella *formidabile società segreta* degli *Stuppagghieri* di Monreale. Cfr. A. Crisantino, *Della segreta e operosa associazione*, Palermo 2000.

19. R. Scarpinato, *Caratteristiche e dinamiche degli omicidi ordinati e eseguiti da Cosa Nostra*, in «Segno», XXII/176 (1996), pp. 75-94.

20. Tra i numerosi esempi di religiosità esibita dagli uomini e dalle donne del mondo mafioso, mi limito a ricordarne uno. A parlare è F. P. A., da anni collaboratore di giustizia, che da mafioso racconta di aver vissuto in segreto la propria religiosità, chiedendo perdono in chiesa a ogni omicidio e attingendo da ciò la forza per continuare: «Io mi sentivo in colpa per quello che facevo perché poi, lo sa la cosa tragica qual è? Che io in 20 anni di Cosa nostra... io non ho mai ammazzato a una persona per me! [...]. La religione che cosa è? Per me, per dire, mi dava... era un conforto [...]. Perché io, magari le sembrerà assurdo, ma io dopo un omicidio, per dire, me ne *ieva* in chiesa e *ci ieva a dumannari pirdunu 'o Signori* [...], quindi era una cosa che a me mi dava la forza di continuare» (Intervista del prof. Girolamo Lo Verso, 2001).

21. P. Grasso, N. Gratteri, I. Lo Bello, D. Mogavero, M. Naim, *Prodotto interno mafia*, a cura di S. D'Anna, Torino 2011; R. Scarpinato, D. Mogavero, *Dio, mafia, potere*, in «Micromega», 7 (2012), pp. 159-181.

deputato Giuseppe Lumia, il collaboratore Antonino Giuffré ha risposto: «Non c'è stata la volontà di Dio».²²

Analizzando la storia del movimento religioso in Sicilia e nelle aree più marginali del Mezzogiorno, gli storici della Chiesa individuano la presenza – con alterne vicende fino agli anni Cinquanta del Novecento – di una forma di “cattolicesimo di tipo municipale”, basato su un modello di “solidarietà limitata” e su una concezione confessionale e conservatrice del potere politico, i cui ambiti di competenza si sono spesso rivelati non distinguibili da quelli della gerarchia religiosa.²³

Dentro questo scenario, l'identità religiosa e civile della comunità locale si lega allo sviluppo delle istituzioni religiose municipali, all'affermazione di una forma di devozione fondata sull'invocazione e sull'attesa del miracolo, quale gratuita concessione del santo protettore. «Da ciò – spiega Stabile – una commistione tra civile e religioso che era di interessi non solo religiosi, ma anche economici, familiari, amministrativi, politici [...]. Il processo di modernizzazione produceva in Sicilia non un allontanamento dalla tradizione religiosa, ma [...] una religione individuale, cerimoniale, senza Chiesa, cioè, senza comunità».²⁴

E se nel passato la commistione tra sacro e profano, religioso e municipale è stata capillare e la Chiesa ha spesso assunto posizioni d'inconspicua complicità o di disattenta quiescenza, anche oggi, di fronte ad una più diffusa sensibilità sociale nei confronti del fenomeno mafioso e a un

22. G. Ferrò, *Chiesa a rischio di “omologazione”*, in «Jesus», XXXIV/11 (2002) (consultato in www.stpauls.it).

23. Scrive Stabile (*Cattolicesimo siciliano e mafia*, pp. 15-16): «Intendo per cattolicesimo municipale non soltanto una religione civile che forza il cristianesimo a diventare supporto alla socializzazione del potere politico, ma una esperienza e organizzazione religiosa che rimane chiusa nella dimensione localistica e particolaristica del municipio». Anche Naro ricorda l'esperienza del *clero indigeno* e delle *parrocchie comunie*: «Prima dell'unificazione nazionale ed ancora fino al primo concilio plenario siculo del 1920 in Sicilia prevaleva il modello della parrocchia-comunione [...] di cui] potevano far[e] parte solo sacerdoti “indigeni”, cioè del luogo. [...] anche per questo il cattolicesimo aveva in Sicilia un'importante caratterizzazione *municipale*. [...] Risultava piuttosto difficile a questo clero [...] maturare atteggiamenti critici verso comportamenti, quali anche quelli violenti della mafia, in cui fossero implicati parenti e conoscenti o, al contrario, da cui potessero derivare minacce dirette e immediate verso familiari e amici» (Naro, *Chiesa e mafia*, p. 57). Si veda anche A. Longhitano, *La parrocchia in Sicilia nei secoli XIX e XX*, in *La parrocchia in Italia nell'età contemporanea*, Napoli 1982, pp. 737-778.

24. Stabile, *Coscienza ecclesiale*, pp. 289-290.

controverso processo di secolarizzazione,²⁵ feste e rituali religiosi continuano a esercitare forte attrazione per chi, dentro i contesti mafiosi, cerca legittimazione e consenso ai propri comportamenti, tentando di presentare violenze e prevaricazioni come fossero “normali”, neutralizzandone l’impatto dentro una cornice sacrale e “filantropica”.²⁶

Ne sono testimonianza i tanti episodi di cui la cronaca dà notizia nei quali – in forme più o meno eclatanti – importanti esponenti mafiosi (indifferentemente appartenenti al mondo di Cosa nostra, della ’Ndrangheta o della Camorra) gestiscono processioni e feste religiose o esibiscono un ostentato cerimoniale sacro durante funerali, battesimi e matrimoni.²⁷

3. Posizioni della Chiesa, nel tempo

In un’ottica di reciprocità, l’apparente paradosso di una *religiosità mafiosa* non può spiegarsi senza chiamare in gioco le posizioni assunte sul problema mafia all’interno della Chiesa cattolica. L’opinione degli storici della Chiesa è che, almeno fino al consolidamento delle nuove posizioni conciliari e salvo rare eccezioni, l’istituzione religiosa sia stata per troppo tempo attenta agli aspetti formali ed esteriori; con questo, limitando lo sviluppo di un processo di evangelizzazione diffusa e di rinnovamento dello spirito profetico, concentrando l’attenzione sul rapporto personale col fe-

25. Un approfondimento del concetto di secolarizzazione esula dalle finalità del mio studio. Limitandomi a ricordare come esso non coincida con la perdita di valore o col declino della religione, desidero segnalare un interessante filone di studi che ha approfondito il problema delle devozioni nella società di massa, indirizzando la ricerca verso le forme di quell’«arte confonditrice» che fornisce i modelli per le manifestazioni di santità “non confessionale” (T. Caliò, *Ai confini dell’agiografia*, in «Sanctorum», 8-9 (2011-2012), pp. 101-120). Al tema delle devozioni nella società di massa è dedicato il numero 5 del 2008 della rivista «Sanctorum» curato da T. Caliò e da R. Rusconi. Cfr. anche *Shrines and Pilgrimage in the Modern World. New Itineraries into the Sacred*, a cura di P.J. Margry, Amsterdam 2008.

26. Ruggiero sostiene che è attraverso la frequentazione dei colletti bianchi criminali che i mafiosi apprendono le più raffinate tecniche di negazione e neutralizzazione delle loro condotte illegali (V. Ruggiero, *Introduction – Fuzzy criminal actors*, in «Crime, Law & Social Change», 37 [2002], pp. 177-190). Sul “crimine di potere filantropico” si rimanda a: Id., *I crimini dell’economia*, Milano 2013; Id., *Perché i potenti delinquono*, Milano 2015.

27. La casistica di questi eventi è molto ricca e in continua crescita. Oltre che negli studi segnalati nelle note 1-4, se ne può trovare una variegata rassegna sulla cronaca quotidiana, nazionale e locale, e su alcuni periodici specializzati: «Segno», «Narcomafie», «Adista», «Jesus».

dele e favorendo il radicarsi di comportamenti impregnati da una carica anti-sociale e anti-statale.²⁸

In Sicilia, nel periodo successivo al secondo dopoguerra, una parte consistente della Chiesa isolana ha ritenuto che il pericolo incombente fosse l'avanzata e la diffusione delle ideologie socialista e comunista, e non già l'accresciuto potere delle famiglie mafiose e la diffusione dei loro traffici criminali.

A chi nei primi anni Sessanta chiedeva al cardinale di Palermo Attilio Ruffini una più incisiva pastorale per la legalità e una più netta dissociazione dell'azione ecclesiale dalla "mentalità della mafia", il presule rispondeva che il rischio di una commistione tra mentalità mafiosa e mentalità religiosa era solo «una supposizione calunniosa, messa in giro, specialmente fuori dalla Sicilia, dai socialcomunisti, i quali accusano la Democrazia Cristiana di essere appoggiata dalla mafia»; aggiungendo che la mafia era una forma di «delinquenza comune» e non una «associazione a largo raggio».²⁹

Nel tempo, molte posizioni della Chiesa siciliana si sono rivelate critiche anche nei confronti della magistratura, con una copertura "corporativa" e una cappa di silenzio, che hanno accompagnato vari episodi nei quali sono emersi documentati legami tra il mondo religioso e l'organizzazione mafiosa.³⁰

Il lungo silenzio delle gerarchie ecclesiastiche sul problema mafia è ancora più inquietante se si pensa che nel corso degli ultimi due secoli, in Sicilia, Calabria e Campania sono stati numerosi gli episodi che hanno visto sacerdoti e religiosi vittime della violenza mafiosa.³¹

Nel tempo, la posizione della Chiesa è lentamente maturata.³² Ed è a partire dalla seconda metà degli anni Settanta, che in Sicilia, Calabria

28. Cfr. Naro, *Inculturazione della fede*; C. Scordato, *Chiesa e mafia*, in *Mafia e società italiana*, a cura di L. Violante, Roma-Bari 1997, pp. 64-93; Savagnone, *La Chiesa di fronte alla mafia*; F.M. Stabile, *La Chiesa nella società siciliana della prima metà del Novecento*, Caltanissetta-Roma 1992.

29. E. Ruffini, *In nessun caso la mafia frequenta la Chiesa*, in «Segno», XV/101-102 (1989), p. 34. Si vedano anche Id., *Il vero volto della Sicilia*, in «Segno», VIII/34-35 (1982), pp. 227-233; A. Romano, *Ernesto Ruffini Cardinale Arcivescovo di Palermo (1946-1967)*, Caltanissetta-Roma 2002; Stabile, *La Chiesa nella società siciliana*; Id., *I consoli di Dio*, Caltanissetta-Roma 1999.

30. Cfr. G. Frasca Polara, *La terribile istoria dei frati di Mazzarino*, Palermo 1989; C. Stajano, *Africo*, Torino 1979; Stabile, *Chiesa e mafia*, pp. 103-127.

31. Cfr. *Il Vangelo e la lupara*; Dino, *La mafia devota*, pp. 152-153.

32. Tre sono i periodi che gli studiosi individuano nel processo di presa di coscienza del fenomeno mafioso da parte della Chiesa. Savagnone (*La Chiesa di fronte alla mafia*)

e Campania – in concomitanza con feroci guerre di mafia e con violenti episodi di sangue che hanno visto coinvolti importanti esponenti delle istituzioni – si sono intensificate le prese di posizione pubbliche, le iniziative pastorali e i documenti ufficiali sulla criminalità organizzata.³³

Tuttavia, la convinzione che fosse più appagante ottenere la redenzione del singolo peccatore piuttosto che il risanamento diffuso di un territorio, ha portato a lungo la Chiesa a sottovalutare le conseguenze sociali degli atti di criminalità, provocando forme di ambigua tolleranza e trascurando le sofferenze delle vittime dei soprusi mafiosi. In questi casi, la Chiesa ha offerto al peccatore la liberazione dalla colpa, prospettando come superflua l'esigenza di sottoporsi al giudizio terreno, all'autorità dello Stato; ponendo in contrasto giustizia divina e giustizia terrena, pentimento e collaborazione con la giustizia. Favorendo, come ha scritto Enrico Chiavacci, una tendenza alla «privatizzazione della salvezza» fondata su una netta opposizione tra leggi dello Stato e leggi morali.³⁴

distingue la fase della *compromissione diretta* (che dura fino alla seconda guerra mondiale), la fase della *coabitazione* (quella del collaterale tra Chiesa e Democrazia Cristiana nel secondo dopoguerra) e la fase della *denuncia* (che corrisponde allo sviluppo di una nuova coscienza ecclesiale nel post-concilio). Fasullo individua invece una prima fase, tra il 1860 e il 1960, caratterizzata dal silenzio sul fenomeno mafioso e dalla presenza dei mafiosi in ambienti ecclesiali e nelle cerimonie religiose; una seconda fase, inauguratasi nel 1963 con la strage di Ciaculli e chiusa dall'omicidio di padre Puglisi, in cui la chiesa prende indirettamente coscienza delle «proprie responsabilità pastorali»; una terza fase, quella attuale, che vede l'istituzione religiosa confrontarsi in modo più consapevole con la presenza mafiosa (Fasullo, *Mafia e Chiesa, le tre epoche*, pp. 7-13). Sul punto cfr. anche Scordato, *Dalla mafia liberaci o Signore*.

33. L'argomento meriterebbe una trattazione specifica con competenze che esulano dalle mie. Rimando alla lettura diretta dei documenti prodotti in seno alla Chiesa da integrare con l'attenta ricostruzione delle azioni maturate sul territorio e nelle parrocchie. Su quest'ultimo punto si veda U. Santino, *Storia del movimento antimafia*, Roma 2009. Sulle posizioni dell'episcopato italiano in tema di mafia si veda R. Giuè, *Vescovi e potere mafioso*, Assisi 2015. Una sintesi delle posizioni assunte nel tempo dalla Chiesa calabrese si trova in A.R. Siino, *Inchiesta Chiesa e mafia*, in «Narcomafie», 4 (2013), pp. 23-55.

34. «Non è ancora maturato il dovere di non violare le leggi dello Stato», ha affermato Chiavacci; e spesso, la Chiesa ha proclamato «la liceità morale di violare le leggi» in nome di un mandato che non ammette limiti terreni (Chiavacci, *Legalità e Religiosità*, pp. 29-35). Nel faticoso processo di riflessione, il 21 febbraio 2010 la CEI ha pubblicato il documento *Per un Paese solidale. Chiesa Italiana e Mezzogiorno* (www.chiesacattolica.it). In esso, riprendendo la Nota della CESI del 1994, la mafia è definita come «struttura di peccato»; i mafiosi apostrofati con parole molto dure. Sono riconosciuti ritardi, responsabilità e omissioni della Chiesa. Ma su alcuni punti vi è ancora silenzio. Dure con la mafia tradizionale,

4. *Questioni aperte e punti dolenti*

Dei contrasti e delle questioni aperte dentro la Chiesa approfittano gli uomini d'onore, alcuni dei quali, ad esempio, pensano di poter scegliere i sacerdoti da frequentare, secondo le proprie aspirazioni. È accaduto a Giuseppe Guttadauro, aiuto primario presso l'ospedale Civico di Palermo e capo del mandamento mafioso di Brancaccio, che nel gennaio 2001 viene interpellato da uno dei suoi giovani affiliati in preda a un prepotente bisogno di confessarsi: «Scegliti un sacerdote intelligente», raccomandava il dottor Guttadauro. Perché – spiegava – anche a lui era capitato di voler accennare della propria vita e dei propri dubbi a un sacerdote; costui, però, dopo averlo ascoltato, gli aveva parlato del «peccato di mafia». E al dottor Guttadauro non era rimasto altro da fare se non salutare il prete, obiettandogli con infastidita risolutezza: «Ma dove sta scritto questo peccato?».³⁵

C'è, però, da pensare che se Guttadauro ritiene di poter selezionare l'interlocuzione a lui più gradita, ciò significa che esistono contraddizioni e dissonanze all'interno della Chiesa che lasciano spazio a queste interpolazioni.

Tra i nodi irrisolti e le questioni problematiche c'è il tema del pentimento e della collaborazione con la giustizia dei mafiosi. L'espressione “pentimento” richiama la sfera personale, esigendo un ravvedimento interiore, l'ammissione della responsabilità e rimandando al rapporto con la religione. Netta la distinzione tra la sfera del peccato e quella del reato. Lo Stato non può perdonare: agendo a seguito di una trasgressione di una legge, lo Stato può punire il colpevole, per ripristinare il valore del diritto violato.³⁶

le analisi dei vescovi suonano ancora blande nei confronti dei colletti bianchi criminali e dei corrotti.

35. E. Bellavia, S. Palazzolo, *Voglia di mafia*, Roma 2004, pp. 158 e 159.

36. Vincolando il concetto di perdono a quello di persona e di responsabilità, Brague ne ribadisce l'origine religiosa, sottraendo alla sfera laica e a quella del diritto: «Solo le persone possono essere perdonate; e solo le persone possono perdonare. Un'istanza impersonale non ha la capacità di perdonare, lo Stato non può perdonare» (R. Brague, *Il perdono: dal pentimento alla riparazione*, in *Cultura della legalità e società multireligiosa*, Atti del Cortile dei Gentili [Palermo, 29-30 marzo 2012], a cura di A. Raspanti, Trapani 2013, p. 66). Con tutt'altro spirito, Derrida separa la dimensione del perdono da quella del diritto quando – ricordando le riflessioni di Jankélévitch – afferma: «il perdono del peccato è una sfida alla logica penale. Laddove il perdono eccede la logica penale, esso è estraneo a tutto lo spazio giuridico» (J. Derrida, *Perdonare*, Milano 2004, pp. 32-33; cfr. anche V. Jankélévitch, *Il perdono*, Milano 1969; V. Jankélévitch, *Perdonare?*, Firenze 2004; R. Brague, *Il Dio dei cristiani. L'unico Dio?*, Milano 2009).

Nel caso però che riguarda gli uomini e le donne di mafia, i due piani sono stati spesso confusi. E proprio sull'equivoco che la "vera" collaborazione implichi un ravvedimento spirituale, sono state costruite polemiche e giudizi severi sui collaboratori di giustizia, a cui è stata rivolta l'accusa di essere opportunisti e calcolatori, di strumentalizzare le garanzie del sistema normativo, senza essere passati dalla catarsi morale.³⁷

Un siffatto approccio al tema ignora lo spirito e la sostanza della norma di legge, ne fraintende la natura negoziale che regola i termini di uno scambio di informazioni contro benefici, finendo per supportare le ragioni degli uomini e delle donne di mafia che combattono il fenomeno della collaborazione con ogni strumento disponibile.

Quello della "collaborazione" degli ex mafiosi, non è il solo tema su cui si scontano le contraddizioni di un rapporto non lineare. Esistono altri territori liminari in cui gli uomini d'onore hanno forzato l'apertura della linea di confine tra due mondi apparentemente distanti e incompatibili. Uno di questi riguarda il rapporto tra giustizia divina e giustizia terrena, contraddistinto da un perenne, insanabile conflitto.

Nel corso delle mie ricerche ho incontrato numerosi episodi in cui uomini e donne dell'universo mafioso non riconoscono legittimità alla legge dello Stato e alla giustizia amministrata nelle aule dei tribunali.³⁸ Posizioni riscontrate anche nelle dichiarazioni di taluni sacerdoti che si sono dichiarati in contrapposizione con le istituzioni dello Stato e con le sue regole, rivendicando uno spazio autonomo, sciolto da ogni obbligo di legge, *absolutus*, in nome di un mandato che non ammette vincoli terreni.

37. Ricordo l'incontro con un anziano parroco di un paese dell'entroterra siciliano che mi espresse il suo convincimento sui collaboratori di giustizia: «I pentiti sono gente da un punto di vista umano senza rispetto, sono esseri a Dio spiacenti e agli amici suoi... Mi fanno ribrezzo. [...] Il più grande peccato è la delazione, il peccato di Giuda» (Dino, *La mafia devota*, p. 141). Di analogo tenore le dichiarazioni di alcuni sacerdoti intervistati nel corso di un'indagine condotta nella Diocesi palermitana. Interrogato sulla figura dei collaboratori di giustizia uno di loro rispondeva: «Non si costruisce la giustizia con l'infamia. Lo Stato dovrebbe usare mezzi propri e onesti, non si raggiunge il bene con il male». Mentre un altro puntualizzava: «Non sono né pentiti né collaboratori di giustizia, ma semplicemente calcolatori e tornacontisti, fatta qualche eccezione» (A. Dino, *Una chiesa incerta di fronte alla mafia*, in «Segno», XXXI/267-268 [2005], pp. 62-63).

38. All'indomani dell'arresto dei figli, Giovanni ed Enzo Salvatore, il 20 maggio del 1996, Antonina Brusca dichiara: «Mio marito non è boss. I miei figli non sono boss. Ne sono orgogliosa io, dei miei figli e di mio marito. [...] Io ho fede in Dio e prego sempre... e la Vergine Santa... soltanto Dio deve fare la giustizia. Perché giustizia non è giustizia. Non fanno giustizia uguale per tutti». Intervista di Francesco Vitale per il TG2.

Resta memorabile lo scontro del 1997 tra la Procura della Repubblica di Palermo e la comunità dei carmelitani, schierati in difesa di padre Mario Frittitta, accusato di favoreggiamento, per aver ripetutamente incontrato il capomafia Pietro Aglieri mentre era latitante, confessandolo e somministrandogli i sacramenti.³⁹

La vicenda rappresenta una sorta di spartiacque, che ha portato alla luce lacerazioni e fratture dentro la Chiesa siciliana.⁴⁰ Se in appoggio del carmelitano si sono espressi numerosi rappresentanti del clero locale, altri si sono riconosciuti nel documento dei docenti della Facoltà Teologica di Sicilia in cui, dopo aver accennato al lungo silenzio della Chiesa siciliana sul fenomeno mafioso e dopo aver ribadito l'assoluta «incompatibilità dell'appartenenza mafiosa con la professione di fede cristiana», si sottolineava la non contrapposizione tra impegno laico dello Stato e impegno religioso della Chiesa, pur nella sostanziale differenza di intenti.⁴¹

Ci si interroga ancora dentro la Chiesa sull'opportunità di una pastorale anti-mafiosa. C'è chi con sicurezza ne condivide la necessità affermando che non è vero che la Chiesa non è mai anti: «se la chiesa condanna la mafia vuol dire che fa parte del movimento antimafia».⁴² Ma tanti, fra quelli che hanno profuso un impegno costante nel contrasto alla mafia – utilizzando altrettanto valide ragioni in difesa dell'identità dell'istituzione religiosa e della sua missione evangelica – esprimono un'opinione contraria.⁴³

39. Padre Mario Frittitta, condannato in primo grado nell'ottobre del 1998 a due anni e quattro mesi di reclusione per favoreggiamento personale, è stato assolto da ogni addebito, nel giudizio di appello, nel novembre del 1999.

40. *Prodotto interno mafia*, p. 128.

41. Naro, Privitera, Scordato, Mogavero, Murgano, *Una pastorale per i mafiosi?*, p. 89.

42. A favore di questa posizione si sono espressi, tra gli altri, Rosario Giuè che ha ribadito l'astrattezza di un modello a-politico di evangelizzazione e Cosimo Scordato che dopo aver affermato «che la mafia è un vero e proprio problema *ecclesiale ed ecclesiológico*» da assumere con priorità, ha così commentato la decisione della Chiesa palermitana di non costituirsi parte civile nel processo per l'omicidio di padre Puglisi: «La Chiesa palermitana si sarebbe potuta costituire parte civile, dichiarando che era interessata alla verità dei fatti, ma altrettanto pronta ad offrire il perdono e ad annunciare la possibilità della riconciliazione, al di là della verità processuale, come offerta gratuita di Dio ai responsabili dell'omicidio, nella memoria stessa del Cristo crocifisso e di padre Puglisi» (Scordato, *Dalla mafia liberaci*, pp. 72-108).

43. «Evangelizzare significa portare la fede a chi non ce l'ha. Questo stride con la parola "anti". Questo non vuol dire che si prenda a cuor leggero l'oggetto della polemica (la mafia) [...]. La Chiesa deve tener conto che c'è una peculiarità, perché la mafia condiziona l'ambiente e richiede un'attenzione specifica. Ma nessuno dei vescovi o delle diocesi hanno

Non sono in pochi, infine, a ritenere che quella del sacerdote debba essere un'azione orientata al versante "spirituale", piuttosto che coinvolta in un impegno concreto contro la mafia.⁴⁴

Indipendentemente dalle ragioni che le muovono, tali incertezze offrono utili opportunità a chi – per non affrontare dentro di sé dolorose lacerazioni – riesce a conciliare il pentimento religioso con la fedeltà ai vecchi amici mafiosi. Succede a Gaspare Spatuzza uomo d'onore al servizio dei fratelli Graviano che divenuto collaboratore di giustizia intraprende un cammino religioso di fede che lo porta a rinnegare il suo passato. L'uomo racconta come l'avvicinamento a Dio lo abbia spinto a far chiarezza con i magistrati, rivelando scomode e pesanti verità e facendolo sentire moralmente responsabile anche dei crimini che non ha personalmente commesso. Tutto ciò non gli impedisce, però, di ricordare con affetto i fratelli Graviano che definisce "i miei padri", stesso appellativo che utilizza per parlare di don Massimiliano De Simone, il cappellano che si era preso cura di lui nel carcere dell'Aquila.⁴⁵

5. Scenari in trasformazione

Quest'articolata ricostruzione consente di apprezzare i differenti aspetti implicati nel rapporto tra Chiesa e mafia, osservando come esso si sia modificato in base ai mutamenti che hanno attraversato sia le mafie, sia la riflessione critica della Chiesa.

assunto la mafia come principio da cui partire per fare una pastorale» (intervista inedita di Clara Cardella a mons. Antonino Raspanti, Palermo 23 settembre 2005).

44. Un solo esempio, senza alcuna pretesa di generalizzabilità. In Campania, il cardinale Michele Giordano pone un freno al giovane parroco don Luigi Merola, che – sconvolto dall'uccisione di una ragazzina durante uno scontro tra clan camorristi – aveva esortato i fedeli a ribellarsi: «Alla Chiesa spetta la formazione delle coscienze, non la supplenza delle istituzioni – afferma il vescovo – [...]. Don Luigi è un ragazzo splendido che, trovandosi solo a Forcella, ha dovuto fare le veci del sindaco, del questore, del prefetto. Ma ora basta. [...] un prete deve educare i giovani e le famiglie, non fare il poliziotto» (E. D'Errico, *Napoli, il cardinale frena il prete anticamorra*, in «Corriere della Sera», 20 aprile 2004).

45. *Io Accuso. Le stragi del 1992 e del 1993, i rapporti fra mafia e politica e il ruolo di Berlusconi e Dell'Utri: tutti i verbali di Gaspare Spatuzza, l'uomo che sta riscrivendo la storia d'Italia*, Palermo 2010.

Se ci concentriamo sull'attualità del dibattito, ci accorgiamo, inoltre, come il quadro generale si sia complicato per l'emergere di più delicate questioni che chiedono strumenti di analisi più raffinati.

Riflettendo sul processo di secolarizzazione che attraverserebbe dall'interno le mafie, Nino Fasullo ipotizza che l'epoca attuale sia caratterizzata da una netta trasformazione nelle relazioni tra mafia e Chiesa, poiché: «né la chiesa è disposta a tacere sulla mafia né la mafia ha più bisogno della chiesa. Avanza la secolarizzazione e la laicizzazione della chiesa e della mafia, per cui le due prendono strade autonome e divergenti».⁴⁶

Personalmente ritengo che la situazione sia più complessa. Sebbene, infatti, non manchino controversi segnali di dismissione della simbologia religiosa,⁴⁷ la realtà presenta aspetti più sfumati e accanto a indicatori di secolarizzazione si trovano altrettanto evidenti richiami a forme di pseudo-sacralità che lasciano presagire come non imminente, almeno nel nostro paese, né l'abbandono della simbologia religiosa né il ricorso alla fede da parte dei mafiosi.⁴⁸ Il valore e l'accreditamento che le sacre liturgie conferiscono alle mafie è difficilmente sostituibile con altra simbologia di analogo impatto e di uguale condivisibilità. Ma anche se ciò avvenisse non si tratterebbe di una vittoria per la Chiesa se essa non prendesse coscienza delle nuove/vecchie forme in cui il crimine e l'illegalità si manifestano, delle nuove/vecchie alleanze che possono prodursi.

46. Fasullo, *Mafia e chiesa, le tre epoche*, p. 8.

47. Emblematico è il caso di Matteo Messina Denaro, primo mafioso che, utilizzando una prosa biblica, si dichiara esplicitamente ateo (Dino, *Gli ultimi padrini*, pp. 201-211).

48. Tra le più recenti segnalò la vicenda della celebrazione dei funerali di Vittorio Casamonica nella parrocchia romana di Don Bosco, trasformati in spettacolo per l'esibizione della potenza del clan, attraverso la duplice ostentazione della forza economica (sostanziata dall'elicottero, la carrozza e le musiche de *Il Padrino*) e della devozione religiosa resa tangibile dalla foto del boss nelle vesti bianche di un papa e con un crocifisso al collo. Alle tardive lamentele di politici e opinionisti non sono seguite concrete prese di posizione né da parte delle autorità civili, trincerate dietro responsabilità e inadempienze che non hanno ancora un nome, né da parte delle autorità religiose che si sono limitate a una generica protesta mentre don Manieri, il parroco che ha celebrato le esequie si è difeso con un messaggio pubblicato sul web che ripropone il tema dei rapporti tra leggi dello Stato e perdono religioso: «Molti mi hanno rimproverato di non aver bloccato il funerale a un boss che ne ha combinate più che Bertoldo. Ma se era così fuori norma, perché mai era a piede libero? Hanno aspettato la sua morte sperando che lo "arrestasse" il parroco? Mio dovere è distribuire misericordia, m' insegna Papa Francesco. [...] Sono un parroco, non un poliziotto» (*Funerale Casamonica. Il Parroco: "Lo rifarei". nipote capoclan: "Giudica Dio, non la politica"*, in «la Repubblica», 21 agosto 2015).

Un discorso a parte meriterebbe l'analisi del rapporto tra Chiesa e potere; tra Chiesa e potenti. Le cronache giudiziarie parlano di movimenti di capitali d'illecita provenienza che transitano attraverso le banche vaticane – lo Ior in particolare, non soggetto alla giurisdizione italiana – per essere reinvestite all'estero.⁴⁹

La vicenda “secolarizzata” che ha visto come protagonista padre Ferruccio Romanin dà l'idea della camaleontica capacità di adattamento nelle relazioni tra le due strutture di potere.⁵⁰ Potremmo chiederci, allora, quale Chiesa si confronti oggi col problema mafioso. Quale mafia interloquisca con le gerarchie religiose.

Già nei primi anni Novanta il collaboratore di giustizia Francesco Marino Mannoia dava notizia di strani transiti: «Avevo sentito dire da Bontate Stefano e da altri uomini d'onore della nostra “famiglia” [...] che Calò Pippo, Riina Salvatore, Madonia Francesco ed altri dello stesso gruppo avevano somme di denaro investite a Roma attraverso Gelli Licio che ne curava gli investimenti. Si diceva anche che parte di questo denaro era investito nella banca del Vaticano. La stessa notizia era riferita anche a padre Agostino Coppola. [...], come Bontate Stefano e Inzerillo Salvatore avevano Sindona, gli altri avevano Gelli».⁵¹

L'attenzione si sposta, quindi, dalla “semplice” criminalità organizzata al “sistema criminale” che alimenta la corruzione, producendo relazioni asimmetriche, snaturando la democrazia e legittimando la disuguaglianza sociale. Lungo la scia dei soldi mafiosi è frequente incrociare potenti interessi politici, ingenti capitali della finanza, oscuri accordi con insospetta-

49. Cfr. *I banchieri di Dio*, a cura di M. Almerighi, Roma 2002 e I. Frattini, *I corvi del Vaticano*, Milano 2013.

50. Il nome di padre Ferruccio Romanin, gesuita e, all'epoca dei fatti, rettore della chiesa romana di Sant'Ignazio di Loyola compare nelle carte del cd. Processo Hiram. Secondo i magistrati, il prelado – attraverso l'intermediazione del faccendiere Grancini – avrebbe scritto su commissione e dietro compenso di circa 1.000 euro a missiva, alcune lettere di accreditamento da inviare ai giudici che processavano Epifanio Agate, figlio del boss mazarese Mariano. In esse mostrava un'intimità con gli Agate che non corrispondeva a verità laddove, come emergerebbe dalle intercettazioni, chiedeva al suo intermediario di fargli avere una foto di Epifanio Agate per poterlo riconoscere nel caso in cui i magistrati gli avessero chiesto di farlo (Tribunale di Palermo, Ufficio del Gip, *Ordinanza di applicazione della misura della custodia cautelare in carcere*, Proc.n. 3316/03 RGN.R, Palermo, 12 giugno 2008).

51. Interrogatorio del 15 luglio 1991, in Procura della Repubblica di Palermo, Memoria depositata dal Pm nel Proc. pen. n. 4578/96 RGN.R a carico di Dell'Utri Marcello.

bili soggetti istituzionali. Così i vecchi modelli, le vecchie definizioni non bastano a descrivere quanto sta accadendo. Se il denaro viene assimilato al linguaggio servono nuovi paradigmi che diano conto delle più recenti mutazioni prodotte nel sistema finanziario ed economico nonché in quello etico e del giudizio.⁵²

Occorre, allora, integrare il tema della legalità – le cui maglie si mostrano troppo larghe nella repressione di comportamenti legali ma dannosi – con quello della giustizia.⁵³

Nell'ampliarsi degli scenari, emergono le caratteristiche criminogene del sistema economico, il difficile rapporto tra impresa e moralità. La nuova criminalità mafiosa utilizza sempre più la corruzione come strumento-chiave per la penetrazione nel tessuto politico e istituzionale dello Stato, evitando di ricorrere a metodi cruenti per l'acquisizione delle posizioni di potere.⁵⁴

Il primo rapporto della Commissione Europea sulla corruzione in Europa lancia l'allarme sulla situazione in Italia, che da sola copre la metà del totale del fenomeno corruttivo europeo.⁵⁵ Uno studio effettuato dal Center for the Study of Democracy, porta dati statistici a sostegno dell'ipotesi che esista un'elevata correlazione tra la diffusione della corruzione e l'incremento di attività illecite della criminalità organizzata.⁵⁶ Un circolo vizioso

52. Il 2 aprile 2014, una sentenza della Suprema Corte degli Stati Uniti nel decretare l'eliminazione di ogni limite ai finanziamenti ai politici da parte delle grandi società ha proposto una reinterpretazione del Primo emendamento della Costituzione americana, assimilando denaro e libertà di espressione: «Corporation are People and Money is Speech» (J. Wegman, *McCutcheon: Another Blow to Democracy*, in «The New York Times», 2 aprile 2014).

53. L. Ciotti, *Formare alla legalità*, in *Criminalità dei potenti e metodo mafioso*, a cura di A. Dino, Milano-Udine 2009, p. 421. Anche Ruggiero suggerisce di adottare il paradigma del danno sociale, spostandosi dalla dimensione formale della legalità a quella aristotelica della giustizia e dell'equità sociale (Ruggiero, *I crimini dell'economia* e Id., *Perché i potenti delinquono*).

54. Sull'entità del fenomeno della corruzione in Italia e sulla sua pervasività rimando agli studi di D. Della Porta, A. Vannucci, *Mani impunita*, Roma-Bari 2007; *Un Paese anormale*, Roma-Bari 1999; A. Vannucci, *Atlante della corruzione*, Torino 2012. Sull'argomento si vedano anche P. Davigo, G. Mannozi, *La corruzione in Italia*, Roma-Bari 2007 e L. Biagi, *Corruzione*, Padova 2014. Interessanti dati sulla "corruzione legale" si trovano in G. Barbieri, F. Giavazzi, *Corruzione a norma di legge*, Milano 2014.

55. European Commission, *Eu Anticorruption Report*, Brussels, 3 febbraio 2014 (consultato in www.ec.europa.eu).

56. Center for the Study of Democracy, *Examining the links between organized crime and corruption*, in «Trends in Organized Crime», XIII/4 (2010), pp. 326-359.

dove la corruzione è causa ed effetto della presenza della criminalità organizzata, in un quadro di disuguaglianze sempre crescenti.⁵⁷

Nel documento dei Vescovi del 2010, la Chiesa ha ribadito l'opzione in favore dei poveri;⁵⁸ ma indirizzarsi concretamente lungo questo percorso significa tranciare lo stretto legame che – nel corso della sua storia – ha sancito la sua alleanza con i potenti.⁵⁹

Accade invece che l'Italia, culla del cattolicesimo, sia anche culla dello stragismo e della corruzione. Paese che abbonda di politici corrotti, additati come cattolici devoti perché «elargiscono alla Chiesa le briciole dei soldi che hanno rubato».⁶⁰

E se, per lungo tempo, il conflitto tra fede e corruzione non è stato sollevato, la tradizione e la storia ci hanno consegnato insanabili conflitti e decise contrapposizioni, tra la libertà civile e la *libertas ecclesiae*.

Oggi però la riflessione su questi temi sta maturando. Intervendendo sul rapporto tra etica ed economia, mons. Ravasi ha criticato l'indifferenza etica e religiosa che ha travolto il mondo della finanza definendola come una «mucillagine, non una parete» e ha parlato della corruzione come di un «sistema collaudato», difficile da estirpare perché annegato nella «totale indifferenza sul bene e sul male nel segno del proprio interesse».⁶¹

E qui sfioriamo il tema delicato dei rapporti tra Stato italiano e Chiesa cattolica. Uno snodo critico che chiama in causa il fondamento delle leggi

57. M. Revelli, *Poveri noi*, Torino 2010. In un articolo pubblicato il 24 agosto 2014 su «Il Sole 24 Ore» Guido Rossi spiega come l'ideologia del capitalismo finanziario produca la corruzione dei diritti e delle istituzioni legislative minacciando l'essenza della democrazia: «[...] la corruzione] fa cambiare identità ed essenza alla democrazia, [...] il principio di legalità, in balia degli interessi del mondo finanziario, diventa paradossalmente anziché un baluardo, uno strumento a danno dei diritti fondamentali dei cittadini».

58. CEI, *Per un Paese solidale*, p. 4.

59. Cfr. E.W. Böckenförde, *Stato, Costituzione democrazia*, Milano 2006; Id., *Cristianesimo, libertà, democrazia*, Brescia 2007; G. Zagrebelsky, *Il «crucifige!» e la democrazia*, Torino 2007; Id., *Scambiarsi la veste*, Roma-Bari 2011.

60. Nell'articolo, *Dio, mafia, potere*, Scarpinato racconta un singolare aneddoto «riportato in una sentenza a carico di un ministro della Prima Repubblica, il quale dovendo subire un'operazione al cuore molto difficile, si recò negli Stati Uniti e prima di entrare nella camera operatoria fece un voto alla Madonna in base al quale, se si fosse salvato, avrebbe regalato 100 milioni delle vecchie lire alla parrocchia della sua città. L'operazione andò bene e allora il ministro chiamò un imprenditore e gli disse: tu mi dovevi dare 100 milioni di tangente, invece di darli a me li dai al parroco perché io ho fatto un voto» (*ibidem*, p. 175).

61. A. Gualtief, «La Chiesa sia spina nel fianco della mafia». *L'autocritica di monsignor Ravasi*, in «la Repubblica», 20 aprile 2013.

statali e la loro congruenza con i principi e le leggi della Chiesa; che rivela dei nervi scoperti nelle loro relazioni reciproche.⁶²

Su questi argomenti caldi è tornato più volte a pronunciarsi papa Francesco. Lo ha fatto durante l'incontro con la delegazione dei penalisti in Vaticano il 23 ottobre del 2014, affrontando questioni spinose come la pena di morte, l'ergastolo, le condizioni carcerarie, la tortura, la tratta, la corruzione, ed esprimendo posizioni che – anche se non sempre condivisibili – hanno il pregio della chiarezza e della volontà di svincolare la Chiesa dall'abbraccio col potere temporale. Il papa ha dedicato parole dure alla corruzione, evidenziandone il legame con la disegualianza sociale: «La scandalosa concentrazione della ricchezza globale è possibile a causa della connivenza di responsabili della cosa pubblica con i poteri forti. La corruzione è essa stessa anche un processo di morte: quando la vita muore, c'è corruzione».⁶³ È un passo avanti di non poco conto che prende atto del reticolo criminale che mischia violenza, denaro e potere, e che può rendere protagonista la Chiesa di un radicale processo di rinnovamento.⁶⁴

6. *L'esigenza di un nuovo approccio*

Se, a conclusione di questo itinerario, ci soffermiamo sul percorso di autocritica maturato all'interno della Chiesa, ci accorgiamo di quanto sia

62. Pur essendo criterio d'ispirazione della legge, la domanda di giustizia non coincide né col diritto né con la legalità: «La voce della giustizia chiama sì all'osservanza della legge, – scrive Zagrebelsky – ma sempre in nome di ciò che supera la legge e di cui essa è espressione. Sopra la legge posta, c'è qualcosa di presupposto ed è là che dobbiamo cercar(n) e la giustizia e la fonte della sua cogenza» (C.M. Martini, G. Zagrebelsky, *La domanda di giustizia*, Torino 2003, p. 22). Gli fa eco il cardinal Martini: «la giustizia, anche se non riusciamo a definirla, è più forte del conflitto delle interpretazioni, perché sempre risorge dalle ceneri del suo dissolvimento nel fuoco dei ragionamenti contrapposti» (*ibidem*, p. 55).

63. *Discorso del santo padre Francesco alla delegazione dell'Associazione internazionale di diritto penale*, 23 ottobre 2014 (consultato in w2.vatican.va).

64. Sul tema della corruzione papa Francesco non perde occasione di tornare – dialogando con politici, banchieri ed economisti – per sottolinearne la dannosità, fino ad aditarla come “male abituale”, «vera cultura con capacità dottrinale, linguaggio proprio, maniera di procedere peculiare», diversa dal peccato e proprio per questo non suscettibile di perdono ma affrontabile solo attraverso «una svolta di vita qualitativamente alternativa» (cit. in Biagi, *Corruzione*, pp. 5-6). Cfr. J.M. Bergoglio, *Guarire dalla corruzione*, Bologna 2013; M. Hénaf, *Il prezzo della verità*, Roma 2006; M. Hénaf, *Le don perversi*, in «Esprit», 2 (2014), pp. 45-56; T. Judt, *Guasto è il mondo*, Roma-Bari 2011.

stato lungo e travagliato l'iter che ha condotto a far chiarezza sull'inconciliabilità tra mafia e Vangelo. Difficile capire perché sulla mafia – che uccide gli uomini e la convivenza civile – vi siano state tante esitazioni e dubbi che la Chiesa non ha manifestato su problemi di analoga e vitale importanza, come l'aborto, il divorzio, l'eutanasia.

Tortuoso anche il percorso che ha portato alla beatificazione di padre Puglisi, nel maggio del 2013. Il processo di canonizzazione che lo ha visto protagonista ha registrato più di una brusca battuta di arresto. La sua santità ha portato alla luce questioni non risolte, riaprendo ferite mai rimarginate. Perché proprio don Puglisi? Perché la mafia?⁶⁵

Ma proprio la beatificazione del parroco di Brancaccio, con le motivazioni che l'hanno sostenuta, possono costituire quel punto di non ritorno che porta a fare chiarezza sui tanti distinguo.⁶⁶ La Chiesa diventi «spina nel fianco della mafia» ha esortato mons. Ravasi dedicando la tappa siciliana e quella calabrese del *Cortile dei Gentili* al tema della legalità e del diritto dei più deboli.⁶⁷

«Amo la Chiesa che interferisce» ha scritto don Luigi Ciotti, rispondendo a distanza di vent'anni alle parole di Francesco Marino Mannoia ricordate in apertura.⁶⁸

Occorre, allora, interrogarsi sulla concreta efficacia degli interventi messi in atto. Non basta più solo l'annuncio; non bastano i documenti e

65. Cfr. V. Bertolone, *Pino Puglisi beato*, Milano 2013; F. Palazzo, A. Cavadi, R. Cascio, *Beato tra i mafiosi*, Trapani 2013. A breve distanza dall'assassinio del parroco di Brancaccio ha suscitato scalpore la lettera inviata al papa da un gruppo di prelati siciliani: «Santità, la città di Palermo tutta, i sacerdoti e i cristiani, sono affranti e terribilmente colpiti; [...]. Qualcuno è anche smarrito e scoraggiato e si chiede se vale la pena continuare a lottare. Anche perché continuano ad esserci sacerdoti e vescovi che non sono testimoni autentici della liberazione che Cristo vuole per questa nostra Isola» (Mignosi, *Il Signore sia coi boss*, p. 9).

66. La morte di don Puglisi per mano della mafia ha acceso, dentro la Chiesa, un vivace dibattito sugli aspetti ecclesiali ed ecclesiologici. Al centro della riflessione sono stati posti il tema del peccato (con riferimento alla controversa questione del "peccato sociale" e alla definizione di mafia come "struttura di peccato"), il rapporto tra peccato e reato, il tema del perdono e quello del pentimento dei mafiosi, il nodo della scomunica e la già citata diatriba sull'opportunità di sviluppare una pastorale anti mafiosa. Una sintesi del dibattito si trova in Scordato, *Dalla mafia liberaci o Signore*.

67. Gualtìe, "La Chiesa sia spina nel fianco della mafia". Gli Atti delle due edizioni del *Cortile dei Gentili* sono confluiti in: *Cultura della legalità e società multireligiosa; Diritto, giustizia, legalità*, Atti del Cortile dei Gentili (Catanzaro, 20-21 aprile 2013), a cura di A. Raspanti, Roma 2014.

68. L. Ciotti, *Amo la Chiesa che interferisce*, in «Narcomafie», 9 (2014), p. 64.

le dichiarazioni ufficiali. Alla Chiesa viene chiesto di fare un salto di qualità. Di schierarsi realmente dalla parte dei più deboli e dei più poveri, abbandonando ogni integralismo per aprire al confronto con una società in cambiamento.⁶⁹

Alla luce di queste riflessioni torniamo a chiederci che cosa c'è di nuovo nelle parole di papa Francesco sulla scomunica ai mafiosi. Su questo tema, infatti, la Chiesa ha già a lungo dibattuto: nel 1944, nel 1952 e nel 1982 esprimendo per bocca dell'episcopato siculo una generica estensione ai mafiosi della scomunica che colpisce «tutte le manifestazioni di violenza criminale». Tornando nel 1994 a ribadire «l'insanabile opposizione al Vangelo di Gesù Cristo» di «tutti coloro che, in qualsiasi modo, deliberatamente, fanno parte della mafia o ad essa aderiscono o pongono atti di connivenza con essa». Ribadendo ancora tale insanabile opposizione in successivi documenti ufficiali del 1996, del 2010 e del 2012.⁷⁰

Nel frattempo, non sono mancate singole e coraggiose prese di posizione. Come quella del vescovo di Piazza Armerina, mons. Michele Pennisi, che ha negato, nel dicembre del 2007, la cerimonia pubblica ai funerali del capomafia gelese Daniele Emmanuello, ucciso nel corso di un conflitto a fuoco con la Polizia, mentre cercava di sottrarsi alla cattura dopo anni di latitanza. O come il decreto del vescovo di Acireale, mons. Antonino Raspanti che, nel giugno del 2013, ha formalizzato il divieto di celebrare funerali religiosi per i condannati per mafia, nel territorio della sua diocesi. Nell'un caso e nell'altro non sono mancate critiche e minacce provenienti dal mondo religioso e non.

Sembrerà un dettaglio da poco – irrisorio per gli esperti di diritto canonico – ma un elemento di discriminazione sta nella chiarezza con la quale papa Francesco ha dichiarato che i mafiosi – solo per il fatto di essere tali e non perché si macchino di specifici delitti – sono “scomunicati”. Abbandonando gli scivolosi distinguo del diritto canonico tra scomuniche

69. Ha scritto Pierluigi Di Piazza: «Sono un uomo e un prete schierato, non neutrale, perché la neutralità, anche quella della Chiesa e dei preti, è una finzione. Sì, sono dalla parte di chi nella vita fatica, soffre, è povero, è spogliato di diritti umani e di dignità. [...] Mi definisco laico. [...] Laici siamo tutti per una comune condizione di partenza senza pregiudiziali ipotetiche ideologiche, religiose, confessionali» (P. Di Piazza, *Fuori dal Tempio*, Roma-Bari 2011, pp. 46-47).

70. Cfr. Dino, *La mafia devota*; A. Raspanti, *Decreto di privazione delle esequie ecclesiastiche per chi è stato condannato per reati di mafia*, Acireale, 20 giugno 2013 (consultato in www.diocesiacireale.it).

latae sententiae e ferendae sententiae – che pur sarà utile affrontare dentro la Chiesa – ha delineato confini netti tra chi sta dentro e chi rimane fuori dall’istituzione religiosa. Ma è andato anche oltre in quest’operazione di chiarezza, colmando i silenzi del documento dei Vescovi del 2010 e denunciando – senza remore – corrotti e corruttori che con le mafie fanno i loro affari e che delle mafie sono parte attiva e insostituibile.

È andato al cuore del problema, toccando il punto nevralgico del denaro, delle donazioni, spesso ibrido legame tra Chiesa e malaffare: «Scandaloso chi dona alla Chiesa ma ruba allo Stato», ha detto il papa, definendo la vita dei «cristiani e dei preti corrotti» «una putredine verniciata». Puntando il dito contro la «dea tangente» e dicendo no «agli interessi di partito e ai “dottori del dovere” e ai “sepolcri imbiancati”». ⁷¹

Dentro e fuori dalla Chiesa si discute su come applicare, nella realtà quotidiana, gli effetti della scomunica papale. Si tratta di capire quanti sul territorio – tra cardinali, vescovi e sacerdoti – vorranno interpretare la loro missione pastorale, muovendosi coraggiosamente nel solco delle parole del papa. La speranza è che – nel pervenire ai dovuti chiarimenti procedurali – la Chiesa non si spacchi ancora, come tante volte avvenuto, dilacerata da un confuso sentimento di *pietas* e non riapra – nella cristallina linearità dell’indicazione papale – le solite crepe nelle quali corrotti, collusi e mafiosi sanno abilmente infiltrarsi per conservare i privilegi connessi alla loro esibita devozione.

71. F.A. Grana, *Corruzione, Papa Francesco: “Scandaloso chi dona alla Chiesa ma ruba allo Stato”*, in «Il Fatto Quotidiano», 11 novembre 2013; Id., *Papa Francesco contro i corrotti alla Messa dei politici: “Più difficile che tornino a Dio”*, in «Il Fatto Quotidiano», 27 marzo 2014. Mentre scrivo, si succedono gli interventi e i documenti nei quali le conferenze episcopali, nazionali e regionali, forniscono indicazioni e orientamenti pastorali ai parroci e alla comunità per affrontare in modo univoco il confronto con la presenza mafiosa. Si veda, ad esempio, il lungo documento della Conferenza Episcopale Calabria, *Per una nuova Evangelizzazione della pietà popolare* (Catanzaro 2015), nel quale si esaminano i temi della devozione popolare, della celebrazione dei sacramenti, delle feste religiose e delle processioni, stabilendo i “percorsi pastorali” da seguire.

MARCELLO RAVVEDUTO

Ritualità e immaginario civile del movimento antimafia

Sin dai tempi della tragedia greca l'eroe è un credente della libertà; protagonista di un racconto pubblico in cui gli spettatori sono chiamati a testimoniare il suo essere libero. Una drammaturgia antica che si svolge seguendo un preciso canovaccio. Il primo personaggio in scena è il Despota, esternazione di un potere occulto, malvagio ma suadente, ricco ma banale, portatore di una verità che enuncia come un *diktat*. Il secondo personaggio, l'Eroe, attiva il suo ruolo dissentendo: disobbedisce al despota scoprendo di essere libero.

Quest'uomo si alza e "contraddice", dice contro quanto viene affermato come vero dal despota. Sulla scena cala, subito dopo, un certo silenzio una sospensione allarmata: certamente succederà qualcosa. L'uomo che ha parlato, il nostro eroe, è infatti a rischio.¹

I due protagonisti sono circondati da altre figure cruciali che evidenziano l'antagonismo tra il despota e l'eroe. La prima, la più ambigua, è il Cortigiano: accetta il potere tirannico, credendo di essere cinicamente astuto; considera, perciò, l'eroe un illuso che crede di potere modificare lo stato delle cose. Il Cortigiano non si accorge, però, che, nel momento stesso in cui l'eroe interviene, contraddicendo il despota, qualcosa cambia nella percezione dell'infalibilità del tiranno. C'è poi la Palude, ovvero gli indifferenti, che lascia scivolare sulla superficie stagnante l'onda increspata dell'Eroe. Anche il Pubblico ha un ruolo attivo nel dramma: osserva, partecipa, si emoziona. Qualcuno riconosce nell'Eroe un uomo libero che

1. L. Bazzicalupo, *Eroi della libertà. Storie di rivolta contro il potere*, Bologna 2011, p. 18.

ha il coraggio di rischiare, forse la vita, per affermare un verità più vera. Toccherà al Pubblico, infatti, testimoniare agli assenti ciò che ha visto. Nelle sue mani si concentra la facoltà di comunicare e dare seguito al gesto dell'Eroe. La storia gira intorno a due ingranaggi: la sfida e il conflitto. Un verbo di libertà si oppone alla falsa verità tirannica aprendo lo spazio ad un nuovo dire. Tutto nasce dalla contestazione del *diktat* che presuppone una contesa sproporzionata nei mezzi e nelle forme. Ma la temerarietà dell'atto discende dalla consapevolezza interiore di agire sotto l'egida di una verità che coincide completamente con l'anima morale dell'Eroe. Il Despota coglie la radicalità della trasgressione, ma non avverte che, nella tragica euforia della scelta, balena l'alternativa del cambiamento. Il disagio dell'Eroe coincide con il motto illuminista del *sapere aude*: si è uomini quando si smette di obbedire agli altri e si decide liberamente di essere. Più che un modo di dire è un modo di vivere. L'Eroe è ciò che fa: un'azione concretamente resistente può stimolare emulazione. L'esempio, poi, potrà essere trasmesso dal Pubblico che ha assistito al dramma. Gli spettatori più sensibili racconteranno quel gesto inatteso che ha rivelato loro un dato ineludibile:

C'è un'altra verità possibile, è possibile resistere, contestare, modificare, vedere le cose in modo diverso; è possibile perché è stato possibile, perché qualcuno lo ha fatto. Sono gli spettatori sensibili, ancorché impauriti, a creare il mito dell'eroe, sono loro a raccontare, dapprima in segreto poi con sempre più risentito coraggio, una storia diversa da quella dei vincitori. Una storia, un mito eroico che si tramanda sottotraccia, che dà voce al risentimento, al disagio, che non si aveva il coraggio di dichiarare, e forse non si avvertiva nemmeno più.²

Se sostituiamo il Despota con le mafie, il Cortigiano con il connivente, la Palude con la zona grigia e il Pubblico con i media, otterremo lo schema dell'eroismo antimafia.

L'Eroe, quindi, è un testimone della Libertà, compie un atto individuale che ha ricadute collettive. Nel corso dei secoli la figura non cambia, ripete meccanicamente una storia già scritta. Il suo agire, però, muta di significato: «In greco, martyr significa soltanto testimone, sarà l'influenza cristiana a far evolvere la parola verso il senso attuale di innocente perseguitato, di vittima eroica di una violenza ingiusta».³

2. *Ibidem*, p. 60.

3. R. Girard, *Il capro espiatorio*, Milano 2008, p. 310.

La doppia valenza greco-cristiana è alla base del culto dei patrioti della Rivoluzione francese: il patriota, come i martiri cristiani, è disponibile a donare la propria vita per il bene comune con una dichiarazione pubblica di fede, testimoniata dalla morte.

Giuseppe Mazzini innesta in Italia la retorica del martirio. La memoria dei defunti viene messa al servizio della causa nazionale. Gli insuccessi si convertono in uno sforzo funzionale al Risorgimento della Patria. Il martirologio mazziniano è strategia di comunicazione politica. Nell'Italia dell'Ottocento i repubblicani utilizzano le immagini dei sacrifici eroici, come quello dei fratelli Bandiera, per favorire processi di identificazione e di aggregazione, raggiungendo una platea più ampia. Il martire, da quel momento in poi, concentra nella sua figura un complesso stereotipato di metafore, rituali e simboli riferiti all'identità italiana. Una combinazione di caratteristiche (eroe romantico, cittadino esemplare, guerriero, Cristo sofferente) che si riproporrà incessantemente. L'eclettismo della figura si presta ad essere modellato per rispondere ad esigenze storiche diverse: raccogliere uomini o armi, promuovere celebrazioni e santificazioni, enfatizzare gli stati di sofferenza, di resistenza, di ribellione e di rivolta. Il patriota genovese costruisce una macchina politico simbolica – con una lettura teleologica del martirio – adattabile ai diversi momenti storici. Rimarrà, tuttavia, ancorata al rafforzamento di una minoranza che deve comprovare il senso della sua missione appoggiandosi a certezze para-religiose. Il martirologio patriottico è un additivo persuadente all'azione: i protagonisti sentono di appartenere ad una élite di individui d'eccezione.

Il «canone risorgimentale» dell'eroe è la sovrapposizione sincronica di cultura romantica e morale cattolica innervate nel *nation building*. La produzione letteraria ed artistica del Risorgimento si fonda su un'essenza mitologica e simbolica che ha in sé una straordinaria forza evocativa. Una suggestione che ha il potere di mobilitare la parte più avvertita dell'opinione pubblica sul tema della nazione italiana.

Ciò che colpisce [...] è la scarsa connessione tra le concrete motivazioni socioeconomiche che possono aver animato i patrioti del Risorgimento, e la forza travolgente dell'orizzonte ideale e simbolico verso il quale si sentirono attratti [...] moltissimi patrioti non agirono in nome di generici ideali di libertà ed uguaglianza, né in nome delle libertà dei ceti, né per difendere direttamente interessi di classe o di corpo. Tutti costoro si sentirono – in primo luogo – patrioti, gente che aveva il dovere di parlare e di agire in nome della

patria, in nome della nazione, in nome di una comunità per la quale si era pronti a sacrificare la vita.⁴

L'idea di nazione, forgiata da un pugno di intellettuali prodigiosamente creativi,⁵ è la motivazione fondamentale che spinge all'azione, più di un supposto malessere economico e sociale o una particolare ambizione politica.

Ciascuno di questi elementi (malessere e ambizione) avrà sicuramente avuto il suo peso. Ma non sarebbero stati sufficienti a trasformare dei giovani di buona famiglia in "pericolosi terroristi" (così avrebbero potuto esprimersi nei loro riguardi i portavoce dell'establishment preunitario), destinati a morte prematura, o alle prigioni, o all'esilio, se non ci fosse stato qualche cosa di più, se non ci fosse stato un orizzonte ideale capace di scatenare tempeste emotive nella mente e nel cuore.⁶

Non bisogna dimenticare che nella letteratura romantica del periodo si agitano i concetti di *streben* e *sehnsucht*, titanismo e vittimismo. Se il primo racconta in versi e prosa l'auto-elevazione dell'eroe che sfida il destino, fino a superare la misura e la mediocrità degli uomini; il secondo unisce al primo l'attitudine alla sofferenza, accettata a testa alta, a costo di perdere la vita ma non il proprio onore. Nella *Ginestra* di Leopardi, infatti, il fiore richiama da un lato un'immagine di solitudine assoluta, dall'altro testimonia lo sforzo eroico d'adattamento e di resistenza a un ambiente ostile. Il dolore, quindi, è fonte di elevazione umana e di affermazione di una singolare individualità. Un amore malato, che Dostoevskij chiama «lacerazione», sorto per debito e gratitudine nei confronti della Patria, alla quale è necessario dimostrare la propria straordinaria bontà e nobiltà d'animo. Il tema del vittimismo, seppur non coincidente, è associabile al concetto cattolico del martirio.

Si fissano, così, una serie di archetipi, tra loro connessi, che replicheranno, evolvendola, l'immagine di un Risorgimento perenne.

Il primo aspetto tramandato è sicuramente la raffigurazione della Patria nelle sembianze di una donna. Se l'Italia è donna, è anche madre. Gli

4. A.M. Banti, *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, Torino 2000, p. 32.

5. Alfieri, Amari, Balbo, Berchet, Colletta, Cuoco, d'Azeglio, Donizetti, Foscolo, Giannone, Gioberti, Leopardi, Manzoni, Mameli, Mazzini, Mercadante, Pellico, Pepe, Poirio, Rossini, Verdi.

6. Banti, *La nazione del Risorgimento*, pp. 32-33.

italiani, perciò, sono tutti figli suoi uniti da un vincolo di fratellanza che lega i testimoni in senso verticale al passato, in senso orizzontale al presente, in senso fisico ad un luogo.

Altro collegamento non meno importante è la memoria storica. L'argomento è introdotto nel circuito patriottico da Ugo Foscolo fin dalle *Ultime lettere di Jacopo Ortis*. Nella prolusione al corso di eloquenza all'Università di Pavia diviene incitamento "alle storie" a cui ci si appella nei momenti di particolare bisogno o nelle cerimonie pubbliche per trarre insegnamenti e patrocini in grado di rigenerare l'anelito alla libertà. I caduti tornano a vivere nella memoria collettiva e nelle generazioni successive, per le quali fungono da modello e sprone. Si sacralizza, così, un ciclico riscatto della Patria che rappresenta la secolarizzazione del concetto cristiano di vita eterna. I lutti subiti assurgono ad una trascendenza intramondana che prefigura il risveglio della nazione.

Il motore di ogni narrazione è il cittadino-eroe che si erge contro l'oppressione di un potere tirannico. Un dominio fisico e morale, favorito dall'attendismo indolente della "zona grigia" e dalle divisioni interne al fronte di opposizione, che annichilisce la libertà, corrodendo l'onore della Patria. Uomo o donna che sia, l'eroe è alla guida di un'azione politica e civile: gli viene riconosciuta una *leadership* morale all'interno della comunità. È animato da un intenso amor di Patria, ma è tacciato di fanatismo da chi non comprende. Si batte con coraggio fino allo stremo delle forze, ma, inevitabilmente, è destinato a morire. Le sue gesta hanno il valore della testimonianza esemplare offerta ai contemporanei e ai posteri. Nella costellazione delle memorie nazionali, lo stereotipo più ricorrente è l'eroe/martire, ponte di collegamento tra impegno civile e tradizione cattolica. Il martire si muove in base alla meccanica del sacrificio: l'azione è il riconoscimento di un mondo in cui è necessario cedere una parte di sé per poter interagire con gli altri. I martiri sanno che l'attesa passiva non conduce alla salvezza. Solo dedicandosi al bene comune appagano l'intimo senso del dovere. In continuità con il sentire cristiano, la Patria scopre di essere una comunità dotata di respiro etico. Un autentico dono di amore il cui valore è la redenzione per chi rimane. È questo il senso della storia di Cristo: immolarsi per salvare gli altri. Secondo la tradizione cristiana, Dio ha amato il mondo al punto da sacrificare Gesù, ovvero il Figlio, per espiare le violenze originate dal peccato. Hertz scrive: «Come ogni sofferenza patita da un giusto per il bene dell'umanità, il ricordo sempiterno di quella morte sublime continua ad agire nel cuore degli uomini, inducendoli a pentirsi

e comunicando loro una salutare energia, esercitando su tutti un benefico contagio all'abnegazione totale e all'amore».⁷

Trasferire il carattere simbolico del sacrificio di Cristo all'eroe/martire significa indurre la comunità nazionale a una costante rievocazione liturgica. Nella cristologia il sacrificio è la testimonianza di uno "scandalo" etico (la caduta nel peccato), nel caso degli eroi/martiri, invece, è l'indignazione provocata da uno "scandalo" civile (la corruzione della *res publica*). «Come per Gesù Cristo e i suoi santi, ma su un differente livello, la morte dell'eroe è la più grande sofferenza sacrificale, ma una sofferenza che può liberare l'intera comunità nazionale dallo stato di disonore e di disunione nel quale essa è caduta».⁸ Per contrasto, la memoria del martirio è un messaggio di reiterato allarme: i connazionali non devono arrendersi alla protervia di un potere dispotico, delegando la lotta a pochi cittadini virtuosi.

Il ricalco degli stilemi cattolici è la caratteristica fondamentale di una lunga storia di eroismo che si salda alle pratiche devozionali dei fedeli di Cristo e dei santi martiri. Una congiunzione d'imponente forza comunicativa: la religione apostolica è fonte d'ispirazione e rende plausibile l'impegno per la Patria. Il Risorgimento perenne, quindi, non solo è risveglio della comunità nazionale, ma vera e propria "resurrezione" morale che purifica l'Italia caduta nel baratro del "peccato".

La morte, allora come oggi, è l'asse di comunicazione che può attivare il canale dello sdegno morale. Il cadavere legittima la sua verità e trova finalmente ascolto in un'opinione pubblica totalmente assorbita dallo scontro binario vittima-carnefice. Il corpo ancora caldo del "coraggioso eroe" viene trasportato in uno spazio colonizzato dal lutto e dal dolore. Soffocato dal mercato delle emozioni, subisce l'autopsia del circo mediatico che inscena una competizione vittimaria, tra assordanti opinioni e articolate interpretazioni per emozionare, commuovere e suscitare consenso. Il lutto non è più privato, né un evento singolo ma una trama generale di storie esemplari. La fagocitazione della morte, nel vano tentativo di nascondere la paura, alimenta un senso di colpa collettivo: quei morti spingono ad interrogarsi sulla qualità dell'esistenza e sui limiti della nostra civiltà. Non smettono di guardarci, popolano i nostri sogni continuando a vivere, sublimati ed integrati, nel mondo degli antenati.

7. R. Hertz, *La preminenza della destra e altri saggi*, Torino 1994, p. 10.

8. Banti, *La nazione del Risorgimento*, p. 126.

Se ogni individuo è destinato a scomparire, la collettività umana, di cui egli non è che uno degli elementi, continua a vivere attraverso il fluire di innumerevoli generazioni, di modo che, quando lui scompare in quanto individuo, resta comunque vivo grazie al contributo che ha apportato a una comunità che persegue l'opera collettiva.⁹

Sulla nobilitazione della morte si è edificato il mito dell'eroe/martire che ricalca la ritualità religiosa per elaborare e rappresentare credenze e miti autonomi. La mimesi è veicolata da una duplice sovrapposizione retorica: 1) il linguaggio mira, attraverso l'imitazione della "parabola", a far riconoscere la missione salvifica di un'attività secolare; 2) il simbolismo cattolico è facilmente comprensibile anche dalle classi meno colte perché è parte integrante dell'espressione popolare.

La religione è un campo di coltura del *meme*. Il corredo memetico si propaga per imitazione. Importa dall'ambiente circostante sensazioni e percezioni che stimolano il riconoscimento e la propagazione di entità culturali comunemente presenti nella società. Anzi più queste entità sono persistenti più la loro probabilità di proliferazione è alta. L'universo simbolico del cattolicesimo è il tipico luogo di trasmissione di virtù morali, etiche, sessuali ed ecologiche che vengono tramandate da un individuo all'altro anche se, con il passare degli anni, questi convincimenti non assumono più grande valore agli occhi del credente. Il linguaggio, a sua volta, è la forma virale che diffonde il *meme* sia attraverso le esperienze dirette, sia attraverso "sistemi di ritenzione", ovvero gli ambienti virtuali del mondo dei media, da cui si traggono le informazioni riprodotte. Il martirio è l'agente di memorizzazione duratura che trasferisce, di generazione in generazione, un modello di eroismo nazionale facilmente assimilabile da una comunità antropologicamente cattolica.

Il nesso tra patriottismo e martirio è stato a lungo dominato dal laicismo repubblicano. Solo alla fine del secolo scorso, nell'urgenza della crisi, la Chiesa ha riconosciuto la sacralità della vittimizzazione civile. Nel 1994 Giovanni Paolo II, al punto 37 della lettera apostolica *Tertio millennio adveniente*, in preparazione del giubileo, scrive:

Nel nostro secolo sono ritornati i martiri, spesso sconosciuti, quasi "militi ignoti" [...] non devono andare perdute nella Chiesa le loro testimonianze [...]. Ciò non potrà non avere anche un respiro ed una eloquenza ecumenica

9. J. Baby, *Un monde meilleur*, Paris 1973, cit. in L.V. Thomas, *Morte e Potere*, Torino 2006, p. 85.

[...]. Il più grande omaggio, che tutte le Chiese renderanno a Cristo alla soglia del terzo millennio, sarà la dimostrazione dell'onnipotente presenza del Redentore mediante i frutti di fede, di speranza e di carità in uomini e donne di tante lingue e razze, che hanno seguito Cristo nelle varie forme della vocazione cristiana.¹⁰

Il “martirologio contemporaneo” è un modo per ricordare gli eroi del Novecento prima che la memoria svanisca col passare del tempo. L'apertura ecumenica incita i credenti, altrettanto responsabili delle varie forme di prevaricazione e corruzione della vita pubblica, a ritrovare nella testimonianza del sacrificio una forte motivazione all'impegno civile. Già nel maggio 1993 il papa – il giorno stesso dell'invettiva di Agrigento – dopo aver parlato con i genitori del giudice Rosario Livatino ucciso tre anni prima, commemora le vittime di mafia come «martiri della giustizia e indirettamente della fede».

Il “martirio per la giustizia” salda la nazione alla comunità cattolica. Si tratta, in sostanza, di un martirio laico dal valore universale. Ricongiunge alla Chiesa sia chi si adopera per il bene comune con intenzionalità cristiana e con la consapevolezza del credente, sia chi non possiede nessuna delle due caratteristiche, ma si batte per l'affermazione della libertà, ricalcando, anche inconsapevolmente, la semantica del martirio cristiano. Il “martirologio contemporaneo” è, dunque, un atto di riconnessione della Chiesa cattolica alla matrice risorgimentale del martirio come modello di sacralizzazione della morte.

Non a caso la Presidenza della Repubblica, già con Pertini, “cattura” il mito dell'eroe/martire per suggellare un modello intorno al quale valorizzare il “sacro nucleo” dell'identità repubblicana con il susseguirsi di manifestazioni riconciliatrici che suscitano rispetto verso l'istituzione garante dell'Unità nazionale. Si sollecita la formazione di una religione civile repubblicana, promossa da un “culto deferenziale”. Riappaiono, sulla scena politica e istituzionale, la Patria, il Risorgimento e le testimonianze dei “padri nobili” al fine di rinnovare il patrimonio delle italiche virtù. L'identità repubblicana sostenuta dal Quirinale sottolinea l'adesione dei connazionali ad un'unica storia: il presente è il ripensamento del passato. Un'ossessiva catena di punti critici connessi dalla memoria collettiva che

10. Giovanni Paolo II, *Lettera apostolica del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II. Tertio millennio adveniente. All'episcopato, al clero e ai fedeli circa la preparazione al Giubileo dell'anno 2000*, Città del Vaticano, Roma, 10 novembre 1994.

elabora riti di espiazione e di riparazione. L'epifania dei buoni sentimenti è l'elemento centrale della ricongiunzione tra Stato e società. Dall'immaginario del dolore nasce un'attitudine perpetua al martirio nella normalità. La testimonianza delle vittime è la catarsi della comunità, l'espressione di una appartenenza identitaria, la professione di una religione civile, insieme laica e cristiana. Le vittime sono il simbolo di un'Italia che impone al mondo la sua immagine di *Mater dolorosa*.¹¹ Il reiterarsi della metafora sacrificale, dai fratelli Bandiera ai fratelli Cervi, da Calabresi a Moro, da Falcone e Borsellino ai "ragazzi" di Nassirya si spiega con la forza di un archetipo che assolve l'olocausto nel martirio per la Patria.

La memoria degli eroi è il pilastro della religione civile italiana, una

categoria concettuale entro la quale collochiamo le forme di sacralizzazione di un sistema politico che garantisce la pluralità delle idee, la libera competizione per l'esercizio del potere e la revocabilità dei governanti attraverso metodi pacifici e costituzionali: la religione civile pertanto rispetta la libertà dell'individuo, convive con altre ideologie, non impone l'adesione obbligatoria e incondizionata ai propri comandamenti.¹²

I martiri della Patria sono oggetti intangibili di devozione e di dedizione che danno consistenza a un insieme di tradizioni e di pratiche secolari. Il culto degli eroi proietta la fede secolare sull'entità statale che s'identifica nella morale comune con riti suscitanti la re-incarnazione dei morti. Una sacralizzazione delle vittime che dà forza sociale ai valori costituzionali. Una speranza di salvezza che non si pone in antagonismo con la religione cattolica, anzi la umanizza, incarnandola nel sacrificio di donne e uomini ribellatisi in nome dell'Italia. Rappresentano la *summa* delle «virtù repubblicane» che Massimo Salvadori pone alla base del «patriottismo repubblicano»:

Il senso del valore della libertà come bene di tutti e per tutti; la fedeltà e la lealtà nei confronti delle istituzioni derivanti dalla eguale partecipazione; un sistema di diritti che fonda la cittadinanza repubblicana sul rispetto dell'individuo per un verso e dei gruppi per l'altro, ovvero sulla valorizzazione e sulla difesa di un pluralismo che può essere competitivo ma non deve diventare reciprocamente distruttivo; un sistema politico che deriva da un patto comu-

11. A. Abbruzzese, G. Scurti, *Il martirio della Repubblica*, in *Linee d'ombra dell'identità repubblicana. Comunicazione, media e società in Italia nel secondo Novecento*, a cura di P. Cavallo, L. Frezza, Napoli 2004, pp. 35-50.

12. E. Gentile, *Le religioni della politica*, Roma-Bari 2001, p. XIII.

ne, impegna alla difesa permanente delle regole stabilite al fine di definire i rapporti tra governanti e governati, tra Stato e società civile; una coscienza civica che si nutre dell'amore della patria e che, assumendo le vesti della virtù, impegna alla lotta contro la degenerazione del potere e al male della corruzione; un modo di vivere la politica che si manifesta sulla scena pubblica e respinge gli arcana imperi; un'etica pubblica la quale impone la lealtà verso le istituzioni al di sopra di ogni lealtà privata; uno spirito che concepisce la patria come un luogo ideale e non fisico e perciò considera la territorialità come attuazione in uno spazio specifico dei valori universali dell'umanità.¹³

Maurizio Viroli lo paragona, invece, alla religione per la capacità di entrare nei cuori e muovere all'azione in maniera duratura:

Una repubblica che potesse contare sulla religione, soprattutto quella cristiana, e sul patriottismo repubblicano sarebbe buona ed unita quanto più non si potrebbe. Non è però necessario aspirare a tanta perfezione. Una repubblica piena di cittadini patriottici e religiosi potrebbe essere difficilmente una repubblica tollerante. Un patriottismo civile condito dal senso della misura e da una buona dose d'ironia e di dubbio è più che sufficiente. Laddove esiste questo tipo di patriottismo non mi preoccuperei di incoraggiare lo spirito religioso... Quel che è certo è che non si può fare a meno del patriottismo e della religione, e sperare che a sostenere il senso di responsabilità civile siano sufficienti gli interessi o l'adesione a principi universali di libertà: gli interessi non muovono a sostenere il bene pubblico; i principi universali conquistano l'assenso della ragione ma raramente spingono all'azione. Bisogna dunque scegliere, e credo che la scelta saggia sia, per i repubblicani, quella del patriottismo civile.¹⁴

Il repubblicanesimo, perciò, è una risorsa morale opposta a qualsiasi forma di dominazione individuale o collettiva. Una barriera contro le "interferenze" che impediscono il pieno sviluppo delle libertà repubblicane. Proprio come recita il secondo comma dell'articolo 3 della Costituzione.¹⁵ Cosa sono le mafie se non una "interferenza" che impone "pesi e misure" ai cittadini dell'intera penisola? Renate Siebert ha esplicitamente defini-

13. M.L. Salvadori, *La tradizione repubblicana nell'Italia dell'800 e del 900*, citato in M. Viroli, *Repubblicanesimo*, Roma-Bari 1999, p. 79.

14. Viroli, *Repubblicanesimo*, p. 83.

15. «È compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese».

to la criminalità mafiosa come un apparato a carattere totalitario: «Dove regna la mafia si crea una forma societaria che unisce forme di dittatura totalitaria, basate su tecnologie avanzate, a modalità di sudditanza proprie di forme premoderne e feudali di convivenza sociale». ¹⁶ Il terrore è l'unico principio di governo esteso in ogni senso: una minaccia costante, non solo per gli oppositori, che abbraccia tutta la vita di ognuno, ignorando la separazione tra sfera pubblica e privata. Un dominio soffocante che non esita a ricorrere, senza pudore e banalmente, al castigo supremo della morte.

La mafia è una sorta di istituzione totale: non rappresenta un regime totalitario perché la mafia non intende prendere il potere esplicitamente o assumere il governo di uno Stato, ma ha un carattere totalitario perché mira ad un controllo sociale totale. Chi è sottoposto alla signoria territoriale della mafia è dominato nel proprio intimo attraverso l'angoscia di morte; la mafia, prima ancora di annientare i corpi, uccide "dentro": uccide nella psiche, devasta gli affetti [...]. Mafia e democrazia sono inconciliabili, anche se la criminalità organizzata, paradossalmente, ha bisogno di un sistema democratico per prosperare, mentre contemporaneamente soffoca e restringe gli spazi civili e liberi. In un certo senso le organizzazioni mafiose rappresentano il lato oscuro delle democrazie moderne, un "potere informale" capace di esercitare una notevole pressione sulle coscienze dei cittadini e sul sistema come tale [...]. Si tratta di una forma violenta di controllo sociale a carattere totalitario, con caratteristiche di tipo comunitario e personalizzato, che usa in modo strumentale le tradizioni, i riti religiosi, le relazioni parentali, amicali, di vicinanza e clientelari. ¹⁷

Lo stesso tema è affrontato da Roberto Scarpinato che paragona il nazismo alla mafia:

Il nazismo dà risposta al bisogno di identità e di appartenenza offrendo un super-identità, quella della razza ariana, come in Sicilia Cosa Nostra garantisce una risposta allo stesso bisogno di larghe fasce del popolo offrendo la super-identità di uomo d'onore. Il nazismo offre un progetto di assoggettamento della realtà mediante la costruzione di un nuovo ordine così come Cosa Nostra offre un progetto di dominio e controllo totale della realtà. Il nazismo è il territorio dell'onnipotenza per reazione compensativa al senso di impotenza, così come Cosa Nostra si rivela il territorio dell'onnipotenza del collettivo,

16. R. Siebert, *Mafia e quotidianità*, Milano 1996, p. 17.

17. Ead., *'Ndrangheta e democrazia: una contraddizione in termini*, in *Sistemi criminali e metodo mafioso*, a cura di A. Dino, L. Pepino, Milano 2008, pp. 99-100.

rispecchiamento dell'io narcisistico, come compensazione all'impotenza del "nessuno mischiato con il niente" [l'uomo qualunque].¹⁸

Lo storico Giuseppe Carlo Marino, invece, definisce la strategia dei corleonesi come l'affermazione di una «Nazimafia», una dittatura criminale che reclama una piena sovranità sul territorio e negli affari.

Era implicita in tale visione strategica a fare coincidere in pratica lo stato con "Cosa nostra" e questa con la società [...]. I fini rivelavano qualcosa di simile al delirio di potenza di una "nazimafia". Erano, comunque, dei fini di tipo totalitario: disporre senza limiti dell'amministrazione pubblica vincolando all'"ubbidienza" i politici organici a "Cosa nostra"; strutturare un sistema di attività economiche illegali dotato della stessa forza e degli stessi privilegi di un apparato pubblico; controllare l'"economia privata" (cioè le attività legali) sottoponendole al particolare regime di "tassazione" del racket; gestire lo stesso mercato del lavoro acquisendo il monopolio delle assunzioni nel pubblico e nel privato.¹⁹

L'associazione mafia/nazismo sembra ardita, ma le dichiarazioni dei collaboratori di giustizia hanno rivelato una metodologia dell'annientamento degna dei campi di sterminio. Una violenza sanguinaria e "rupestre" che attrezza, in pieno centro cittadino, la "camera della morte" in cui torturare e sopprimere i traditori e i rinnegati. Uomini mediocri, insensibili, feroci, terribilmente normali che trasformano la morte in un gesto meccanico, in "mancanza di pensiero". Una quotidiana banalità del male; una programmazione "scientifica" della violenza che impone, per calcolo o per vendetta, il "rastrellamento" dei nemici, senza distinzione di sesso ed età, da imprigionare in condizioni disumane e, infine, dopo innumerevoli sevizie, far scomparire dalla faccia della terra con la pratica della "lupara bianca".

L'uso di acidi per dissolvere i corpi uccisi [...] accoppia l'efficacia del mezzo tecnico impiegato con la sua capacità di aggiungere orrore all'amministrazione straordinaria dell'orrore, in modo da scoraggiare qualsiasi risposta degli avversari e infliggere loro una feroce umiliazione, mettendo i corpi dentro sacchi della spazzatura o sciogliendoli e immettendo i residui negli scarichi.²⁰

18. R. Scarpinato, *Cosa Nostra e il male oscuro della dispersione del Sé*, in *La mafia dentro. Psicologia e psicopatologia di un fondamentalismo*, a cura di G. Lo Verso, Milano 1998, pp. 87-88.

19. G.C. Marino, *Storia della mafia. Dall'"Onorata società a "Cosa nostra", sull'itinerario Sicilia-America-mondo. La ricostruzione critica di uno dei più inquietanti fenomeni del nostro tempo e delle eroiche lotte per combatterlo*, Roma 2000, p. 282.

20. G. Chinnici, U. Santino, *La violenza programmata. Omicidi e guerre di mafia a Palermo dagli anni '60 ad oggi*, Milano 1991, pp. 325-326.

Un disinibito disprezzo della vita che provoca un terrore massificato e imprevedibile: chiunque può sparire e non essere più ritrovato, basta un sospetto. Proprio come accadeva durante la dittatura militare in Argentina: non ci sono più colpevoli e innocenti, solo vittime potenziali.

Già Rousseau avvertiva che la perdita della libertà può essere causata dalla tendenza a rimanere passivi contro gli abusi commessi tanto dal governo, quanto da criminali prepotenti. Se i cittadini non fanno sentire la propria voce e non si mobilitano contro misure inique e azioni dispotiche mettono a repentaglio le loro libertà.

Grazie alla retorica del martirio, che riemerge nei momenti di crisi nazionale, delineando un sostrato civile di lungo periodo, s'innalza la curva dell'indignazione morale. È il caso del passaggio dalla "prima" alla "seconda Repubblica", ovvero il quinquennio 1989-1994 che ha il suo apice nel biennio 1992-1993. In questi due anni gli eventi che hanno maggiormente inciso sulla curvatura dell'indignazione sono Tangentopoli, le stragi di Capaci e via D'Amelio (1992) e gli attentati dinamitardi di Roma, Milano e Firenze (1993). Gli efferati ed insensati omicidi di magistrati, poliziotti, carabinieri, giornalisti, funzionari pubblici, imprenditori e uomini di Chiesa, accumulati anno dopo anno, sedimentano una sorda indignazione che esplode immediatamente dopo le morti di Falcone e Borsellino. Diverse componenti della società civile si organizzano con la consapevolezza che è in gioco l'esistenza stessa della democrazia, il funzionamento delle istituzioni e la sovranità del principio di legalità. L'emergenza provoca una mobilitazione di massa: si aggrega, così, il *network* dell'antimafia sociale che si contraddistingue per le azioni di prevenzione e di solidarietà, per il sostegno ai familiari delle vittime e per la diffusione dell'educazione alla legalità. La crisi richiede un rinnovamento morale che «non può essere ottenuto se non per mezzo di riunioni, di assemblee, di congregazioni dove gli individui, strettamente prossimi gli uni agli altri riaffermano in comune i loro sentimenti comuni; da qui, le cerimonie che, per il loro oggetto, per i risultati che esse producono, per le procedure con cui si svolgono, non sono differenti dalle cerimonie propriamente religiose».²¹

Nasce Libera contro le mafie che ogni 21 marzo celebra la "Giornata della memoria e dell'impegno in ricordo delle vittime". La lettura pubblica

21. E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1985, pp. 609-610 cit. in Gentile, *Le religioni della politica*, p. 19.

dei nomi degli innocenti²² diventa un rito di riconciliazione nazionale: i familiari si presentano, si conoscono, si raccontano e comprendono di non essere soli. In Italia esistono centinaia di famiglie che hanno subito un identico *shock*: la perdita prematura e violenta di un congiunto. La disponibilità a raccontarsi, a mettere in comune l'esperienza del dolore, a lasciare affiorare le proprie ferite, a spiegare le più intime strategie di elaborazione del lutto hanno consentito, anno dopo anno, di tradurre la sofferenza in cittadinanza attiva. Sulla ritualità della memoria il movimento antimafia ha messo in campo un'attività che, attraverso manifestazioni, cortei e assemblee, ha risvegliato l'attaccamento alla Nazione senza fomentare rivolte aggressive o sentimenti di esclusione. La vittima innocente è stata collocata in un universo simbolico contiguo a quello dell'eroe/martire. Si situa nello stesso patrimonio di luoghi, memorie e testimonianze che rinnova una cultura civica secolare, alimentata da un immaginario collettivo fondato sul riscatto della Patria.

Lo stragismo mafioso ha spostato violentemente il movimento antimafia nel campo della Resistenza: ossia spingendolo a reiterare la difesa degli ideali repubblicani. La riproposizione del tema resistenziale, in realtà, è un gioco di specchi che, di epoca in epoca, riflette lo stereotipo del "canone risorgimentale". L'Italia è condizionata dall'idea di un Risorgimento perenne: in ogni fase di crisi si rinnovano le immagini, i simboli e i miti dello spirito unitario che hanno caratterizzato quel periodo storico. Così è stato per la Prima guerra mondiale, tramandata come ultima guerra di indipendenza; così è stato per il Fascismo che ha giustificato la dittatura plagiando il pensiero mazziniano e presentandosi quale avveramento della rivoluzione nazionale; così è stato per la Resistenza in quanto lotta alla tirannia, guerra allo straniero e conquista della libertà; così è stato per la lotta al terrorismo che ha verificato la saldezza delle istituzioni repubblicane; così è stato per il movimento antimafia che ha reso il tema del contrasto ai poteri criminali protagonista di una nuova stagione di tutela della democrazia. Un gioco di specchi, si è detto, che riflette le virtù italiche, e gli stereotipi stratificati, dal Risorgimento alla Resistenza e dalla Resistenza all'antimafia.

22. 799 vittime innocenti accertate dal 1893 ad oggi. Il numero è stato determinato da una ricerca realizzata dall'associazione Libera, nomi, numeri contro le mafie, che ha ricostruito i profili biografici delle vittime sicuramente innocenti (*Memoria. Nomi e storie delle vittime innocenti delle mafie*, a cura di M. Cozzi, R.C. Falcone, I. Napolitano, S. Ottaviani, P. Ruggiero, Torino 2015).

La celebrazione dei cittadini integerrimi si connota come una religione civile in continuità storica con il repubblicanesimo risorgimentale. Un tragitto che giunge fino ai giorni nostri sotto forma di lotta all'oppressione. Lungo questo cammino si incontrano le vittime delle mafie: patrioti che hanno impersonato in modo esemplare l'ideale repubblicano.

Se la lotta alle mafie reinterpreta i meriti della Resistenza, il rito collettivo è garanzia di continuità storica: sacralizza le vittime svelando l'esistenza di una "patria di eroi". Un *pantheon*, costellato da innumerevoli forme di resistenza, che si oppone alla declamata "morte della patria".

L'antimafia è la prova dell'esistenza di un tessuto etico che alimenta una costante dialettica fra comunità e nazione, grazie alla quale le tradizioni del passato sono integrate alle condizioni del presente: dal patriottismo risorgimentale a quello antifascista, dal patriottismo costituzionale a quello civile. Il minimo comune denominatore è la Patria, ovvero il modo in cui si è inteso servirla nel corso della storia, le azioni che sono state intraprese per difendere il bene comune e l'opposizione maturata contro ogni interesse particolare e ogni forma di discriminazione ed esclusione.

Gli eventi del 1992 e la più che decennale sclerotizzazione del sistema politico – nel passaggio dalla democrazia dei partiti alla partitocrazia decadente del consenso "drogato" – svelano un "rancore civile", un clima diffuso di intolleranza: dai fermenti giustizialisti alla negazione della solidarietà, dall'insorgere del razzismo al conflitto tra i poteri dello Stato. Ciò nonostante la società italiana, come rileva Simona Colarizi, ha prodotto gli anticorpi necessari per rimodernare l'identità nazionale affrancandosi dalla tutela dei partiti: «In quella richiesta abbastanza generalizzata di una più compiuta democrazia che sale da un paese dove i legami di appartenenza ideologica ai partiti si vanno allentando con il tramonto delle grandi ideologie e la laicizzazione della società».²³ In questo contesto l'antimafia sussidia il ruolo di soggetto politico, erede dei valori positivi della "prima Repubblica", evitando che la separatezza tra corpi intermedi e società divenga frammentazione civile. Il punto di coagulo è, appunto, il tessuto etico: un senso di cittadinanza comune aggiornato e consolidato da una profonda maturazione sociale ed economica avvenuta negli anni del boom economico. Resistenza antifascista e Resistenza antimafia sono entrambe fasi congiunturali, di una struttura di lungo periodo, che raccol-

23. S. Colarizi, *Democrazia dei partiti e partitocrazia*, in *Interpretazioni della Repubblica*, a cura di A. Giovagnoli, Bologna 1998, p. 83.

gono e rilanciano il tema del patriottismo: la prima assolve alla funzione di integrazione della cultura cattolica e comunista nell'alveo della storia unitaria, la seconda risponde alla crisi dei partiti e delle istituzioni con un repubblicanesimo militante.

Oscar Luigi Scalfaro è il primo a parlare pubblicamente di “nuova Resistenza”. Il giorno successivo alla strage di via D'Amelio, nell'aula del Consiglio superiore della Magistratura, lancia un appello al mondo politico: è necessario ritrovare il coraggio degli anni del terrorismo per rafforzare la democrazia. «Resistere, resistere, resistere perché siamo dalla parte della libertà». Il capo dello Stato compara esplicitamente la Resistenza all'antimafia: come i partigiani hanno combattuto contro il nazifascismo per assistere al sorgere di un nuovo giorno, così lo «sventurato» popolo di Palermo si organizza per superare la notte in vista dell'aurora.²⁴ Nando Dalla Chiesa ipotizza, invece, una «Resistenza civile» come opposizione alla sopraffazione mafiosa. L'aggettivo civile, in questo caso, più che richiamarsi ad una comunità di valori, è usato per indicare una distanza, anzi una vera e propria contrarietà alla politica. Il movimento non è la «cinghia di trasmissione» o «l'afflato rigeneratore» dei partiti e dei sindacati, piuttosto è la sospensione della delega fiduciaria alla politica ormai moralmente delegittimata a condurre la lotta contro i poteri criminali. L'antimafia è, dunque, un moto di indignazione collettiva, ispirato al movimento di opposizione al nazifascismo, che si organizza spontaneamente sulla disponibilità dei cittadini a mobilitarsi, nel pieno rispetto delle libertà costituzionali, al fine di manifestare un pubblico e civile dissenso contro le mafie.²⁵ Anche un costituzionalista come Guido Neppi Modona sostiene che, immediatamente dopo l'omicidio di Libero Grassi, si crea un clima di Resistenza contro il totalitarismo mafioso, divenuto esplicita mobilitazione dopo gli omicidi di Falcone e Borsellino. Una novità assoluta se si pensa che la Sicilia e il Mezzogiorno non hanno vissuto le vicende della lotta al nazifascismo. Un nuovo senso di giustizia che può ricondurre le popolazioni meridionali, schieratesi il 2 giugno '46 a sostegno della monarchia, nell'alveo di una condivisa cultura repubblicana.²⁶ Da questo punto di vista la crisi del 1992

24. S. Bonsanti, *L'appello di Scalfaro: "Nuova Resistenza"*, in «la Repubblica», 23 luglio 1992.

25. P. Calderoni, N. Dalla Chiesa, *Milano – Palermo. La Nuova Resistenza*, Milano 1993.

26. G. Neppi Modona, *Mafia e Resistenza*, in «la Repubblica», 12 settembre 1992.

ripropone un rapporto diretto tra Resistenza e Costituzione, che è, e rimane, la forma giuridica essenziale attraverso cui si esprime la cittadinanza democratica. La sintesi delle diverse componenti dell'antifascismo ha generato un originale sincretismo che è la forza intrinseca della Carta: nonostante il collasso dei partiti ha continuato ad essere il punto di riferimento per quanti hanno inteso modificare la militanza politica in impegno civile. La fine della "prima Repubblica" ha liberato le energie necessarie per dare vita ad un progetto politico sganciato dai partiti: una cittadinanza attiva e partecipata che ha come nucleo la cultura della legalità.

È possibile considerare la reazione successiva agli avvenimenti del biennio 1992-1993 come una risposta alla crisi? Può essere il fulcro intorno al quale si ricostituisce il "tessuto etico" della Repubblica? Cioè il movimento antimafia può restituire senso morale all'identità collettiva nel verso della cittadinanza? Può aver consolidato anche nel Mezzogiorno la corresponsabilità nell'esercizio dei diritti civili?

Il dato più evidente è la rivitalizzazione delle pratiche commemorative del nazionalismo risorgimentale, a partire dalla consacrazione del lungo elenco di vittime di cui è stato tramandato il fattore più importante: il nome. Il ricordo del nome è una pratica di incorporazione del defunto nella comunità dei viventi. Una strategia memoriale che sfrutta gli strumenti dell'iconografia, dell'arredo urbano, della toponomastica e dei media per raffigurare il sacrificio dell'eroe. Si annulla il confine tra la vita e la morte per decretare l'immortalità della vittima con un cosciente atto di pietà pubblica, quale ammonimento per il futuro. La sublimazione coinvolge tutti gli innocenti: dai sommi protagonisti dell'antimafia fino ad arrivare a quelli meno noti, per i quali il rischio di essere dimenticati è maggiore. Figli, fratelli, sorelle, mariti, mogli, padri e madri, sottratti alla cerchia privata degli affetti, si ritrovano nella fornace di una "guerra civile" non dichiarata, costretti, loro malgrado, ad ergersi a figure morali per testimoniare l'esempio dei congiunti: una schiera di donne e uomini divisi tra servitori dello Stato, periti in ossequio al giuramento costituzionale, e cittadini ordinari, deceduti a causa di uno scontro senza quartiere da cui sono stati travolti.

La memoria del lutto ha mutato la scia di sangue delle regioni meridionali in un'occasione di riscatto nazionale per quella parte d'Italia che non ha contribuito collettivamente all'unificazione, prima, e alla Liberazione, dopo. Basterebbe segnare sulla carta geografica dello Stivale un puntino rosso, indicando la provenienza delle vittime, per comprendere come nel periodo repubblicano, rispetto al Risorgimento e alla Resistenza,

sia avvenuta una inversione di tendenza. Se il luogo d'origine dei patrioti e dei partigiani, come attestano i monumenti commemorativi, rimarca il maggior contributo offerto dal Settentrione alle battaglie contro gli austriaci e i nazifascisti, la moltitudine di stele, obelischi, cippi, colonne, targhe e lapidi diffuse in tutto il Meridione rovescia la geografia dell'eroismo nazionale. La Resistenza alle mafie è il fattore di integrazione civile che ha consentito al Mezzogiorno di offrire alla Patria il sacrificio dei suoi martiri in difesa della democrazia repubblicana. In definitiva, si tratta di affrontare la questione del culto delle vittime sul versante storiografico della continuità/discontinuità, del lento divenire, tra stratificazioni simboliche e incrostazioni linguistiche, del concetto di Patria. L'antimafia può essere interpretata come evoluzione del discorso nazionale, già aggiornato in chiave antifascista. La contaminazione tra retorica e sfera del sacro ha agevolato il suo ingresso nel campo del "patriottismo espriativo" della Repubblica, ovvero il riconoscimento delle "piccole patrie locali": città, province e regioni che hanno vissuto in prima linea lo scontro tra forze avverse, lasciando sul campo decine di cittadini inermi.

In tal senso l'analisi della toponomastica, sebbene sia considerata una fonte abbastanza desueta e priva di uno studio metodologico, può essere d'aiuto a ricomporre i processi storici «soprattutto se si pensa che l'attribuzione dei nomi delle vie, al pari dei monumenti o delle feste, offre [...] il duplice vantaggio di confermare (o rivedere) i caratteri originali della tradizione locale e insieme di assecondare la confluenza di qualche significativo "pezzo" di storia della "piccola patria" nell'alveo della "grande patria"». ²⁷ La toponomastica repubblicana, a partire dagli anni di piombo, diventa lo spazio concreto di espiazione e di partecipazione al lutto nazionale, in cui i dolori e le disgrazie sono trasfigurati sino ad apparire come il prezzo da pagare per mondare la Nazione dal senso di colpa collettivo.

Grazie alla toponomastica si può ricostruire la geografia dell'eroismo nazionale nella "seconda Repubblica". Del resto, la sostituzione di vecchi toponimi, con denominazioni che ricordino date memorabili e nomi illustri scomparsi, rinvia a una tendenza presente in tutti i momenti di transizione da un assetto politico ad un altro. Le variazioni dell'odonomastica, nel lungo periodo, permettono di "misurare" il grado di intensità, simbolica ed emotiva, dei mutamenti storici e della percezione che ne ebbero le élite delle

27. M. Morandi, *La costruzione dell'identità locale: Cremona e Mantova nell'odonomastica del secolo Ottocento*, in «Memoria e Ricerca», 20 (2005), p. 134.

amministrazioni municipali. I cambiamenti della toponomastica hanno caratterizzato tutti i passaggi salienti della Nazione: l'Unità, la Prima guerra mondiale, il Fascismo e la Repubblica. Ognuno di questi eventi ha avuto un impatto immediato nelle comunità locali con la ridefinizione dell'odonomastica: i nomi rappresentativi di un regime anteriore vengono sostituiti con l'intitolazione di piazze e strade a protagonisti o a eventi rilevanti del regime subentrante: una cesura che diviene parte integrante del vissuto quotidiano, trasformando le coordinate urbane. I rappresentanti degli enti locali, per adeguarsi al nuovo stato di cose o per sottolineare un particolare indirizzo politico-sociale, rinominano i luoghi della geografia urbana ridisegnando la memoria comunitaria con un processo di selezione che attribuisce ad alcuni attori il ruolo di *genius loci*. Negli oltre 150 anni di storia unitaria le sostituzioni dei toponimi possono suddividersi secondo due assi periodizzanti: 1) i passaggi relativi all'Unità, alla Prima guerra mondiale, al Fascismo e alla Repubblica; 2) le figure e gli avvenimenti riguardanti la storia repubblicana. Nel primo caso le classi dirigenti locali hanno omaggiato il nuovo ordine costituito; nel secondo le sovrapposizioni o le aggiunte (dovute allo sviluppo urbanistico della seconda metà del Novecento), sono dedicate a esponenti istituzionali, politici, ecclesiastici, militari e civili non solo per il loro rilevante ruolo pubblico ma anche in quanto vittime di avvenimenti connessi a fenomeni che hanno messo in crisi le conquiste costituzionali (catastrofi, stragismo, terrorismo e mafie). Concentrando l'attenzione sulle stragi di Capaci e via D'Amelio, che, come scrive l'Eurispes nel rapporto del 1993, segnano «la fine di un'epoca ricordandoci come [...] ogni grande processo di cambiamento sia scandito da eventi luttuosi. La prima Repubblica muore con i funerali di Falcone e Borsellino», la toponomastica può aiutarci a comprendere se la memoria del cordoglio abbia marcato la crisi della Repubblica dei partiti, lasciando una traccia indelebile nella composizione di "un'altra" territorialità civica.

Degli 8.092 comuni italiani – dal 1992 al 2014 – 820, ovvero il 10,10% del totale, hanno intitolato una strada o una piazza a Giovanni Falcone e Paolo Borsellino. Per quanto riguarda i capoluoghi di provincia: su 117, 40, il 34,18% del totale, hanno modificato l'odonomastica per onorare l'olocausto dei giudici. Il Nord ha il primato delle intitolazioni, anche in rapporto al maggior numero di comuni presenti: durante la "seconda Repubblica", nelle aree geografiche in cui si è radicato il fenomeno del leghismo, l'odonomastica riconosce il sacrificio di due cittadini meridionali, consacrando la lotta alle mafie come un valore nazionale unificante.

Inoltre, dalla lettura degli atti disponibili *on line*, i comuni amministrati dal centro-sinistra hanno con maggiore frequenza attribuito l'intitolazione al solo Giovanni Falcone, quelli governati dal centro-destra prevalentemente al solo Paolo Borsellino (confermando una memoria divisa, piegata all'uso pubblico della storia). Ma Alessandro Dal Lago osserva:

Si dice che Falcone propendesse per la sinistra moderata e Borsellino per il Movimento sociale. Ma questo è esattamente ciò che rende la loro immagine inattaccabile. Magistrati che lottavano insieme contro la mafia nonostante le loro diverse opinioni politiche. Essi, cioè, si situano su un piano più alto dell'ideologia e quindi diventano espressioni di ciò che unisce o dovrebbe unirci tutti, la patria, la nazione, l'interesse collettivo.²⁸

Dall'osservazione delle mappe urbane emerge, invece, una costante: nei piccoli centri e nelle città medie i nomi dei magistrati sono stati inseriti nei nuclei di espansione urbana o in strade che non avevano ancora avuto un'intestazione; nelle grandi città si è scelto, nella maggior parte dei casi, di rinominare alcune vie del centro urbano o nei pressi di luoghi significativi (spesso adiacenti ai tribunali). In generale, nel 50% dei municipi osservati, il toponimo, sia individuale sia congiunto, è collocato in una zona della città in cui l'odonomastica è dedicata alle vittime innocenti delle mafie. È anche il caso di sottolineare che durante la ricerca sono venuti alla luce altri possibili sviluppi: molti comuni, che non hanno intitolato una via o una piazza a Falcone e Borsellino, hanno provveduto a rinominare altri luoghi di rilevanza pubblica (auditorium, aule consiliari, scuole, biblioteche, centri sociali, ecc...)²⁹.

Alla memoria di Libero Grassi, invece, sono stati consacrati, nello stesso periodo, 40 luoghi e 2 eventi: 36 vie, una piazza, un istituto tecnico, un

28. A. Dal Lago, *Eroi di carta. Il caso Gomorra ed altre epopee*, Roma 2010, p. 83.

29. La ricerca è ancora in corso di sviluppo. I dati menzionati sono stati aggregati grazie ad una *e-research* svolta a partire dall'inserimento, provincia per provincia, della frase "Via, viale, piazza Giovanni Falcone" o "Via, viale, piazza Paolo Borsellino" o ancora "Via, viale, piazza Giovanni Falcone e Paolo Borsellino" e completata con la consultazione degli archivi digitali dei comuni (reperendo delibere, verbali di discussione, comunicati stampa, bollettini ufficiali) e dei quotidiani «Corriere della Sera», «la Repubblica», «l'Unità», «La Stampa», «Il Sole 24 Ore». Il lavoro quantitativo è stato effettuato su *Google maps* attraverso lo strumento della geo-localizzazione e dello *Street view*. Così è stato possibile non solo individuare i comuni che hanno intestato uno spazio pubblico ai giudici, ma anche collocare i toponimi all'interno della mappa visualizzando le immagini del contesto urbano in cui sono stati inseriti.

auditorium, una stazione della metropolitana, una corsa di bici e un premio nazionale per le scuole. Il maggior numero di siti, 23 su 40, sono collocati, anche in questo caso, nel centro-nord con una prevalenza della Lombardia (7 strade e una piazza), seguita da Emilia Romagna e Puglia, a pari merito con 5 strade. In particolare i comuni del Centro-Nord dedicano a Grassi le arterie delle aree industriali, al Sud, al contrario, gli si intestano nuove strade sorgenti in quartieri residenziali. La distinzione spinge a pensare che gli amministratori settentrionali hanno visto in lui un industriale che ha difeso esemplarmente la sua azienda, mentre quelli del Sud lo associano ad un'indistinta borghesia medio-alta che vive in villette di periferia.

La toponomastica, applicata allo stragismo mafioso, lascia scorgere il lungo fluire di una storia civica in cui permane un'ansia celebrativa della borghesia provinciale che evidenzia l'esigenza, soprattutto nei momenti di transizione, di difendere un'identità nazionale fondata sul nesso locale-nazionale. Ma nel caso delle vittime innocenti delle mafie, oltre alla retorica del martirio, l'odonomastica assume anche una funzione di *marketing* politico: gli amministratori comunali, consacrando lo spazio pubblico, potranno dire di aver contribuito alla lotta contro il crimine organizzato.

I martiri della Repubblica, incorporati nel contesto urbano, simboleggiano l'infinita lotta tra il bene e il male. Le loro virtù meta-politiche, cioè la Giustizia come patrimonio collettivo, trasformano piazze e vie in palcoscenico dell'orgoglio nazionale: «Attribuire un nome ad una via significa [...] assegnarle una funzione pedagogica, investendola di un'eloquenza simile a quella che ispirano la statuaria pubblica o i manuali di educazione civica».³⁰ La città diventa, allora, un *pantheon* del quotidiano in cui si avvera il mito del Risorgimento perenne: in ogni fase di crisi o di transizione si rinnovano le immagini, i simboli e i miti che hanno caratterizzato lo spirito unitario.

Le onorificenze dello Stato, alle famiglie e alle comunità colpite dai lutti, è un modo per saldare le virtù civiche ad una più vasta gamma di valori costituzionali: si fa leva sulla forza del radicamento territoriale della vittima, anche utilizzando la compagine parentale, per proiettare il dolore e la dignità individuale oltre gli steccati locali, in una dimensione compiutamente nazionale. Dopo la Seconda guerra mondiale il conflitto armato non richiama più l'orgoglio epico del guerriero. La guerra è un'esperienza estraniante che modifica il senso dell'agire patriottico.

30. Morandi, *La costruzione dell'identità locale*, p. 141.

Declinava la figura dell'eroe mentre fu in relazione al tema del martirio, alla celebrazione delle vittime innocenti, che si fece largo, pur tra mille incongruenze e contraddizioni, una sorta di debole (ma parzialmente innovata) retorica nazionale, in cui coloro che paiono illuminati dalla grazia non sono tanto i forti e valorosi combattenti che scelgono di lottare – ed eventualmente perire – per difendere la patria. Come ha notato Isnenghi [...] “i vincitori del '45 vengono a ricoprire [...], pubblicamente, il ruolo di vittime; mentre i perdenti hanno il ruolo di “carnefici” [...] la vittima, l'innocente [...] contribuisce a purificare la comunità. Fu così che prese piede un patriottismo espia-tivo; formula che si riferisce a una partecipazione al lutto nazionale in cui i dolori e le disgrazie della nazione vengono trasfigurati sino ad apparire come il prezzo da pagare per riscattarsi dalla colpa rappresentata dal fascismo.³¹

Il “patriottismo espia-tivo” collega l'antifascismo all'antimafia, configurando una “comunità di orfani” che commemora i defunti per mondarsi dal senso di colpa collettivo. Il movimento antimafia ha assolto, dunque, al compito di organizzare la trasmissione del martirio attraverso strategie memoriali che rinnovano le celebrazioni architettate dallo Stato post-unitario.

Quali sono queste pratiche? La prima fase è la fissazione della memoria: accanto alla toponomastica si diffonde l'uso d'installare lapidi, targhe e monumenti commemorativi, al fine di far assurgere l'eroe al ruolo di mallevadore dell'impegno civico comunitario. La seconda fase è la trasmigrazione della memoria in luoghi simbolici che richiamano il rispetto di temi umanitari quali la pace, la solidarietà, la giustizia sociale, l'integrazione razziale, l'ambiente, l'arte, la storia, insomma tutti i processi di acculturazione etica della civiltà occidentale. Un esempio che più di altri ricalca la tradizione nazionale è l'intitolazione dei giardini o parchi alle vittime delle mafie. L'antenato diretto di questa iniziativa è il “Parco della rimembranza”, boschetti “sacri” voluti nel 1923 dal sottosegretario alla Pubblica Istruzione, Dario Lupi. L'invenzione, che si riallaccia a sua volta alla consuetudine scolastica della “Festa dell'albero”, promuove un'intensa campagna affinché ogni città, ogni borgo d'Italia onori i suoi caduti con una piantagione di essenze arboree tipiche del luogo. Un giardino che accolga un albero per ogni eroe/martire, il cui ricordo è legato alla vita secolare del fusto arboreo su cui è apposta la targhetta con il nome.

31. G. Schwarz, *La guerra non più nobile. Trasformazioni del lutto e destrutturazione del mito della bella morte nell'Italia postfascista*, in *La morte per la Patria*, a cura di O.Janz, L. Klinkhammer, Roma 2008, p. 229.

Nel facile simbolismo della perennemente rinnovata, ciclica rinascita primaverile, la comunità locale proietta con agilità il desiderio di eternizzare il ricordo dei suoi morti e viene legandoli, alle nuove generazioni.³²

Anche i beni confiscati alle mafie, e il loro riutilizzo sociale, rispondono alla logica della consacrazione. Si materializza una idea di “Risorgimento civile” con la costituzione di “sacrari antimafia”, veri e propri luoghi di culto laico, in cui si celebra la pacificazione tra Stato e società: viene riconsegnata ai cittadini una quota del patrimonio criminale sottratto alla comunità.

La terza fase è la pedagogia della memoria affidata alla testimonianza dei familiari: «Parlare di loro, mantenere la loro memoria dà un senso alla loro morte così come cercare di migliorare la società».³³ Le famiglie sono poste al centro di una rete educativa che organizza una ritualità al confine tra lutto privato e reminiscenza pubblica: le istituzioni scolastiche investono sulla retorica del testimone per evocare i valori fondanti la democrazia repubblicana. Si organizzano dapprima conferenze in cui viene invitato a parlare un familiare, poi, con il passare degli anni, la prassi dà luogo ad un programma articolato in cui la scuola, attraverso la biografia delle vittime, prende coscienza delle problematicità del territorio. Nasce, in questo modo, il progetto “Adotta una vittima” che richiama il programma “Adotta un monumento” promosso dal Ministero dei Beni culturali.³⁴ L’associazione è facile: la vittima è un “monumento nazionale” da tutelare per evitare che l’incuria del tempo ne deteriori la memoria. Ma, se si guarda più a fondo, si scorge l’esistenza di una pratica più antica, risalente agli anni successivi alla Grande guerra, quando le madri dei patrioti irredentisti e dei soldati caduti al fronte venivano invitate nelle scuole del Regno per raccontare le gesta eroiche dei figli. L’intento dell’autorità statale è fondere il culto della nazione nel culto della famiglia. La madre, in particolare, è il fulcro intorno al quale ruota la liturgia devozionale come compensazione dell’amore filiale rescisso dalla morte. Analogamente le madri, le mogli, le figlie e le sorelle delle vittime innocenti, quando incontrano gli studenti, rappresentano il sacrificio di congiunti come perdita collettiva. La mancanza potrà essere colmata solo con l’impegno sociale e civile delle generazioni future,

32. B. Tobia, *Monumenti ai caduti. Dall'Italia liberale all'Italia fascista*, in *La morte per la Patria*, p. 59.

33. Moscati, *Lotta civile*, p. 204.

34. www.lascuolaadottaunmonumento.it.

rese coscienti della necessità di resistere alle mafie: «Il cordoglio viene riconiato in orgoglio, la perdita in guadagno ideale per la famiglia, non ultimo presentando l'eroismo dei caduti come il risultato delle tradizioni, dei valori e dell'educazione familiare»³⁵ che è educazione nazionale.

Dopo l'omicidio di Libero Grassi matura una nuova consapevolezza nella società italiana: mafia e disimpegno sono intimamente collegati. La fermezza della sua denuncia, motivata dalla ragione più che dal sentimento, suscita un notevole clamore mediatico: per la prima volta la mafia si presenta come un nemico che può essere sconfitto. La coscienza di una possibile ribellione civile provoca, in seguito agli attentati del maggio-luglio 1992, un'onda d'urto in grado trasporre in una dimensione mitologica il martirio degli eroi che sviluppa l'immaginario collettivo della Resistenza antimafia. I media, amplificando il modello del supplizio mafioso, assumono una funzione mitopoietica: gli eventi sono interpretati con il palese intento di giustificare una visione morale della società. D'altronde l'omicidio di mafia, in quanto rappresentazione del martirio (il sacrificio dell'agnello), si presta ad essere manipolato dal circuito mediatico: «Un mito è tipicamente una storia sacra [...] che si racconta presso una determinata comunità e che spesso si lega a un rito [...] la funzione del mito è spiegare, riconciliare, guidare l'azione o legittimarla».³⁶

Con le morti di Falcone e Borsellino la storia delle vittime entra nella sfera della mitologia postmoderna: l'eroe non è più il guerriero che uccide il drago, ma colui che resiste all'orrore e alla protervia della tirannia mafiosa. Una rappresentazione sociale fondata sulla dialettica tra ideologia ed utopia, ovvero tra la conservazione di un ordine esistente (la Repubblica) e la previsione di una dimensione del futuro ancora inesistente (la sconfitta delle mafie). La ripetizione ciclica di figure retoriche e situazioni drammaturgiche plasmerà il *corpus* leggendario degli eroi antimafia:

Il modello della promessa e della realizzazione non ha, in senso stretto, alcuna necessità di cessare; non appena la promessa di un racconto viene realizzata, la realizzazione diventa a sua volta la promessa di un'ulteriore creazione del mito. Cosicché i miti creano altri miti, e non c'è ragione per cui non continuino a farlo, essendo infinito l'impulso mitopoietico.³⁷

35. O. Janz, *Lutto, famiglia e nazione nel culto dei caduti della prima guerra mondiale*, in *La morte per la Patria*, p. 77.

36. D. Cupitt, *The World to Come*, London 1982, p. 29.

37. L. Coupe, *Il Mito*, Roma 1997 p. 80.

La promessa eternamente realizzata, o da realizzare, è la morte.

Le vittime, illustri o meno, sono i nuovi patrioti, ossia uomini e donne che hanno creduto nei principi della Costituzione e che hanno dimostrato lealtà nei confronti della Repubblica con un costante impegno civile. Appartengono tutti a una incessante storia civile italiana; una storia che si aggiorna ciclicamente grazie al continuo divenire del concetto di Patria. Come un fiume carsico in alcuni tratti del suo percorso si inabissa, così la Patria sembra scomparire periodicamente agli occhi degli italiani; ma il suo lento fluire prosegue imperturbato, sedimentando una memoria collettiva che riemerge nei momenti di crisi al fine di suscitare un rinnovato senso di appartenenza. Il concetto di Patria cambia con il mutare dei tempi. L'immagine dell'eroe/martire italiano, anche nella sua riedizione antimafia, è una vigorosa risorsa per scongiurare la "morte della Patria".

ANTONIO BAGLIO, VINCENZO SCHIRRIPA

Santi laici e apostoli civili nel profondo Sud: le premesse dell'agiografia antimafia

In questo saggio si tenterà di tracciare una genealogia dei modelli di “santità” antimafia attingendo per un verso alla tradizione delle mobilitazioni contadine nel secondo dopoguerra, con particolare riferimento alle vicende dei sindacalisti siciliani Accursio Miraglia, Placido Rizzotto e Salvatore Carnevale, assassinati per mano mafiosa tra il 1947 e il 1955, e in parte ricollegandosi a un preciso filone di impegno civile democratico di matrice risorgimentale, incarnato da figure di intellettuali *engagés* del calibro di Umberto Zanotti Bianco, Rocco Scotellaro e Danilo Dolci.¹ Questo secondo filone non approda al coronamento della “santità” attraverso il martirio, la morte violenta subita in relazione al proprio impegno nella lotta contro la prepotenza mafiosa o comunque per il riscatto della propria gente o per un popolo d'elezione. Non è, infatti, la condizione di vittima a consacrare l'eroe (o il “santo”) ma la sua scelta volontaristica di impegno totalizzante. Viceversa nei martiri delle lotte contadine la condizione vittimaria è, per così dire, costitutiva: sono i simboli di una stagione di lotte per la terra e contro il latifondo, il cui sacrificio risalta perché compiuto in un clima omertoso e maturato in un quadro politico ostile.

Entrambi i filoni chiamano in causa l'esigenza di narrare l'agire dell'eroe e del “santo”. Nel primo caso c'è da vagliare l'investimento narrativo promosso da movimenti, organizzazioni politiche e sindacali, stampa sulla vicenda del martire. Nel secondo la funzione può essere assolta dal medesimo soggetto che assomma in sé anche la funzione del protagonista e del narratore di una storia esemplare: ma il gioco di risonanze e rife-

1. La redazione di questo saggio è frutto di un lavoro comune. Si deve ad Antonio Baglio la stesura del paragrafo 1 e a Vincenzo Schirripa quella dei paragrafi dal 2 al 7.

mulazioni che accolgono e arricchiscono il racconto ci offre informazioni preziose sul modo in cui sostenitori e avversari vi si rispecchiano trovando la propria collocazione nel farsi della leggenda.

1. *Nella martirologia dell'antimafia.*

I sindacalisti Miraglia, Rizzotto e Carnevale

Le vicende di Accursio Miraglia, Placido Rizzotto e Salvatore Carnevale, sindacalisti militanti nel Partito Comunista (Miraglia) e in quello Socialista (gli altri due), trucidati dalla mafia rispettivamente nel 1947, 1948 e 1955, si inscrivono in un lungo e tragico elenco di omicidi e stragi (la più nota è quella di Portella della Ginestra del 1° maggio 1947) che insanguinarono la Sicilia, e non solo, segnando il cammino del movimento sindacale tra la metà degli anni Quaranta e il decennio successivo.² Di fronte alle lotte bracciantili e contadine – sviluppatesi sull'onda dell'emanazione dei decreti Gullo, per poi orientarsi sull'obiettivo dell'attuazione della legge di Riforma agraria – e all'ampio movimento che ne scaturì, la saldatura tra le strutture di potere del latifondo e una criminalità organizzata attiva nel processo di controllo del territorio, alle dipendenze degli agrari, oltre che nella spartizione e acquisizione delle stesse terre messe in vendita a seguito dell'entrata in vigore della riforma, portava ad una sistematica azione di repressione delle istanze popolari e delle battaglie sociali che le incarnavano. Un clima di intimidazione e di violenza, testimoniato dall'uccisione di decine di sindacalisti e politici, perlopiù appartenenti ai partiti di sinistra, in una fase – quale quella del secondo dopoguerra, dominata dalla guerra fredda – di forte polarizzazione politica. Una triste contabilità, un lungo elenco di vittime, colpite in modo mirato per eliminare avversari scomodi, che con il loro impegno si erano fatti interpreti delle istanze di cambiamen-

2. Per un quadro generale sulla storia della Sicilia nel secondo dopoguerra e sull'"epopea" del movimento contadino si rimanda, tra gli altri, ai volumi di F. Renda, *Storia della Sicilia dal 1860 al 1970*, III, *Dall'occupazione militare alleata al centrosinistra*, Palermo 1987; Id., *Movimenti di massa e democrazia nella Sicilia del dopoguerra*, Bari 1979. Nell'indagine storica sull'organizzazione mafiosa, le sue dinamiche e incidenza, il punto di riferimento obbligato rimane il saggio di S. Lupo, *Storia della mafia. Dalle origini ai giorni nostri*, Roma 2004. In merito agli assassinii di esponenti del mondo sindacale perpetrati dalla mafia negli anni Quaranta si veda adesso il volume di P. Basile, D. Gavini, D. Paternostro, *Una strage ignorata. Sindacalisti agricoli uccisi dalla mafia in Sicilia*, Roma 2014.

to delle fasce popolari, in direzione di una più equa ripartizione dei prodotti agricoli, dell'abbattimento del latifondo con la conseguente distribuzione delle terre ai contadini e del riconoscimento di più ampi diritti. Non solo vennero barbaramente uccisi, come monito e ricatto alla popolazione affinché non ne perpetuasse l'esempio; nella strategia del terrore mafioso e nel quadro generalizzato di connivenza con larghi spezzoni del potere politico bisognava che su questi morti cadesse il discredito e l'oblio. Tra gli esponenti sindacali e politici – se ne contarono più di cinquanta – caduti sotto i colpi della lupara in quel contesto, un posto di rilievo assumono i casi della “triade” Accursio Miraglia, Placido Rizzotto e Salvatore Carnevale, sia per lo spessore delle personalità coinvolte, tutti dirigenti di indubbio prestigio in sede locale, sia in relazione al preciso frangente in cui si consumarono i delitti. Il ruolo di abili organizzatori dei lavoratori nella fase dell'occupazione dei feudi e della lotta per la riforma agraria, l'intransigenza morale e il coraggio dimostrato nei confronti della prepotenza mafiosa al servizio degli agrari ne facevano dei *leader* riconosciuti in vita, capaci di aprire indubbiamente nuovi sbocchi alle battaglie del movimento contadino e per i diritti nel lavoro, oltre che degli eroi dinanzi a una morte tragica, espressione di una barbarie destinata a rimanere impunita sotto il profilo giudiziario, nonostante la ben fondata impressione che le forze di polizia avessero potuto finalmente assicurare alla giustizia, in un delitto di mafia, gli esecutori materiali degli assassini.³ Eppure questi uomini divennero sin da subito dei simboli, dei “martiri per il rinnovamento della Sicilia” per utilizzare il lessico della stampa socialcomunista, anche se la forte contrapposizione tra la DC e le sinistre nella stagione del centrismo, trascinatasi almeno per quel che concerne il Pci nei decenni successivi, avrebbe a lungo impedito di tributare un più ampio e doveroso riconoscimento al sacrificio di queste vittime della mafia e di creare una memoria condivisa. Per di più l'impunità dei colpevoli per insufficienza di prove, in un quadro di connivenze, sciatteria nelle indagini e favoritismi, ha contribuito a farne risaltare ancor di più il martirio, contrapponendo il loro eroismo a quella che è stata definita «l'ottusità di una giustizia pavida e asservita ai potenti».⁴ Vale la pena

3. Per una puntuale ricostruzione delle vicende giudiziarie legate a questi casi cfr. U. Ursetta, *Nelle foibe della mafia. Accursio Miraglia e Placido Rizzotto sindacalisti*, a cura di V. Vasile, con prefazione di G.C. Caselli, Roma 2005; Id., *Salvatore Carnevale. La mafia uccide un angelo senza ali*, a cura di V. Vasile, con prefazione di G. Epifani, Roma 2005.

4. Cfr. Ursetta, *Nelle foibe della mafia*, p. 21.

inoltre aggiungere il significativo particolare che nel caso di Rizzotto non ci fu nemmeno per i familiari il conforto di una tomba su cui piangerne il corpo, occultato dagli assassini nella foiba di Rocca Busambra: il completo recupero delle spoglie è avvenuto infatti soltanto nel 2012.

Nell'analisi dei comunisti, il sacrificio di questi "combattenti martiri" si inquadra nella strenua lotta che aveva opposto il movimento contadino ai latifondisti siciliani e alle cosche mafiose, costata lutti e sangue, configurandosi come una "seconda Resistenza". In sostanza, ritornava il paradigma resistenziale, applicato alle lotte per la terra nel Mezzogiorno, mentre la mafia stessa veniva valutata come fenomenologia del potere e mero strumento dei latifondisti contro i contadini. Nel contempo, l'uccisione dei sindacalisti dimostrava il carattere sociale e politico del potere mafioso, in grado di ostacolare il consolidarsi delle istituzioni e di una coscienza democratica. La realtà di un sindacato divenuto bersaglio della violenza mafiosa si spiegava per la sua funzione assunta nella situazione siciliana quale fattore determinante di rottura delle vecchie strutture.

All'interno di un filone denso di tensione culturale e morale, le vicende di Miraglia, Rizzotto e Carnevale erano destinate ad assurgere, in modi e tempi diversi, a mito, *exemplum*, materia viva capace di alimentare non solo la memoria popolare ma di farsi tema di rappresentazione artistica e di riflessione storiografica. Così è stato per Accursio Miraglia, originario di Sciacca, dove era nato il 2 gennaio 1896 e trovò la morte il 4 gennaio 1947. Prima di abbracciare gli ideali comunisti vantava un passato da anarchico in gioventù a Milano, dove aveva lavorato in banca, fino a quando, licenziato per motivi politici, era stato costretto a far ritorno a Sciacca. Qui fece parte del Comitato di Liberazione Nazionale, fondò una cooperativa, La Madre Terra, e mise in piedi una piccola industria per la conservazione del pesce. Fu segretario della Camera del Lavoro e anima del movimento per la riforma agraria, oltre che apprezzato amministratore del locale ospedale. Tra i suoi motti si ricorda: «meglio morire in piedi che vivere in ginocchio». Nell'ultimo comizio tenuto a Sciacca aveva detto: «La forza dell'uomo civile è la legge, la forza del bruto e del mafioso è la violenza fisica e morale. Noi malgrado quello che si sente dire di alcuni magistrati, abbiamo ancora fiducia nella sola legge degli uomini civili, che alla fine trionfa nello spirito dell'uomo che è capace di sentirne il Bene».⁵ Si narra

5. Cfr. C. Lucarelli, *Terra e libertà*, in *Storie di bande criminali, di mafie e persone oneste*, Torino 2008, pp. 280-232.

che alla sua morte, nell'ospedale da lui diretto, ne avevano curato la salma in modo da tenerla per diversi giorni esposta, visto il grande afflusso di pubblico, consentendone la veglia anche nei locali della Camera del Lavoro. Al di là dell'ampia partecipazione popolare, della mobilitazione politica immediata dei partiti di sinistra e dei sindacati, la memoria del sacrificio di Miraglia, dopo la fine della stagione "calda" delle lotte contadine e la relativa marginalità assunta dalla questione agraria nell'agenda socio-politica ed economica del paese, sarebbe stata alimentata dalle rievocazioni di Danilo Dolci, ne *L'amico di Miraglia* (contenuto nel volume *Spreco* uscito per Einaudi nel 1960), di Ignazio Russo nel componimento poetico *Miraglia e li braccianti*, oltre che nel testo letterario di Antonino Cremona, *Miraglia ucciso*, edito dall'Istituto Gramsci Siciliano; senza dimenticare il contributo di Salvatore Sanfilippo, *Meglio morire in piedi che vivere in ginocchio (Vita e morte di un sindacalista)*, stampato da Flaccovio, e le riflessioni sulla mafia contenute nella raccolta di interventi, a cura di Camillo Pantaleone, dal titolo *Mafia ieri e oggi nel 38° anniversario dell'uccisione di Accursio Miraglia*, pubblicato dall'Istituto Gramsci Siciliano nel 1985. La popolazione ha dedicato a Miraglia un monumento a Sciacca ed esiste una fondazione intitolata alla sua figura, mentre la cooperativa da lui fondata sopravvive ancora.

Anche la storia di Placido Rizzotto, nato a Corleone il 2 gennaio 1914 e assassinato il 10 marzo 1948, si presta bene a incarnare un'intensa azione di apostolato sociale culminante nel martirio.⁶ Nella rievocazione della sua biografia, uno spartiacque è rappresentato dall'attiva partecipazione alla Resistenza, nella Carnia, a combattere nelle montagne innevate del Nord-Est. A guerra terminata, avrebbe fatto ritorno a Corleone con idee e propositi nuovi. La lotta dei contadini per la terra e contro il latifondo improduttivo e parassitario nel Sud si sarebbe configurata come una prosecuzione

6. Per maggiori ragguagli sulla biografia di Rizzotto si rimanda agli scritti di D. Paternostro, *A pugni nudi. Placido Rizzotto e le lotte popolari a Corleone nel secondo dopoguerra*, Palermo 1992; *L'antimafia sconosciuta. Corleone 1893-1993*, Palermo 1994; *Placido Rizzotto e le lotte contadine a Corleone*, con prefazione di G. Lumia, Palermo 2000. Sempre dello stesso autore, si veda il recente contributo *I sindacalisti uccisi, nei documenti e nella memoria*, in Basile, Gavini, Paternostro, *Una strage ignorata*, pp. 109-197. Altre informazioni sulle vittime di violenza mafiosa dell'immediato dopoguerra è possibile desumere dalla raccolta di atti processuali e documenti pubblicati nel volume curato da M. Figurelli, L. Pantano, E. Sgrò, *Placido Rizzotto e altri caduti per la libertà contro la mafia*, Palermo 2012.

– secondo l’interpretazione socialcomunista – di quella lotta resistenziale che nella restante parte dell’Italia aveva condotto il paese a liberarsi dal giogo nazifascista. Militante socialista, Rizzotto divenne nel dopoguerra presidente della locale sezione dei reduci e combattenti dell’ANPI e segretario della Camera del Lavoro. Fu l’anima della lotta per l’occupazione delle terre incolte nel corleonese, promuovendo la costituzione di cooperative. Proprio la concessione alla cooperativa Bernardino Verro di una parte del feudo Drago, di cui erano gabelotti Pasquale Criscione e Luciano Liggio, segnò la sua condanna a morte. Venne rapito nella serata del 10 marzo 1948, ucciso e il suo corpo gettato nella vicina foiba di Rocca Busambra. La decisione di tributargli i funerali di stato, tenutisi a Corleone il 24 maggio 2012, segnerà la tappa finale del processo di consacrazione di Rizzotto tra i martiri della lotta alla mafia. In ogni caso, un filo rosso unisce le vicende di Rizzotto con quelle di Pio La Torre, che gli successe alla guida della Camera del Lavoro di Corleone, e di Carlo Alberto Dalla Chiesa, allora giovane capitano dei Carabinieri, che con le sue indagini era riuscito a individuare i responsabili del delitto. Accomunati da una personalità forte e carismatica, da uno spiccato senso della giustizia e da una indomita volontà di lottare, con le armi della legalità, di fronte a un nemico violento e cinico, i tre erano destinati, loro malgrado, a diventare martiri ed eroi.

Nonostante la risonanza del caso sulla stampa, la mobilitazione politica e sindacale seguitane, la stessa efficacia di quel processo di idealizzazione del martire sostenuto nel tempo in particolare dal sindacato e dalla pubblicistica di sinistra – senza dimenticare il valore testimoniale di un altro racconto di Dolci, *Un amico di Placido*, contenuto nel volume *Spreco* del 1960 – si è rivelato tutt’altro che agevole il cammino di riconoscimento del sacrificio di Rizzotto al di là del contesto socio-politico di riferimento. Le contingenze politiche hanno sempre esercitato il loro peso, come dimostra il fatto che nel 1960 la delibera di intitolazione di una strada, avanzata dall’amministrazione del socialista Gervasi, non sarebbe stata mai eseguita, dal momento che il mutamento dei equilibri politici a Corleone aveva portato ad accantonarla e anzi a procedere all’intestazione della via a un altro personaggio locale.

Dopo la fondazione di un circolo popolare, intitolato a Rizzotto, nel 1977, dalla vita effimera, sarebbe stata l’iniziativa sindacale ad alimentare il ricordo in occasione del 35° anniversario della morte quando, dietro sollecitazione della locale Camera del Lavoro e dei componenti del Gruppo Corleone alternativa, la CGIL siciliana organizzava due giornate

d'incontro, tenutesi il 26 e 27 marzo 1983. Iniziative destinate a ripetersi nei successivi anniversari, il 40° e 50°, alla presenza degli allora segretari nazionali della Confederazione, Antonio Pizzinato e Sergio Cofferati. I tempi erano ormai maturi per la realizzazione di un film, con la regia di Pasquale Scimeca, uscito nel 2000, che avrebbe imposto la vicenda di Rizzotto all'attenzione di un pubblico più vasto ed eterogeneo. Un anno prima l'Assemblea Regionale Siciliana aveva riconosciuto al sindacalista corleonese e agli altri uccisi dalla mafia nel secondo dopoguerra lo status di «caduti per la libertà e la democrazia in Sicilia».

Un esempio paradigmatico nel processo di elaborazione della figura dell'apostolo laico e del martire è ravvisabile nel caso del dirigente sindacale Salvatore Carnevale, socialista, nato a Galati Mamertino il 25 settembre 1923 e assassinato a Sciara, in località Cozze secche, in provincia di Palermo il 16 maggio 1955.⁷ Carnevale aveva partecipato alle lotte per l'attuazione della legge di Riforma agraria; ma il suo assassinio cadde nel momento in cui la fase più acuta era stata superata e lo scorporo dei feudi era in corso. Originario di Galati Mamertino, paese arroccato sui Nebrodi, in provincia di Messina, ma residente sin dalla più tenera età a Sciara, nel palermitano, fu freddato mentre si recava al lavoro nella cava di pietra dove aveva ingaggiato una dura lotta sindacale per il rispetto delle otto ore giornaliere. La cava, di proprietà della principessa Notarbartolo e controllata dalla mafia, era sfruttata da un'impresa di Reggio Emilia, la Lambertini, e forniva alle Ferrovie dello Stato il materiale inerte necessario per la realizzazione del doppio binario sulla tratta di Termini Imerese.

Come ha evidenziato Giuseppe Oddo, la vicenda dell'umile sindacalista di Sciara «ha segnato, come quella di Pio La Torre, un passaggio importante del faticoso sviluppo della coscienza antimafiosa dei lavoratori e di larghi strati della società civile».⁸ Da un lato, si registrò una straordinaria mobilitazione del mondo della cultura, regionale e nazionale, dalle proporzioni inedite se rapportate a casi precedenti. Per altro verso l'andamento della vicenda giudiziaria alimentò speranze, destinate tuttavia a rimanere deluse. Il clamore suscitato da questa triste vicenda mosse l'attenzione e suscitò la concreta solidarietà di personalità di spicco del mondo politico del tempo. Fu l'allora membro della Direzione del PSI, Sandro Pertini, ad

7. Sulla vita di Carnevale si veda, tra gli altri, il volume di G. Oddo, *Tra il feudo e la cava: Salvatore Carnevale e la barbarie mafiosa*, Palermo 2005.

8. *Ibidem*, p. 13.

accompagnare la madre di Carnevale dal Procuratore della Repubblica e a scrivere, unitamente al noto penalista palermitano Nino Sorgi, l'esperto su cui si fondò buona parte dell'istruttoria. Per la prima volta, inoltre, il processo a carico dei quattro imputati, tutti dipendenti della famiglia Notarbartolo, si concludeva, nella sentenza di primo grado pronunciata dai giudici della Corte d'Assise di Santa Maria Capua Vetere, con la loro condanna. Salvo poi vedere ribaltato il giudizio in secondo grado, presso la Corte d'Appello di Napoli, e in Cassazione, dove gli imputati finirono assolti per insufficienza di prove.⁹

A ogni modo, resta il fatto che il caso Carnevale finì per assumere un notevole rilievo politico, «fino ad a configurarsi nell'immaginario collettivo come processo alla mafia e alla classe dirigente che ne tollerava in qualche modo la presenza».¹⁰

Nel processo di elaborazione politico-culturale che ha fatto di Carnevale un martire della lotta alla mafia, un simbolo nella battaglia per la giustizia e il lavoro, un ruolo importante è stato esercitato dal giornalismo militante di sinistra. Di grande impatto furono i *reportages* di Mario Farinella del giornale «L'Ora», di Giovanni Cesario de «l'Unità» e Nicola Badalucco dell'«Avanti!», che contribuirono a evidenziare la portata dell'impegno e del sacrificio del sindacalista di Sciarra e a gettare luce sull'ambiente mafioso in cui era maturato il delitto. Anche la stampa sindacale svolse una significativa opera di documentazione dei fatti e di denuncia. Basti qui ricordare l'uscita su «Lavoro», rotocalco settimanale della CGIL, il 29 maggio 1955, di un inserto speciale sull'assassinio di Carnevale, dal titolo *La trazzera insanguinata*, contrassegnato in copertina da una bella foto del sindacalista siciliano destinata a fissarsi in modo indelebile nell'immaginario collettivo.¹¹

La storia di Carnevale ha goduto di un'ampia cassa di risonanza anche per l'attivo coinvolgimento di due autorevoli esponenti della letteratura

9. Per una puntuale ricostruzione delle giudiziarie legate al caso Carnevale, si rinvia ai volumi di Oddo e Ursetta già citati.

10. Oddo, *Tra il feudo e la cava*, p. 15.

11. *Ibidem*, pp. 118-125. In occasione del primo anniversario dal barbaro assassinio, su sollecitazione di Raniero Panzieri, usciva nel maggio 1956 per i tipi delle Edizioni Avanti! il numero 8 della collana «L'Attualità», un testo di taglio memorialistico dal titolo *Il grano rosso. Vita e morte di Salvatore Carnevale*, a cura di R. Carli Ballola, G. Narzisi. Negli anni successivi, l'interesse nei confronti della vicenda si sarebbe mantenuto costante grazie al contributo di altri intellettuali impegnati nelle redazioni dei giornali: da Felice Chilanti a Giorgio Frasca Polara a Marcello Cimino, da Leonardo Sciascia a Emanuele Macaluso.

italiana contemporanea. Si tratta dello scrittore e pittore torinese Carlo Levi, autore di *Cristo si è fermato ad Eboli*, che ha dedicato alla vicenda del sindacalista siciliano la terza parte di un altro suo libro, *Le parole sono pietre*, stampato nel settembre 1955 da Einaudi, vincitore l'anno successivo del Premio Viareggio. Di forte impatto fu il *Lamentu pi la morti di Turiddu Carnivali*, composto nel 1956 dal poeta siciliano Ignazio Buttitta e cantato dal catanese Ciccio Busacca, frutto della più autentica tradizione della poesia popolare siciliana in grado di rendere, come si disse all'epoca, la più drammatica, ma anche la più umana delle proteste che l'uomo moderno – tramite la voce della poesia – abbia saputo esprimere contro la barbarie della violenza mafiosa.

Così veniva tratteggiata la figura di Carnevale, in occasione della visita di Levi a Sciarra raccontata nel suo libro:

Salvatore Carnevale io l'ho conosciuto, l'ho visto molte volte quando era vivo, qui a Sciarra, e nelle riunioni contadine. Aveva trentadue anni, alto, bruno, scuro di pelle, nero di occhi e di capelli, pieno di fuoco e di energia, anche buon oratore era, deciso, violento, estremo, ma insieme molto equilibrato e con una visione precisa e semplice delle cose. Era uno dei migliori, un vero capo contadino [...] Fu lui a fondare la sezione socialista di Sciarra, nel '51 e a mettere in piedi la Camera del Lavoro. A Sciarra non c'era mai stato nulla, nessun partito, nessuna organizzazione per i contadini, niente mai [...] È un paese poverissimo, naturalmente (ti diranno che non è vero) in mano alla mafia. Non è un grosso centro di mafia come Caccamo, Termini, o Trabia o Cerda che le stanno tutto attorno, perché è poco più di un villaggio [...] Carnevale fu il primo, e mosse ogni cosa con l'esempio e il coraggio. Perché aveva una mente chiara, e capì che non si può venire a patti, che i contadini dovevano muoversi con le loro forze, che il primo passo è l'organizzazione, e che ci si può fondare e appoggiare soltanto sulle organizzazioni che non hanno nulla a che fare con il potere. Per questo poteva apparire talvolta eccessivo, estremista. Aveva capito che in queste condizioni primitive e tese, di fronte a un potere organizzato e ramificato che arriva dappertutto, che controlla tutto con la sua legge, l'essenziale è non lasciarsi sedurre, né corrompere; né accettare mai, come cosa reale, la paura, l'omertà, la legge del terrore. L'ha pagato con la vita. Ma il paese è cambiato, lo vedrai.¹²

La descrizione fisica di Carnevale avrebbe fatto da filo conduttore in diversi momenti rievocativi degli anni successivi, divenendo un *topos* nar-

12. C. Levi, *Le parole sono pietre. Tre giornate in Sicilia*, Torino 1955, pp. 131-132.

rativo di sicuro effetto. Anche la madre, Francesca Serio, umile contadina, dalla forte tempra e coraggio straordinario, che aveva osato denunciare gli aguzzini del figlio sfidando le stesse convenzioni del tempo, avrebbe assunto la statura di un'eroina.¹³

Accanto al filone, per così dire, epico popolare di Buttitta, che avrebbe consacrato per sempre l'immagine di Carnevale come di «un angelo senza ali», ponendo un importante suggello nel processo narrativo di “costruzione” del santo laico, non bisogna dimenticare il canto di protesta politica e sociale di Franco Trincale, *Cantata di lupara* (dal sottotitolo: *Omaggio a Salvatore Carnevale ucciso dalla mafia padronale di Sciara*) e le successive rappresentazioni del testo di Gino Reale, a cura del Gruppo Teatro di Catania nel 1976.¹⁴ Proprio perché profondamente in sintonia con la cultura dei cantastorie isolani, si comprende bene come la “trasfigurazione” della storia di questo eccezionale leader popolare e l'idealizzazione del suo martirio risultasse un'operazione immediata e spontanea. In fondo, rappresentava l'unico mezzo per evitare che cadesse il silenzio su quel delitto, sepolto in una coltre di indifferenza. A trarre ispirazione dalla vicenda di Carnevale fu pure il film, *Un uomo da bruciare*, del 1962, diretto dai fratelli Taviani insieme a Valentino Orsini. Lontano dall'epica dei cantastorie, non ebbe un carattere agiografico e stilisticamente si iscriveva tra il neorealismo tipico della fase del dopoguerra e il cinema di denuncia degli anni Sessanta. Protagonista, nei panni di Salvatore, un giovane Gian Maria Volonté, il film offrì comunque un ulteriore contributo per una più diffusa conoscenza del caso del sindacalista siciliano.

2. «Un San Rocco socialista»

Fra gli affluenti della narrativa agiografica coltivata dai movimenti antimafia, a fianco di quella coltivata dal movimento operaio e contadino e del culto della memoria delle vittime, vi è un filone di ispirazione meridionalista che veste dei caratteri dell'eroismo e della santità i protagonisti di alcune storie esemplari maturate a Sud. Il caso di Scotellaro ne

13. Cfr. *ibidem*, pp. 145-146.

14. L. Lorenzini, *Il concetto di paradigma nella letteratura*, in *Possibilità conoscitive del fenomeno mafia in Sicilia nella letteratura e nelle relazioni Stato-società*, a cura di Ead., Soveria Mannelli 2010, pp. 64-65.

è rappresentativo: la causa della redenzione di un Mezzogiorno esotico e oppresso fornisce una matrice alla diffusione e allo sviluppo di narrazioni che seducono l'opinione pubblica offrendole un ruolo in cui collocarsi accanto all'eroe e agli abitanti dei luoghi, agli avversari e ai sostenitori vicini e lontani. Questo indirizzo narrativo si addensa attorno ad alcune esperienze di attivazione sociale in grado di mobilitare il territorio e di farvi convergere solidarietà alloctone. Nei primi due esempi che prenderemo in considerazione, Umberto Zanotti Bianco e Rocco Scotellaro, la mafia riveste un ruolo marginale; non è così, per varie ragioni, nel caso di Danilo Dolci. La sua vicenda pubblica si localizza per quarantacinque anni in Sicilia (1952-1997) e ci offre un'angolazione visuale privilegiata sull'innesto della problematica criminale lungo anni di reviviscenza e poi di riflusso della tensione meridionalista.

Quando la morte lo coglie trentenne, alla fine del 1953, Rocco Scotellaro sta lavorando su incarico di Vito Laterza a una ricognizione sul mondo contadino di quattro regioni meridionali. Il libro che esce pochi mesi dopo si presenta come una raccolta parziale dei primi elaborati e come omaggio postumo al suo autore: in *Contadini del Sud* troviamo quanto occorre per comprendere la fortuna di Scotellaro come interprete di un Mezzogiorno rurale prossimo alla scomparsa ma, per il momento, oggetto di viva attenzione.¹⁵ Il libro offre al lettore un'ampia estensione di tonalità: dalla prefazione di Manlio Rossi Doria – lasciato il paese e la politica attiva, l'autore lavorava all'Istituto di economia e politica agraria di Portici da lui diretto – al *Racconto della madre*, modulato sul registro del lamento funebre. In copertina lo ritrae Carlo Levi, che della sua fortuna si può considerare in buona parte artefice e renderà testimonianza della «leggenda contadina» sorta attorno alla morte precoce dello scrittore lucano.¹⁶ Ai materiali che potremmo dire folclorici l'intellettuale torinese aggiunge del suo, gettando «sulla tomba del giovane amico perduto il manto rutilante del mito» – scriverà Riccardo Musatti, esponente del meridionalismo comunitario di matrice olivettiana – e «intrecciando la leggenda di un san Rocco socialista [...] evocato e rimpianto in morte, come un redentore mancato, dalle plebi orfane e smarrite».¹⁷

La sua storia esemplare intercetta il fermento di energie politiche, saperi esperti e suggestioni letterarie che in quegli anni convergono attorno a un Me-

15. R. Scotellaro, *Contadini del Sud*, Bari 1954.

16. C. Levi, *Prefazione*, in R. Scotellaro, *L'uva puttanello*, Bari 1955, pp. 5-37.

17. R. Musatti, *La via del Sud*, Milano 1955, p. 40.

ridione inteso come banco di prova della nuova Repubblica e dei suoi ideali democratici. Scotellaro si muove fra poesia e saggistica, la sua ricerca si basa sulla valorizzazione letteraria di storie contadine: raccoglie voci di esclusi, parlanti rimasti al di là della soglia della soggettivazione per via alfabetica – un genere che da quegli anni in avanti si arricchisce di nuovi contributi e approcci – ma al tempo stesso in grado di interloquire a nome della propria gente. Sindaco socialista della sua Tricarico, è accreditato fra gli intellettuali progressisti ma anche dotato di seguito popolare: è riconosciuto “dall’alto” e “dal basso” come interprete dell’Italia profonda da cui proviene e delle sue speranze.

3. *Due tende piantate a Sud*

Un primo nucleo di narrazione meridionalista di taglio eroico, non privo di richiami a una laica vocazione alla santità, prende forma all’inizio del Novecento attorno alla figura di Umberto Zanotti Bianco.¹⁸ Spinto da un ideale democratico di matrice mazziniana e tolstojana e da motivazioni religiose influenzate dal modernismo, Zanotti si reca in Calabria dopo il terremoto del 1908 e ne fa oggetto di un impegno personale totalizzante. Tutt’altro che profeta disarmato, con la fondazione dell’Associazione nazionale per gli interessi del Mezzogiorno d’Italia (ANIMI) mette anzi a punto uno strumento organizzativo in grado di collegare esponenti autorevoli del meridionalismo risorgimentale con le generazioni più giovani, di raccogliere e far circolare informazioni, captare finanziamenti, attivare energie locali, gestire direttamente servizi educativi, sociali e sanitari, far radicare attività culturali. Nonostante questo i lettori dei suoi resoconti, densi di immagini e non privi di enfasi, non tarderanno ad attribuire caratteri eroici alla sua consacrazione umanitaria. Il pane di *mischio*, immangiabile, che Zanotti spedisce ai suoi corrispondenti viene da Africo, il più rappresentativo dei luoghi in cui egli pianta la tenda per trarne alcune delle testimonianze più impressionanti della sua attività di filantropo e di esploratore dell’Italia più nascosta.¹⁹

18. M. Grasso, *Costruire la democrazia. Umberto Zanotti Bianco tra meridionalismo ed europeismo*, Roma 2015; S. Zoppi, *Umberto Zanotti Bianco patriota, educatore, meridionalista. Il suo progetto e il nostro tempo*, Soveria Mannelli 2009; *Umberto Zanotti Bianco meridionalista militante*, a cura di P. Amato, Venezia 1981.

19. Un ricordo eloquente in G. Amendola, *Il pane di Africo*, in «l’Unità», 11 febbraio 1979; sul paese aspromontano cfr. U. Zanotti Bianco, *Tra la perduta gente*, Milano 1959;

La fama di missionario laico, utile a motivare i suoi sostenitori, non è priva di riscontri fra la popolazione locale; in mancanza però di un investimento cospicuo nel raccoglierte e farle circolare se ne danno attestazioni relativamente sporadiche, insufficienti a dar corpo a una leggenda popolare analoga a quella che Levi proietta su Scotellaro. La vicenda zanottiana si arresta sulle soglie dell'agiografia anche in virtù di un'organizzazione che funziona in autonomia pur beneficiando del prestigio suo e delle altre personalità coinvolte.

Molto diverso è il caso di Dolci, non ancora trentenne quando i loro percorsi si incrociano. Nel dopoguerra Zanotti (1889-1963), che dell'appartenenza al suo ambiente sociale d'origine, lungi da qualsiasi disaffiliazione, ha fatto un punto di forza, è ormai senatore a vita, testimone dell'antifascismo liberale e attivo ispiratore di iniziative sociali e culturali. Dolci si è stabilito in Sicilia all'inizio del 1952 rinunciando a una carriera da architetto; dopo il primo sciopero della fame, nell'ottobre di quell'anno,²⁰ si è contestualizzato sulla scena pubblica maturando un profilo che attrae ambienti laici non immuni dal fascino della tradizione meridionalista di matrice risorgimentale. Tradizione alla quale egli è del tutto estraneo anche se non mancherà, ad esempio nelle inchieste, di riallacciarsi ai suoi modelli.²¹ Anche quando non si riconoscono nelle tonalità di radicalismo evangelico dei suoi esordi, questi ambienti lo sostengono di fronte all'iniziativa repressiva dei poteri pubblici e delle gerarchie ecclesiastiche locali che si sentono provocati dalle sue prime iniziative e denunce. L'ANIMI, in particolare, interviene a prevenire un pignoramento incombente e assume in gestione alcune iniziative di Dolci, soprattutto l'asilo.²² Il rapporto viene impostato con prudenza, a tutela delle iniziative messe a repentaglio dalla esposizione pubblica del promotore ma non solo: non è forse un caso che Zanotti Bianco, pur invitato, non voli a Palermo a testimoniare accanto a Levi, Bobbio, Vittorini e altri in occasione del processo per lo sciopero alla

C. Stajano, *Africo. Una cronaca italiana di governanti e governati, di mafia, di potere e di lotta*, Torino 1979; V. Teti, *Il senso dei luoghi. Memoria e storia dei paesi abbandonati*, Roma 2004, pp. 209-257.

20. Cfr. A. Vigilante, *Digiunare contro la fame. Danilo Dolci a Trappeto*, in «Parolechiave», 45 (2011), pp. 131-144.

21. Basti un confronto, ad esempio, fra G. Malvezzi, U. Zanotti Bianco, *L'Aspromonte occidentale*, Milano 1910 e D. Dolci, *Fare presto (e bene) perché si muore*, Torino 1954.

22. V. Schirripa, *Borgo di Dio. La Sicilia di Danilo Dolci (1952-1956)*, Milano 2010, pp. 58 sgg.

rovescia del 1956, che consacra Dolci come eroe civile grazie alla perizia sua e dei suoi sostenitori nel farne una liturgia forense sulla Costituzione inattuata: a officiare, dai banchi della difesa, anche Piero Calamandrei che sul tema è autorità massima. La collaborazione con l'ANIMI non si conclude in maniera traumatica, come capiterà a Dolci in altre circostanze, ma fa venire al pettine profonde divergenze rispetto allo stile di lavoro e ai rapporti con il contesto; nel frattempo, attratte dalla sua leggenda, continuano ad affluire in Sicilia energie giovanili, italiane e non solo, che non è facile organizzare.²³

C'è in gioco, a ben vedere, un passaggio di testimone fra generazioni, come spiega Norberto Bobbio sin dalla meditata prefazione a *Banditi a Partinico*:²⁴ il giovane che ha piantato la tenda nella lontanissima Sicilia ha le carte in regola per riscattare, attraverso l'anelito intransigente a unire testimonianza e azione concreta, i limiti che gli intellettuali democratici hanno dimostrato di fronte al Fascismo. Un'investitura densa di implicazioni etiche e politiche formulata in prima istanza da un gruppo di *opinion leader* abbastanza ristretto e omogeneo: lo testimonia la mappa delle alleanze e delle affinità con la galassia multipolare dell'intervento educativo e sociale democratico di metà Novecento.²⁵ Si comprendono così le aspettative proiettate sul giovane Dolci, le altrettanto aspre disillusioni e, al di là delle peculiarità caratteriali, le sue mosse di scarto. A questa investitura corrisponde una dinamica di rispecchiamento collettivo estesa a un variegato uditorio, propenso a interessarsi delle questioni sociali, che non potrà fare a meno della forma del racconto agiografico sorto attorno all'eroe e da lui in qualche misura cavalcato e contenuto. Nel frattempo il contesto si trasforma, sorgono altre esigenze e parole d'ordine ma Dolci resta sul campo: smorzata la luce dei riflettori, non lascerà la Sicilia fino alla morte e la sua leggenda offrirà di conseguenza diverse stratificazioni a testimonianza dei tempi e delle sensibilità che cambiano ma anche del suo irriducibile anticonformismo. Con lui il filone eroico di ispirazione meridionalista, che assume connotazioni agiografiche postume in Scotellaro e originarie nella

23. S. Misiani, *Manlio Rossi Doria. Un riformatore del Novecento*, Soveria Mannelli 2010, pp. 512 ss.; fra le molte testimonianze in proposito: G. Fofi, *Le nozze coi fichi secchi. Storie di un'altra Italia*, Napoli 1999, pp. 120 sgg.; V. Pegna, *Tempo di lupi e di comunisti. La storia mitica della ragazza che sfidò la mafia*, Milano 2015, pp. 14 sgg.

24. N. Bobbio, *Prefazione*, in D. Dolci, *Banditi a Partinico*, Bari 1955.

25. Per un quadro d'insieme: C. De Maria, *Lavoro di comunità e ricostruzione civile in Italia. Margherita Zoebeli e il Centro educativo italo-svizzero di Rimini*, Roma 2015.

leggenda dolciana, prende consistenza e si intreccia con la tradizione antimafia del movimento operaio e contadino.

4. *Come nasce una leggenda sacra engagée*

Un bel giorno, si legge in siciliano in un libro del 1954, Danilo arriva con trenta lire in tasca alla stazione di Trappeto.²⁶ Qui, su un terreno con vista sul Golfo di Castellamare, nascerà la convivenza comunitaria detta Borgo di Dio.²⁷ Attraverso la voce di due pescatori, coinvolti fin dall'inizio nell'impresa, prende forma un *corpus* attentamente sedimentato volto anche a replicare implicitamente alle questioni più controverse agitate dagli avversari. Dolci si misura già consapevolmente con un materiale autobiografico anche troppo vitale, aperto a inferenze e superfetazioni agiografiche. Desta impressioni contrastanti, ad esempio, la sua scelta di sposare Vincenzina, una vedova del luogo con cinque figli. A caricare queste nozze di ulteriori significati simbolici viene talvolta scritto che il primo marito di lei era un sindacalista ucciso dalla mafia: non è vero ma l'equivoco, persistente, dimostra la propensione dell'uditorio di Dolci a intervenire nello sviluppo della sua leggenda, forse, al di là delle sue possibilità di controllo.

Le opposte reazioni dell'opinione pubblica di fronte al farsi della leggenda, quelle entusiaste come quelle scettiche, ostili o disilluse, sono a ben vedere due facce della stessa medaglia: manifestano anche una resistenza al fatto che Dolci abbia successo nell'attrarre attenzione e risorse economiche nel suo angolo di Sicilia e viva egli stesso del suo lavoro di animatore sociale, quasi non gli sia concessa alcuna posizione intermedia fra quella del santo o del profittatore. Nel frattempo, altrove, ad additarlo come modello sono paradossalmente fondatori di esperienze che hanno già oltrepassato da tempo la soglia della professionalizzazione e della messa a punto di organizzazioni stabili.²⁸ L'Italia che si rispecchia in Danilo Dolci,

26. *Due pescatori siciliani raccontano la storia del Borgo di Dio*, a cura di G. Fresco, Milano 1954.

27. *Trovatelli, figli di carcerati, i famosi "cugini". Intervista a Libera, Amico, Chiara ed En Dolci*, a cura di B. Bertocin, B. Foa, in «Una città», 214 (2014).

28. Significativo questo passaggio sul *community organizing* di Saul Alinsky: egli dichiara di ispirarsi al più giovane Dolci tuttavia, «fatta eccezione per il loro interesse militante per i poveri ed i loro metodi poco "ortodossi" di aiutarli, pare che i due abbiano poco in comune. Alinsky vive confortevolmente in un sobborgo elegante di Chicago e riceve un

nel segno dell'adesione o del rigetto, non sembra del tutto pronta a digerire l'idea di un lavoro sociale di base concepito in termini pragmatici, privo di legittimazione statale, ecclesiale o di partito e valutabile per i suoi esiti oltre che per le motivazioni che lo sorreggono: se ne ricava l'impressione che l'eroe, pur avendo intuito al di là di ogni spontaneismo che raccontare la propria storia è un aspetto del saper fare specifico legato al ruolo che intende assumere, venga condizionato dalle aspettative e dalle riformulazioni di un uditorio che ne asseconda le tendenze più enfatiche. Questa dinamica non lo aiuta nell'intento di sciogliere le contraddizioni insite nella propria *leadership*.

L'attenta costruzione del proprio personaggio non è solo l'investimento su una risorsa primaria per la mobilitazione: è il frutto di una ricerca introspettiva. Egli fissa in frasi formulaiche il racconto della propria esperienza e il nocciolo delle riflessioni che ne ha tratto: formule che ricorrono nelle interviste o nei suoi scritti e che condensano un lavoro accurato e rigoroso sulle singole parole. Non a caso vent'anni più tardi prenderà le distanze dallo stile e dal contenuto dei *Due pescatori*.²⁹ Questa ricerca di essenzialità si esprime però in forme tali da rafforzare la solennità delle occasioni in cui la sua storia viene enunciata o è presente implicitamente di fronte all'uditorio. La scelta di un linguaggio così distillato scandito da parole chiave ricorrenti, gli aspetti paraverbali – il timbro, il tono della voce, l'inflessione irriducibilmente alloglotta rispetto ai contesti siciliani –, l'attenzione a una sobria ritualità nella conduzione delle riunioni conferiscono un che di liturgico anche agli incontri in cui sperimenta la maieutica reciproca, offerti alla libera espressione di ciascuno ma catalizzati dalla sua testimonianza e non immuni dal suo fascino.

Siamo di fronte a una forma di cura autobiografica che vorrebbe farsi estesa al suo popolo d'adozione, frutto di una riflessione etica sulla propria responsabilità di intellettuale e di *leader*. La posta in gioco è una presa collettiva di parola in nome della quale Dolci ingaggia un corpo a corpo irrisolto con il proprio personaggio che è al tempo stesso levita, eroe, cantore della propria storia: quasi che un io narrante oltre misura non riesca a lasciare spazio a una soggettività plurale. Lo testimoniano i racconti e i dialoghi tratti dalla pratiche di autoanalisi popolare che fino ai primi anni

ragguardevole stipendio dalla Industrial Areas Foundation», cfr. S.P. Koff, *Saul Alinsky e l'organizzazione dei poveri negli Stati Uniti*, in «Il ponte», 22 (1966), p. 1234.

29. G. Spagnoletti, *Conversazioni con Danilo Dolci*, Milano 1977, p. 40.

Settanta trovano prestigiosi sbocchi editoriali. Lo testimonia l'attività poetica che tace nei primi anni Cinquanta, come se immergendosi nella realtà siciliana egli si imponesse un silenzio necessario a darle voce senza filtri, poco concedendo alla letteratura e nulla al "lusso" della poesia. Riprende a pubblicare versi alla fine dei Sessanta, cercando di approdare a forme di autorialità collettiva attraverso le riunioni che va sperimentando con bambini e adulti.³⁰ La sua riflessione più lucida sui limiti della propria *leadership* trova spazio nella poesia; sul versante saggistico affronta il tema in tre articoli che escono su «L'Ora», nel 1965, su *L'ideale del "santo"*.³¹ Altrove scrive: «dobbiamo seppellire l'eroismo mitico ed il santonismo ma i nuovi eroi, semplici e puliti, occorreranno sempre».³²

5. «Missionario civile nella zona della mafia e del banditismo»

«Borgo di Dio» è anche l'intestazione del foglio attraverso il quale circolano inizialmente informazioni, appelli, accuse vibranti di citazioni bibliche. Dal momento che sono motivazioni religiose a muoverlo, sembrano chiedersi in molti, che tipo di cristiano è Danilo Dolci? I rapporti con il clero locale sono tesi e concorrenziali. L'impatto con la religiosità del paese, che Dolci vede intrisa di superstizione e arretratezza, crea frizioni e produce le dicerie più fantasiose: c'è chi lo crede figlio naturale del papa.³³ Le valutazioni delle forze di polizia, della prefettura di Palermo e del cardinale Ernesto Ruffini, arcivescovo di Palermo, convergono: approfittando della credulità popolare e facendo non del tutto disinteressatamente il gioco delle opposi-

30. D. Dolci, *Un cosmo vivo. Poesie 1968-1996*, a cura e con postfazione di G. Fontanelli, Napoli 2012.

31. Id., *L'ideale del "santo"*, in «L'Ora», pp. 15-16, 22-23, 29-30 aprile 1965; A. Capitini, D. Dolci, *Lettere 1952-1968*, a cura di G. Barone, S. Mazzi, Roma 2008, pp. 217 sgg.; S. Mazzi, *Danilo Dolci e la santità laica*, in *Convertirsi alla nonviolenza*, a cura di M. Soccio, Verona 2003, pp. 141-152; G. Corsani, *Il santo nell'idea di Danilo Dolci*, in Id., L. Guidi, G. Pizziolo, *Verso la città territorio. L'esperienza di Danilo Dolci*, Firenze 2012, pp. 55-68.

32. D. Dolci, *Riflessione su obiezione di coscienza, gruppi, pianificazione*, in «La Rivista di servizio sociale», III/3 (1963), pp. 15-27.

33. Lo riferisce egli stesso in Spagnoletti, *Conversazioni*, p. 6; al tempo stesso riprende corpo, coinvolgendolo (*ibidem*), la falsa notizia dei bambini siciliani imbarcati verso l'URSS di cui in S. Pivato, *I comunisti mangiano i bambini. Storia di una leggenda*, Bologna 2013.

zioni, Dolci usa il suo *appeal* religioso, frutto di un'impostura, per sobillare la popolazione, così come approfitta del suo credito come intellettuale per lucrare sui mali della Sicilia, diffondendone un'immagine deformata ad arte. Ne viene fuori una interessante leggenda nera, un'agiografia al rovescio che fa emergere la visione, i valori, le cornici interpretative che ispirano i detrattori dell'intellettuale settentrionale trapiantato in Sicilia e quella parte di opinione pubblica che si rispecchia nella loro versione, rilanciata dalla stampa di destra.³⁴ Da questo punto di vista è rivelatrice, se letta con attenzione, la nota lettera pastorale del 1964 in cui il cardinale accusa la mafia, *Il Gattopardo* e Danilo Dolci di deturpare l'immagine dell'Isola.³⁵

Classificare l'ispirazione religiosa del primo Dolci non è facile, per quanto i toni accesi e l'impostazione pauperista abbiano precedenti folli e illustri, buon ultimo lo stesso don Zeno. Non semplifica le cose il repertorio tematico ricco di venature libertarie. La pratica del digiuno, agli occhi degli osservatori, evoca l'India dei fachiri o chissà quali misteriosi culti esoterici o animisti. L'equivoco si estenderà alle sperimentazioni nonviolente di dimensioni inusitate che seguiranno: la storia esemplare di Dolci ne sarà potente catalizzatore ma finirà per far velo a una diffusa comprensione del loro significato politico.

Nel frattempo l'interessato chiarisce le proprie posizioni nel senso di una non appartenenza alla Chiesa cattolica, soprattutto attraverso il confronto con Aldo Capitini del quale non abbraccia, però, la prospettiva di ricerca religiosa al di fuori del cristianesimo. Per quanto ciò si traduca in scelte esplicite – e provocatorie per qualcuno, come quella di non far battezzare i figli –, i sedimenti del radicalismo evangelico da cui Dolci prende le mosse resteranno come un ingombro nel campo osservativo di chi voglia comprendere come la sua storia di santità laica si sviluppi al di là della matrice originaria. Molti dei sostenitori che ne fanno una bandiera laica non lo considereranno mai uno di loro proprio per la persistente connotazione di leader parareligioso – in senso spregiativo: santone – che segna il personaggio. Nel clima postconciliare qualcuno lo accosterà, senza fondamento, al dissenso ecclesiale; cristiani impegnati e cattolici irrequieti, nonostante i *caveat* ecclesiastici dei primi anni, continueranno a cercarlo e percorrere tratti di strada con lui. Ma la sua storia esemplare, radicata in un percorso molto personale di incontri e letture, pur

34. J. McNeish, *Fire under the ashes. The life of Danilo Dolci*, Boston 1966; V. Schirripa, *La costruzione narrativa del "caso Dolci" nei fascicoli del ministero dell'Interno*, in «Educazione Democratica», 2 (2011), pp. 149-159.

35. E. Ruffini, *Il vero volto della Sicilia*, Palermo 1964.

non potendo fare a meno di un repertorio tematico e formale consolidato *in partibus fidelium* prende aria e luce soprattutto altrove.

Nel 1956, all'indomani del processo di Palermo per lo sciopero alla rovescia, le edizioni L'Avanti propongono un volumetto di 84 pagine dal titolo *A Montelepre hanno piantato una croce. Danilo Dolci, missionario civile nella zona della mafia e del banditismo*.³⁶ L'*instant book* reca la firma dell'intellettuale comunista palermitano Franco Grasso; nella stessa collana *L'attualità* è appena uscito *Il grano rosso*, dedicato all'eroe delle lotte contadine Salvatore Carnevale. Coerentemente con il taglio divulgativo, il testo disposto su due colonne con numerose illustrazioni ripercorre la vicenda del giovane Dolci e cerca di contestualizzarla in una sintetica storia della Sicilia occidentale e della mafia da Garibaldi in avanti, con una cronaca più serrata degli ultimi anni. Non mancano riferimenti aneddotici a episodi che attestano l'attribuzione di virtù taumaturgiche da parte di alcuni popolani; difficile spiegare a quanti si rivolgono a lui digiunante, impetrando grazie e intercessioni, che i "miracoli" cui egli veramente s'interessa – precisa il testo – «scaturiscono dalla volontà di compiere il proprio dovere, dalla redenzione nel lavoro, e infine dai buoni medici e dai buoni medicinali», in vista di un'opera di «redenzione sociale» perseguita con «metodo scientifico». ³⁷ Non manca la riproduzione del quadro di Carlo Levi *Le parole sono pietre*, che ritrae Danilo ammanettato in tribunale e attorniato da madri dolenti e figli denutriti. Non manca infine la voce di Ignazio Buttitta, già autore del *Lamentu pi Turiddu Carnivali*: una meno memorabile pagina in versi, con traduzione a fronte, dal titolo *Vitti Danilu parrari a li poveri*.

6. La lettura della mafia nelle stagioni di Dolci

Montelepre è il paese di Salvatore Giuliano. Dolci opera poco distante ma, agli inizi, lascia che il suo apostolato venga localizzato per approssi-

36. F. Grasso, *A Montelepre hanno piantato una croce. Danilo Dolci, missionario civile nella zona della mafia e del banditismo*, Milano-Roma 1956; il libro fu forse ispirato da Panzieri, che sostenne Dolci da segretario regionale del PSI: D. Rizzo, *Il Partito socialista e Raniero Panzieri in Sicilia (1949-1955)*, Soveria Mannelli 2001, p. 103.

37. Grasso, *A Montelepre hanno piantato una croce*, pp. 10-11. A p. 68 un raffronto, non particolarmente pertinente ma perspicuo nel dichiarare il quadro interpretativo di chi scrive, con la predicazione millenarista di Davide Lazzaretti (1834-78), il "profeta dell'Amiata".

mazione in questa più rinomata località. A Trappeto e Partinico può comunque entrare in contatto con le famiglie di uomini coinvolti nel banditismo o almeno nella sua repressione: di alcuni latitanti accoglie i figli al Borgo; altri incontri avvengono nel carcere dell'Ucciardone durante la detenzione del 1956. Subisce ritorsioni delle forze dell'ordine per aver denunciato nei suoi scritti l'uso della tortura in caserme e posti di polizia. Dolci si mette accanto ai "banditi": qui la parola, che nel titolo del suo libro più noto avrebbe voluto fra virgolette, è fatta valere nel senso di una esclusione colposa di tanti dalla possibilità di una vita dignitosa per opera e, soprattutto, per omissione dei pubblici poteri e dei cittadini silenti. La distinzione fra il banditismo e la mafia è uno dei primi assunti della sua analisi. Si chiede in che misura sia la mafia a determinare il sottosviluppo o viceversa e come questo rapporto si configuri diversamente di zona in zona. Individua come avversario una "mafia di mare" quando tenta di contrastare, a fianco dei pescatori di Trappeto, gli abusi dei pescherecci che sconfinano sottocosta, indisturbati, soffocando la piccola pesca. Una lotta senza successo: quando Dolci si trasferisce a Partinico ha in mente uno strumento di emancipazione più promettente che sarà la diga.

Una scelta che matura alla fine degli anni Cinquanta è quella di collocare idealmente la sua proposta nonviolenta sul solco tracciato dai martiri delle lotte sindacali. Avendo ormai acquisito autorevolezza come lettore delle vicende siciliane, Dolci allarga il suo raggio d'azione a Palermo e in tutta la Sicilia occidentale. Ascolta la voce di «gente semplice» e di alcuni testimoni privilegiati, rappresentativi anche del mondo criminale; accanto alle loro storie raccoglie quelle dei capi delle mobilitazioni contadine uccisi dalla mafia in quegli anni. Come fa Levi con Salvatore Carnevale, Dolci richiama alla memoria il martirio di Accursio Miraglia, Placido Rizzotto e Calogero Cangelosi attraverso le testimonianze di chi è stato loro vicino.³⁸

L'occasione per un confronto più diretto con i mafiosi in carne e ossa è la mobilitazione per la diga sul fiume Jato. Acqua democratica, si legge sui cartelli, e non acqua di mafia: la lotta contro la siccità mira a sottrarre alla criminalità una leva per il controllo della popolazione. L'orizzonte della

38. Levi, *Le parole sono pietre*, pp. 161 sgg. (su Dolci le pp. 150-156); D. Dolci, *Spreco. Documenti e inchieste su alcuni aspetti dello spreco nella Sicilia occidentale*, Torino 1960, pp. 167-210, 329-349; G. Casarubea, *Piantare uomini. Danilo Dolci sul filo della memoria*, Roma 2014, pp. 51, 81.

modernizzazione del lavoro agricolo e la spinta emancipativa proiettano la proposta nel vivo della migliore tradizione meridionalista. Dolci riesce a far leva sugli interessi vitali della popolazione e a intaccare l'influenza delle organizzazioni criminali che, sotto pressione, sembrano perdere consenso e copertura politica: i cittadini organizzati si attivano a ridosso del processo decisionale e restano vigili di fronte ai loro tentativi di ostacolare e poi di controllare i lavori.

Da questa esperienza sembra scaturire in Dolci l'idea di indagare il rapporto tra mafia e politica. Suscitano molte aspettative i primi lavori della Commissione parlamentare d'inchiesta sul fenomeno della mafia in Sicilia. Dolci viene audito il 13 novembre 1963 e, in un clima molto diverso, il 13 ottobre 1965. Nell'intervallo fra le due sedute ha raccolto informazioni: decine di persone accettano di testimoniare sugli incontri avvenuti fra esponenti della malavita e della DC, il più noto dei quali è il ministro Bernardo Mattarella. Un'ampia memoria viene inviata alla Commissione il 22 settembre 1965 e presentata alla stampa.³⁹ Denunciati per diffamazione, Dolci e il suo collaboratore Franco Alasia rinunciano a difendersi di fronte alla mancata ammissione in giudizio di ulteriori testimoni e prove; condannati anche in appello, beneficiano del condono. Fra primo e secondo grado la vicenda processuale si sviluppa negli anni 1965-1973. Mattarella muore nel 1971, fuori dal governo anche se non dalla scena politica nazionale. Di questa fase culminante della sua esposizione pubblica contro la mafia Dolci trarrà un bilancio teso a sottolineare il valore educativo e politico del "fare nomi e cognomi"; più originale e significativo appare tuttavia il lascito legato alla mobilitazione per la diga e al suo metodo, più che di indagine, di rappresentazione delle dinamiche in cui, a livello microsociale, si esprime quella che chiamerà struttura clientelare mafiosa.

Sono gli anni in cui, dopo aver messo in cantiere molte iniziative attraverso il suo Centro studi per la piena occupazione, Dolci matura la svolta che lo porterà a concentrarsi sulla sperimentazione educativa restando attivo in un ampio e prestigioso circuito di relazioni ma più in disparte rispetto alle cronache. Da questa posizione appartata rende a Giacinto Spagnoletti una lunga intervista "a consuntivo" edita nel 1977: il suo più corposo esercizio autobiografico e anche il luogo in cui trae una sintesi più personale della

39. D. Dolci, *Chi gioca solo*, Torino 1966.

lunga riflessione sul fenomeno mafioso.⁴⁰ Dolci non esclude l'eventualità – «lo penso da almeno quindici anni quando vado nel buio a lavorare» – di poter essere bersaglio di «un *killer* qualsiasi per poco prezzo», collocandosi così fra quanti sono esposti nel fronte antimafia senza però rinunciare a rimarcare alcune specificità del suo approccio.⁴¹ Al centro del suo impegno degli ultimi anni c'è un altro intento, che egli estende retrospettivamente ripensando il proprio percorso: la struttura clientelare mafiosa si fonda su rapporti parassitari che si riproducono ovunque, non solo in Sicilia, e che possono essere sanati solo lavorando su diversi rapporti di potere e su una comunicazione autenticamente maieutica.⁴² Poco frequentato dalla stampa italiana, Dolci sarà talvolta nuovamente interpellato sulla mafia ma tenderà a non commentare gli eventi di più stretta attualità. Saranno la matrice libertaria e l'esperienza personale a renderlo alieno da retoriche fondate sulla legalità e sull'eroismo di magistrati e forze dell'ordine; sarà la difficoltà personale a collocarsi in trame organizzative allestite da altri; sarà il suo essere approdato a proprie categorie interpretative del fenomeno: sta di fatto che Dolci, autore di un intreccio originale fra vocazione meridionalista, lotta alla mafia e nonviolenza gandhiana, si terrà ai margini, pur potendo vantare i titoli del precursore, della stagione fondativa del movimento antimafia di fine Novecento.

7. Sulla “via del Sud”: santi e martiri, eroi e “sindaci”

Il tramonto del racconto eroico sul Meridione e il suo rifluire in una folta letteratura sulla mafia è legato a diversi fattori: lo scolorire di quella remota Italia rurale rimescolata dalle migrazioni e dal benessere; la sua diminuita attrattività per forme di iniziativa sociale pronte a fluire verso altri Sud; l'appiattirsi della questione meridionale, di fronte all'*escalation* della violenza mafiosa, su quella criminale; la nascita, secondo le forme dettate dalla dinamica dei movimenti dell'ultimo quarto del Novecento, di un

40. Alcuni antecedenti si possono rinvenire nei testi raccolti in Id., *Inventare il futuro*, Bari 1968; ci sono poi alcuni frammenti dell'incompiuto e inedito *Gettini di vitalba*.

41. Spagnoletti, *Conversazioni*, p. 12.

42. A. Vigilante, *Ecologia del potere. Studio su Danilo Dolci*, Foggia 2012; C. Benelli, *Danilo Dolci tra maieutica ed emancipazione. Memoria a più voci*, Pisa 2015. M. Mundi, *Mi chiamo Danilo e faccio domande. L'attualità del progetto educativo di Dolci*, Roma 2016.

fronte antimafia più composito con l'esigenza di costruirsi una genealogia e un filone di memoria eroica e vittimaria in cui identificarsi.⁴³

La disponibilità di storie esemplari come quelle di Scotellaro e Dolci fu colta negli anni Cinquanta come risorsa per alimentare un'attenzione al Sud che andava al di là della lotta alle mafie. L'approccio eroico e agiografico risultava remunerativo ma insufficiente rispetto all'esigenza di canalizzare stabilmente le energie suscitate al servizio di percorsi di cambiamento autopropulsivi, sostenibili e radicati nei luoghi, magari a partire da *leadership* locali: strada su cui fu Dolci a inoltrarsi più lucidamente pur entro i limiti di cui sappiamo. «Di "sindaci" è pieno il Mezzogiorno», scrive Riccardo Musatti nel suo già citato *pamphlet*, raccogliendo sotto questa denominazione una varia tipologia umana delle cui biografie Scotellaro, sindaco egli stesso anche in senso letterale, si era interessato in quanto ricercatore: «"sindaci" sono stati pure i capipopolo che hanno portato, nei primi anni di questo dopoguerra, le bandiere dell'occupazione delle terre [...]: capi spericolati e autorevoli delle rivendicazioni bracciantili, fin quando i funzionari dei sindacati e del partito sono venuti a sostituirli, arrivando di lontano con una tessera in tasca e un certificato di frequenza in una scuola di "quadri"». ⁴⁴ Proprio analizzando la figura di Scotellaro in quanto *leader* comunitario e biografo di altri leader comunitari, come potremmo chiamarli attingendo anacronisticamente a modelli di lavoro sociale allora poco noti in Italia e al relativo lessico, Musatti polarizza gli estremi della questione ponendo da un lato «le folgoranti illuminazioni individualistiche, che colpiscono fantasie e suscitano oneste commozioni», dall'altro «le pazienti, noiose ricerche di gruppo, su cui soltanto si può basare l'azione concreta». ⁴⁵

Il paradosso è che nelle narrazioni di cui trattiamo e negli interessi di coloro che le alimentano, accogliendole e riformulandole, questi opposti s'intrecciano, ed è questo un nodo dirimente per comprenderne potenzialità e limiti rispetto ai percorsi di emancipazione che avrebbero voluto, insieme, raccontare e realizzare. Solo a condizione di assumere questa ambivalenza possiamo cogliere la dinamica circolare fra conoscere, agire e raccontare

43. Con le controindicazioni di cui in D. Giglioli, *Critica della vittima. Un esperimento con l'etica*, Roma 2014.

44. Musatti, *La via del Sud*, p. 40. Sul dibattito che fa da contesto al libro cfr. Misiani, *Rossi Doria*, pp. 498 sgg.

45. Musatti, *La via del Sud*, p. 67.

che dà linfa a queste esperienze di animazione sociale. Se nonostante gli sforzi la realtà indagata sembra restare in ombra, se i risultati dell'agire suscitano disillusioni, se il racconto si lascia deformare dalle inclinazioni dei narratori e dalle aspettative eroiche dell'uditorio, va pure tenuto presente che proprio questa costruzione collettiva dell'eroe e del testimone ci offre informazioni preziose sulle cornici interpretative, sull'investimento affettivo, sulla dinamica di rispecchiamento che magnetizza l'opinione pubblica verso Sud e la proietta nel vivo di queste storie esemplari.⁴⁶

46. Si vedano le considerazioni, svolte a partire dal confronto fra l'approccio di C. Levi e E. De Martino alla cultura popolare del Sud, di D. Forgacs, *Italy's Margins. Social Exclusion and Nation Formation since 1861*, Cambridge 2014, tr. it. *Margini d'Italia. L'esclusione sociale dall'Unità a oggi*, Roma-Bari 2015, pp. 203 sgg.

CHARLOTTE MOGE

Eroe, uomo, santo?

Il paradosso della memoria di Giovanni Falcone

Se l'esistenza della mafia è stata a lungo negata, la reazione di poliziotti e giudici coraggiosi alla seconda guerra di mafia e lo scatenarsi della violenza contro rappresentanti delle forze dell'ordine e della magistratura hanno portato alla ribalta del dibattito pubblico la categoria di "antimafia".

A metà degli anni Ottanta, grazie al successo del maxiprocesso, Giovanni Falcone diventa, nell'immaginario collettivo, "l'uomo-simbolo" che ha posto fine a oltre un secolo d'impunità della mafia. Dopo l'attentato di Capaci, il magistrato subisce un processo di sublimazione per via della morte violenta e spettacolare: Falcone diventa un vero eroe, un'icona per una parte importante dei siciliani e degli italiani nonché un elemento unificante per il movimento antimafia che prende forma a partire dalla metà degli anni Novanta. Nonostante da qualche anno si noti una normalizzazione della sua dimensione eroica, la sua figura resta comunque oggetto di una sorta di culto civico. Appare quindi essenziale capire come si costruisca la memoria del magistrato e quale ruolo svolgano certi "imprenditori della memoria" come gli uomini politici, i giornalisti, i cittadini o i protagonisti del movimento antimafia. Poiché la memoria collettiva è la somma delle memorie individuali e istituzionali, è necessario analizzare una gamma diversificata di fonti per far emergere le fasi della costruzione memoriale della figura di Falcone: discorsi politici, articoli di stampa, *fiction* televisiva e memorialistica, nonché pratiche commemorative. La nostra analisi fa emergere varie fasi che possono sembrare contraddittorie; vedremo dunque che la memoria di Giovanni Falcone si costruisce in una tensione paradossale tra eroicizzazione, umanizzazione e sacralizzazione.

1. *La costruzione immediata della figura dell'eroe*

Il giorno successivo all'attentato, i deputati sono convocati per una seduta straordinaria durante la quale il presidente della Camera, Oscar Luigi Scalfaro, delinea un ritratto elogiativo del magistrato assassinato.¹ Questo encomio funebre contiene tutte le caratteristiche che sono alla base della costruzione della memoria del giudice Falcone perché Scalfaro sottolinea le sue qualità professionali, in particolare l'intelligenza, la capacità di lavoro e la forza del suo impegno. Nonostante il riferimento alle qualità umane del giudice, quest'omaggio è incentrato sulla sue capacità professionali: il ritmo ternario finale («Ha servito la giustizia, ha onorato la toga, ha servito lo Stato democratico»)² spazza via le polemiche ed erige Falcone al rango di eroe nazionale. Le prime dichiarazioni ufficiali sono imperniate sulla figura professionale, e quindi pubblica, del magistrato.

Se il primo ritratto istituzionale è elogiativo, quello tracciato il giorno successivo da Andreotti – in quel momento presidente del Consiglio – è più insidioso, ambiguo e poco emotivo. Dopo una ricostruzione fattuale dell'attentato, Andreotti insiste sui mezzi impiegati dallo Stato per garantire la sicurezza del magistrato nei suoi spostamenti tra Roma e Palermo. Così, per svincolare lo Stato da ogni responsabilità, si concentra sul carattere abitudinario degli spostamenti del giudice. Quest'accusa d'imprudenza – appena velata – è spesso formulata dopo omicidi eccellenti:³ permette

1. «Una intelligenza viva e ricca, una volontà ferrea per conseguire l'obiettivo nella incessante lotta al fenomeno mafioso, una rara capacità di lavoro e di impegno, una memoria di eccezione nel ricordare ogni episodio, ogni particolare, ogni risvolto, per attuarne confronti e raccordi con altri episodi delittuosi. Un magistrato, insomma, degno del suo compito, ardito nella sua responsabilità, inflessibile nella sua determinazione; un magistrato, però, sempre umano, attento ad ogni sentimento, ad ogni possibilità di recupero, pronto ad ogni colloquio, capace quindi di ottenere la fiducia anche dagli imputati e di convincerli a collaborare con la giustizia. [...] Ma un punto, evidentemente, non gli fu perdonato: che non cedette mai, né alle minacce, né alle insinuazioni, né alle lotte o alle solitudini che si uniscono fatalmente ad un impegno così delicato e così rischioso. Ha servito la giustizia, ha onorato la toga, ha servito lo Stato democratico» (Seduta alla Camera del 24 maggio 1992, intervento di Oscar Luigi Scalfaro [presidente della Camera, DC], p. 213).

2. *Ibidem*.

3. «Il generale, già eroe, aveva abbassato la guardia. Non era stato attento, non era più lui. Era, attraverso gli intrecci di potere nazionali, la conferma della nuova tattica del potere

di screditare la vittima rendendola in qualche modo responsabile dell'attentato. Per quanto riguarda i deputati, tutti insistono sul carattere spettacolare dell'attentato che ricorda il clima da guerra civile vigente in Colombia o in Libia, ma sono anche numerosi i riferimenti al decennio degli "anni di piombo".⁴ Inoltre, molti deputati denunciano la responsabilità dello Stato che non ha saputo proteggere Falcone ed esortano il governo ad intensificare la repressione contro la mafia.

Anche all'estero non mancano personalità politiche che denunciano la mancata protezione dello Stato. Ad esempio Rudolph Giuliani (candidato sindaco repubblicano a New York) ricorda il prestigio di cui godeva Falcone in America per la sagacia dimostrata nella lotta contro il narcotraffico.⁵ L'inaugurazione nel 1994 di un busto di Falcone nella base di Quantico, sede dell'FBI, dà un'ulteriore conferma della stima di cui godeva il magistrato negli Usa. Definito un "eroe" fino in Cina, la sua morte è «una perdita per tutto il mondo».⁶ Se le reazioni politiche si incentrano per lo più sulla difesa o la contestazione dell'efficacia dei mezzi fino a quel momento adottati dal governo per combattere la mafia, saranno soprattutto i media a tratteggiare la figura di Falcone con le stigmate dell'eroe.

I racconti giornalistici si distinguono per lo stile iperbolico usato per descrivere l'attentato⁷ con lo scopo di coinvolgere emotivamente il lettore

mafioso verso le vittime. Non più la loro beatificazione, ma la loro distruzione morale. [...] Era l'inizio di una manovra avvolgente che mirava a stabilire un principio inaudito: quello per cui la colpa è della vittima» (N. Dalla Chiesa, *Delitto imperfetto*, Milano 1983, p. 156).

4. Abbiamo notato che i deputati della maggioranza e dell'opposizione insistono tutti sul *modus operandi* eclatante. Le divergenze emergono dai socialisti e i liberali riguardo alle proposte fatte dal Presidente del Consiglio Giulio Andreotti (cfr C. Moge, *La construction d'une mémoire publique de la lutte contre la mafia, de 1982 à 2012, autour d'un martyrologe: Pio La Torre, Carlo Alberto Dalla Chiesa, Giovanni Falcone et Paolo Borsellino*, tesi di dottorato in cotutela tra l'Université de Grenoble-Alpes e l'Università degli studi di Pisa, a.a. 2014/2015, pp. 188-193).

5. *L'FBI vuole collaborare alle indagini*, in «Il Tempo», 25 maggio 1992, p. 6. Giovanni Falcone conobbe Rudolph Giuliani mentre questi era procuratore di New York. Hanno portato a termine insieme l'operazione "Iron Tower" che mise fine alla rete di narcotraffico detta "Pizza Connection" fra Sicilia e Usa.

6. *Usa Dipartimento di Stato: «Una perdita per tutto il mondo»*, in «la Repubblica», 25 maggio 1992, p. 10.

7. «La più infame delle stragi si consuma in cento metri di autostrada che portano all'inferno. Dove mille chili di tritolo sventrano asfalto e scagliano in aria uomini, alberi, macchine. C'è un boato enorme, sembra un tuono, sembra un vulcano che scarica la sua

e far comprendere l'importanza della potenza di fuoco della mafia. Come nei discorsi politici, Palermo è paragonata a Beirut e le testimonianze dei contadini dei paesi vicini sono usate per confermare la descrizione di scene di guerra fatta in precedenza e trasmettere il carattere brutale della strage. La violenza dell'attentato è un elemento importante nella creazione di una figura eccezionale: i mezzi straordinari usati dalla mafia conferiscono una dimensione straordinaria alla vittima.

Gli elogi di Falcone pubblicati dopo la morte nella stampa locale, nazionale e internazionale fungono da base retorica alla costruzione dell'eroicità della sua figura:

Annoncer la mort [...] c'est aussì célébrer le mort [...], célébrer le vivant qu'il a été, la vie qui continue à travers des valeurs partagées. Autrement dit, annoncer la mort fait partie des rituels de la mort, et, c'est à partir de cette notion de rituel que l'on s'efforcera de penser la re-présentation discursive et (télé)visuelle.⁸

È certamente condivisibile l'affermazione di Alain Rabatel e Marie-Laure Florea – ricercatori in scienze della comunicazione –, secondo la quale il rito di celebrazione della memoria della vittima inizia fin dall'annuncio della sua morte.⁹ Falcone già rappresentava per l'opinione pubblica il paladino della lotta alla mafia e i giornalisti enfatizzano tale aspetto attraverso l'uso di numerose perifrasi: il «Grande Nemico»¹⁰ della mafia, «il bersaglio da eliminare ad ogni costo»,¹¹ «il simbolo della lotta alla

rabbia. In trenta, in trenta interminabili secondi il cielo rosso di una sera d'estate diventa nero, volano in alto automobili corazzate, sprofondano in una voragine, spariscono sotto le macerie. [...] Un bombardamento, la guerra. Sull'autostrada Trapani-Palermo i boss di Cosa nostra cancellano in un attimo il simbolo della lotta alla mafia. Massacro «alla libanese» per colpire e non lasciare scampo al Grande Nemico» (A. Bolzoni, *Una strage come in Libano*, in «la Repubblica», 24 maggio 1992, pp. 2-3).

8. A. Rabatel, M.-L. Florea, *Annoncer la mort*, in «Questions de communication», 19 (2011), p. 23.

9. La notizia dell'attentato di Capaci viene pubblicata in prima pagina, con una foto della vittima e un grosso titolo per annunciarne la morte e, tranne «Il Popolo», tutti i quotidiani dedicano una pagina o una pagina doppia al ritratto del magistrato.

10. Bolzoni, *Una strage come in Libano*, p. 2.

11. F. Felicetti, *Eroe? No, siciliano come loro*, in «Corriere della Sera», 24 maggio 1992, p. 2.

mafia»,¹² «il giudice antimafia»,¹³ «il “motore” della lotta alla mafia»,¹⁴ «il simbolo della vittoria»¹⁵ (riferendosi al successo del maxiprocesso), «un eroe antimafia»,¹⁶ «un eroe scomodo»,¹⁷ «un mito discreto e moderno d’impegno civile»,¹⁸ «un personaggio indimenticabile»¹⁹ che avrebbe dovuto ricevere «la medaglia d’oro della Resistenza».²⁰ Tutte queste espressioni iperboliche usate per definire Giovanni Falcone dimostrano la volontà di farne una sorta di personificazione della lotta alla mafia: veicolano l’immagine di un personaggio intrepido che da solo combatte l’organizzazione criminale. Le qualità personali dell’eroe sono quindi messe in risalto: il coraggio, le gesta, l’abnegazione e l’esemplarità del suo impegno. Inoltre, i giornalisti ricordano le polemiche e i tentativi di destabilizzazione che hanno colpito Falcone da vivo, rafforzando così l’immagine di un uomo che combatte contro tutti.

I giornalisti insistono anche sull’ineluttabilità della vendetta mafiosa citando l’avvertimento lanciatogli da Buscetta all’inizio della sua collaborazione, il che alimenta le polemiche sulle mancanze dello Stato denunciate da alcuni parlamentari. L’ultima frase di *Cose di Cosa nostra* echeggia come un’accusa esplicita: «In Sicilia, la mafia colpisce i servitori dello Stato che lo Stato non è riuscito a proteggere».²¹

Il giorno dopo la strage, la cappella ardente è allestita nell’atrio del palazzo di giustizia di Palermo. Gli uomini politici presenti sono oggetto dell’aggressione verbale, e quasi fisica, da parte delle migliaia di palermitani venuti a rendere omaggio alle salme delle cinque vittime. Gli insulti, scru-

12. V. Pierantoni, *Tutta la vita per l’antimafia*, in «Giornale di Sicilia», 24 maggio 1992, p. 3; Bolzoni, *Una strage come in Libano*; R. Farkas, *Assassinato Falcone*, in «l’Unità», 24 maggio 1992, p. 1; E. Quarantino, *Ucciso il simbolo della lotta alla mafia*, in «Il Tempo», 24 maggio 1992, p. 3.

13. G. Pepi, *Un’esplosione nel vuoto di potere*, in «Giornale di Sicilia», 24 maggio 1992, p. 1.

14. «L’infame attentato» scuote il Palazzo, in «Il Tempo», 24 maggio 1992, p. 2.

15. *Ibidem*.

16. G. Chiaromonte, *Un eroe anti-mafia*, in «l’Unità», 25 maggio 1992, p. 1.

17. M. Padovani, *Quel giudice scienziato*, in «l’Unità», 24 maggio 1992, p. 2.

18. P. Arlacchi, *Ma stiamo perdendo la guerra*, in «la Repubblica», 25 maggio 1992, p. 1.

19. *Ibidem*.

20. G. Bocca, *Quel giudice della nuova Resistenza*, in «la Repubblica», 25 maggio 1992, p. 1.

21. G. Falcone, *Cose di Cosa nostra*, a cura di M. Padovani, Milano 1991, p. 171.

polosamente elencati dalla stampa, sono il segno dell'acuirsi della rottura tra una parte della società civile e la classe politica. Di fronte all'inerzia dei politici, numerosi palermitani assistono ai funerali e decidono di mobilitarsi.

La diretta televisiva dei funerali delle vittime conferma l'enorme impatto mediatico dell'attentato ed eleva i caduti al rango di eroi nazionali. L'intervento di Rosaria Costa, giovane vedova dell'agente Vito Schifani, colpisce il pubblico perché l'intero paese assiste all'esplosione di dolore di una donna sulla scena pubblica. Lei si rivolge direttamente ai mafiosi, implorandoli di cessare la violenza ed evocando la possibilità di perdono. Rosaria diventa così l'icona della *mater dolorosa*: incarna il dolore della Nazione e il suo discorso scuote gran parte della popolazione.

Le decine di migliaia di palermitani venuti ai funerali nonostante la pioggia scrosciante sono anche protagoniste importanti della cerimonia, come dimostrano le tantissime foto nella stampa che rappresentano la folla. Se durante gli anni Ottanta, le manifestazioni civili dopo gli omicidi eccellenti erano per lo più portate avanti da cittadini impegnati (laici e cattolici schierati politicamente a sinistra),²² l'assassinio del giudice Falcone provoca un raduno di massa del tutto inedito, che sembra proporzionale alla dimensione spettacolare dell'attentato. Marcello Ravveduto propone un'analisi interessante per spiegare l'ampiezza del movimento:

Quando la morte mafiosa investe la dimensione collettiva e scuote le fondamenta del vivere civile non è più un momento privato di dolore, ma un atto pubblico di sdegno nei confronti dello Stato incapace di difendere i suoi uomini più esposti nella lotta ai poteri criminali. La reazione è il frutto di un senso di colpa collettivo.²³

Giorno dopo giorno, la mobilitazione aumenta e vediamo apparire nuove forme di impegno civile. L'esempio più emblematico è la comparsa di lenzuoli bianchi appesi ai balconi, sui quali i palermitani scrivono la loro indignazione e il loro rifiuto della mafia. Per Francesco La Licata, in quanto presa di posizione pubblica, si tratta di «una vera rivoluzione»²⁴ che si oppone alla subcultura mafiosa dell'omertà. L'iniziativa, lanciata da un gruppo di

22. J. Schneider, P. Schneider, *Dalle guerre contadine alle guerre urbane: il movimento antimafia a Palermo*, in «Meridiana», 25 (1996), pp. 47-75 e lid., *Un destino reversibile. Mafia, antimafia e società civile a Palermo*, Roma 2009.

23. M. Ravveduto, *La religione dell'antimafia*, in *Strozateci tutti*, a cura di Id., Roma 2010, p. 542.

24. Intervista a Francesco La Licata fatta a Roma nel luglio 2011.

donne che dice di voler porre un argine al sentimento di colpa collettivo, è ripresa da altre persone. Viene poi creato il Comitato dei lenzuoli per coordinare le commemorazioni del trigesimo. Emerge dunque un gruppo sociale autonomo che si costruisce al di fuori dei partiti – pur avendo in questo caso simpatie non nascoste con la sinistra – e in opposizione al potere politico, considerato responsabile della morte di Falcone. Una parte della società civile sembra appropriarsi della figura e dell’eredità spirituale del magistrato, come dimostra lo *slogan* “Le loro idee camminano sulle nostre gambe”. Essa ha quindi un ruolo centrale nella costruzione della memoria del giudice. Il rapporto, sottolineato da Maurice Halbwachs, tra la pratica costante del ricordo e lo sviluppo di un sentimento identitario che unisce e rafforza il gruppo sociale è evidente anche nel movimento dell’antimafia. A tale funzione risponde ad esempio l’annuale Giornata della memoria e dell’impegno organizzata il 21 marzo di ogni anno dall’associazione Libera.

Dopo la strage di Capaci, Falcone viene eroicizzato e visto come un simbolo unificante che evoca non solo l’impegno incondizionato nella lotta alla mafia ma soprattutto un’immagine positiva dello Stato: una specie di icona dello Stato ideale. Diventa così un referente morale, nel momento in cui mancano figure esemplari a livello nazionale e il crollo del sistema politico fa scomparire i punti di riferimento che hanno strutturato la società per mezzo secolo.

Questa immagine di eroe viene sfumata dalle immagini delle *fiction* televisive che la umanizzano per veicolare quella di un uomo normale, che diventa così un esempio da imitare.

2. *Opere e fiction memoriali: un tentativo di umanizzazione?*

Nel 1993, Giuseppe Ferrara realizza un *biopic* su Giovanni Falcone in cui ritroviamo le caratteristiche emerse dalla nostra analisi della stampa. Viene messa in evidenza la professionalità del magistrato, rappresentato come un uomo normale, gran lavoratore, rigoroso e coraggioso. L’ammonimento di Buscetta sembra essere una spada di Damocle per Falcone, il che dà una dimensione fatalistica alla rappresentazione del regista. Avvertiamo dunque un crescendo tragico: Falcone appare come un eroe antico che lotta invano contro un destino ineluttabile. Non c’è enfasi, né focalizzazione sulla vita privata; il film veicola l’immagine di un uomo coscienzioso, morto per aver compiuto fino in fondo il suo dovere senza cedere.

Nonostante l'impatto degli omicidi di Falcone e poi di Borsellino nell'opinione pubblica, occorre attendere la seconda metà degli anni Duemila perché la televisione italiana s'impossessi dell'argomento e crei due *fiction* in due episodi dedicate a entrambi i giudici. Nel 2006, la Rai produce *Giovanni Falcone. L'uomo che sfidò Cosa nostra* di Antonio e Andrea Frazzi, uno sceneggiato dal titolo romanzesco che dipinge il ritratto di un uomo appassionato. L'accento è posto sulle capacità intuitive di Falcone, sul metodo di lavoro, sui ritmi massacranti del *pool* malgrado la scarsità dei mezzi. La passione professionale sembra influenzare la sua vita personale: vediamo un Falcone romantico che corteggia Francesca e la coppia che si scambia il primo bacio con foga sotto la pioggia scrosciante. Nonostante la voglia costante di scappare dalla realtà per vivere questo amore, la passione professionale ha la meglio sulla passione sentimentale e Falcone decide a malincuore di lasciare Francesca. Questa libertà presa dal regista rivela il desiderio di mettere in primo piano la figura pubblica rispetto a quella privata. Viene fuori l'immagine di un uomo che rinuncia alla felicità personale per dedicarsi al suo mestiere. Inoltre, la volontà di creare un modello è tale che la figura di Falcone si costruisce a scapito di quella di Borsellino che addirittura viene ridicolizzato:²⁵ i protagonisti sono stereotipi e la *fiction* prende il sopravvento sulla verosimiglianza.

Eppure, se le *fiction* insistono così tanto sulle qualità professionali di Falcone al punto da farne un modello, vi sono biografie che, in sintonia con il pensiero dei familiari, mettono in luce la sfera privata del magistrato per controbilanciarne l'immagine pubblica e umanizzare la figura dell'eroe. A partire dagli anni Duemila, il dibattito sulla trattativa fra Stato e mafia dà una nuova chiave di lettura e condiziona le rappresentazioni del magistrato, che lasciano totalmente da parte il professionalismo – ormai scontato – per dare l'avvio a quella che La Licata chiama «la fase discendente della parabola» con uno spostamento dell'attenzione sull'ultima parte della sua vita. Così, nel 2011, Giacomo Bendotti, pubblicando una *graphic novel* dedicata a Giovanni Falcone, sceglie di focalizzare la rappresentazione sui vari tentativi di delegittimazione e sugli attacchi subiti dal magistrato a partire dal 1987. Il fumetto veicola l'immagine di un uomo solo che assiste, impotente, alla realizzazione dell'ammonimento di Buscetta. Sempre più isolato professionalmente, la dimensione privata diventa centrale e il personaggio

25. Borsellino è rappresentato come l'opposto di Falcone. Mentre Falcone gli parla di lavoro, Borsellino pensa solo a mangiare, bere e dormire.

viene umanizzato. Il lettore si ritrova nell'intimità della coppia: Giovanni confida a Francesca, onnipresente, i suoi stati d'animo, i dubbi, le paure, l'interpretazione della situazione. Vediamo dunque emergere un Falcone privato, sconosciuto al pubblico, come dimostra la scelta dei luoghi e dei momenti rappresentati: la coppia parla in bagno lavandosi i denti, i pranzi sono momenti propizi alle analisi e il letto appare come il luogo di confessione delle proprie paure. Sentiamo quindi una vera volontà di dare una rappresentazione opposta a quelle precedenti, che insiste sull'umanità del personaggio e non sulla dimensione eroica.

Così, tramite la loro testimonianza, anche le sorelle di Falcone tentano di umanizzare il personaggio, come dimostra sin dal titolo il libro *Giovanni Falcone, un uomo normale*, totalmente opposto a quello della *fiction* della Rai citata precedentemente. Le sorelle di Falcone ci danno dei dettagli superflui per la comprensione della figura pubblica ma che convergono nella costruzione di un'immagine privata di Falcone. Maria Falcone spiega così la posizione assunta: «Cerco sempre di far capire ai ragazzi che non devono ricordare Giovanni come un eroe, ma come un uomo normale. Perché gli uomini si possono imitare, mentre imitare gli eroi è molto difficile». ²⁶

La dimensione privata è quindi usata volontariamente per sfumare l'eroizzazione e trasformare Falcone in una figura accessibile. Questo processo risponde anche alla politica delle associazioni antimafia come Libera: il modello deve essere alla portata delle persone che lo prendono a riferimento che devono potersi immedesimarsi con la figura storica.

L'umanizzazione della figura di Falcone va di pari passo con la rappresentazione di un uomo solo, che lavora in un ambiente ostile. Certamente condizionata dalle rivelazioni sulla trattativa, questa ricostruzione mette in evidenza l'ambivalenza dell'atteggiamento dello Stato. Nella biografia di Falcone, Francesco La Licata analizza tutte le polemiche e evidenzia come il magistrato sia stato tradito dai suoi colleghi magistrati. ²⁷ Il palazzo di giustizia viene descritto come un luogo infido, un nido di serpenti al punto da essere ribattezzato il "palazzo dei veleni". Benché il libro di La Licata fosse del 1993, è soltanto a partire dal 2000 che il tradimento e l'isolamento divengono una chiave di lettura importante delle vicende che hanno caratterizzato gli ultimi anni della vita professionale di Giovanni Falcone. Si enfatizzano episodi simbolo della campagna di delegittimazione, dallo

26. L. Zingales, *Giovanni Falcone, un uomo normale*, Roma 2007, p. 51.

27. F. La Licata, *Storia di Giovanni Falcone*, Milano 2002 [1993].

stesso magistrato considerata opera da “menti raffinatissime”, che si mette in moto a partire dalla fine degli anni Ottanta per creare le condizioni dell’eliminazione fisica del magistrato quali ad esempio la pubblicazione da parte del «Giornale di Sicilia» delle lettere di palermitani che si lamentano del rumore delle sirene delle scorte, simbolo dell’indifferenza della stragrande maggioranza dei cittadini di Palermo; analogamente si dà risalto alle voci che accusavano Falcone di mentire allo scopo di farsi pubblicità dopo la mancata esplosione della borsa con candelotti di dinamite ritrovata sugli scogli nel giugno del 1989 davanti alla villa affittata da Falcone all’Addaura o alle “misteriose” lettere, scritte da un cosiddetto “corvo” che mette in discussione l’integrità di Falcone e lo accusa di opportunismo, pubblicate dalla stampa.

L’episodio dell’Addaura in particolare diventa centrale nelle rappresentazioni, non solo perché si tratta di una tappa decisiva del processo di delegittimazione, ma soprattutto perché le indagini recenti sulla strage di via d’Amelio, dopo un depistaggio durato 15 anni, hanno messo in luce la possibile partecipazione all’attentato fallito di membri dei servizi segreti deviati, una collusione che Falcone aveva sospettato sin dal 1989. L’implicazione supposta dei servizi veicola quindi l’immagine di uno Stato bifronte, il che contribuisce a dare una dimensione sacrificale all’impegno di Giovanni Falcone.

Grazie all’emergere della sfera privata, abbiamo una figura a scala umana ma anche l’immagine di un uomo tradito dallo Stato per il quale ha sacrificato la vita. Però la figura di Falcone riacquista una dimensione eroica appunto perché è riuscito a resistere, continuando a fare il proprio lavoro con determinazione. L’idea di una morte ineluttabile aggiunge una dimensione tragica che ricorda il destino degli eroi dell’antichità. Nonostante il desiderio di umanizzarlo, queste opere danno vita a una lettura agiografica, facendo di Falcone una figura eccezionale, un martire della lotta alla mafia già sacralizzato attraverso un vero culto memoriale.

3. Una figura sacralizzata attraverso il culto civico?

I funerali di Falcone e degli agenti di scorta, e poi quello della scorta di Borsellino, sono due momenti chiave del processo di degrado dei rapporti tra la classe politica e parte della società palermitana. La perdita di credibilità dei dirigenti – invischiati negli scandali di corruzione – e, di

conseguenza, delle istituzioni, rende queste ultime non legittimate ad assicurare il ruolo di garante di una memoria ufficiale della lotta alla mafia. I numerosi attacchi contro la magistratura mossi da Berlusconi o da membri del suo partito screditano ancora di più la classe politica che perde ogni legittimità a promuovere la memoria del magistrato ucciso. Assistiamo dunque a quello che Giovanni De Luna ha chiamato la «privatizzazione della memoria»,²⁸ ovvero all'emergere di memorie individuali che si sedimentano per creare una memoria pubblica, portata avanti da cittadini privati per lo più radunati in associazioni. Le associazioni investono la scena memoriale e si sostituiscono alle istituzioni che appaiono scadenti e illegittime.

La rete associativa si pone quindi come garante della memoria delle vittime e organizza le commemorazioni, che a volte sono dissociate dalle cerimonie ufficiali. Se, con Bernard Cottret e Lauric Hanneon, consideriamo la commemorazione una specie di «purga retroattiva e catartica del passato»,²⁹ il controllo delle celebrazioni da parte della rete associativa e l'attaccamento alle figure emblematiche della lotta alla mafia possono essere interpretati come un mezzo per rimediare al sentimento di colpa collettivo. La memoria collettiva, in quanto «costruzione sociale attiva»,³⁰ impone di analizzare quali siano i meccanismi attivati dalle associazioni antimafia per costruire una memoria pubblica della lotta alla mafia. Secondo Marcello Ravveduto, «i militanti dell'antimafia hanno elaborato un sistema di miti, di simboli, di riti, che conferisce un carattere sacro alla memoria delle vittime».³¹

Dopo la strage di Capaci, centinaia di palermitani si radunano in modo spontaneo sotto casa di Falcone, in via Notarbartolo, davanti all'immensa magnolia. Questa pratica, molto comune quando la vittima è famosa (vedi Lady Diana), conferisce uno statuto particolare a tale magnolia, ben presto soprannominata "Albero Falcone". Sin dalla Rivoluzione francese, l'albero ha una dimensione simbolica: evoca la libertà o la rinascita. L'"Albero Falcone" incarna dunque il desiderio di liberarsi dal giogo mafioso e diventa ben presto il simbolo della lotta alla mafia e di una mobilitazione civile che mira a continuare l'azione del giudice. Tuttavia, esso non

28. G. De Luna, *La Repubblica del dolore. Le memorie di un'Italia divisa*, Milano 2011, p. 14.

29. B. Cottret, L. Hanneon, *Du bon usage des commémorations*, Rennes 2010, p. 8.

30. J. Frangnon, *1989: retour du passé, force du présent*, in *ibidem*, p. 171.

31. Ravveduto, *La religione dell'antimafia*, p. 544.

si limita ad essere un simbolo, diventa un vero luogo di memoria. Pierre Nora ha dimostrato quanto il luogo di memoria sia anche un laboratorio di memoria, ovvero un luogo in cui si costruisce la memoria.³² Così, l'impegno antimafia appare come una pratica memoriale poiché la mobilitazione civile passa attraverso la riappropriazione delle figure e della loro eredità morale. L'albero incarna quindi la duplice dimensione della pratica del ricordo (attraverso le commemorazioni) e dell'azione poiché si tratta, come affermato da Deborah Puccio-Den, di «uno dei poli della mobilitazione, punto di partenza delle catene umane e punto di arrivo delle manifestazioni antimafia».³³ Infine, acquisisce anche una terza dimensione, quella del sacro perché «i cittadini hanno imparato a considerare [questa magnolia] con la stessa devozione che si riserva al Santuario del Monte Pellegrino».³⁴ La religiosità dei palermitani si rifrange quindi nella pratica memoriale poiché l'albero è trasformato in un luogo di culto della figura di Falcone.

Il luogo di memoria diventa quindi oggetto di una pratica rituale devozionale: i cittadini e i militanti antimafia vi lasciano disegni, poesie, messaggi che ricoprono l'albero. Puccio-Den ha analizzato questa pratica che assomiglia alle richieste di grazia rivolte alla santa patrona della città Rosalia dimostrando che «gli atti che si svolgono attorno all'albero Falcone fanno parte del repertorio devozionale cattolico».³⁵ Tutto ciò conferma che il culto della memoria delle vittime della lotta alla mafia, e in particolare di Falcone, genera una liturgia civile che, benché avviata dai cittadini, viene poi recuperata e strutturata dalle associazioni antimafia. L'albero Falcone diventa perciò un «altare laico».³⁶ Nell'aprile 2010, l'albero è stato saccheggiato e quest'atto di vandalismo è stato vissuto come una vera e propria profanazione da molti palermitani che, dopo qualche giorno, avevano già ricoperto l'albero con nuovi messaggi.

Per Umberto Santino, «da morto Falcone [è] diventato una sorta di santo patrono della lotta alla mafia e della volontà di riscatto di un intero popolo».³⁷ Notiamo dunque un *transfert* di sacralità, dal luogo alla vittima,

32. P. Nora, *Les lieux de mémoire*, 3 voll., Paris 1997.

33. D. Puccio-Den, *Victimes, héros ou martyrs? Les juges antimafia*, in «Terrain», 51 (2008), p. 97.

34. La Licata, *Storia di Giovanni Falcone*, p. 67.

35. Puccio-Den, *Victimes, héros ou martyrs?*, p. 97.

36. U. Santino, *Storia del movimento antimafia. Dalla lotta di classe all'impegno civile*, Roma 2011, p. 372.

37. *Ibidem*, p. 376.

la cui memoria diventa oggetto di culto attraverso una sacralizzazione del suo impegno e delle sue gesta. Le forme rituali e l'onnipresenza della tematica del riscatto iscrivono questo culto in una prospettiva escatologica. Il parallelismo con santa Rosalia rischia di ridurre la figura di Falcone in una dimensione regionale mentre, col passar del tempo, è diventata nazionale. Le commemorazioni di Capaci organizzate dalla Fondazione Falcone (con le navi della legalità) o la Giornata della memoria e dell'impegno sono esempi di rituali nazionali ormai molto codificati che celebrano l'impegno e sacralizzano la memoria, collegando di continuo la vita delle vittime con le azioni collettive svolte per difendere i valori comuni. Negli anni Duemila, i ritratti di Falcone e Borsellino sono perfino usati «come simboli nazionali di resistenza all'illegalità».³⁸ La classe politica è stata talmente screditata da "Tangentopoli" che la magistratura appare come il corpo istituzionale più sano e quindi come l'unico in grado di difendere la legalità, che nel frattempo è diventata il valore centrale promosso dalle associazioni antimafia. Falcone e Borsellino, grazie al loro percorso e al loro impegno, diventano i simboli della resistenza civile all'illegalità diffusa.

Inoltre, per la maggior parte dei palermitani mobilitati nel 1992, impegnarsi contro la mafia ha significato intraprendere un percorso di riscatto portando (come ha scritto Marcello Ravveduto) «un progetto civile di cambiamento»³⁹ che riprende i valori di legalità e di giustizia che hanno caratterizzato l'impegno delle vittime. Il riscatto del popolo siciliano – tematica ricorrente a partire dal secondo Dopoguerra – deve passare attraverso la costruzione di una memoria collettiva e il culto dei morti diventa un modo per riscattare l'indifferenza di cui sono state «vittime» in vita. Questo miscuglio tra memoria e impegno favorisce una loro sacralizzazione, che ritroviamo ad esempio nella canzone *Pensa* di Fabrizio Moro (scritta in omaggio alle vittime e con lo scopo di scuotere le coscienze), in cui il vocabolario religioso è usato per definire le figure storiche della lotta alla mafia: sono «uomini o angeli mandati sulla terra per combattere una guerra», il loro impegno sembra essere paragonato alla fede e i valori che hanno difeso sono definiti «miracoli».⁴⁰

Questa sacralizzazione, rafforzata da una lettura agiografica della vita delle vittime, conferisce loro lo statuto di martire. All'inizio degli anni '90,

38. M. Lombardo, *Roberto Andò*, in «La pensée de midi», 8/2 (2002) p. 86.

39. Ravveduto, *La religione dell'antimafia*, pp. 543-544.

40. *Pensa*, testo e musica di Fabrizio Moro, Atlantic Records 2007.

Giovanni Paolo II chiede che venga attualizzato il martirologio cristiano. La nuova definizione di martirio, basata sui testi di Vaticano II, fa rientrare il martire civile nella categoria del martire religioso perché la lotta per la giustizia viene interpretata come una lotta per la fede. Difatti, nel 1993, Giovanni Paolo II include Rosario Livatino e Paolo Borsellino nella lista dei martiri, definiti in senso lato come «tutti quelli che, per affermare ideali di giustizia e di legalità, hanno pagato con la vita il loro impegno contro le forze del Male». ⁴¹ Questa lettura manichea trasforma la guerra contro la mafia in una crociata morale, una guerra santa e sacralizza così tutte le vittime.

Per concludere, possiamo dire che la memoria di Giovanni Falcone si costruisce in due fasi. La prima è caratterizzata da una eroizzazione del magistrato da parte della stampa e di certi discorsi dei politici. Nella fase successiva l'immagine di eroe eccezionale subisce un processo di umanizzazione per rendere Falcone un modello più accessibile e favorire l'immedesimazione dei cittadini con la sua figura. Il culto civile che si è creato attorno al giudice, fin dall'inizio, lo colloca in una dimensione sacra che tende a estendersi per comprendere tutte le vittime di mafia. Falcone, per l'impatto nazionale del suo assassinio e per il ruolo svolto nella lotta alla mafia, resta comunque una figura di spicco e martire per eccellenza della lotta alla criminalità organizzata. Se Brecht diceva «sventurato quel popolo che ha bisogno di eroi», bisogna pur constatare che, per dare corpo al movimento antimafia, parte dei palermitani ha sentito il bisogno di crearne uno.

41. Puccio-Den, *Victimes, héros ou martyrs?*, p. 106.

VALENTINA CICILIOT

I martiri della lotta alla mafia nell'insegnamento di Giovanni Paolo II

La lotta alla mafia in Italia ha lasciato dietro di sé delle vittime: sono gli “eroi” o i “martiri” dell’antimafia, investiti di devozioni e commemorazioni non necessariamente di carattere propriamente religioso, ma che sempre attingono a elementi propri della cultura religiosa, in particolare di quella cattolica. Da una parte, il ricordo delle vittime della mafia è stato investito da una venerazione laica, che lo Stato italiano ha cercato di indirizzare verso una dimensione pubblica ufficiale, non sempre riuscendoci. I protagonisti dell’antimafia diventano cittadini “ideali”, sacralizzati per la difesa dello Stato stesso, ovvero per la tutela delle libertà democratiche e per la salvaguardia dell’etica pubblica. La celebrazione della loro memoria si connota come una sorta di religione civile dell’antimafia, con tutte le caratteristiche delle religioni civili, come la celebrazione di riti collettivi, la fondazione di luoghi di culto, l’istituzione di una liturgia politica, etc.¹ Dall’altra parte ci sono i martiri della Chiesa cattolica che hanno lottato contro la mafia, una tipologia – se già di tipologia si può parlare – che solo recentemente, durante il pontificato di Giovanni Paolo II, ha assunto rilevanza pastorale, con ricadute mediatiche di non poco conto,² e che solo con la beatificazione di don Pino Puglisi il 25 maggio 2013 ha avuto un riconoscimento ecclesiastico ufficiale.

1. A proposito di religione civile dell’antimafia è interessante il saggio D. Puccio-Den, *The Anti-Mafia Movement as Religion? The Pilgrimage to Falcone Tree*, in *Shrines and Pilgrimage in the Modern World. New Itineraries into the Sacred*, a cura di P.J. Margry, Amsterdam 2008, pp. 49-70.

2. Cfr. *In morte di un fra' Cristoforo: i commenti della stampa italiana sulla morte di don Puglisi*, «Adista», 63 (1993), p. 8.

Lo spessore che hanno gradualmente assunto questi martiri nel discorso ecclesiastico e magisteriale ha forse origine nella nota espressione “martire della giustizia”, introdotta per la prima volta da Giovanni Paolo II nel maggio 1993, durante la visita pastorale in Sicilia, in riferimento a Rosario Livatino: «martire della giustizia e indirettamente della fede», ovvero esplicita professione di fede e morte violenta subita per un impegno di giustizia perseguito con rischio consapevole. Anche se simile pronunciamento non è privo di una forte componente emozionale – in un fuori programma durante la visita il pontefice ha voluto incontrare i genitori del giovane giudice assassinato – con Giovanni Paolo II c’è una innegabile svolta nella posizione della Chiesa verso la mafia, che ha una continuità durante il suo pontificato, al di là del noto anatema di Agrigento.³

A partire dagli anni Ottanta l’emergenza rappresentata dalla mafia inizia ad essere percepita tra le gerarchie ecclesiastiche non più come di sola competenza delle istituzioni statali, ma anche della Chiesa cattolica, richiedendole una precisa assunzione di responsabilità e un nuovo progetto pastorale. Negli interventi wojtyliani la consapevolezza del problema della mafia, di cui troviamo già cenni nei discorsi del novembre 1982 durante la visita pastorale in Belice e a Palermo, aumenta negli anni Novanta. Lo testimoniano sia il discorso tenuto ai vescovi siciliani in visita *ad limina* il 22 novembre 1991, dove il pontefice parla di «criminalità organizzata di stampo mafioso» come «piaga sociale» che «rappresenta una seria minaccia non solo alla società civile, ma anche alla missione della Chiesa, giacché mina dall’interno la coscienza etica e la cultura cristiana del popolo siciliano»,⁴ sia gli interventi del 1993, del 1994 e del 1995, pronunciati durante le visite pastorali in Sicilia e in alcune città dell’isola. Giovanni Paolo II offre in diverse occasioni un’analisi quasi sociologica del contesto storico, sociale e culturale dei territori colpiti dalla mafia, mostrando così di aver colto alcuni elementi centrali della questione, che parte della Chiesa siciliana,

3. Si ricordino qui le celebri parole pronunciate a braccio da Giovanni Paolo II il 9 maggio 1993: «Dio ha detto una volta: “Non uccidere”: non può uomo, qualsiasi, qualsiasi umana agglomerazione, mafia, non può cambiare e calpestare questo diritto santissimo di Dio! Questo popolo, popolo siciliano, talmente attaccato alla vita, popolo che ama la vita, che dà la vita, non può vivere sempre sotto la pressione di una civiltà contraria, civiltà della morte. Qui ci vuole civiltà della vita! Nel nome di questo Cristo, crocifisso e risorto, di questo Cristo che è vita, via verità e vita, lo dico ai responsabili, lo dico ai responsabili: convertitevi! Una volta verrà il giudizio di Dio!» (consultato in w2.vatican.va).

4. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XIV/2, Città del Vaticano 1991, p. 1228.

ma anche delle istituzioni pubbliche, già avevano sottolineato negli anni precedenti, come il tema del lavoro e dello sviluppo industriale:

La grande sfida da raccogliere, da parte anche vostra, carissimi Fratelli e Sorelle, è quella di una nuova *cultura del lavoro*, che sottragga il territorio a quei rapporti di “dipendenza” che, come denunciavano alcuni anni orsono i Vescovi italiani in un lucido documento, hanno reso il Sud d’Italia più “oggetto” che “soggetto” del proprio sviluppo (cfr. *Sviluppo nella solidarietà: Chiesa italiana e Mezzogiorno*, 12). Voi stessi mi avete poc’anzi accennato che, per tutta una serie di circostanze storiche, nella vostra Regione è cresciuto fortemente l’apparato del servizio pubblico, ma non ugualmente il sistema produttivo. L’iniziativa imprenditoriale si è scarsamente sviluppata, o si è vista aggredita dal tarlo della cultura mafiosa e della sua prepotenza criminale, verso la quale giustamente va reagendo con crescente fermezza la coscienza civile. Alla carenza sul versante imprenditoriale ha fatto riscontro una inadeguata cultura del lavoro dipendente, segnata dalla logica del “posto sicuro”, e non tanto da quella del lavoro concepito come diritto-dovere, secondo l’etica della responsabilità, della professionalità e della solidarietà. Hanno potuto così prosperare il clientelismo, l’assistenzialismo, l’illegalità.⁵

Infatti l’elemento nuovo nel discorso magisteriale è la comprensione della mafia non solo come problema giudiziario o d’ordine sociale, o come dibattito morale, ma come questione politico-culturale più ampia, che investe la società tutta. È il concetto di mafia come «peccato sociale»:

Dalla violazione del precetto divino “derivano inclinazioni perverse, che ottenebrano la coscienza e alterano la concreta valutazione del bene e del male” (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1865). Quando questa tremenda progressione dell’inganno si estende sino a diventare espressione di vita collettiva, si realizza quel “peccato sociale” che, impossessandosi degli organismi e delle strutture, scatena terribili potenze oppressive ed occulte. Si hanno, allora, quelle forme di *criminalità organizzata* che mortificano e spezzano le coscienze, togliendo a tutti la serenità ed umiliando la speranza. È a tali sfide violente e mafiose che deve rispondere con umile fermezza il vostro impegno di fede. I credenti sono chiamati a “visitare”, seguendo Maria, *la società e tutti i suoi ambiti* con la fermezza e l’audacia della profezia evangelica, per

5. Il discorso di Giovanni Paolo II ai lavoratori nello stabilimento industriale dell’Amaro Averna, Caltanissetta 10 maggio 1993 (*Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XVI/1, Città del Vaticano 1993, p. 1185).

ricondurre a Dio l'ordine temporale nel quale ogni essere creato vive, il suo ambiente umano e sociale.⁶

Tuttavia la risposta al fenomeno mafioso suggerita dal pontefice resta, come forse era immaginabile, all'interno di una prospettiva da inserire nella più ampia strategia wojtyliana della nuova evangelizzazione,⁷ e ancorata a una analisi pessimistica della società contemporanea, allontanata dal divino. Riemergono perciò le tematiche molto cara al pontefice quale quella del relativismo etico e della contrapposizione tra morte e vita,⁸ come quando afferma: «Questo popolo, popolo siciliano, talmente attaccato alla vita, un popolo che ama la vita, che dà la vita, non può vivere sempre sotto la pressione di una civiltà contraria, una civiltà della morte. Qui ci vuole la civiltà della vita!».⁹

La mafia, che nelle parole del pontefice è vista come una vera e propria cultura, e non più solo un fenomeno delinquenziale, si nutre delle devianze della società consumistica, basata sull'affermazione delle priorità dell'individuo su quella del bene comune. Il suo disprezzo verso la vita si radica nel relativismo culturale contemporaneo, nella perdita di valore della persona:

Tuttavia anche qui, come altrove, si avvertono i segni dell'influenza della cultura mafiosa, di forze occulte e di una crisi che va investendo sempre più i cardini ideali ed etici della società. Germoglia infatti e cresce il seme dell'ingiustizia sociale, del disordine urbanistico ed ambientale, della disgregazione della famiglia, della droga, del degrado amministrativo e politico. [...] La crisi concerne, tra l'altro, l'unità della famiglia, roccaforte di valori etici e religiosi, e il mondo dei giovani privi talora di saldi riferimenti ideali e perciò esposti ai richiami fallaci di un progresso solo materiale.¹⁰

6. Il discorso pronunciato da Giovanni Paolo II nell'incontro con la cittadinanza in piazza Vittorio Emanuele, Trapani, 8 maggio 1993 (*ibidem*, pp. 1104-1105).

7. Proprio sulla scia degli interventi di Giovanni Paolo II, la Chiesa siciliana passa da una pastorale organica antimafia a una pastorale dell'evangelizzazione. Così don Puglisi viene preferibilmente definito non tanto prete dell'antimafia, quanto prete dell'annuncio del Vangelo. Cfr. G. Anzalone, *Vivere e morire da cristiani. Le omelie dei funerali delle vittime di mafia*, in *Martiri per la giustizia. Testimonianza cristiana fino all'effusione del sangue nella Sicilia di oggi*, a cura di S. Barone, Caltanissetta-Roma 1994, pp. 93-102.

8. Cfr. G. Savagnone, *Testimonianza cristiana e fenomeno mafioso: l'insegnamento di Giovanni Paolo II*, in *Martiri per la giustizia*, pp. 76-81.

9. Così Giovanni Paolo II, parlando a braccio, a termine della celebrazione eucaristica del 9 maggio 1993 nella Valle dei Templi (consultato in w2.vatican.va).

10. Messa sul lungomare dedicata a san Vito, Mazara del Vallo, 8 maggio 1993 (*Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XVI/1, Città del Vaticano 1993, pp. 1122-1123).

O ancora:

In un'epoca di relativismo culturale come la nostra, in cui non di rado si stenta a cogliere il senso autentico della vita, si può facilmente smarrire anche la coscienza dell'umana dignità. Non desta pertanto meraviglia che, accanto alle varie forme di attentati ai diritti della persona, si debba registrare pure quell'autentica perversione dell'economia che si verifica quando l'essere umano viene trattato *alla stregua di una "cosa"*, abbandonato al gioco degli interessi e sottoposto alle ferree leggi del mercato. L'antidoto più sicuro a tale rischio il credente lo trova nel messaggio della Rivelazione, il quale manifesta il mistero di Dio e svela l'uomo a se stesso. Alla luce della Parola che viene dall'Alto, l'uomo si scopre creato ad immagine del Creatore (cfr. *Gen* 21, 26), e si avverte chiamato ad entrare in dialogo non soltanto col suo simile, ma anche col suo eterno Signore. È Lui stesso a desiderarlo come suo "partner", in una intima esperienza di soprannaturale figliolanza. Chi può pretendere di ridurre a merce un essere dalla dignità così alta e incommensurabile? Come tollerare forme di sfruttamento ed assetti di società che non gli assicurino l'essenziale per vivere in maniera conforme alla sua vocazione?¹¹

Di fronte alla cultura della morte, di cui la mafia è espressione ma anche artefice, e di fronte al relativismo etico imperante, l'apporto specifico del cristiano è allora quello di operare un cambiamento culturale e spirituale, all'insegna dell'evangelizzazione o, meglio, ri-evangelizzazione del tessuto civile. Il papa esorta a un impegno attivo di partecipazione alla lotta contro la mafia del singolo fedele e della Chiesa intera, che conduce a un rinnovamento che è pastorale, ma anche politico, nel senso lato del termine, proponendo la fede come soluzione, una fede che esige un segno esteriore, una riprovazione della cultura mafiosa a livello pubblico.¹²

Con Giovanni Paolo II la Chiesa sembra prendere così piena coscienza del fenomeno mafioso, inserendosi come attore nella lotta per la legalità accanto alle altre istituzioni pubbliche. Se da una parte il "martirio per la giustizia" enunciato dal pontefice salda la società siciliana, e più in generale, il paese intero alla comunità cattolica, dall'altra c'è chi ha visto in tale formulazione un tentativo della Chiesa wojtyliana di appropriarsi dei martiri dell'antimafia, in un processo di "cristianizzazione", o meglio "cattolicizzazione", per certi versi simile a quello operato con i martiri

11. Cfr. il già citato discorso presso lo stabilimento dell'Amaro Averna (*ibidem*, pp. 1183-1184).

12. Savagnone, *Testimonianza cristiana*, pp. 85-90.

del nazismo.¹³ Di certo l'attenzione del papa polacco verso la santità martiriale è stata vasta e va inserita nel più ampio contesto della sua politica delle canonizzazioni.¹⁴ Essa si è in parte concretizzata nella creazione di una speciale organismo, la Commissione dei nuovi martiri, presieduta da Michael Hrynchshyn, esarca apostolico della Chiesa ucraina in Francia, con il compito di recuperare la memoria dei cristiani caduti nel XX secolo, chiamati con l'espressione più ampia di "testimoni della fede", per distinguerli dai martiri ufficialmente canonizzati. Un lavoro che è consistito nel raccogliere e catalogare molteplici esperienze e vissuti non tanto in vista di un processo canonico quanto con l'intento di mostrare come, nel corso del Novecento fino ai nostri giorni, il martirio cristiano sia stato una realtà diffusa e concreta.¹⁵ Il papa ha lanciato il messaggio dei nuovi martiri in concomitanza con il Giubileo del 2000, come lettura interpretativa del secolo appena trascorso e come segnale di apertura ecumenica – non si dimentichi che anche altre comunità cristiane sono state perseguitate nel XX secolo.¹⁶ L'estensione del martirio verso forme meno rigide rispetto a quelle previste dall'apparato canonico ha avuto anche il manifesto intento di stimolare i fedeli a ritrovare nella testimonianza del sacrificio una forte motivazione all'impegno civile, particolarmente efficace nella categoria dei martiri della giustizia, tra i quali, ad esempio, Luigi Accattoli ha inserito Rosario Livatino, Carlo Alberto Dalla Chiesa e Paolo Borsellino.¹⁷ L'immagine dei nuovi martiri apre, inoltre, alla dimensione del perdono

13. K.L. Woodward, *Making Saints. How the Catholic Church Determines Who Becomes a Saint, Who Doesn't and Why*, New York 1996 (trad. it. *La fabbrica dei santi. La politica delle canonizzazioni della chiesa cattolica*, Milano 1991), pp. 135-144. Sulla "cattolicizzazione" del sito di Auschwitz si veda J. Huener, *Auschwitz, Poland, and the Politics of Commemoration 1954-1979*, Athens 2003, in part. pp. 201-205 e p. 217.

14. V. Ciciliot, *Le beatificazioni e le canonizzazioni di Giovanni Paolo II come strumenti di governo della Chiesa*, in «Humanitas», 65 (2010), pp. 118-142. Sulla politica delle canonizzazioni in Italia Ead., "Heritage Talks. Heritage calls": *Some Instances of the Canonisation Policy of John Paul II in Italy*, in «Modern Italy», 18 (2013), pp. 269-283.

15. A. Riccardi, *Il secolo del martirio*, Roma 2000, pp. 10-11.

16. Il 7 maggio 2000 davanti al Colosseo a Roma si è svolta la Commemorazione ecumenica dei testimoni della fede del XX secolo. Interessanti spunti in A. Rocucci, *Giovanni Paolo II e i "nuovi martiri"*, in *Storia del cristianesimo 1878-2005. Il pontificato di Giovanni Paolo II*, a cura di E. Guerriero e M. Impagliazzo, XI, Cinisello Balsamo 2006, pp. 187-234.

17. Cfr. i medaglioni agiografici di L. Accattoli, *Nuovi martiri. 393 storie cristiane nell'Italia di oggi*, Cinisello Balsamo 2000, pp. 231-249.

– il martire è, infatti, colui che assolve il persecutore – congiungendosi, così, ad un'altra tematica centrale del pontificato wojtyliano, quella della purificazione della memoria attraverso i pentimenti.¹⁸

Il discorso sui martiri della giustizia si inserisce poi nel più ampio processo di allargamento del concetto di martirio.¹⁹ Secondo il senso giuridico-canonico, che va codificandosi a partire dall'esperienza dei primi secoli del cristianesimo, il martirio prevede la volontà di subire la morte piuttosto di rinnegare la fede, la morte fisica *in effusionem sanguinis*, la testimonianza della verità divina e l'agire *in odium fidei* del persecutore. La discernibilità del martirio in età contemporanea è resa difficile poiché di regola non viene più offerta ai cristiani una scelta tra apostasia o morte – i cristiani non sono più perseguitati in quanto cristiani, se non in ridotte aree del mondo –, ma vengono semplicemente uccisi perché con la loro vita hanno dimostrato di essere coerenti con le istanze evangeliche, nella pratica della fede e delle virtù cristiane, particolarmente della carità. In particolare il Novecento, con le sue "ideologie del male", mette concretamente in discussione il modello martiriale tradizionale, mutando il rapporto fra martirio e santità: l'annientamento sistematico del nemico, la morte serializzata, la burocratica banale ripetizione di gesti assassini, che ad esempio caratterizzano l'agire nazista, ma anche della mafia, non sempre prevedono la logica dell'odio, una chiara connotazione anticristiana, le categorizzazioni morali che solitamente distinguono vittima e carnefice. Per continuare ad esistere il martirio cristiano contemporaneo subisce così inevitabilmente un allargamento della sua definizione, forse non tanto per un'opzione consapevole della autorità ecclesiastica o del diritto canonico, quanto nell'evidenza della storia, con cui poi la Congregazione delle Cau-

18. Cfr. G. Miccoli, *In difesa della fede La chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*, Milano 2007, il capitolo sui pentimenti, i perdoni e il difficile rapporto con la storia, pp. 197-223, e D. Menozzi, *Giovanni Paolo II. Una transizione incompiuta? Per una storizzazione del pontificato*, Brescia 2006, il capitolo sulla purificazione della memoria, pp. 127-163.

19. A proposito non si può non citare il celebre saggio di K. Rahner, *Dimensioni del martirio. Per una dilatazione del concetto classico*, in «Concilium», 18 (1983), pp. 25-29. Si veda anche M. Carosio, *Il martirio cristiano nel novecento tra storia e profezia*, in «Società e storia», 115 (2007), pp. 85-98; H. Misztal, *Le cause di canonizzazione. Storia e procedura*, Città del Vaticano 2005, pp. 35-54; R. Fisichella, *Martirio*, in *Dizionario di teologia fondamentale*, a cura di R. Fisichella, Assisi 1990, pp. 669-682; U. Sartorio, *Il segno del martirio oggi. Verso una dilatazione del concetto classico di martirio*, in «Crederoggi» 47 (1988), pp. 81-93.

se dei Santi si confronta costantemente e che Giovanni Paolo II ha saputo utilizzare al meglio per la sua politica delle canonizzazioni.

Uno degli orientamenti della riflessioni teologica contemporanea che ha consentito la dilatazione del concetto di martirio, in modo da includere anche coloro che sono morti per mano della mafia, è la riscoperta della motivazione ultima del martirio come gesto di carità.²⁰ A supporto non vi è solo la costituzione dogmatica *Lumen gentium*, dove il martirio è descritto come segno d'amore, concetto di certo più ampio di quello di fede,²¹ ma anche due noti interventi ufficiali del magistero ecclesiastico wojtyliano. Il primo è la canonizzazione di Maksymilian Maria Kolbe (1894-1941) come martire, quando già era stato beatificato da Paolo VI come confessore. Il caso dimostra non solo la volontà papale di legittimare l'ampliamento della categoria martiriale, ma anche la difficoltà del sistema canonico ad adattarvisi: padre Kolbe è infatti canonizzato come martire anche se non è realizzata la morte *in odium fidei* tradizionale, ovvero è inserito nella casistica martiriale con l'eccezione di una non esplicita dichiarazione dell'uccisore di agire in odio della fede. L'ideologia nazista verrà riconosciuta come anticristiana solo nelle cause successive, superando così l'*impasse* rappresentata dal giudizio sull'intenzione del persecutore. Il discorso di Giovanni Paolo II pronunciato il giorno della canonizzazione, il 10 ottobre 1982, sembra tenere conto di tutto questo ed è teso a mostrare la testimonianza caritatevole resa da padre Kolbe, senza mai utilizzare l'espressione martire della fede. Il termine «amore» viene utilizzato più di dieci volte e spesso è seguito da «segno». La sua morte «ha il valore dell'amore supremo», egli è «un limpido segno di tale amore», è «martire dell'amore», «da sé si offre alla morte per amore» e così via. La sua morte martiriale diviene così simbolo di un'epoca:

Non costituisce questa morte affrontata spontaneamente, per amore all'uomo, un particolare compimento delle parole di Cristo? Non rende essa Massimiliano particolarmente simile a Cristo, Modello di tutti i Martiri, che dà la propria vita sulla Croce per i fratelli? Non possiede proprio una tale morte una particolare, penetrante eloquenza per la nostra epoca? Non costituisce essa una testimonianza particolarmente autentica della Chiesa nel mondo contem-

20. A. Giliberto, "Martiri della giustizia e indirettamente della fede": per un discorso sulla testimonianza cristiana nella Sicilia d'oggi, in *Martiri per la giustizia*, pp. 57-67.

21. Cfr. *Lumen gentium*, n. 42 (*Conciliorum oecumenicorum decreta*, a cura di G. Alberigo, G.L. Dossetti, P.P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, Bologna 1991, pp. 883-884).

poraneo? E perciò, in virtù della mia apostolica autorità ho decretato che Massimiliano Maria Kolbe, il quale, in seguito alla Beatificazione, era venerato come Confessore, venga d'ora in poi venerato "anche come Martire"!²²

Un'altra questione nella causa di padre Kolbe ha aperto ulteriori possibilità al martirio contemporaneo, creando non poche controversie nella giurisprudenza canonistica, ovvero il fatto che il francescano, in contraddizione con la tradizionale morte martiriale, abbia offerto spontaneamente la propria vita. La lettura dell'offerta come scelta consapevole maturata nel corso dell'esistenza intera, e non come gesto estemporaneo, ha contribuito all'elaborazione della preparazione remota al martirio, diventando una prova intermedia volta a confermare la pratica delle virtù del Servo di Dio nel periodo precedente la morte. Al fine di comprendere l'intenzionalità del martirio da parte di padre Kolbe, desunta attraverso l'analisi di scelte e comportamenti precedenti, si sono interpellate scienze come la psicologia, la psichiatria e la medicina. Di fatto tutto questo ha aumentato la possibilità di concludere positivamente processi canonici dove è poco documentabile che il martirio sia avvenuto *in odium fidei*.

Il secondo intervento magisteriale volto alla valorizzazione della carità nel martirio è quello già menzionato di Agrigento, quando Giovanni Paolo II introduce i «martiri della giustizia e indirettamente della fede». La dilatazione qui non risiede nel riferimento alla giustizia – se uno muore per la giustizia senza alcun legame col Cristo non è un martire cristiano –, quanto piuttosto nel concepire la fede in modo ampio, liberandola da accezioni intellettualistiche, verso una definizione aperta e inglobante così anche la carità e l'amore.²³

Il processo di canonizzazione di don Giuseppe Puglisi, aperto nel 1999 e per ora giunto alla beatificazione il 25 maggio 2013, è maturato in questo contesto, anche se nella causa si è sostenuta la tradizionale uccisione *in odium fidei*. Secondo le riflessioni teologiche di Mario Torcivia, la morte di don Puglisi non è avvenuta solo perché il sacerdote svolgeva un'azione pastorale di promozione sociale scomoda alla mafia, ma piuttosto per la natura della mafia stessa, definita una forma di ateismo pratico, avversa alla fede cristiana anche se in parvenza religiosa.²⁴ L'antievangelicità della ma-

22. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V/3, Città del Vaticano 1982, p. 758.

23. Giliberto, "Martiri della giustizia e indirettamente della fede", p. 64.

24. Cfr. M. Torcivia, *Il martirio di don Giuseppe Puglisi. Una riflessione teologica*, Saronno 2009.

fia, sulla quale il magistero ecclesiastico è sembrato soffermarsi in diversi interventi,²⁵ diventa dunque il dispositivo necessario per ricondurre la morte di Puglisi nell'alveo del martirio tradizionale in odio alla fede. L'ateismo dei mafiosi e la loro avversità alla religione cristiana non è in teoria, mancando loro gli strumenti culturali, ma è nella prassi, poiché vivono in un mondo di disvalori, di fatto senza Dio.²⁶ L'altro elemento che Torcivia aggiunge è che assassinando don Puglisi la mafia ha voluto colpire l'intera Chiesa italiana, un aspetto che rafforza la sua anticristianità. Nel 1993 la mafia non ha infatti solamente ucciso don Puglisi, ma ha anche attaccato massicciamente lo Stato e la Chiesa: quest'ultima per la prima volta perché ha cominciato ad esprimersi contro di essa.²⁷

L'anticristianità della mafia, a somiglianza di quella formulata per nazismo e comunismo, non senza una certa forzatura nell'interpretazione storica, mi sembra possa considerarsi l'*escamotage* per legittimare il ricorso alla tradizionale morte *in odium fidei* e, più in generale, per spingere la causa di don Puglisi su binari ormai consolidati. Tuttavia, l'allargamento del concetto di martirio, funzionale alla politica delle canonizzazioni di Giovanni Paolo II e senza il quale non sarebbero potute avvenire numerose beatificazioni wojtyliane, è un elemento da cui non si può prescindere. Ed è un'estensione di significato acquisita prima nella prassi ecclesiale e che solo lentamente si è fatta largo nel diritto canonico, in un processo ancora da concludersi – basti infatti pensare alla difficoltà stessa di concepire in categorie giuridiche un martire cristiano senza ricorre, a volte forzatamente, alla categoria dell'*odium fidei*. Se il termine *odium fidei* non significa necessariamente che il persecutore odia Dio o la Chiesa, ma che piuttosto pretende dal martire un atto che questi non può o non vuole fare a motivo della sua fede, e se il concetto di fede può essere al punto ampliato da includere un numero sempre più ampio di espressioni cristiane, allora sarebbe forse utile domandarsi quanto ancora possa valere il termine stesso. Anche sostenere che l'ateismo mafioso debba essere considerato alla stessa stregua di quello presente nelle ideologie totalitarie, così da non cercare l'*odium fidei* soggettivo in chi ha materialmente ucciso don Puglisi come non lo si trova negli ufficiali nazisti

25. *Ibidem*, pp. 92-109.

26. *Ibidem*, pp. 146-159.

27. *Ibidem*, p. 118. Anche U. Santino in *Storia del movimento antimafia. Dalla lotta di classe all'impegno civile*, Roma 2000, afferma che la morte di don Puglisi e gli attentati alle chiese di San Giovanni in Laterano e di San Giorgio al Velabro possono considerarsi la risposta all'anatema di Giovanni Paolo II espresso ad Agrigento (p. 307).

o nei soldati sovietici – e nella causa non si è infatti tenuto tanto conto della testimonianza dell'uccisore materiale, che diceva di aver ucciso don Puglisi perché era confidente delle forze dell'ordine – è di fatto un altro tassello all'allargamento del martirio cristiano.

In conclusione, se la Chiesa cattolica, e siciliana in particolare, utilizzava un linguaggio laico e una concezione della mafia senza alcuna riflessione intra-ecclesiale su di essa, con Giovanni Paolo II si è finalmente dotata di un linguaggio ecclesiastico che attinge alla specificità cristiana, basti pensare ai discorsi che il pontefice pronuncia nel viaggio in Sicilia del 1993 e del 1994, dove fa ricorso a parole cristiane come «peccato», «giudizio di Dio», «martirio». Partendo dall'inconciliabilità tra mafia e Vangelo, la Chiesa ha cominciato così a parlare di essa elaborando un discorso suo proprio, senza per questo rifiutare le analisi sociologiche, politiche o etico-civili prodotte da altri attori sociali, inserendo la resistenza e la lotta all'organizzazione criminale all'interno della pastorale e dell'evangelizzazione.²⁸

L'allargamento del concetto di martirio, che nasce dal problema pastorale della proposta di modelli agiografici per la contemporaneità, non è solo una risposta alla sollecitazione della storia, ma un mezzo utilizzato dal magistero ecclesiastico di Giovanni Paolo II per l'aggiornamento, più o meno strumentale, della santità, in particolare di quella martiriale, più immediata sia da un punto vista strettamente procedurale che di comprensione spirituale da parte dei fedeli. La beatificazione di don Puglisi, il cui processo si è aperto in piena stagione wojtyliana, per quanto ricondotta all'interno di categorie giuridiche tradizionali, ha sancito di fatto un ulteriore ampliamento del concetto di martirio e legittimato i martiri cristiani della giustizia, più precisamente della lotta alla mafia, divenuti ora ufficialmente canonizzabili e dunque pubblicamente visibili.

28. Cfr. C. Naro, *Il silenzio della chiesa siciliana sulla mafia. Una questione storiografica*, in *Martiri per la giustizia*, pp. 103-131.

MARIO TORCIVIA

L'uccisione in *odium fidei* di don Puglisi

1. *L'avversione dei mafiosi all'operato pastorale di don Puglisi*¹

Brancaccio, il quartiere dove era parroco don Puglisi, «si presentava, all'epoca dei fatti, come uno di quelli a più alta densità delinquenziale, in cui era maggiormente radicata la presenza di dinastie mafiose di consolidate origini e tradizioni ed in cui il potere sul territorio era mantenuto attraverso l'uso della forza militare e la violenza».² Ecco il perché della seguente frase del card. Pappalardo, che ritroviamo in un discorso pronunciato all'inizio del convegno dell'arcidiocesi di Palermo su *Guardare a don Puglisi. Per un rinnovato impegno nella città* tenutosi nel capoluogo siciliano nell'ottobre 1994: «La mafia costituiva [...] un ostacolo alla sua (di don Puglisi, *ndr*) azione pastorale. Chi vuole evangelizzare un territorio non può non scontrarsi con la mafia».³ Certo si rivela tristemente vera,

1. Punto di riferimento di quanto esporrò è il nostro testo: M. Torcivia, *Il martirio di don Giuseppe Puglisi. Una riflessione teologica*, Saronno 2009, al quale rimandiamo per un'articolazione più dettagliata di quanto qui esposto brevemente. In questi ultimissimi anni, numerosi sono stati i testi editati, nei quali troviamo diverse pagine sul martirio del prete palermitano, ma nulla aggiungono di sostanziale rispetto a quanto da noi scritto nel 2006, anno della redazione e della presentazione alla Congregazione delle Cause dei Santi della *Positio super martyrio* e della *Positio suppletiva super martyrio*, e nel 2008, anno della *Risposta alle obiezioni del Ponente*. Sono state le riflessioni ivi presenti, riprese e ampliate in seguito, dalla *Risposta della Postulazione alla Sessione Ordinaria [dei Cardinali e dei Vescovi della Congregazione delle Cause dei Santi] 12 dicembre 2006*, del 2012, a far sì che papa Benedetto XVI (28 giugno 2012) desse parere favorevole per la beatificazione del prete palermitano.

2. *Sentenza della Corte di Assise di Palermo Sezione Terza*, 5 ottobre 1999, p. 114.

3. In «NOVICA», 4 (1994), p. 6.

l'affermazione dell'allora arcivescovo di Palermo, perché, purtroppo, in Sicilia l'evangelizzazione non può che scontrarsi con la mafia e i suoi tentacoli. E si comprende bene, anche, l'affermazione del dott. Matassa, pubblico ministero al processo contro gli autori dell'uccisione di don Puglisi:

il motivo [dell'omicidio di don Puglisi] si manifestò chiaro nell'attività evangelica e pastorale e nella chiara contrapposizione di questa attività al regime di terrore, morte e sopraffazione imposto dalla mafia [...]. La chiesa di Brancaccio e la semplicità disarmante di don Pino Puglisi erano una spina nel fianco della mafia di quel quartiere (e aggiungerei di tutte le mafie) che vedeva compromesso il suo primato.⁴

Abbiamo voluto citare questo stralcio della requisitoria perché, pur ponendosi da un punto di vista laico, il motivo esposto dal pubblico ministero si presenta identico, al dire del card. De Giorgi, successore del card. Pappalardo nella guida dell'arcidiocesi di Palermo, a quello fornito dalla comunità ecclesiale:

Questi pochi brani stralciati dalla sentenza sono la conferma di quanto la comunità ecclesiale aveva già pensato e detto sui motivi dell'uccisione di Padre Puglisi. È stato ucciso perché sacerdote, perché sacerdote coerente e fedele secondo il cuore di Dio, perché impegnato nell'annuncio del Vangelo e nel suo dovere di educatore, di guida, di pastore. È stato ucciso perché con la sua silenziosa ma efficace azione pastorale sottraeva le nuove generazioni alle aggressioni della mafia.⁵

Cosimo Scordato, commentando l'affermazione del dott. Matassa, evidenzia però che le opere di evangelizzazione e promozione umana portate avanti da don Puglisi

risultano elementi che possono essere evidenziati come necessari, ma non sono sufficienti [...] per attingere (per quanto attingibile) al livello teologico di un impegno ministeriale culminante nel martirio. Gli epifenomeni dell'impegno di don Pino [...] lasciano intravedere qualcosa di più profondo che attiene allo spirito dell'esistenza cristiana interpretata nella condizione ministeriale.

A cosa si riferisce il docente della Facoltà Teologica di Sicilia?

4. In «Segno», 24 (1998), pp. 115-116.

5. *Omelia dell'Em.mo Arcivescovo in memoria del Card. Francesco Carpino e del sacerdote don Pino Puglisi (Cattedrale, 15 settembre 1998)*, in «Rivista della Chiesa Palermitana», 92 (1998), p. 337.

L'annuncio della libertà della Chiesa rispetto alla politica di partito e alle sue connessioni affaristiche, clientelari e mafiose, ed il superamento del collaterale maturato in epoca postconciliare ha comportato, nella situazione difficile di un quartiere popolare, una messa in crisi di qualsiasi forma di connivenza o di accondiscendenza in esplicita discontinuità con gli equivoci di un certo passato. Tanto più che questa presa di distanza viene coniugata con un impegno che, uscendo dalla sacrestia, lo porta a percorrere le strade, a incontrare i giovani, coinvolgendoli in un cammino di coscientizzazione, di partecipazione e di ricerca di libertà. Le scelte pedagogiche maturate da Puglisi nei suoi diversi campi-scuola [...], la determinazione di un parroco interessato alla dimensione del territorio come luogo in cui esprimere queste scelte, il desiderio di coinvolgere persone il cui impegno prendesse corpo in una comunità bisognosa di respirare l'aria della libertà e della legalità, la ricerca di forme di partecipazione e la promozione di manifestazioni che dessero visibilità ad attraversamenti nuovi nel territorio, la scelta di annunciare il Vangelo del Padre nostro e di tradurlo in una realtà opaca, hanno provocato, senza volerlo, una reazione che non veniva cercata di per sé, quasi in un braccio di ferro; metteva a nudo, invece, da una parte l'incompatibilità con lo *statu quo* di un dominio mafioso, dall'altra parte, l'avvio di un processo di maturazione delle coscienze su tutto il fronte della responsabilità cristiana e civile, umana e religiosa, che veniva mal sopportato da una struttura di potere e di violenza quale è quella della mafia [...].⁶

Queste, pertanto – sinteticamente – le linee pastorali di don Puglisi. Linee pienamente evangeliche e di promozione dell'uomo che, proprio per questo, non potevano essere accettate da chi, come i mafiosi, si batte invece per la non piena dignità e libertà, religiosa e civile, dell'uomo. Se la mafia si presenta, quindi, profondamente atea e antievangelica, la causa dell'uccisione *in odium fidei* del prete palermitano deve essere ricercata nella modalità concreta attraverso la quale don Puglisi ha vissuto il suo essere pastore di gregge. Inviato a guidare la parrocchia di uno dei quartieri a più alta densità mafiosa, ha scelto di vivere in modo pieno il principio cristologico dell'incarnazione e, al contempo, quello ecclesiologico del pieno inserimento nel territorio nel quale insiste una parrocchia. Per questo la mafia l'ha ucciso, e ciò *in odium fidei*, perché la scelta evangelica del parroco di Brancaccio di lottare per la dignità e la libertà dei figli di Dio e la testimonianza di una vita caratterizzata dall'esercizio pieno delle

6. C. Scordato, *Don Pino Puglisi tra ministero e martirio*, in *Don Pino Puglisi prete e martire*, Trapani 2000, p. 56.

virtù richieste dalla fede stridono e cozzano ineluttabilmente con quanto creduto e realizzato dalla mafia. Questa è stata pertanto l'azione pastorale di don Puglisi, che ha fatto del parroco palermitano un martire, come anche afferma Francesco Michele Stabile, storico della Chiesa attento da decenni al fenomeno mafioso, riassumendo puntualmente il motivo dell'uccisione del prete:

Giuseppe Puglisi, presbitero della Chiesa palermitana, può essere considerato martire, cioè testimone di Gesù Cristo, perché è andato incontro alla morte con gli occhi aperti per essere fedele al suo ministero di prete. Egli ha realizzato quella "coraggiosa testimonianza" cristiana di cui aveva parlato il papa ad Agrigento.⁷

2. *L'ateismo pratico della mafia*

Sull'ateismo e l'antievangelicità della mafia desideriamo riportare il parere del summenzionato Stabile che rappresenta, a nostro avviso, una chiara formulazione sulla questione, e al contempo, permette di capire perché la mafia, nell'uccidere il parroco di Brancaccio, ha agito *in odium fidei*:

Sono convinto, contrariamente a quanto si crede, che la mafia sia strutturalmente una grave forma di ateismo. Utilizza anche immagini, simboli tratti dal codice culturale religioso, ma resta essenzialmente atea. [...] La mafia è una forma di ateismo, perché colloca un uomo, un gruppo di uomini, come detentore della totalità del potere e del sapere. In altri termini, non accetta che vi sia un'istanza più alta al di fuori di essa. Proprio per questo uno solo, oppure un ristretto vertice dell'organizzazione, ha il diritto alla parola. Uno solo ha diritto di decidere, di agire: agli altri non resta che l'obbedienza e l'omertà. [...] Ogni cittadino che vive in territorio di mafia deve abbassare il capo, deve dipendere da un altro che pensa per lui, che decide per lui. Ma questo è contro il Vangelo, contro la dignità della persona umana, contro la libertà dei figli di Dio.⁸

7. F.M. Stabile, *Pino Puglisi nella Chiesa*, in *Don Pino Puglisi*, pp. 111-112.

8. In A. Cavadi, *Se il Vangelo si incarna nel territorio*, in «Narcomafie», 1 (1993), pp. 4-5. Anche C. Naro imputa il silenzio della Chiesa siciliana sulla mafia alla carenza di comprensione più che a una vera e propria scelta (cfr. *Il silenzio della Chiesa siciliana sulla mafia: una questione storiografica*, in *Martiri per la giustizia. Testimonianza cristiana fino all'effusione del sangue nella Sicilia d'oggi*, Atti del seminario di studio [San Cataldo, 12 febbraio 1994], a cura di S. Barone, Caltanissetta-Roma 1994, pp. 103-131).

La riflessione di Stabile evidenzia chiaramente che la mafia, al di là dell'apparente religiosità, è intrinsecamente/sacralmente atea e contraria all'Evangelo di Gesù. Ecco perché, secondo il teologo Chiavacci: «la mafia è sempre *una sfida globale all'annuncio evangelico* [... per] il tradimento del Vangelo insito nella mafia (come suo elemento essenziale)».⁹ Per questa ragione colpisce, anche con la morte, tutti coloro che, esercitando le virtù richieste da una vita coerente con la fede cristiana, diventano ostacolo ai suoi malefici e malvagi commerci. È stato così anche per don Puglisi, la cui testimonianza di credente e di prete, che si è speso totalmente per l'evangelizzazione e la promozione umana della “sua” gente – specialmente dei giovani – lo ha reso un obiettivo della mafia, che non ha esitato a ucciderlo *in odium fidei*. E come scrive il teologo Molinari: «Il termine *odium fidei* non significa necessariamente che l'uccisore odiava Dio o la Chiesa, bensì che pretendeva dal servo di Dio un atto che questi, a motivo della sua fede, non poteva né voleva prestare (la negazione di un dogma, un atto contro la morale, p. es. contro la castità, la giustizia, ecc.)».¹⁰ D'altra parte, se già san Tommaso aveva scritto che «soffre per Cristo non solo chi soffre per la fede di Cristo, ma per qualunque opera di giustizia per amore di Cristo»¹¹ e «il bene umano può divenire bene divino se lo si riferisce a Dio; per questo qualsiasi bene umano può essere causa di martirio, in quanto riferito a Dio»,¹² quanto più può esserlo l'esercizio del presbiterato, nel quale traspare in modo evidente come Puglisi abbia sofferto per la sua opera di giustizia per Cristo e abbia vissuto la propria fede nella vita, evangelizzando e adoperandosi allo stesso tempo per ridare dignità ai fedeli, iniziando proprio dai ragazzi.

Sempre a proposito dell'*odium fidei*, ci sembra illuminante riportare uno stralcio dell'omelia di Giovanni Paolo II pronunciata per la beatificazione di due salesiani martirizzati in Cina nel 1930:

Il martirio – si dice tradizionalmente – suppone negli uccisori “l'odio contro la fede”: è a causa di essa, che il Martire viene ucciso. Ed è vero. Questo odio contro la fede può però manifestarsi obiettivamente in due modi diversi: o a causa dell'annuncio della Parola di Dio, oppure a causa di una certa azione

9. E. Chiavacci, *Mafia e annuncio cristiano*, in «Segno», 31 (2005), pp. 42-44.

10. P. Molinari, *Canonizzazione dei santi*, in *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, a cura di C.C. Salvador, V. De Paolis, G. Ghirlanda, Milano 1993, p. 110.

11. *Ad Romanos*, cap. 8, lect. 7.

12. *Summa Theologica*, IIa-IIae, q. 124, a. 5.

morale, che trova nella fede il suo principio e la sua ragion d'essere. È sempre per la sua testimonianza di fede, che il Martire viene ucciso: nel primo caso, per una testimonianza esplicita e diretta; nel secondo, per una testimonianza implicita ed indiretta, ma non meno reale, ed anzi in un certo senso più completa, in quanto attuata nei frutti stessi della fede, che sono le opere di carità. [...] Ne viene quindi che gli uccisori danno mostra di odiare la fede non solo quando la loro violenza si getta contro l'annuncio esplicito della fede [...], ma anche quando tale violenza si scaglia contro le opere di carità verso il prossimo, opere che obiettivamente e realmente hanno nella fede la loro giustificazione ed il loro motivo. Odiano ciò che sorge dalla fede, mostrano di odiare quella fede che è la sorgente.¹³

Ora, secondo noi, la *charitas pastoralis* esercitata da un parroco rientra pienamente nelle opere di carità di cui parla Giovanni Paolo II. Crediamo anzi che prendersi cura dei membri di una parrocchia, spendersi totalmente per la loro crescita nella vita di fede e la loro promozione umana, rappresenti una delle forme più alte di carità che un prete può donare. Così si può affermare che don Puglisi è martire perché, come affermava il papa, ucciso «per una testimonianza implicita e indiretta, ma non meno reale, ed anzi in un certo senso più completa, in quanto attuata nei frutti stessi della fede, che sono le opere di carità». Quasi alla conclusione dell'omelia, Giovanni Paolo II pronuncia delle frasi che si adattano benissimo a don Puglisi:

Mons. Vermiglia e Don Caravario, sull'esempio di Cristo, hanno incarnato in modo perfetto l'ideale del pastore evangelico: pastore che è ad un tempo “agnello”, che dà la vita per il gregge, espressione della misericordia e della tenerezza del Padre; ma, allo stesso tempo, agnello “che sta in mezzo al trono”; “leone” vincitore, valoroso combattente per la causa della verità e della giustizia, difensore dei deboli e dei poveri, trionfatore sul male del peccato e della morte.¹⁴

A nostro avviso, possiamo considerare alla stessa stregua l'*odium fidei* presente nelle ideologie totalitarie con quello esistente nella mafia, che si manifesta nella sua “sacralità atea”. Le prime, infatti, hanno ucciso i credenti in forza della teorizzazione della realizzazione di uno stato ateo in cui non ci

13. Giovanni Paolo II, *Il sangue dei due missionari martiri costituisce le fondamenta della Chiesa cinese*, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VI/1, Città del Vaticano 1983, p. 1245. L'affermazione del papa è pienamente sintonica col pensiero del *Magister*, per il quale: «causa requisita ex parte Tyranni, et apta ad martyrium debet esse odium in fidem, vel in opus bonum, prout a fide Christi praescriptum» (Benedetto XIV, *Opus de Servorum Dei*, cit., Lib. III, cap. 13, 2).

14. Giovanni Paolo II, *Il sangue*, p. 1248.

sarebbe stato posto per alcun Dio. La mafia invece, non possiede le necessarie categorie culturali per teorizzare l'ateismo. La mafia non ha al proprio interno intellettuali capaci di pensare sulla necessità della condanna e dell'allontanamento di Dio e dei credenti nel suo nome. No. Si può affermare che, anzi, alla mafia, nata in un contesto di *societas christiana*, non conviene affatto sollevare il problema della necessità dell'ateismo. Perché, infatti, porre in campo riflessioni che le risulterebbero deleterie nel suo mostrarsi al popolo? È meglio presentarsi anzi, paludata religiosamente, legando a sé i propri membri per mezzo di immagini religiose bruciate e ordinare gli omicidi in nome di Dio! Così, in modo subdolo, si nega Dio, ma si mantiene in pubblico quel fondamentale consenso, che le permette di crescere sempre più nelle sue azioni cattive. Quando, infatti, si fa violenza a un uomo, arrivando anche a ucciderlo, si manifesta, nella prassi, l'odio nei confronti di Dio. E dire "nella prassi" significa dare a questo termine lo stesso peso accordato al teorizzare, da parte dei totalitarismi, la morte di Dio e di quanti credono in lui. Quando si arriva a uccidere per loschi traffici, si sta scegliendo di seguire Mammona. Ora, tra Dio e quest'ultimo non vi possono essere commistioni e prossimità. Se si segue l'uno, si deve odiare l'altro (cfr. Mt. 6,24). Per questo, anche se i mafiosi non fanno alcuna professione di ateismo – anzi si presentano spesso come "buoni religiosi" – i loro comportamenti criminali, dimostrano un netto odio verso Dio e i cristiani. Ragion per cui, nelle parole dei mafiosi, non troveremo mai l'affermazione che don Puglisi è stato ucciso perché la sua azione mirava all'evangelizzazione. Possiamo, anzi, dire che il mafioso non uccide il prete se questi fa il prete, così come il mafioso intende il ministro ordinato, e cioè, come colui che cura esclusivamente la dimensione culturale, all'interno dell'edificio ecclesiale. Nelle parole dei mafiosi troveremo, invece, le affermazioni che don Puglisi è stato ucciso perché dava fastidio, in quanto toglieva i ragazzi dalla strada, e perché era uno legato alle forze dell'ordine! Questo, secondo noi, è l'aspetto oggettivo dell'*odium fidei* della mafia. Stando così le cose, risulta inutile rintracciare l'*odium fidei* soggettivo in chi ha sparato al prete palermitano perché giammai il killer mafioso dirà, ad esempio: «Ho ucciso don Puglisi perché era un sacerdote del Signore, un servitore della comunità ecclesiale di Brancaccio, un uomo che ha vissuto in modo eroico le virtù che la fede esige». L'omicida dirà che ha ammazzato don Pino perché ha eseguito un ordine arrivato dai mandanti.¹⁵

15. Cfr. *Verbale del Processo penale celebrato dalla Corte di Assise di Palermo. Sezione Terza. Udienza 10/06/96*, pp. 105-106.

Questi, a loro volta, diranno che prima di dare l'ordine, specialmente se si deve uccidere un uomo importante, hanno avuto il *placet* del capomafia più alto in grado.

Ecco presentata pertanto la vicenda di Puglisi, il cui intrepido coraggio ha comportato il martirio, come scrive, nella *Presentazione* degli atti di un convegno sulla figura presbiterale e martiriale del parroco palermitano, il card. De Giorgi:

il martirio è stato il culmine di questa tensione pastorale nell'esercizio del ministero. Non è stato un caso. Non è stato una sorta di incidente di percorso. È derivato dalla dinamica di donazione generosa a Dio e ai fratelli. Era in qualche modo iscritto nel dinamismo di una vocazione presbiterale vissuta con umile e serena coerenza. Certo, il martirio non è stato da lui perseguito con un progetto proprio; non è stato da lui ricercato con una superba volontà di superomismo, di titanismo. Quanti l'hanno conosciuto, senza eccezione, affermano che niente era a lui più estraneo della posa da eroe. Il suo martirio è stato, semplicemente, la conseguenza non ricercata di un'umile volontà di quotidiana fedeltà al Signore e al compito da Lui affidato, anche di fronte alla prospettiva di una morte violenta inflitta da uomini dediti al male. L'amore per il Signore e per i fratelli è stato più forte dell'amore per la propria vita. Solo lo Spirito di Dio può rendere capaci di tanto. Il martirio di don Puglisi è stato un dono di Dio.¹⁶

3. *Conclusioni*

Terminiamo la nostra analisi, confrontando quanto finora affermato con un discorso dell'allora segretario della Congregazione delle Cause dei Santi e con quanto detto dall'attuale prefetto dello stesso dicastero vaticano all'indomani della proclamazione della beatificazione di Puglisi. Ambedue i prelati affermano che l'uccisione del presbitero palermitano è stata realizzata *in odium fidei* e che si può parlare, quindi, a pieno titolo, di martirio.

S.E. mons. Nowak, in un discorso tenuto a Roma il 9 novembre 2004,¹⁷ trattando del martirio così afferma:

Perché un fedele sia proclamato martire, in senso canonico, è necessario che primo: gli sia stata realmente procurata la morte, mediante l'uccisione [...];

16. S. De Giorgi, *Presentazione*, in *Don Pino Puglisi*, pp. 8-9.

17. *La Chiesa è nuovamente la Chiesa dei martiri* (Giovanni Paolo II, *Tertio Millennio Adveniente*, 37), supplemento a «L'Osservatore Romano» dell'8 dicembre 2004.

secondo: è necessario che il persecutore abbia agito *in odium fidei*, per odio alla fede, cioè che abbia inflitto la morte per motivi religiosi. Tale odio ha per oggetto non solo le verità da credere [...]. L'oggetto dell'odio può essere anche l'esercizio delle virtù richieste dalla fede, e cioè le virtù richieste da una vita coerente con la fede cristiana; terzo: è necessario che il fedele abbia accettato volontariamente la morte per amore della fede. Non è necessario che venga offerta esplicitamente al martire la possibilità di aver salva la vita se rinnega la fede. Basta che egli sia conscio che la pratica di una vita integralmente cristiana può avere come conseguenza la morte.

Soffermandosi in seguito sulle maggiori persecuzioni del secolo scorso e dei nostri giorni, parla del martirio dei credenti in Cristo, e afferma:

È il martirio dei cristiani sottoposti all'offensiva delle altre concezioni o sistemi di vita, che non accettano il messaggio cristiano. Molte volte si tratta di difendere semplicemente valori umani che sono essenzialmente cristiani: per esempio la difesa dei deboli, la tutela dei valori morali nella vita pubblica, il primato della coscienza, ecc.

Riferendosi, poi, all'omicidio dell'arcivescovo colombiano Isaias Duarte Cancino, (16 marzo 2002), rileva come tale uccisione

è una morte impressionante perché lui, con "armi" evangeliche, combatteva il male nelle sue più mostruose espressioni, come il narcotraffico. I cristiani oggi muoiono in contesti differenti, ma il comune denominatore di tutte queste vicende è una testimonianza di fede disarmata e tenace.

Trattando, in seguito, dei problemi che lo studio dei casi di martirio presenta, mons. Nowak descrive il ruolo della Chiesa locale in ordine alla causa di beatificazione di un credente ucciso:

Il Vescovo ha il compito di verificare la presenza dei criteri del martirio cristiano in una morte concreta. [...] Se noi, analizzando la morte di una persona, vediamo che è stata inflitta per motivi religiosi e questa persona ha accettato di morire per la fede, abbiamo a che fare esattamente con il martirio cristiano [...]. È importante inoltre che l'ambiente in cui la persona è vissuta e martirizzata affermi e riconosca la sua fama di martire. E che poi preghi il martire, ottenendo grazie. Non sono tanto importanti le ideologie ma il senso di fede del popolo di Dio, che giudica il comportamento martiriale di una persona.¹⁸

18. *Ibidem*, pp. 31-32 e 38-39. L'ultima affermazione riprende alla lettera quanto già affermato tre anni prima, cfr. E. Nowak, *La nuova evangelizzazione con i Santi*, Prolusione

Rileggendo la vicenda di don Puglisi alla luce di quanto detto dall'alora segretario della Congregazione delle Cause dei Santi, la possiamo sintetizzare in questo modo: il prete palermitano è stato ucciso dalla mafia – organizzazione criminale atea e antievangelica – in odio alle virtù richieste da una vita coerente con la fede in Cristo. Don Pino è stato, inoltre, ben consapevole che la pratica di una vita cristiana, intessuta di sequela radicale del Vangelo, avrebbe potuto avere come conseguenza la morte. Quello del parroco di Brancaccio è il martirio di un cristiano sottoposto all'offensiva di un sistema di vita – la mafia – che non accetta il messaggio di Cristo. Un martirio accolto per amore di Cristo e della Chiesa e per avere portato avanti, nella straordinaria ordinarietà del ministero di pastore di una parrocchia, valori umani e cristiani, quali la difesa dei deboli, l'educazione della gioventù, il rispetto della giustizia e della legalità, l'acquisizione di diritti totalmente negati alla gente. Don Puglisi ha affrontato, inoltre, il combattimento del male nelle sue più mostruose espressioni con i mezzi caratteristici di ogni credente in Cristo: la centralità dell'annuncio evangelico nel ministero presbiterale e la testimonianza di fede disarmata e tenace. Pensiamo, pertanto, che il martirio di don Puglisi contribuisca ad approfondire il senso dell'uccisione *in odium fidei*. Il prete palermitano non è stato ucciso, come la quasi totalità dei martiri del XX secolo, da persecutori che hanno fatto professione chiara ed esplicita di ateismo (nazisti, comunisti, ecc.) e, di conseguenza, di ferma ostilità verso chiunque professasse la fede in Cristo, vivesse le virtù cristiane, e si contrapponesse dunque, alle leggi ingiuste degli Stati totalitari. Don Puglisi è stato ucciso in un contesto cristiano, quale il capoluogo siciliano, e da un uomo che ha ricevuto tutti i sacramenti della iniziazione cristiana. Quest'uomo, però, appartiene a un'organizzazione criminale che, pur composta da altri membri della comunità ecclesiale dal punto di vista anagrafico,¹⁹ in realtà di cristiano non ha nulla, proprio perché la mafia è inequivocabilmente un'associazione atea e tirannica, nonostante l'uso della simbologia religiosa. Perde spessore pertanto, l'eventuale considerazione che l'omicida non voleva uccidere *in odium fidei* ma solo perché il parroco palermitano

per l'inaugurazione dello *Studium Congregationis de Causis Sanctorum*, XVIII corso, anno accademico 2001-2002, p. 14 (dattiloscritto).

19. Facciamo notare, a proposito dell'anagrafe cristiana dei mafiosi, come già papa Benedetto XIV abbia scritto, e quindi preveda, la possibilità che chi perseguita sia cristiano (cfr. *Opus de Servorum Dei*, cit., Lib. III, cap. 13, n. 3).

“dava fastidio”. O meglio, tale argomento costituisce il primo, ma anche il più superficiale, livello di lettura dell’omicidio di don Puglisi. Il livello più profondo, e più vero, si situa proprio nella volontà della mafia di non riconoscere spazio ad alcuno, fosse anche Dio, perché la mafia è forma idolatrica di religiosità. Per questo don Pino che viveva e operava mosso dalla fede nel Dio di Gesù Cristo, per la gloria sua e per il bene delle persone affidategli, doveva essere ucciso. Il parroco di Brancaccio ricordava infatti, con la propria vita virtuosa e indomita, seppur inerme perché scevra da ogni strumento che non fosse stato il Vangelo, la signoria e la primazia del Signore rispetto a ogni potere umano, specie se esercitato a scapito della giustizia e della dignità umane. È proprio vero che l’odio della mafia verso i credenti in Cristo, fino alla loro uccisione – com’è stato per Puglisi – rende attuale il già citato avvertimento evangelico sull’impossibilità di servire due padroni. Don Pino non si è sottratto al proprio servizio ministeriale di annuncio della Parola di Gesù e di esercizio di quell’opera buona che è stata la sua azione pastorale, volta, nello stesso tempo, a testimoniare la fede e a promuovere la dignità della condizione umana dei propri fedeli. Azione pastorale, quella del prete che, pur non opponendosi ad alcuna legge iniqua dello Stato,²⁰ ha contrastato invece le leggi atee e inique della mafia, la cui pretesa è quella di essere un vero e proprio Stato, parallelo a quello legittimo. Leggi che non hanno la pretesa di obbligare qualcuno a porre in atto azioni contro la legge divina, ma che, contrapponendosi radicalmente a questa, non permettono che si realizzi l’annuncio evangelico *tout court*, quando questo risulta dirompente per il “quieto vivere” mafioso. Uccidendo il parroco di Brancaccio, la mafia ha voluto così, non tanto e non solo togliere la vita a un prete che si imponeva per la sua opera di evangelizzazione, ma ribadire, con l’odore acre del piombo, la propria incompatibilità e il proprio profondo odio nei riguardi della fede e del messaggio evangelico. Dimensioni queste, che stavano alla radice delle numerose realizzazioni pastorali del prete palermitano, profondamente consapevole dell’invito evangelico a non avere paura di chi può uccidere il corpo (cfr. *Lc* 12,4-5).

Per tutto questo, il detto di Agostino d’Ippona: «Martyres non facit poena, sed causa» (*Enarrat. in Ps.*, 34, s. 2, 13-15) può essere applicato a don Puglisi, riconosciuto martire come afferma chiaramente il card. Angelo Amato, prefetto della Congregazione delle Cause dei Santi, pochi gior-

20. Il rimando è, ovviamente, alla riflessione di Benedetto XIV, *passim*.

ni dopo l'annuncio della beatificazione (28 giugno 2012), in un'intervista pubblicata sulle pagine dell'«Osservatore Romano» il 4 luglio 2012:

Si tratta di una causa di martirio, perché è stato ucciso in *odium fidei*. Ovviamente, qui bisogna chiarire cosa significa in *odium fidei*, dal momento che la mafia viene descritta spesso come una realtà «religiosa», una realtà i cui membri sembrano apparentemente molto devoti. In effetti, noi abbiamo approfondito questo aspetto e abbiamo visto come, da una parte, abbiamo un'organizzazione che, più che «religiosa», è essenzialmente «idolatrica». Anche il paganesimo antico era «religioso», ma la sua religiosità era rivolta agli idoli. Nella mafia gli idoli sono il potere, il denaro e la prevaricazione. È quindi una società che, con un involucri pseudo religioso, veicola un'etica antievangelica, che va contro i dieci comandamenti e il Vangelo. La Scrittura dice: non uccidere, non dire falsa testimonianza. Nella ideologia mafiosa, invece, si fa esattamente l'opposto. Gesù ha detto di perdonare ai nemici e qui troviamo il contrario: la vendetta. La mafia è intrinsecamente anticristiana. Per di più, l'odio verso don Puglisi era determinato semplicemente dal fatto che si trattava di un sacerdote che educava i giovani alla vita buona del Vangelo. Dunque sottraeva le nuove generazioni alla nefasta influenza della malavita.

È il primo sacerdote ucciso dalla mafia le cui virtù vengono riconosciute. Si apre la strada anche per altri?

Pur in un contesto nuovo, anche in don Puglisi si verifica il concetto tradizionale di martirio e cioè, appunto, un battezzato ucciso in odio alla fede. Don Puglisi è stato ucciso in quanto sacerdote, non perché immerso in attività socio-politiche particolari. Ucciso in quanto predicava la dottrina cristiana ed educava i giovani a vivere con coerenza il loro battesimo. Non per altro. Non andava contro nessuno.

TAMARA COLACICCO

Il clero napoletano tra collaborazione e lotta alla camorra*

La società dell'“umirtà” o “bella società riformata” [...] ha sede principale in Napoli [...]. I componenti, oltre Dio, i fanti e i loro Capi, non conoscono altra autorità [...].¹

Questi signori giravano circondati da persone premurosissime [...]. Una volta, in una processione, mi accorsi di un tale da tutti riverito, che si esibiva ad offrire biglietti da centomila lire alla statua della Madonna.²

1. *Lo stato degli studi e le ragioni di una ricerca*

La pratica incondizionata dell'illegalità e del sopruso, combinata al culto della morte, costituisce l'*humus* che ha reso fertile la vita dei sistemi organizzati di stampo mafioso. Può sembrare un ossimoro accostare tali caratteristiche all'istituzione, la Chiesa, che ha il compito di tramandare il messaggio evangelico, eppure le parole del giornalista Attilio Bolzoni, rievocate da Vincenzo Ceruso, «non c'è mafia senza Chiesa. Non ci sono mafiosi senza fede»,³ denunciano un legame profondo, quasi indissolubile, tra le due realtà. Inoltre, come ha sottolineato Alessandra Dino, il rapporto

*Al prof. Pasquale Sabbatino, perché una sua semplice domanda mi ha spalancato le porte su un intero mondo.

1. *Il codice della camorra*, in Del Rio, D. Riboldi, A. Riboldi, *Il vescovo e la piovra*, Casale Monferrato 1990, p. 64.

2. Del Rio, Riboldi, Riboldi, *Il vescovo e la piovra*, p. 69.

3. Cfr. V. Ceruso, *La Chiesa e la mafia: viaggio dentro le sagrestie di Cosa Nostra*, Roma 2007, p. 11.

tra clero e istituzioni ecclesiastiche da un lato e Cosa nostra dall'altro risulta contraddittorio e pluriforme.⁴

Gli studi sulle connessioni tra universo criminale, pratiche religiose e la Chiesa, si sono concentrati soprattutto sulla mafia siciliana lasciando per molti aspetti in ombra le altre organizzazioni criminali. Manca ad esempio per la camorra un'indagine tesa a indagare capillarmente tanto il complessivo rapporto tra clero e criminalità locale quanto il peso delle pratiche religiose nei riti di iniziazione e nella stessa vita socio-devozionale della mafia operante in Campania, mentre, come dimostrano i volumi di Rosario Giuè e Goffredo Fofi dedicati a don Giuseppe Diana, l'interesse per questa organizzazione si è concentrato su singole figure di ecclesiastici anticamorra.⁵ La mancanza di lavori sistematici mi ha convinto a privilegiare un lavoro di analisi delle cronache giornalistiche, della produzione che ha rielaborato in forma letteraria documenti d'inchiesta e notizie di quotidiani, dei prodotti culturali che hanno rappresentato la camorra e nei quali la camorra stessa non di rado si è rispecchiata (come alcune rappresentazioni cinematografiche).⁶

4. Cfr. A. Dino, *La mafia devota. Chiesa, religione, Cosa Nostra*, Roma-Bari 2010 (I ed. 2008), in part. il prologo *All'ombra del monte Grifone*, pp. 3-11.

5. Le ricerche a cui ci si riferisce nel testo sono R. Giuè, *Il costo della memoria: Don Peppe Diana il prete ucciso dalla camorra*, Milano 2007; *Per amore del mio popolo: Don Peppino Diana, vittima della camorra*, a cura di G. Fofi, Roma 2010. Cfr. anche G. Solino, *La buona terra: storie dalle terre di Don Peppe Diana*, Molfetta 2011, pp. 31-32. Non esiste un volume che affronti organicamente la dialettica tra universo camorristico, religiosità e Chiesa. Qualche spunto al riguardo è rinvenibile in A. Manganiello, A. Manzi, *Gesù è più forte della camorra: i miei sedici anni a Scampia fra lotta e misericordia*, Milano 2011. Molte informazioni sono rintracciabili anche nella ricca opera e stampa di mons. Riboldi che, tuttavia, tendenzialmente accosta il fenomeno malavitoso campano a quello siciliano: cfr. il breve opuscolo A. Riboldi, *25 anni tra mafia e camorra: la testimonianza di un vescovo coraggioso*, a cura di E. Fizzotti, Rivoli 1988 e i volumi: D. Del Rio, A. Riboldi, *Il vescovo e la piovra*, Casale Monferrato 1990; A. Riboldi, *Non Posso Tacere: il sud non è l'inferno*, a cura di F. Trapani, Milano 1993; Id., *Tempo di Coraggio*, Vigodarzere 1996; Id., *Per amore del mio popolo non tacerò: dopo Falcone e Borsellino*, Cinisello Balsamo 2003; Id., *Gli scugnizzi di Don Antonio*, a cura di R. Borzillo, E. Scarici, Padova 2005. Su spiritualità, Chiesa e Camorra è disponibile anche un saggio di E. Chiavacci, *Riflessioni morali sui comportamenti connessi al fenomeno mafia-camorra*, in A. Riboldi, M. Sgroi, A. Lamberti, B. Forte, E. Chiavacci, *Chiesa, mafia, camorra*, Roma 1984, pp. 83-102 che analizza in modo comparato il fenomeno in Sicilia e in Campania da una prospettiva etica e pastorale. Il fenomeno malavitoso campano è accostato a quello delle altre realtà mafiose anche in I. Sales, *I preti e i mafiosi: storie dei rapporti tra mafie e Chiesa cattolica*, Milano 2010.

6. Sull'immedesimazione della Camorra in specifici prodotti culturali (film, sceneggiate, canzoni neomelodiche) cfr. M. Ravveduto, *Napoli serenata calibro 9: storia e im-*

Questo saggio si prefigge lo scopo di tratteggiare una prima griglia che consenta di esaminare il rapporto che intercorre tra mondo camorristico, prassi religiosa e clero locale, cercando di rispondere alle seguenti domande: quali sono state le principali personalità del clero che hanno indicato la necessità di contrastare la malavita e con quali strumenti hanno sviluppato e portato avanti la loro azione pastorale? Quando ha preso corpo all'interno della Chiesa campana e nazionale un atteggiamento di contrasto alla camorra e come si colloca tale azione rispetto al quadro delle iniziative condotte all'interno della più ampia società civile? E ancora, sul versante del rapporto dei membri dei clan con rituali e credenze religiose: attraverso quali canali si è trasmesso il sentimento di appartenenza dei camorristi alla tradizione cattolica? In che modo alcune ritualità, come quelle legate alla liturgia sacramentale, sono state riversate nei riti di affiliazione? Offrire una risposta a questi interrogativi equivale non solo a colmare una lacuna storiografica, facendo emergere specificità pratiche e teoriche legate ai legami e ai contrasti tra clero locale e camorra, ma anche, usando l'organizzazione camorristica alla stregua di un *case study*, fornire un ulteriore tassello alla conoscenza del più generale rapporto tra la Chiesa e le mafie italiane.

2. La Chiesa campana tra collaborazione e lotta alla camorra

Il legame tra pratiche religiose e camorra si concretizza sia in alcuni elementi devozionali sia nei richiami alla pratica liturgia. Nello specifico risulta essere particolarmente sentita tra i criminali napoletani, congiuntamente ai ceti medio-bassi del popolo partenopeo, la devozione mariana; si ricordi il classico congedo che viene rivolto alle masse dei fedeli dall'arcivescovo Crescenzo Sepe: «A Maronn v'accumpagn». ⁷ Molto indicativi, a tal riguardo, sono anche i numerosi riferimenti al culto della Vergine

magini della camorra tra cinema, sceneggiata e neomelodici, Napoli 2007. Di una certa utilità anche il romanzo G. Marrazzo, *Il Camorrista: vita segreta di Raffaele Cutolo*, Napoli 1985 costruito sulla base di fatti di cronaca, ma che lascia ampio spazio alla rielaborazione psicologica romanizzata del profilo cutoliano.

7. Cfr. per l'uso di questa espressione S.G. Buccini, *Le mille vite del Cardinale: «in fila per chiedergli un lavoro»*, in «Il Corriere della Sera», 18 giugno 2010, p. 10. Per il culto di varie immagini della Madonna tra i camorristi, come quella di Montevergine, della Pignasecca e del Carmine, venerata come loro protettrice, cfr. M. Esposito, *Uomini di camorra: la costruzione sociale dell'identità deviante*, Milano 2004, p. 12, p. 23, pp. 116-117 e p. 121.

nei film del regista Alfonso Brescia interpretati dal “personaggio-guappo” Mario Merola: pellicole nelle quali la camorra ha riconosciuto e sublimato il suo codice interno comportamentale.⁸

A proposito dell’immaginario devozionale del camorrista e della ritualità di matrice cattolica vanno indicati almeno altri due elementi. In primo luogo, la sovrapposizione della figura del boss a quella di Dio o del Messia e, conseguentemente, dell’ordine impartito al Verbo, inteso come parola profetica, annunciatrix di “giustizia” e “riscatto sociale” e portatrice di “salvezza” per i più deboli e disagiati. In secondo luogo, il legame instaurato tra il rito di iniziazione alla Nuova Camorra Organizzata (NCO) e la pratica eucaristica dello spezzare il pane e del versare il vino, che sancisce una fusione tra i “discepoli” e il capo equiparata alla comunione instaurata con Dio dall’Eucarestia.⁹

Analogamente a quanto osservato per Cosa nostra, uno dei modi in cui si è espressa la religiosità dei malavitosi e la loro capacità manipolatrice è il coinvolgimento nel tessuto delle feste patronali. Sono documentati i casi della Festa dei Gigli e di quella in onore dei santi protettori di Acerra Cuono e figlio in cui la camorra ha agito in qualità di sponsor.¹⁰ In particolare, la Festa dei Gigli è un evento allestito sia nel quartiere partenopeo di Barra che in altri centri dell’*hinterland* e della regione Campania, ad esempio a Nola in cui il rito si lega alla figura del santo patrono Paolino. La caratteristica principale di questo tipo di festeggiamenti è la sfilata di enormi carri lignei alti anche venti metri che sono stati letti come simboli fallici, retag-

8. Tra i film di Brescia interpretati dal celebre cantante-attore napoletano troviamo un riferimento visivo o verbale alla Madonna in *Napoli serenata calibro 9* e in *L’ultimo guappo*, entrambi prodotti in Italia nel 1978. Per l’immedesimazione dei camorristi nei film di Brescia cfr. Ravveduto, *Napoli serenata calibro 9*, pp. 22-37, in cui l’autore analizza la figura di Merola in relazione al processo identificativo della Camorra. Cfr. anche la prefazione di Giuliano Amato, pp. IX-XII.

9. Cfr. Del Rio, Riboldi, *Il vescovo e la piovra*, p. 64, per la visione del capo della Camorra come “Dio”. Un testo particolarmente illuminante sulla visione specifica di Cutolo come un “Dio-Messia” oggetto di venerazione da parte degli adepti, della sua parola come “Verbo” e messaggio di giustizia, è Marrazzo, *Il Camorrista* (cfr. in part., tra i numerosi riferimenti contenuti nel testo, quelli alle pp. 73, 86, 127-131, 166-171). Per la presenza di elementi eucaristici nel rito di iniziazione alla NCO cfr. anche il film *Il camorrista* di Giuseppe Tornatore (Italia, 1986), liberamente ispirato al libro.

10. Sull’infiltrazione della Camorra in queste feste cfr. T. Beneduce, *Omaggio ai boss col Giglio, distrutto l’Insuperabile*, in «Il Corriere del Mezzogiorno», 30 settembre 2012, p. 2 e Del Rio, Riboldi, *Il Vescovo e la piovra*, pp. 85-86.

gio di culti pagani della fertilità come Cibele e Attis. Sorretti dalla base sulle spalle di una folla animata (“paranza”), le costruzioni vengono fatte sfilare con un chiassoso e folclorico accompagnamento vocale e strumentale.¹¹ Più volte (basti ricordare il 30 settembre del 2012 a Barra) la Festa dei Gigli è stata sospesa per l’infiltrazione della camorra, che ha sponsorizzato l’edificazione degli obelischi con i proventi di estorsioni, nonché veicolato, attraverso la selezione di specifici repertori musicali, messaggi riabilitativi sia della criminalità stessa sia di singole figure di boss protagonisti di sanguinose faide (Antonio e Angelo Cuccaro, ad esempio).¹²

Anche il recupero e il riadattamento delle cappelle votive e degli altari-ni collocati a Napoli a ridosso delle abitazioni, prevalentemente dedicate al Crocefisso e alla Madonna, si deve in parte ai clan camorristici. Le edicole sacre risultano diffuse soprattutto nelle aree urbane a estrazione popolare, che coincidono con quelle in cui si registrano i più elevati tassi di malavita come la zona di Montesanto e l’area dei Quartieri Spagnoli.¹³

Benché piaga sociale plurisecolare, una compiuta denuncia in ambito ecclesiastico del problema della camorra ha assunto una fisionomia chiara solo al principio degli anni Ottanta, sviluppandosi, seppur con alti e bassi, soprattutto nel corso degli ultimi venticinque anni. Una figura di primo piano, che si è distinta per una tenace opposizione alla criminalità organizzata, è stata quella di don Giuseppe Diana, assassinato da due affiliati alla camorra nel marzo del 1994, mentre si accingeva a celebrare la messa nella sua parrocchia di San Nicola di Bari a Casal di Principe.¹⁴ Per il forte impegno all’educazione della legalità e per la morte violenta per mano della criminalità organizzata, il suo profilo, il suo esempio e il suo coraggio possono essere equiparati a quelli di don Peppe Puglisi, il noto sacerdote siciliano brutalmente ucciso dalla mafia solo sei mesi prima, il 15 settembre 1993. Diana, parroco in una terra segnata dal potere abusivo dei Casalesi, clan che prende il nome appunto dal paese di Casal di Principe, attuò una

11. Cfr. A.A. De Serpis, *Con il naso all’insù. Viaggio tra le meraviglie: la Festa dei Gigli, il villaggio preistorico di Nola e le Basiliche Paleocristiane di Cimitile*, Napoli 2009, p. 43. Cfr. sulla Festa dei Gigli anche L. Avella, *La festa dei Gigli: dalle origini ai nostri giorni*, Napoli 1979.

12. Sulle vicende di Barra del 2012 cfr. Beneduce, *Omaggio ai boss col Giglio*.

13. Cfr. G. Ranisio, *Lo Spazio Sacro: per un’analisi della religione popolare napoletana*, Napoli 1978 e M.R. Costa, *Le edicole sacre di Napoli*, Roma 2002.

14. Su don Diana cfr. nota 5. Sulla morte cfr. almeno Solino, *La buona terra*, pp. 31-32.

costante opera di denuncia del fenomeno mafioso, che toccò il suo acme con la promozione di uno libello distribuito in tutta la forania nel dicembre del 1991 dal titolo *Per amore del mio popolo non tacerò* (Is. 62,1). Il testo fu sottoscritto dai parroci locali, tra i quali va citato il sacerdote “antica-morra” Sebastiano Paoletta, parroco della chiesa di San Cipriano d’Aversa il quale lavorò in sinergia con don Diana.¹⁵ Questo testo va ricollegato al clima di rinnovamento della pastorale introdotta dall’omonimo documento episcopale del giugno 1982, con il quale i vescovi campani assunsero una ferma posizione contro il sistema camorristico, impegnandosi ufficialmente a contrastarlo.¹⁶

Nessuna ricerca che intenda analizzare il complesso rapporto tra la Chiesa locale e la criminalità organizzata può prescindere da altre due personalità del clero campano: monsignor Antonio Riboldi, vescovo di Acerra dal 1978 al 1999 – del quale ci resta un’articolata riflessione morale, sociale e politica sul fenomeno della camorra, con opere che offrono un apporto fondamentale alla ricostruzione delle relazioni tra Chiesa campana e criminalità organizzata –, e don Aniello Manganiello, promotore dell’Associazione per la legalità “Ultimi”. Le radici dell’impegno di entrambi vanno in parte cercate nel carisma delle rispettive congregazioni di appartenenza, l’Istituto della Carità fondato da Antonio Rosmini per Riboldi e l’Opera Don Guanella per Manganiello. In sintonia con il pensiero del fondatore, i rosminiani pongono al centro della loro missione la carità universale che è di ordine spirituale, temporale e intellettuale.¹⁷ La carità, intesa soprattutto, secondo la distinzione rosminiana, come “carità temporale”, ovvero di assistenza e attenzione ai bisogni del prossimo, è alla base della spiritualità e del pensiero di don Luigi Guanella e del suo ordine la cui missione si caratterizza per un rapporto diretto con il proprio “gregge”.¹⁸

15. Su don Sebastiano Paoletta cfr. *ibidem*, pp. 97-98.

16. Sulla nota vescovile cfr. *ibidem*, pp. 59-69, Del Rio, Riboldi, *Il Vescovo e la piovra*, p. 77, pp. 92-94, Id., *25 anni tra mafia e camorra*, pp. 7-9, Manganiello, *Gesù è più forte della camorra*, pp. 93-94, p. 217. Sullo scritto di don Diana cfr. Giué, *Il costo della memoria*, pp. 106-118.

17. Cfr. A. Riboldi, *La carità integrale: testimonianza di un vescovo, l’inevitabile impegno del credente nella “Polis”*, Casale Monferrato 2003; Id., *Non posso tacere*, pp. 47-48 e Del Rio, Riboldi, *Il Vescovo e la piovra*, p. 39.

18. Cfr. M. Carrera, *Don Luigi Guanella: una storia chiamata speranza, cent’cinquant’anni a servizio degli ultimi*, Roma 1992. Molti sono i riferimenti ai precetti guanelliani in Manganiello, *Gesù è più forte della camorra* (cfr. almeno le pp. 16-17).

L'impegno contro la mafie di Riboldi è stato di grande impatto e ha raggiunto un livello di coinvolgimento tale che il vescovo fu costretto a vivere, per un certo periodo, sotto scorta. Egli instaurò rapporti di cooperazione con personalità del calibro di Rocco Chinnici, Carlo Alberto Dalla Chiesa, Piersanti Mattarella e Antonino Caponnetto tutte, con l'eccezione di Caponnetto, uccise dalla mafia.¹⁹ La sua lotta alla criminalità organizzata iniziò in Sicilia dove dal 1958 e per i venti anni successivi svolse la sua missione sacerdotale a Santa Ninfa, nella Valle del Belice, una delle aree più degradate dell'isola. La promozione alla porpora vescovile determinò semplicemente lo spostamento delle sue attenzioni alla realtà malavitosa campana attraverso la denuncia, l'apostolato nelle carceri e una pluriforme campagna di sensibilizzazione pro legalità.²⁰

Sul piano delle infiltrazioni camorristiche nell'allestimento delle feste patronali il vescovo di Acerra ha vietato, nei primi anni Ottanta, gli "aspetti mondani" delle celebrazioni in onore dei santi patroni Cuono e figlio, sponsorizzati da alcuni boss locali, che si facevano carico dell'illuminazione e intervenivano nella scelta dei cantanti per il concerto pubblico. Per l'occasione sostituì il consueto manifesto del programma con un altro, che spiegava i motivi di tale decisione.²¹ Su un altro piano, il contatto diretto con i detenuti per associazione a delinquere culminò nell'incontro con Raffaele Cutolo in carcere nel marzo del 1986.²² Cruciale è stata anche la sua esposizione pubblica, che è passata attraverso l'allestimento di iniziative di mobilitazione sociale. Tra queste spicca l'organizzazione, nel novembre del 1982, della marcia anticamorra su Ottaviano, paese d'origine di Cutolo, il quale era allora ancora nel pieno del suo potere fondato sul sopruso e sull'illegalità: il blitz contro la NCO ci sarà solo nel giugno dell'anno successivo.²³

Ricollegandosi alla centralità accordata dai rosminiani alla carità intellettuale, Riboldi ha edificato la sua azione pastorale sulla base di un'analisi critica della realtà del Mezzogiorno e sulla conseguente volontà

19. Cfr. Riboldi, *Non posso tacere*, pp. 17-32.

20. Cfr. in proposito l'introduzione di A. Caponnetto, *ibidem*, pp. 5-10.

21. Cfr. Riboldi, *Non posso tacere*, pp. 66-67 e Del Rio, Riboldi, *Il Vescovo e la piovra*, pp. 85-86.

22. Cfr. Riboldi, *25 anni tra mafia e camorra*, pp. 30-31 e Id., *Non posso tacere*, pp. 153-183. Le ultime pagine indicate raccolgono lettere inedite inviate al mons. Riboldi, molte scritte in seguito a sue visite, altre in richiesta di colloqui privati e confessioni.

23. Cfr. Del Rio, Riboldi, *Il Vescovo e la piovra*, pp. 71-77 e Riboldi, *25 anni tra mafia e camorra*, pp. 13-14, pp. 20-21.

di promuovere un risveglio della coscienze, soprattutto giovanili. Il punto nevralgico del suo pensiero è identificabile nella difesa del Meridione e nell'incitazione alla tutela dei propri diritti e bisogni, finalizzata a un maggiore riconoscimento nazionale in vista di un loro miglioramento. Questa presa di posizione risulta essere ancora più significativa se connessa alle sue origini settentrionali, essendo nato nel comune di Triuggio in Brianza. Egli stesso racconta come nel 1958, quando gli fu affidata la parrocchia siciliana di Santa Ninfa, fu assalito dal panico al pensiero di doversi confrontare con uno scenario tanto più povero rispetto a quello da cui proveniva e, soprattutto, lo spaventava il confronto con il fenomeno della mafia:

In Sicilia? Quasi mi si annebbiò la testa. Immediatamente si ridestarono in me tutti i giudizi e le fosche visioni che circondavano l'isola: la Sicilia è mafia, la Sicilia è miseria... Feci resistenza con tutte le motivazioni possibili. Scrisi una lettera densa di argomentazioni. Il superiore mi rispose con un biglietto laconico: «Io non so cosa suggerisca a te il tuo Spirito Santo. Il mio dice che devi partire entro quarant'otto ore».²⁴

Secondo Riboldi la questione della persistenza della malavita al Sud trae origine da una visione della popolazione del Mezzogiorno deformata, cui non sono estranee cause di natura politica. Il cittadino meridionale è stato a lungo (e spesso è tuttora) visto e dipinto come lassista e nullafacente, in attesa di sussidi statali pagati con le tasse del laborioso Nord. Riboldi costata la falsità di tale immagine dopo aver vissuto nel 1968 l'esperienza del terremoto del Belice e il periodo della ricostruzione, entrando in contatto con gente disperata, che si affannava a costruire con le proprie mani le loro nuove case umilissime. Ciò mentre i fondi stanziati a livello nazionale erano sempre inferiori a quelli promessi e insufficienti in un luogo dove la calamità naturale aveva distrutto tutto del poco che c'era. In un luogo dove le gare di appalto subivano le pressioni dei mafiosi, che dovevano essere coraggiosamente contrastate.

Dal volume memorialistico *Gesù è più forte della camorra* emerge con limpidezza l'immagine di un'altra figura di rilievo della lotta alla camorra, don Aniello Manganiello. Il racconto delle vicende autobiografiche appassiona e commuove per l'alto coinvolgimento emotivo, soprattutto nel brano in cui descrive il sofferto allontanamento dall'amata Scampia. C'è da dire che Aniello è stato particolarmente attivo sul versante dei media

24. Cfr. Del Rio, Riboldi, *Il Vescovo e la piovra*, p. 38.

tanto da essere stato accusato, da parte dei suoi confratelli e dell'arcivescovo di Napoli Crescenzo Sepe, di protagonismo mediatico e di essere stato, per questa ragione, definitivamente trasferito a Roma, nel quartiere Trionfale.²⁵ Parroco nell'area Nord di Napoli dagli anni Novanta fino al 2010, si è mosso nel cuore dell'«impero economico e nel sogno di dominio della camorra» ovvero nei sobborghi della degradata realtà urbanistica e delinquenziale descritta in *Gomorra* da Roberto Saviano.²⁶

La sua azione contro il sopruso e l'illegalità lo ha portato spesso ad aspri dibattiti contro i vertici istituzionali della città di Napoli e della Campania, accusati di aver abbandonato le zone periferiche e più degradate come Scampia, Miano, Secondigliano e Piscinola, preferendo concentrare le loro attenzioni economiche su quartieri partenopei “dabbene” come Mergellina, il Vomero oppure Posillipo. Hanno avuto ampia copertura mediatica le sue critiche rivolte a Rosa Russo Iervolino, sindaco di Napoli dal 2001 al 2011, o ad Antonio Bassolino, detentore della stessa carica dal 1993 al 2000 e per i dieci anni successivi, dal 2000 al 2010, presidente della Regione Campania.²⁷ Non meno duri sono stati gli attacchi rivolti a Saviano e a Sepe. Il primo è stato accusato di avere mostrato con *Gomorra* solo il volto peggiore di Napoli e di avere trattato la camorra alla stregua di argomento da salotto e discussione letteraria.²⁸ Gli attriti con il cardinale hanno investito ambiti diversi, che includono il mancato riconoscimento di Miano come territorio su cui esercitare la propria missione parrocchiale e l'accusa di privilegiare all'azione discorsi teorici e circostanze formali e ufficiali.²⁹

Il dato di maggiore rilievo della sua strategia pastorale è la denuncia della passività della Chiesa napoletana nei confronti della camorra e l'individuazione di questo atteggiamento come una delle cause del persistere del fenomeno. Questa denuncia è importante per almeno due ragioni: in primo luogo, proviene dall'interno ovvero dalle maglie stesse degli ambienti

25. Cfr. in merito alle interviste da lui rilasciate Manganiello, *Gesù è più forte della camorra*, pp. 225-226, p. 236, ma numerosi sono i riferimenti, anche in relazione a trasmissioni TV a cui ha preso parte, tra cui *Le Iene*. Per la vicenda del trasferimento, cfr. le molte informazioni disseminate *ibidem*, pp. 201-241.

26. La citazione su Scampia riportata tra virgolette è, notoriamente, parte del sottotitolo dell'opera di R. Saviano, *Gomorra. Viaggio nell'impero economico e nel sogno di dominio della camorra*, Milano 2006.

27. Cfr. Manganiello, *Gesù è più forte della camorra*, pp. 97-101 e pp. 127-134.

28. Cfr. *ibidem*, pp. 169-179.

29. Cfr. *ibidem*, pp. 15-16, pp. 203-205, pp. 237-240.

ecclesiastici; in secondo luogo, ha avuto conferme importanti proprio in tempi recenti. Basti pensare alla processione di Oppido Mamertina, in cui la statua della Madonna, mediante il suo inchino, ha onorato un boss legato alla 'Ndrangheta e ad altri episodi analoghi che ci consentono di toccare con mano la tacita accettazione delle mafie da parte di frange del clero.³⁰

Esempi eclatanti di questo stato di fatto provengono dal blitz alla NCO del 1983, che, grazie al ruolo di intermediazione dei collaboratori di giustizia come Giovanni Pandico e Pasquale Barra, portò a oltre ottocento arresti. Tutti ricorderanno la travagliata vicenda di Enzo Tortora, il celebre conduttore televisivo della trasmissione *Portobello*, certamente in pochi il coinvolgimento nella maxi retata di personalità del mondo ecclesiastico come Aldina Murelli e Mariano Santini. Suora dell'Istituto delle Figlie della Carità del Preziosissimo Sangue di Ercolano, la Murelli fu prelevata il 17 giugno nel cuore della notte dal convento tra urla e opposizione fisica nei confronti dei brigadieri che avevano avuto il compito di arrestarla. È stata denominata "Treccani" e "postina" della camorra, rispettivamente perché era al corrente di molti retroscena della NCO e per la sua attività di smistamento degli ordini di Cutolo agli altri membri del clan (resa possibile dal pretesto di avere intrapreso una corrispondenza epistolare con i detenuti per assisterli spiritualmente e guidarli alla conversione).³¹ Mariano Santini è stato il cappellano del carcere di Ascoli Piceno e ha lavorato a stretto contatto con il leader della camorra Riformata consentendo visite, introduzioni di armi nonché assicurandogli, sulla scia di Suor Aldina, i contatti con l'esterno su cui l'organizzazione criminale poggiava la sua esistenza e la sua pericolosa vitalità.³²

30. L'impatto mediatico della processione di Oppido Mamertina è stato di una portata eccezionale. Mi limito a segnalare, nell'ambito della stampa cattolica, C. Pelizzoni, *Oppido Mamertina: la Madonna non s'inchina ai mafiosi* e Id., *L'inchino al Boss e la Chiesa tradita*, in «Famiglia Cristiana», 28 luglio 2014, rispettivamente pp. 26-27 e pp. 29-30. Cfr. anche A. Valle, *Calabria: Festa, Padrini, 'ndrangheta: educare alla fede*, in «Famiglia Cristiana», 29 luglio 2014, pp. 38-40.

31. Cfr. E. Corsi, L. Villoresi, *La camorra finalmente in galera: retate in tutt'Italia, centinaia di arresti e tante fughe*, in «la Repubblica», 18 giugno 1983, pp. 1-4, in part. L. Villoresi, *Il "venerdì" nero della camorra: politici, religiosi, terroristi e guappi*, p. 2. Cfr. anche E. Corsi, *Tutti gli uomini di Don Raffaele: parenti, una corte di legali e potenti amici*, in «la Repubblica», 19-20 giugno 1983, p. 2. Su suor Aldina si rimanda, in relazione alla stampa internazionale, anche a J. Earle, *900 Held in Crackdown on Camorra*, in «The Times», 18 giugno 1983, p. 5 e nello stesso giornale Id., *Camorra Chief's Wife and Sister Sought by Police*, 19 giugno 1983, p. 5 e P. Nichols, *Euro-MP and 135 Jailed for Mafia Links*, 18 settembre 1985, p. 6.

32. Cfr. Villoresi, *Il "venerdì" nero della camorra*; Earle, *900 Held in Crackdown on Camorra*; Nichols, *Euro MP*; Marrazzo, *Il Camorrista*, pp. 145-146, p. 187 e p. 190.

3. Conclusioni

Gli studi disponibili sulla religiosità mafiosa e sul rapporto tra Chiesa e mafie si sono concentrati soprattutto sullo scenario siciliano, trascurando altri sistemi malavitosi regionali. Manca un'analisi sistematica sia sulle forme di devozione dei camorristi che sulla dialettica tra clero e criminalità organizzata campana. Ponendosi come un primo sguardo su un vasto orizzonte inesplorato, la mia indagine suggerisce innanzitutto i canali principali che hanno rafforzato nel tempo il rapporto tra religione e camorra: il culto mariano; l'infiltrazione e la manipolazione delle feste religiose, come quella dei Gigli; la presenza di una simbologia eucaristica nel rito di affiliazione alla NCO; la sacralizzazione del boss, considerato dagli affiliati al clan come una sorta di profeta portatore di verità e giustizia evangelica, di cui la figura di Raffaele Cutolo è la sua rappresentazione più riuscita.

Inoltre, i primi anni Ottanta costituiscono una data periodizzante in cui da un lato si consolidano i legami tra NCO e clero collaborazionista, dall'altro, grazie soprattutto all'impegno pastorale del vescovo di Acerra Antonio Riboldi, si assiste alla nascita in Campania di una linea di contrasto ecclesiastico alla camorra. Si tratta di un impegno che dai vertici si è spostato alle ramificazioni territorialmente periferiche della Chiesa campana per mezzo di alcune personalità che hanno talvolta agito in rete (Peppe Diana e i sacerdoti firmatari del documento del 1991), altre volte in maniera svincolata (Aniello Manganiello).

Infine, il caso di Manganiello dimostra come uno strumento di rilievo nella lotta al sopruso e all'illegalità di stampo camorristico sia stato il ricorso alla denuncia mediatica, causa del resto del suo allontanamento da Napoli. La vicenda di questo sacerdote indica, inoltre, l'esistenza di una zona grigia in cui convergono interessi politici ed ecclesiastici. Questo terreno ambiguo si presenta come un elemento di attrito sotterraneo che frena la lotta alla camorra e, allo stesso tempo, comprova l'esistenza di un contrasto profondo all'interno del tessuto ecclesiastico, che impedisce una coerente e compatta linea di opposizione ai fenomeni mafiosi sia da parte della Chiesa che da parte dello Stato.

DAVIDE DAINESE

La “scomunica” ai mafiosi del 21 giugno 2014 tra filologia e storia

La confessione è una questione di presenza immediata. Non si sottostà a dei giudizi estetici, non si prega ma si confessa: «Riconosco, o Dio, la tua verità e la confesso».¹

1. *Introduzione. La “scomunica” e le sue lunghe radici*

La “scomunica” pronunciata da papa Francesco nei confronti dei mafiosi il 21 giugno 2014 a Cassano all’Ionio è di interesse per almeno due ragioni. Innanzitutto è la seconda condanna esplicita di mafiosi da parte di un pontefice. Prima dell’accurato invito a convertirsi rivolto da Giovanni Paolo II il 9 maggio 1993² a conclusione della visita pastorale in Sicilia,³

1. D. Bonhoeffer, *Das Wesen der Kirche*, a cura di O. Dudzus, München 1971 (trad. it. a cura di G. Moretto, Brescia 1972, p. 69). I discorsi di Bergoglio cui faccio qui riferimento, in formato digitale, sono conservati nell’archivio elettronico dell’Arcidiocesi di Buenos Aires e reperibili presso l’URL: <http://www.arzbaires.org.ar/inicio/homiliasbergoglio.html> (data ultima consultazione 30 dicembre 2015). Desidero ringraziare: la dott.ssa Valentina Maiolli per l’assistenza prestatami nelle questioni più strettamente storico-giuridiche e giuscanonistiche; i colleghi della Fondazione per le Scienze Religiose “Giovanni XXIII” Giulia Grossi per le correzioni e le migliori apportate, Riccardo Saccenti per la lettura e la stimolante discussione e il professor Alberto Melloni per le indicazioni preziosissime – da vero maestro – di cui non ho potuto che beneficiare.

2. Il pronunciamento di papa Wojtyła si colloca a un anno dalle stragi di Capaci (23 maggio 1992) e di via d’Amelio (19 luglio 1992). Al termine della celebrazione presso la Valle dei Templi, ad Agrigento, Giovanni Paolo II pronuncia a braccio un appello rivolto alla mafia, intesa come «umana agglomerazione», a rispettare la quinta parola («non uccidere»). L’invettiva del papa si conclude con la celebre invocazione: «Convertitevi! Una volta [*sic*] verrà il giudizio di Dio!».

3. Nonché la visita pastorale a Palermo del 23 novembre 1995. In occasione del III convegno ecclesiale, il papa rivolge alla Chiesa italiana un appello in cui ha modo di ribadire

infatti, nessun papa aveva mai preso una ferma posizione nei confronti del fenomeno mafioso, con la parziale eccezione di Paolo VI che, all'indomani della strage di Ciaculli del 30 giugno 1963, si era limitato a esigere dal card. Ruffini una dichiarazione – peraltro mai nettamente giunta dall'allora arcivescovo di Palermo – di incompatibilità tra mentalità mafiosa e cristiana.⁴ Successivamente anche Benedetto XVI, tra il 2007 e il 2012,⁵ condannerà in più occasioni la mafia, ma le sue rimarranno condanne non destinate a incidere e meno paradigmatiche al fine di comprendere quanto accaduto il 21 giugno 2014. Sotto questo profilo è bene rilevare la differenza tra papa Wojtyła e papa Bergoglio. Giovanni Paolo II si era rivolto ai mafiosi, li aveva considerati suoi interlocutori in un appello a convertirsi rammentando loro l'inderogabilità del «giudizio di Dio». Così si era posto all'interno di un paradigma del rapporto Chiesa-potere di davvero lunga radice. Secondo tale concezione (che è fondamentalmente una declinazione del modello teologico-politico costantiniano, passa per la nozione di «cristianità» e si trova ancor oggi espressa dalla visione ratzingeriana del cristianesimo come religione civile),⁶ alla Chiesa spetta una priorità fondata sulla portata etico-morale di cui l'autorità è depositaria.⁷ E infatti, del tutto coerentemente, nella sua condanna della mafia, Giovanni Paolo II concludeva l'invettiva minacciando esplicitamente il giudizio divino sull'opera dei mafiosi.

re quanto detto due anni prima, affermando: «Io non posso non ripetere, a questo proposito, il grido che mi è uscito dal cuore ad Agrigento, nella Valle dei Templi: “Non uccidere”. Nessun uomo, nessuna associazione umana, nessuna mafia può cambiare e calpestare il diritto alla vita, questo diritto santissimo di Dio». Più in generale sul pontificato di Giovanni Paolo II si veda: S. Consoli, *La mafia nel pensiero di Giovanni Paolo II. Indicazioni metodologiche per uno specifico intervento pastorale della Chiesa*, in «Synaxis», n.s., 14 (1996), pp. 143-177.

4. Si veda F.M. Stabile, *Cattolicesimo siciliano e mafia, ibidem*, pp. 13-55, in part. pp. 49-50.

5. Il 21 ottobre 2007 a Napoli, il 3 ottobre 2010 a Palermo (esortazione ai giovani), il 9 ottobre 2011 a Lamezia Terme e il 26 gennaio 2012 con un discorso rivolto ai superiori e seminaristi dei pontifici seminari campani.

6. Si veda G. Ruggieri, *Una religione civile alla fine delle ideologie?*, in *Le religioni e il mondo moderno*, a cura di G. Filoramo, I, *Cristianesimo*, a cura di D. Menozzi, Torino 2008, pp. 602-619.

7. Per un approfondimento, senza andare fuori tema, rimando a quanto ho detto in *Concili e sinodi*, in *Costantino I. Enciclopedia Costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano 313-2013*, a cura di A. Melloni, E. Prinzi-valli, S. Ronchey, Roma 2013, I, pp. 941-958.

Francesco invece, scomunicando i mafiosi, di fatto li esclude dallo spettro dei suoi destinatari: non si rivolge mai a loro, nel corso della sua omelia. La 'Ndrangheta è «disprezzo del bene comune» – dice Bergoglio – che, al contrario, rientra nelle competenze riservate alle «autorità civili». La mafia si mostra, nelle parole del papa, come un vero e proprio ordinamento, operante in modo uguale e opposto rispetto allo Stato, che, per converso, è il solo legittimo interlocutore secolare della Chiesa. Ma Francesco, in ciò, si muove in parziale continuità con quanto già iniziato da Giovanni Paolo II perché è in virtù della stessa valenza etico-morale dell'autorità ecclesiastica esercitata dal suo predecessore che papa Bergoglio può delegittimare la 'Ndrangheta.

La seconda ragione che determina la rilevanza del discorso del 21 giugno 2014 è che esso è l'ultimo di una serie di pronunciamenti ufficiali della Chiesa e del magistero cattolico, tra loro tutti profondamente eterogenei per ragioni storiche e di contesto. È opportuno innanzitutto ricordare le “scomuniche”⁸ inferte dai vescovi siciliani ai mafiosi (1944, 1952, 1982 – e 1994, se si vuole, sebbene successiva alla condanna della mafia da parte di Giovanni Paolo II):⁹ queste condanne, in realtà, più che effica-

8. In precedenza si ricordino i casi celebri, e – almeno per certi aspetti – simili a quello in esame, della cosiddetta scomunica degli aderenti alla massoneria (con la bolla *In eminenti* di Clemente XII; cfr. anche CIC 1917, can. 2335 e *Dichiarazione sulla massoneria*, Congregazione per la Dottrina della Fede, 26/11/1983) e di quella inferta ai comunisti (decr. Sant'Uffizio, 01/07/1949). Si vedano, per un inquadramento: É. Jombart, *Excommunication*, in *Dictionnaire de Droit Canonique*, 5 (1953), cc. 615-628 (però basato sul CIC del 1917) e A. Melloni, *La chiesa fra comunione e scomunica*, in *Il cristianesimo, grande Atlante*, II, *Ordinamenti, gerarchie, pratiche*, dir. da G. Alberigo, Torino 2006, pp. 501-515.

9. Il primo dicembre 1944 una *Lettera collettiva dell'episcopato siculo* aveva cominciato la scomunica ai «rei di rapina» o di «omicidio ingiusto o volontario». Il concilio plenario siculo del 1952 (decr. 171) ne riconfermò la pena estendendola ai mandanti, agli esecutori e ai cooperatori di omicidio volontario. Un documento della CESI del 1982 ribadì quanto già stabilito nel 1944 e nel 1952, utilizzando però espressamente il termine «mafia» e «mafioso». Inoltre in quella sede la CESI sottolineò la distinzione tra le pene già previste dal CIC (cann. 2217, 2233, 2242, 2354) e la condanna *latae sententiae* cui si riferivano le scomuniche del 1944 e del 1952. La scomunica *latae sententiae*, a differenza di quelle del CIC che vengono inflitte a seguito di un processo – sottolinea la CESI – opera automaticamente sul piano della coscienza, indipendentemente da accertamenti giudiziari. Ritengo che la necessità di evidenziare tale differenza sia indice di un probabile dibattito, già in atto all'interno dell'episcopato siciliano, sull'opportunità o meno di scomunicare in modo esplicito i mafiosi, nel momento in cui il CIC già prevede precise pene per coloro che commettono determinati reati (omicidio, rapto e violenza). Del resto un analogo dibattito

ci sotto il profilo disciplinare, dovevano «dare una risposta all'opinione pubblica che esigeva un pronunciamento di tutto l'episcopato siciliano»¹⁰ e, come si vedrà, inizialmente (1944 e 1952) non erano nemmeno rivolte ai “mafiosi” ma cercavano di punire, genericamente, autori e mandanti di crimini. Bisogna attendere l'appello ai mafiosi di Giovanni Paolo perché comincino a concretizzarsi ferme prese di posizione – peraltro varie e di diversa natura – da parte di più voci dell'episcopato italiano destinate a concretizzarsi nella condanna collegiale della mafia, mutuando una definizione dalla teologia della liberazione, come struttura di peccato.¹¹ Tra queste voci va ricordata almeno l'omelia che il cardinale arcivescovo di Palermo Salvatore Pappalardo pronuncia ai funerali di don Pino Puglisi (17 settembre 1993).¹² Oppure, per pensare a un caso non siciliano e di

è attestato nel 1989 all'interno della CEI (documento *Sviluppo nella solidarietà – Chiesa italiana e Mezzogiorno. Documento dei Vescovi italiani*, che sviluppa a sua volta proposte che l'episcopato meridionale e poi italiano medita dal 1948): ciò proverebbe che la questione era oggetto di discussioni già da alcuni anni. Si vedano: F. De Giorgi, *La questione del Mezzogiorno: società e potere*, in *Cristiani d'Italia*, a cura di A. Melloni, Roma 2011, pp. 551-562; N. Dalla Chiesa, *Storie di boss ministri tribunali giornali intellettuali cittadini*, Torino 1990, pp. 35-52.

10. Cfr. A. Longhitano, *La disciplina ecclesiastica contro la mafia*, in «Synaxis», n.s., 14 (1996), pp. 93-122.

11. Nel § 9 del documento CEI *Per un Paese solidale. Chiesa italiana e Mezzogiorno* del 2010 si legge: «Le mafie sono strutture di peccato». Qui il testo rimanda all'esortazione apostolica di Giovanni Paolo II *Reconciliatio et paenitentia* (2 dicembre 1984), che nel § 16 mette a tema la nozione di «peccato sociale» attraverso tre accezioni. Quella che interessa il documento della CEI del 2010 è l'accezione di «peccato strutturale» inteso peccato commesso contro l'uomo in quanto tale e contro i suoi diritti fondamentali. Così facendo, Giovanni Paolo II si appropria del concetto di «peccato strutturale» espresso dai vescovi sudamericani alle conferenze del CELAM di Medellin (1968, su cui si veda S. Scatena, *In populo pauperum. La chiesa latinoamericana dal concilio a Medellin [1962-1968]*, Bologna 2008) e di Puebla (1979) riferito all'uomo come immagine di Dio (*Gn.* 1,26-27), cfr. M. Nebel, *La catégorie morale de péché structurel. Essai de systématique*, Paris 2006, pp. 150-159 (sulla mafia come struttura di peccato si vedano: R. Giuè, *La mafia come “struttura di peccato” nella interpretazione teologica*, in «Una città per l'uomo», 4-5 [1989], pp. 36-41 e Id., *Peccato di mafia. Potere criminale e questioni pastorali*, Bologna 2015, pp. 25-38).

12. L'arcivescovo di Palermo usa toni che sembrano anticipare la scomunica di Bergoglio che, nel suo valore simbolico, è innanzitutto un invito a escludere dalla comunità i mafiosi oltre che essere una sanzione canonica: «Come potrebbero essere considerati *membri della Comunità cristiana* quanti, insieme con tanti altri comandamenti, violano quello supremo dell'amore, uccidendo il proprio fratello? Sono cristiani, ma fedifraghi, sono cristiani ma traditori, disonorati in se stessi e che gettano disonore sulla Comunità cristiana e sulla Chiesa stessa. [...] È la comunità civile e ancor più quella cristiana che devono reagire

natura del tutto differente, si consideri l’atto giurisdizionale di scomunica del vescovo di Locri-Gerace Giancarlo Maria Bregantini del 2006.¹³ Ma, appunto, la maturazione di una consapevolezza nell’episcopato italiano è un processo lento che prima delle stragi mafiose del 1992 e della risposta di Wojtyła l’anno successivo, difficilmente sarebbe potuta avvenire.¹⁴ Una maturazione, ed è bene ribadirlo, che tende tuttavia sempre a quella che potremmo definire una ecclesiologia dell’autoassoluzione, che considera la mafia un cancro da combattere, un male esterno alla Chiesa e non conaturato a una determinata idea di cristianità.

La prima impressione che si ha, leggendo l’omelia di Cassano all’Ionio, è che con la delegittimazione dei mafiosi, con la loro esclusione da ogni possibilità di legittima interlocuzione con la Chiesa nel cooperare al bene comune, Francesco faccia sua – nella forma della consapevolezza di una natura ordinamentale della mafia, che evidentemente eredita dalla sua formazione e dalla sua precedente esperienza di governo – proprio la nozione di peccato di mafia come peccato strutturale. Ciò detto, va qui segnalato che – e avremo modo di vederlo meglio più avanti –, sia prima,¹⁵

coralmente, non solo con significative manifestazioni, ma assumendo atteggiamenti di *pubblica aperta ripulsa*, di *isolamento*, di denuncia e di liberazione nei riguardi di ogni forma di degenerazione e di mafia a tutti i livelli» (corsivo mio).

13. Bregantini, con una lettera inviata ai parroci della sua diocesi, anatematizza la violazione della sacralità della vita con la «scomunica per chi spara e uccide». Applicando estensivamente il canone 1398 del codice di diritto canonico, che prevede la scomunica *latae sententiae* per chi procura l’aborto, il vescovo di Locri colpisce con tale sanzione giuridica coloro che fanno abortire la vita dei giovani uccidendo, sparando e avvelenando le terre calabresi (cfr. *Il Vescovo di Locri ai parroci “Scomunica per chi uccide”*, in «la Repubblica», 31 marzo 2006, in www.repubblica.it, consultato il 12 ottobre 2014).

14. Si consideri il problematico pronunciamento della CEI del 1989 che segna una frattura tra i vescovi italiani sul tema della scomunica ai mafiosi (cfr. quanto attestato da O. La Rocca, *Mafiosi e camorristi sono già scomunicati*, 20 maggio 1989, in www.repubblica.it, consultato il 12 ottobre 2014 – su cui mi paiono legittime le osservazioni di N. Gratteri, A. Nicaso, *Acqua Santissima. La Chiesa e la ‘ndrangheta: storie di potere, silenzi e assoluzioni*, Milano 2014², p. 154). Sulla scia del documento della CESI del 1982 e di un’evidente consuetudine al riconoscimento ufficiale della mafia, la CEI nel 1989 non ha difficoltà a parlare di «mafiosità». Tuttavia non si parla affatto di “scomunica”. Su questi temi si può vedere l’approfondimento di I. Sales, *I preti e i mafiosi. Storia dei rapporti tra mafie e Chiesa cattolica*, Milano 2010, in part. p. 299.

15. Mi riferisco all’incontro con l’associazione Libera di don Luigi Ciotti del 21 marzo 2014, in cui appunto Francesco si era rivolto ai «grandi assenti, [...] ai protagonisti assenti» e cioè, esplicitamente, «agli uomini e alle donne mafiosi», cui aveva detto: «Cambiate vita, convertitevi, fermatevi, smettete di fare il male! [...] Convertitevi, lo chiedo in ginocchio; è

sia dopo il 21 giugno 2014, papa Francesco sembra ripercorrere le orme del predecessore. Il pontefice torna cioè a rivolgersi in più occasioni ai mafiosi, invitandoli a pentirsi e minacciando loro – in virtù di una prerogativa etico-morale dell'azione della Chiesa – il castigo divino. Qual è dunque il senso della “scomunica” di papa Francesco?

2. *Il fatto: attori e interlocutori nel discorso di papa Francesco*

Al di là di un indubbio valore simbolico della scomunica e posta la conseguente esclusione dei mafiosi dallo spettro degli interlocutori del discorso del pontefice, proviamo ora a ricostruire il contesto dell'omelia e ad approfondire la questione dei destinatari, cioè «vescovo [...], presbiteri e [...] diaconi» – come dice Francesco nella sua omelia – della diocesi di Cassano. È necessario, innanzitutto, partire dalla scomunica, che riporto qui di seguito assieme all'argomentazione di cui si trova a conclusione:

Quando all'adorazione del Signore si sostituisce l'adorazione del denaro, si apre la strada al peccato, all'interesse personale e alla sopraffazione; quando non si adora Dio, il Signore, si diventa adoratori del male, come lo sono coloro i quali vivono di malaffare e di violenza. La vostra terra, tanto bella, conosce i segni e le conseguenze di questo peccato. La 'ndrangheta è questo: adorazione del male e disprezzo del bene comune. Questo male va combattuto, va allontanato! Bisogna dirgli di no! La Chiesa che so tanto impegnata nell'educare le coscienze, deve sempre di più spendersi perché il bene possa prevalere. Ce lo chiedono i nostri ragazzi, ce lo domandano i nostri giovani bisognosi di speranza. Per poter rispondere a queste esigenze, la fede ci può aiutare. Coloro che nella loro vita seguono questa strada di male, come sono i mafiosi, non sono in comunione con Dio: sono scomunicati!

In base a quanto appena constatato sul valore simbolico della scomunica, si può dire che la frase in questione («Coloro che nella loro

per il vostro bene. Questa vita che vivete adesso, non vi darà piacere, non vi darà gioia, non vi darà felicità. Il potere, il denaro che voi avete adesso da tanti affari sporchi, da tanti crimini mafiosi, è denaro insanguinato, è potere insanguinato, e non potrete portarlo nell'altra vita. *Convertitevi*, ancora c'è tempo, per non finire all'inferno. È quello che vi aspetta se continuate su questa strada [...]. Piangete un po' e *convertitevi*» (corsivi miei).

vita seguono questa strada di male, come sono i mafiosi, non sono in comunione con Dio: sono scomunicati») è tutto sommato coerentemente inserita all'interno di un ragionamento che è tipico della retorica di Bergoglio. Di più, a ben vedere papa Bergoglio non è nuovo a simili, dure posizioni nella sua predicazione, ove si può trovare – sia in quella relativa agli anni dell'episcopato argentino sia in quella odierna – la distinzione tra il “peccato”, non negativo nella misura in cui il suo riconoscimento porta all'accettazione da parte del peccatore della propria debolezza e di una povertà connaturata, e la “corruzione”, intesa come situazione di estrema gravità, di persistenza – quasi incorreggibile – di una condizione di peccato.¹⁶

16. Il testo di riferimento durante il periodo argentino è il discorso *Corrupción y pecado* del 2005. Inoltre si può vedere, ad esempio, il discorso rivolto ai presbiteri l'11 settembre 2008 *El mensaje de Aparecida a los Presbíteros*: «Nos salva de ese peligroso deslizarse hacia una habitual (y hasta diría normal) situación de pecado, aceptada, acomodada al ambiente, que no es otra cosa sino corrupción. Presbítero pecador sí, corrupto no»; analogamente si rivolge ai parlamentari italiani il 27 marzo 2014: «tutti siamo peccatori, tutti. Tutti noi che siamo qui siamo peccatori. Ma questi erano più che peccatori: il cuore di questa gente, di questo gruppetto con il tempo si era indurito tanto, tanto che era impossibile ascoltare la voce del Signore. E da peccatori, sono scivolati, sono diventati corrotti. È tanto difficile che un corrotto riesca a tornare indietro. Il peccatore sì, perché il Signore è misericordioso e ci aspetta tutti. Ma il corrotto è fissato nelle sue cose, e questi erano corrotti». La condizione di peccato non è un negativo assoluto. Si consideri ad esempio quanto si legge in *Nosotros como ciudadanos, nosotros como pueblo* (conferenza tenuta per la XIII giornata arcidiocesana della Pastorale Sociale, 16 ottobre 2010): «buenos y malos, justos y corruptos» (non dunque buoni/peccatori), similmente nell'omelia della messa mattutina del 7 febbraio 2014: «Giovanni finisce male, decapitato per ordine di Erode. Diventa il prezzo di uno spettacolo per la corte in un banchetto. E quando c'è la corte è possibile fare di tutto: la corruzione, i vizi, i crimini» (di nuovo, dunque: non menziona il peccato). Nella bolla di indizione del Giubileo straordinario della misericordia: «Questa piaga putrefatta della società è un grave peccato che grida verso il cielo, perché mina fin dalle fondamenta la vita personale e sociale. La corruzione impedisce di guardare al futuro con speranza, perché con la sua prepotenza e avidità distrugge i progetti dei deboli e schiaccia i più poveri. È un male che si annida nei gesti quotidiani per estendersi poi negli scandali pubblici. La corruzione è un accanimento nel peccato, che intende sostituire Dio con l'illusione del denaro come forma di potenza. È un'opera delle tenebre, sostenuta dal sospetto e dall'intrigo. *Corruptio optimi pessima*, diceva con ragione san Gregorio Magno, per indicare che nessuno può sentirsi immune da questa tentazione. Per debellarla dalla vita personale e sociale sono necessarie prudenza, vigilanza, lealtà, trasparenza, unite al coraggio della denuncia. Se non la si combatte apertamente, presto o tardi rende complici e distrugge l'esistenza».

Ciò detto, bisogna tuttavia riconoscere che mai Bergoglio, esprimendo condanne anche acce nei confronti dei corrotti, si era espresso in termini espliciti di scomunica. Inoltre, uno sguardo attento agli aspetti filologico-testuali del testo dell'omelia potrà constatare come la "scomunica" pronunciata da papa Francesco interrompa in qualche modo la fluidità, la consequenzialità dell'argomentazione che il pontefice sta conducendo. Il discorso, infatti, prosegue riconnettendosi immediatamente alle parole che di poco precedevano l'anatema:

Oggi lo confessiamo con lo sguardo rivolto al *Corpus Domini*, al Sacramento dell'altare. E per questa fede, noi rinunciamo a satana e a tutte le sue seduzioni; rinunciamo agli idoli del denaro, della vanità, dell'orgoglio, del potere, della violenza.

Come si può notare, la «fede» richiamata dal paragrafo successivo alla scomunica («E per questa fede [...]») rinvia, riconnettendovisi direttamente, alla «fede» del paragrafo precedente («Per poter rispondere a queste esigenze, la fede ci può aiutare»), ma ne è separata dal periodo: «Coloro che nella loro vita seguono questa strada di male, come sono i mafiosi, non sono in comunione con Dio: sono scomunicati! Oggi lo confessiamo con lo sguardo rivolto al *Corpus Domini*, al Sacramento dell'altare». Diversamente, alla fine dell'ultimo capoverso che ho riportato in citazione e all'inizio del successivo, s'incontra una ripetizione del termine «fede» senza alcuna frapposizione:

Forse non sempre ci rendiamo conto fino in fondo di ciò che significa questo, di quali conseguenze ha, o dovrebbe avere questa nostra professione di *fede*. Questa nostra *fede* nella presenza reale di Gesù Cristo [...]¹⁷

Di più, il confronto con quanto Francesco afferma nel corso dell'omelia del 21 marzo 2015, nella celebrazione eucaristica a conclusione della visita pastorale a Pompei e a Napoli, suscita l'impressione che la scomunica del 21 giugno sia un'aggiunta successiva, un'interpolazione, comunque un testo originariamente non suo. A Napoli, infatti, esattamente un anno dopo l'incontro promosso da Libera, Francesco fa un passo indietro rispetto al 21 giugno e si ricolloca sulle stesse posizioni del marzo del 2014 – torna cioè a rivolgersi ai criminali e a pregare la loro conversione:

17. I corsivi sono miei.

Ai criminali e a tutti i loro complici oggi io umilmente, come fratello, ripeto: convertitevi all'amore e alla giustizia! Lasciatevi trovare dalla misericordia di Dio! Siate consapevoli che Gesù vi sta cercando per abbracciarvi, per baciarsi, per amarvi di più. Con la grazia di Dio, che perdona tutto e perdona sempre, è possibile ritornare a una vita onesta. Ve lo chiedono anche le lacrime delle madri di Napoli, mescolate con quelle di Maria, la Madre celeste invocata a Piedigrotta e in tante chiese di Napoli.

E queste affermazioni sono tutt'altro che casuali perché si mostrano coerenti con quanto – proprio un mese prima, il 21 febbraio 2015 –, ricevendo in udienza privata una delegazione di Cassano all'Ionio, Francesco aveva affermato: «A quanti hanno scelto la via del male e sono affiliati a organizzazioni malavitose rinnovo il pressante invito alla conversione. Aprite il vostro cuore al Signore!». E la stessa posizione s'incontra espressa anche nella bolla di indizione del Giubileo straordinario della misericordia: «Il mio invito alla conversione si rivolge con ancora più insistenza verso quelle persone che si trovano lontane dalla grazia di Dio per la loro condotta di vita. Penso in modo particolare agli uomini e alle donne che appartengono a un gruppo criminale, qualunque esso sia. Per il vostro bene, vi chiedo di cambiare vita [...]. Per tutti, presto o tardi, viene il giudizio di Dio a cui nessuno potrà sfuggire». Si consideri che, nella medesima bolla, il papa si rivolge addirittura ai corrotti: «Lo stesso invito giunga anche alle persone fautrici o complici di corruzione. [...] Questo è il momento favorevole per cambiare vita! Questo è il tempo di lasciarsi toccare il cuore. Davanti al male commesso, anche a crimini gravi, è il momento di ascoltare il pianto delle persone innocenti depredate dei beni, della dignità, degli affetti, della stessa vita. [...] È sufficiente solo accogliere l'invito alla conversione e sottoporsi alla giustizia, mentre la Chiesa offre la misericordia».

Ma oltre che a una coerenza fra le posizioni espresse tra il 21 marzo 2014, il 21 febbraio e il 21 marzo 2015, il testo dell'omelia di Napoli presenta un'affinità strutturale con quello dell'omelia del 21 giugno precedente che fa emergere con maggior chiarezza la loro differenza sul piano contenutistico, la contraddittorietà tra le diverse posizioni nei confronti dei mafiosi – più esattamente «criminali e [...] loro complici», stando al testo del 21 marzo 2015 – che Francesco manifesta in queste due diverse occasioni:

Omelia del 21 giugno 2014	Omelia del 21 marzo 2015
<p>[A-PARTE ARGOMENTATIVA] Questo male va combattuto, va allontanato! [...] La Chiesa che so tanto impegnata nell'educare le coscienze, deve sempre di più spendersi perché il bene possa prevalere.</p>	<p>[A-PARTE ARGOMENTATIVA] Ai criminali e a tutti i loro complici oggi io umilmente, come fratello, ripeto: convertitevi all'amore e alla giustizia! Lasciatevi trovare dalla misericordia di Dio! Siate consapevoli che Gesù vi sta cercando per abbracciarvi, per baciarvi, per amarvi di più. Con la grazia di Dio, che perdona tutto e perdona sempre, è possibile ritornare a una vita onesta.</p>
<p>[B-PREGHIERA] Ce lo chiedono i nostri ragazzi, ce lo domandano i nostri giovani bisognosi di speranza. Per poter rispondere a queste esigenze, la fede ci può aiutare.</p>	<p>[B-PREGHIERA] Ve lo chiedono anche le lacrime delle madri di Napoli, mescolate con quelle di Maria, la Madre celeste invocata a Piedigrotta e in tante chiese di Napoli [...].</p>
<p>[C-SCOMUNICA] Coloro che nella loro vita seguono questa strada di male, come sono i mafiosi, non sono in comunione con Dio: sono scomunicati!</p>	<p>[C-FINE PARAGRAFO]</p>
<p>[D-FINE PARAGRAFO]</p>	

Come si noterà, nell'esposizione del 21 marzo 2015 la preghiera («Ve lo chiedono [...]») chiudeva il paragrafo in cui era inserita. Nell'omelia del 21 giugno 2014, invece, tra la preghiera («Ce lo chiedono») e la chiusura del paragrafo si trovava la scomunica, quasi fosse stata un'aggiunta rispetto a un procedere discorsivo altrimenti parallelo.

Un'ulteriore evidenza, in tal senso, risulta dal confronto tra il testo scritto e la versione audiovisiva dell'omelia del 21 giugno 2014 che, essendo pronunciata in sede di messa solenne – resa disponibile dal CTV (Centro Televisivo Vaticano) e consultabile sul sito w2.vatican.va – è pubblicata integralmente.¹⁸ È ormai ampiamente accreditato che «le sequenze audiovisive» trattengano

18. Federico Ruoizzi differenzia le omelie delle messe del mattino – «discorsi ritenuti non ufficiali» che «sfuggono quindi all'*imprimatur* dei correttori di bozze vaticani» di cui esistono sintesi scritte e diffuse da «L'Osservatore Romano» e da Radio Vaticana – dalle omelie delle messe solenni, che sono appunto «testi integrali che vengono diffusi (e rivisti) dalla Santa Sede [...], ma anche ripresi e trasmessi dalle televisioni di tutto il mondo e dal canale YouTube "vaticanit" (quindi di fatto pubblici nella loro versione originale)» (F. Ruoizzi, *Le omelie del mattino e le omelie solenni*, in *Il conclave e papa Francesco. Il primo anno di pontificato*, Roma 2014, pp. 71-99, in part. p. 76).

«un potenziale di informazioni che sfugge a qualsiasi altra documentazione più tradizionale».¹⁹ Esse vanno infatti importate «nello statuto scientifico della storia», analizzate «come documenti al pari di qualsiasi bolla o palinsesto», decodificate «in una operazione di smontaggio e montaggio per sottoporle a una filologia peculiare con gli strumenti che sono della storia e con quelli che appartengono al campo delle scienze umane».²⁰ Ebbene, l'uso di fonti video è particolarmente importante per lo studio storico che si accosti alla predicazione di un pontefice come Francesco che, similmente a Giovanni XXIII, il cui «stile comunicativo» lo portava spesso a parlare a braccio davanti ai fedeli, tende a discostarsi «da un testo preparato che non sempre c'è».²¹

Ora, dal confronto tra il testo scritto dell'omelia del 21 giugno e la versione audiovisiva – accostata criticamente prestando attenzione ai gesti del papa e ai momenti in cui solleva lo sguardo verso l'assemblea – si possono riconoscere almeno sei, forse sette uscite “a braccio” del pontefice, che, per tutto il resto dell'omelia, si limita a leggere quanto ha sotto gli occhi. Ecco le frasi in questione: «forza per il nostro cammino»;²² «un popolo che adora Dio e un popolo che cammina»;²³ «sono scomunicati»;²⁴ «adorare e camminare» seguito nuovamente dalla chiarificazione «un popolo che adora e²⁵ un popolo che cammina»;²⁶ «adorare Dio nell'Eucaristia, camminare con Dio nella carità fraterna»;²⁷ «la tenerezza di Gesù, la tenerezza euca-

19. Id., *Le omelie del mattino*, p. 79.

20. Id., *L'audiovisivo come fonte storica. Il Centro Televisivo Vaticano e la fine del monopolio Rai sull'immagine del Papa*, in *Telecamere su San Pietro. I trent'anni del Centro Televisivo Vaticano*, a cura di D.E. Viganò, Milano 2013, pp. 29-67, in part. p. 45, parafrasando Giovanni De Luna (*Il corpo del nemico ucciso. Violenza e morte nella guerra contemporanea*, Torino 2006). Si veda anche A. Melloni, *Lo storico e la fonte televisiva*, in A. Grasso *Fare storia con la televisione. L'immagine come fonte, evento, memoria*, Milano 2006, pp. 129-140.

21. *Ibidem*.

22. Francesco, Omelia del 21 giugno 2014, min. 49:28-30.

23. *Ibidem*, min. 50:39-46.

24. *Ibidem*, min. 53:16-17.

25. Segnalo una variante rispetto alla versione scritta, ove si legge «un popolo che adora è un popolo che cammina». In effetti la «e» potrebbe essere confusa con una «è» pronunciata con l'inflessione spagnola di Bergoglio. Tuttavia il discorso di papa Francesco procede per endiadi («adorare e camminare», dice appena prima, introducendo la frase in questione) per cui interpreto il seguito come «un popolo che adora e un popolo che cammina». Già in precedenza, del resto il papa aveva chiarito, con un inciso simile a questo: «Un popolo che adora Dio e un popolo che cammina».

26. Francesco, Omelia del 21 giugno 2014, min. 54:39-45.

27. *Ibidem*, min. 55:14-21.

ristica: quell'amore tanto delicato, tanto fraterno,²⁸ tanto puro»;²⁹ «Voi, cari giovani, non lasciatevi rubare la speranza! L'ho detto tante volte e lo ripeto una volta in più: non lasciatevi rubare la speranza!».³⁰ Con la sola eccezione dell'appello ai giovani, gli altri sei casi sono incisi, esplicitazioni del testo che il papa legge. Anche la frase «sono scomunicati», dunque, potrebbe essere una esplicitazione di quanto precede (cioè del «non sono in comunione con Dio»); tuttavia è probabile che, in tal caso, Francesco abbia sollevato gli occhi dal foglio per ragioni retoriche, per dare maggiore incisività alla recita delle sue affermazioni e, del resto, l'inciso «sono scomunicati» è talmente breve da consentirne la memorizzazione al primo sguardo. Comunque si voglia intendere il «sono scomunicati», in ogni caso, resta che la frase «non sono in comunione con Dio» non pare affatto frutto d'improvvisazione.

La cosa che più, invece, sorprende è che il discorso è tendenzialmente fluido, ha un ritmo a tratti – e generalmente in occasione delle uscite “a braccio” – incalzante, mentre nella sezione relativa alla scomunica tale fluidità s'inceppa. Il papa sbaglia a leggere «ce lo chiedono i nostri ragazzi» (si corregge dopo aver letto «ce lo chiediamo») e «seguono questa strada di male» (dapprima legge, infatti, «hanno questa strada male»). Sembra quasi, in altri termini, che la scomunica non appartenesse al testo originariamente preparato da Bergoglio e che sia stata aggiunta forse a mano – ciò spiegherebbe la difficoltà di lettura in prossimità dell'“anatema” e soprattutto l'aver dapprima inteso la frase «seguono questa strada di male» come «hanno questa strada male».

Ora, l'estraneità della scomunica al pensiero di Bergoglio, la disarmonia che la frase in cui essa si trova inserita ingenera sul piano stilistico, le incongruenze che rivela a un più attento esame filologico sono indizi che affrancano l'impressione che essa sia stata interpolata, forse dallo stesso Francesco ed evidentemente dopo un confronto con la realtà locale, ma comunque che essa non appartenesse al testo originario. Se è così, però, qual è il senso di tale interpolazione?

La scomunica come arma nei confronti di una mafia che è peccato strutturale fa innanzitutto pensare che vi sia una chiara consapevolezza della natura ordinamentale della malavita organizzata e così radicata, quale

28. Il redattore del testo scritto corregge «fraternale» in «fraterno».

29. Francesco, Omelia del 21 giugno 2014, min. 56:55-57:06.

30. *Ibidem*, min. 57:41-51.

è quella della Cei 2010, come si è visto. Ma vi sono due livelli di consapevolezza ulteriori. Il primo è la coscienza di quella che Francesco M. Stabile ha definito, sebbene per il caso siciliano, «natura municipale» del radicamento mafia-Chiesa cattolica. Cioè «non soltanto una religione civile che forza il cristianesimo a diventare supporto alla socializzazione del potere politico, ma una esperienza e organizzazione religiosa che rimane chiusa nella dimensione localistica e particolaristica del municipio». ³¹ Questa peculiare idea di cristianità, secondo Stabile, si nutre di un cattolicesimo devoto, che vive nelle «cerimonialità collettive e nella mediazione dei santi» ³² e, a lungo affaccendata in una viscerale avversione al comunismo, essa riemerge di continuo – carsicamente – come «ricerca della legittimazione politica, il conseguente formalismo religioso e una cultura legata a interessi particolaristici e familistici, che a poco a poco, come già nel passato, cominciò a informare anche la gestione delle cose pubbliche». ³³ Uno scenario che, nemmeno due settimane dopo la visita di papa Francesco a Cassano all’Ionio (il 2 luglio 2014), si ripresenta nella medesima terra calabrese, con l’inchino della processione sotto la finestra dell’abitazione di Giuseppe Mazzagatti a Oppido Mamertina.

Per comprendere che è proprio questo problema l’*elephant in the room* che fa da sfondo alla scomunica di papa Francesco è necessario ragionare sulla specificità dell’atto con cui – se l’ipotesi dell’interpolazione è verificata – si fa pronunciare al papa una scomunica *latae sententiae* che considera la ’Ndrangheta in senso strutturale. Che l’efficacia di una simile scomunica sia problematica non è una novità. Se ha ben poco a che vedere con le scomuniche dei vescovi siciliani del 1944 del 1952 e del 1982, che «non si preoccuparono di formulare la fattispecie del delitto mafioso», ³⁴ mentre questa pare consapevole della natura strutturale del peccato di mafia, rimangono da sciogliere due grossi nodi, già individuati da Adolfo Longhitano a proposito del contesto siciliano. Il primo è che «la scomunica *latae sententiae* [...] è un appello alla coscienza del fedele» ed «è estremamente improbabile che la coscienza di un mafioso – insensibile ai delitti di omicidio, di rapina, di estorsione – si scuota per la scomunica». ³⁵

31. Stabile, *Cattolicesimo siciliano e mafia*, pp. 15-16.

32. *Ibidem*, p. 21.

33. *Ibidem*, p. 37-38.

34. Cfr. Longhitano, *La disciplina ecclesiastica*, p. 111.

35. *Ibidem*, p. 115.

Il secondo nodo è la difficoltà di comprendere quando «un fedele è un mafioso manifesto». ³⁶ La consapevolezza della natura strutturale del peccato di mafia, la menzione esplicita – generale – della 'Ndrangheta e – specifica – di «malaffare» e «violenza» e non vaga riconferma delle «pene stabilite» in precedenza, ³⁷ mi inducono a pensare che, diversamente dalle «scomuniche» siciliane, qui l'obiettivo non sia l'effetto pedagogico che, tramite i mezzi di comunicazione sociale, doveva «servire a dimostrare alla pubblica opinione che la Chiesa prende sul serio il problema mafioso e cerca di combatterlo con le armi di cui dispone». ³⁸

In effetti, se si riflette non tanto sulle parole pronunciate da Francesco, ma sul gesto in sé, sul fatto per quel che è e che rappresenta, ossia la pronuncia di una scomunica *latae sententiae* sul piano di magistero ordinario, si possono soppesare gli effetti di un simile spostamento della disciplina giuridico-canonica del peccato e del delitto di mafia dal piano locale a quello di Sede Apostolica, per così dire dalle membra al capo della Chiesa. Ne deriva una serie di problemi che non trovano soluzione in un'omelia – ad esempio, è la Penitenzieria Apostolica l'organo competente della revoca della scomunica? – proprio perché, credo, non è la disciplina giuscanonistica della scomunica che interessa a papa Francesco. Ciò che trova chiara risposta, invece, è la domanda sui destinatari del gesto. L'intento del papa e di chi gli ha suggerito la cosiddetta scomunica, infatti, pare essere quello di «bypassare» la mediazione dei confessori, di togliere ai singoli parroci, agli attori di quel cattolicesimo che tecnicamente è municipalizzato e clientelare, l'amministrazione nel foro interiore in relazione peccato di mafia. ³⁹ In altri termini, per valorizzare l'alta considerazione che in questa sede ho attribuito alle fonti audiovisive, è alle spalle di Bergoglio, tra gli scranni dell'altare che solo lo sguardo della telecamera restituisce allo storico, che bisogna guardare per

36. *Ibidem*, p. 117.

37. Come era il caso della scomunica del 1982 (*ibidem*, p. 111).

38. *Ibidem*, p. 120, cfr. comunque pp. 113-120.

39. Già nella scomunica dei vescovi siciliani del 1982 vi era la consapevolezza del fatto che il confessore non potesse assolvere il peccato oggetto di scomunica (cfr. *Documenti di vita ecclesiale. Insetto redazionale dei bollettini diocesani delle Chiese di Sicilia* [Messina 1982], p. 299: «La condizione di scomunicato, allora, emergerà quando l'autore di uno dei due delitti si accosterà alla confessione per essere assolto dal peccato. In quel momento il sacerdote gli farà presente che egli non può assolverlo dal peccato perché ad esso è annessa la scomunica, la cui assoluzione, appunto, i vescovi hanno riservato a sé e i due fatti [peccato e scomunica] non si possono assolvere separatamente»), ma evidentemente, per i motivi sopra esposti, se ne riconosce l'inefficacia.

comprendere il senso di quanto sta accadendo: il dialogo tra il pastore e suo popolo o, più precisamente, tra il vescovo e il suo clero.

E che sia questo il reale problema della Chiesa calabrese risulta del resto molto chiaro al segretario della Cei Nunzio Galantino, il quale, ad apertura della celebrazione eucaristica, accoglie il papa in veste ufficiale, da vescovo di Cassano, dicendo:

La storia della Chiesa cassanese e del suo territorio è una storia come tutta quella della Calabria fatta di grande generosità, fatta di grande impegno. Quella che Lei incontra, Santità, a Cassano e in Calabria, è una Chiesa fortemente incarnata nel suo territorio e, come questo, vive delle sue luci e vive anche delle sue ombre [...]. E ad acuire la fatica ci si mette la malavita organizzata, che rallenta i processi di crescita [...]. La 'ndrangheta, come ogni forma di delinquenza organizzata, non si nutre solo di soldi e di malaffare. Si nutre anche di coscienze addormentate e perciò conniventi. Più volte, in questi giorni, [...] mi è stato chiesto: “Che Chiesa troverà, venendo, papa Francesco?”. Lei, Santità, qui trova una Chiesa, la Chiesa calabrese, disposta ed impegnata a risvegliare queste coscienze, educando alla vita buona del Vangelo. Ma lei qui trova anche una Chiesa che, a volte, per stanchezza, rallenta il suo passo. E rischia di perdere la gioia evangelica e l'entusiasmo della testimonianza. Per questo la Sua presenza qui sicuramente ci aiuterà a recuperare l'una e l'altro.

Le parole di Galantino mi sembrano significative.⁴⁰ La 'Ndrangheta non è più quella «malattia», quel «cancro che la coscienza generale del Sud [...] deve detestare e respingere»,⁴¹ quale si legge ancora nelle paro-

40. Anche perché confermate nella loro centralità dalle dichiarazioni dello stesso Galantino rilasciate in sede di intervista a Paolo Rodari, per il quotidiano Repubblica. Il 23 giugno 2014, infatti, con toni meno duri per ragioni di contesto, il vescovo di Cassano all'Ionio commenta – tutto sommato ancora “a caldo” – la condanna espressa dal papa appena due giorni prima: «È evidente che dopo l'intervento di sabato [il 21 giugno 2014] a Cassano nessuno, anche nella Chiesa, può far più finta di niente. [...] Certo, le difficoltà pastorali esistono. Ad esempio: se un sacerdote di una parrocchia sa – perché spesso le cose si conoscono – che una persona è mafiosa, come può ancora pensare che questa possa fare il padrino di battesimo o di cresima? O come può pensare che possa partecipare ai sacramenti? Quello che serve ora è maggiore consapevolezza e insieme capacità di discernimento. Perché non si può portare un'esperienza religiosa fra la gente senza comprendere che ci sono risvolti concreti che non si possono trascurare» (consultato in www.repubblica.it, il 6 marzo 2016).

41. S. Pappalardo, *Necessaria una diffusa mentalizzazione ecclesiale*, in *Chiesa e Mezzogiorno. Riflessioni sul documento CEI “Chiesa e Mezzogiorno; sviluppo nella soli-*

le del cardinale arcivescovo di Palermo Salvatore Pappalardo nel maggio del 1990. Secondo Pappalardo, per cui la mafia è un male morale e non fortemente radicato sul piano culturale sociale e anche religioso,⁴² l'omertà «non è complicità e connivenza ma piuttosto segno di impotenza e di passiva rassegnazione nei riguardi di chi si presenta e viene ritenuto come più forte e temibile».⁴³ Al contrario, per Galantino, la Chiesa calabrese è in prima linea responsabile non solo del risveglio delle coscienze,⁴⁴ ma anche dei suoi fallimenti in quest'opera educativa. E di più: è una Chiesa «incarnata» anche «nelle [...] ombre» del suo territorio, che «rallenta il suo passo» innanzi alle «coscienze addormentate e perciò conniventi». La Chiesa che Galantino presenta – implicitamente – a papa Francesco, la Chiesa che tra le righe di quanto egli dice si mostra, è una Chiesa che in fondo si sa peccatrice, una Chiesa che, al di là del merito o del demerito dei singoli, sa di essere un sistema che si è trovato, per parafrasare Giuseppe Ruggieri, «in una determinata contiguità con le pratiche mafiose».⁴⁵

Di qui si giunge all'ulteriore livello di coscienza del rapporto Chiesa-mafia di cui è testimone, a mio avviso, chi ha suggerito a papa Bergoglio di inserire la scomunica nella sua omelia e che, ancora una volta, si trova espresso da quella sorta di *mea culpa* che si può leggere dietro al saluto di Galantino. È l'idea di una Chiesa povera ed è questa la vera linea di demarcazione rispetto all'ecclesiologia di Giovanni Paolo II. Con papa Wojtyła infatti, come ha sostenuto Salvatore Consoli, «emerge con chiarezza il salto di qualità» rispetto a «prelati e altri ecclesiastici siciliani sia per i contenuti maggiormente evangelici sia per il metodo [...] proprio della pedagogia cristiana».⁴⁶ Di conseguenza per Giovanni Paolo II «la Chiesa [...] non può limitarsi alla denuncia del fenomeno mafioso, [...] ma deve rivolgere il pressante appello e dare un vero aiuto alla conversione», e soprattutto deve «formare una nuova coscienza di fronte alla mafia».⁴⁷ Ciò avviene tuttavia

darietà”, Messina 1991, pp. 23-24. Su questo brano si veda Stabile, *Cattolicesimo siciliano e mafia*, pp. 51-52.

42. Stabile, *Cattolicesimo siciliano e mafia*, p. 52.

43. Pappalardo, *Necessaria*, p. 23-24.

44. Già in Wojtyła, secondo Consoli, *La mafia nel pensiero di Giovanni Paolo II*, pp. 149-152 in cui mostra che la mafia costituisce un problema per la pastorale.

45. G. Ruggieri, *Postfazione: la mafia interpella la Chiesa*, in «Synaxis», n.s., 14 (1996), pp. 235-250, in part. p. 240.

46. Consoli, *La mafia nel pensiero di Giovanni Paolo II*, p. 176.

47. *Ibidem*.

con il rischio «di ridurre poi la dimensione evangelica a pura reprimenda morale» e a relegare la Chiesa all’elaborazione di «un’etica civile e [...] un tessuto di valori di riferimento per la società», obnubilando «il problema della necessaria riforma della Chiesa stessa».48 Nell’ammissione delle colpe, delle debolezze della propria comunità, Galantino sembra invece salutare la visita di papa Francesco nella sua diocesi avendo ben presente quella che Ruggieri definisce «condizione peccatrice dell’uomo»,49 incarnata non solo nei singoli ma anche in una Chiesa che, «prima ancora di produrre giudizi», fa penitenza.50

3. *Per concludere*

Da una prima lettura della “scomunica” ai mafiosi si può dire che Bergoglio coglie la natura ordinamentale della mafia e vi oppone una Chiesa che, a conti fatti, nella sua azione etico-morale si presenta nelle vesti di risposta organica alla problematica umana, capace di legittimare o delegittimare un potere secolare. Ecco dunque un primo senso della “scomunica” ai mafiosi: scomunicandoli, il pontefice li toglie dallo spettro dei suoi possibili interlocutori, non li considera titolari di un potere secolare al servizio del bene comune, come si è detto in sede d’introduzione.-

Ma a uno sguardo più attento non sfugge che, se papa Bergoglio esclude i mafiosi – e questa è una prima, e tutto sommato apparente, differenza rispetto a quanto operato da Giovanni Paolo II –, di fatto da «Vescovo di Roma» si rivolge innanzitutto, oltre che «al Vescovo, ai presbiteri e ai diaconi» della diocesi di Cassano all’Ionio, «a tutti i Pastori e fedeli della Chiesa in Calabria», che sfilano numerosi e concelebrano assieme a lui. Né sfugge che, in altri suoi discorsi, papa Francesco torna sui passi di papa Wojtyła, indirizzando ai mafiosi un esplicito invito alla conversione. Se poi è valida la conclusione che emerge dall’esame filologico del discorso di papa Francesco, cioè se è vero che la frase sulla “scomunica” è un’interpolazione nel testo dell’omelia, e bisognerebbe pertanto pensare che altri l’avrebbe suggerita al pontefice, e se inoltre – si è detto – una simile “scomunica” sarebbe di fatto evidentemente inefficace nella prassi, ciò si-

48. Ruggieri, *Postfazione*, p. 238.

49. Sono ancora una volta le parole di Ruggieri, *Una religione civile*, p. 617.

50. Ruggieri, *Postfazione*, p. 238.

gnifica che papa Francesco fa suo un determinato messaggio e lo rivolge appunto alla chiesa di Cassano e dell'intera Calabria.

A tal riguardo, le parole con cui mons. Galantino saluta il pontefice a inizio della celebrazione sono illuminanti. Qui infatti davvero abbiamo una risposta a quell'interpellanza che la mafia pone alla Chiesa. Galantino saluta il papa come portavoce di una «Chiesa [...] che vive anche» di «ombre», parla di connivenza, di stanchezza, di perdita della «gioia evangelica» e dell'«entusiasmo della testimonianza». Presenta insomma una Chiesa peccatrice e, per questo, essenzialmente povera. Ecco dunque il messaggio che il papa rivolge al clero calabrese: è l'invito a una Chiesa povera quale emerge tra le righe delle parole di Galantino. Una Chiesa povera che, in quanto tale, non può che trovare accoglienza presso un papa come Francesco, che condanna il corrotto ma non il peccatore; un papa, anzi, che elogia Zaccheo perché è in grado, nella consapevolezza del proprio peccato, di sentire la sua debolezza.

DIEGO GAVINI

Mafia and Funerals. Representations, Stereotypes and Identity. The U.S. Case*

Each community tends to invest its own cultural resources in the celebration of its dead. In particular, this happens when those who have died assume a significant role in the collective imagination, due either to the role they played during their life, or to the circumstances that determined their death. Through public commemoration, a community is able to construct symbolic models to represent its own constituent elements, trace a line of continuity with past generations, or transmit particular values.¹ The collective elaboration of mourning gives a meaning to loss, especially when it is least acceptable (as in the case of violent or premature death), by raising it into an integral part of its own system of myths and symbols.² The role it plays may be internal within the community that expresses it, and/or external, in relation to outsiders to whom to address particular messages. The cult of the dead not only expresses the link with the memory of the deceased, but may come to play a wider role: a means of legitimizing social groups or single individuals and of expressing the rivalry between those who aspire to assume a leading role in the community.

* Translated by Peter Spring.

1. Of particular importance among the studies that have been devoted to this question: G. Mosse, *Fallen Soldiers: Reshaping the Memory of the World Wars*, New York 1990 and G. Schwarz, *Tu mi devi seppellir. Riti funebri e culto nazionale alle origini della Repubblica*, Torino 2010.

2. With regard to these mythical and symbolic aspects of the question I cannot but refer to such classics as B. Malinowski, *Magic, Science and Religion: and other essays*, Garden City 1948; E. De Martino, *Morte e pianto rituale: dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino 1958; and eds. M. Bloch, J. Parry, *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge 1982.

The funeral itself not only represents an integral part of the commemorative process, but often assumes the most pregnant moment within it. This is not only because the funerary rite takes place in the immediate aftermath of the death, and thus in the period when it is most deeply felt or at any rate has a greatest resonance, but also because it alludes to a phase of transition, the passage from this life to the life to come; and this assumes a quite particular significance when what's at stake is *leadership* within the community.

Groups of those we label as Mafiosi, irrespective of the specific nature of the individual association, are by no means alien to such processes of the commemoration of the dead. This ought not to come as any surprise, given that the peculiarity of a so-called Mafioso group consists in the fact that it represents a community that is recognized as such and plays an active role in it, such as to make it identifiable in the wider community and draw new recruits from it.³ Each association of Mafiosi, to be defined as such, must in fact possess its own system of language and myths such as to give rise to a specific subculture: «Our Tradition», as it was proudly defined by Joseph Bonanno;⁴ or the ideals of justice cited by Tommaso Buscetta.⁵ The acceptance of such a subculture by the individual members of Mafia groups may be expedient or self-serving or superficial, but this is of little significance. What matters is that the appeal to this subculture is essential in the internal regulation of the balance of power within the group, as also in the transmission of messages to other

3. For discussion of the characteristics of the Mafioso model see the introduction of E. Ciconte, F. Forgione and I. Sales in the book of Mafia studies they edited: *Atlante delle mafie: storia, economia, società, cultura*, I, Soveria Mannelli 2012. See also M. Catino, *L'organizzazione del segreto nelle associazioni mafiose*, in «Rassegna italiana di sociologia», 2 (2014), pp. 259-302.

4. Joseph Bonanno – nicknamed “Joe Bananas” – was born at Castellammare del Golfo (Campania) in 1905. Son of Salvatore, a leading figure in the Mafia of Castellammare, he ended up by imposing his own stature in New York as a leading protagonist of the organization of Cosa nostra. He is the author of an autobiography: *A Man of Honor: the Autobiography of Joseph Bonanno*, New York 1983. The Italian edition, edited by S. Lalli, is *Uomo d'onore*, Milano 1985. See also G. Talese, *Honor Thy Father*, New York 1971, a book based on the memories of Joseph Bonanno's son, Salvatore.

5. Several books have been devoted to the testimony of this well-known Sicilian Mafioso turned state's evidence: E. Biagi, *Il boss è solo*, Milano 1986; P. Arlacchi, *Addio Cosa nostra: la vita di Tommaso Buscetta*, Milano 1994; S. Lodato, *La mafia ha vinto: intervista con Tommaso Buscetta*, Milano 1999.

criminal associations, social groups that are considered sympathetic to it, and, more widely, in its relation to politics, to the institutions and/or so-called civil society.

Each Mafioso group, therefore, as community, celebrates its own dead and does so in the full consciousness of the wider publicity that such a commemorative event may have in society at large. In the subtle balance of forces in which such associations move, torn between the need to conceal their own structure and activities and the concurrent need to be externally recognizable as such, the recourse to symbolic representations becomes an essential prerequisite. The elaboration of the funerary rite responds to this need. It conforms to canons that have their own implicit symbolic value, and that are aimed at expressing whatever is necessary.

Nell'economia generale delle relazioni sociali che un funerale è chiamato a rappresentare, elementi importanti di valutazione sono il numero dei partecipanti al corteo funebre, la presenza o meno di fiori e ghirlande, l'atmosfera complessiva di stima e affetto che si stringe intorno ai congiunti e ai parenti più prossimi, l'attenzione più o meno forte manifestata dal contesto in cui il defunto e la sua famiglia hanno operato. [...] Più importante ancora del corteo e dell'apparato scenico che vi fa da contorno è, in alcuni casi, la cerimonia religiosa celebrata in chiesa; perché la liturgia in ricordo della dipartita di un affiliato alla consorte mafiosa può diventare il pretesto per riaffermare il rapporto privilegiato di questi con Dio – unica entità cui viene riconosciuta autorità e legittimità di giudizio – e, dunque, può essere utile per giustificare attraverso un ministro del culto – più o meno consapevole dell'obiettivo – il rifiuto netto e deciso di aderire ai canoni e alle prescrizioni della giustizia terrena.⁶

6. «In the general economy of the social relations that a funeral is called to represent, important elements by which it can be evaluated include the number of participants in the funeral procession, the presence or not of flowers and wreaths, the overall atmosphere of affection and esteem by which the dead man's nearest and dearest are surrounded, and the degree of attention manifested by the context in which the deceased and his family have operated. [...] Even more important than the procession and the scenic apparatus by which it is surrounded is, in some cases, the religious ceremony celebrated in church; because the liturgy in commemoration of the deceased member of a Mafia association may become the pretext to reaffirm its privileged relation with God – the only entity to which authority and legitimacy of judgment is recognized – and, hence, may be useful to justify through a minister of the church – whether conscious of the objective or not – the clear and decided rejection of the canons and prescriptions of earthly justice». A Dino, *La mafia devota. Chiesa, religione, Cosa Nostra*, Bari-Roma 2010, pp. 92-94.

With this observation, Alessandra Dino reminds us both of some of the roles that a Mafia funeral is called to play, and of those scenic conventions that usually accompany it and that can be combined to express possible variations on the theme. Various studies, moreover, have underlined the centrality of the funerary rite in the life of members of Mafia associations as an indisputable fact and one by which the Mafia is characterized.⁷ According to these studies, the funerary liturgy itself is a way of emphasizing the constant need to mark the Mafia group's own presence on the territory. Through funerals Mafiosi can celebrate its father figures, gauge the strength of its internal balances and the involvement of the public authorities, and exemplify its relation with religious faith. These are all elements that we find in essentially similar form in other ritual events, such as baptism and marriage, which also play a central role in the forging of criminal alliances and strategies.⁸ In contrast to these, however, funerals have an added value, in that they involve delicate implications concerning the succession to power, which become even more complex when we are faced by a violent death, whether as a single episode or as part of an open conflict. The funerary rite itself becomes the first moment in which necessary contacts are forged and preliminary evaluations made. The scenic apparatus of the ceremony thus becomes of crucial importance in the construction of non-verbal but no less eloquent messages; it assumes a key role in the mediation that the death of the Mafia member has precipitated.

In a series of variously inspired contributions, some the result of academic research, some essentially journalistic or sensational in nature, the repetitiveness of this model is underlined again and again as a consolidated, essentially unaltered and almost unalterable datum. Funerals are described as a classic manifestation of Mafia associations, subject to variations only if dictated by local contingencies or differences in social context. Traces

7. Cf. (among others) the entry on *Funerals of gangsters*, in C. Sifakis, *The Mafia Encyclopedia*, New York 2005³; I. Sales, *I preti e i mafiosi. Storia dei rapporti tra mafia e Chiesa cattolica*, Milano 2010; V. Ceruso, *La Chiesa e la mafia. Viaggio dentro le sagrestie di Cosa Nostra*, Roma 2010; N. Gratteri-A. Nicaso, *Acqua santissima*, Milano 2013.

8. This can be exemplified by what is recounted by J. Bonanno in his autobiography: «What demonstrates better than anything my degree of prestige is the marriage of my son Salvatore: when he married in 1956, no one had ever seen a wedding reception with the presence of so many important men from my world». Bonanno, *Uomo d'onore*, p. 154.

of such representations also in particularly recent episodes,⁹ cannot but confirm the impression of a single matrix that is reproduced in time in substantially unaltered form.

What still remains incomplete, however, in my view, is the necessary verification that historiography, in particular, cannot fail to perform. At the same time, the mechanisms of how the model was formed and the reasons for its success need to be analyzed. So, in the following, I will present some annotations and hypotheses to this end, based on an analysis of the experience of Italo-American criminality in the Usa which, as I will attempt to show, presents some stimulating features for the verification in question. My focus will be placed, in particular, on the places in which the funerary model was incubated and became, in a short space of time, a custom and even a stereotype. It quickly developed into a ritual whose salient feature is the public flaunting of a lavishness that proceeds *pari passu* with popular consensus and the connivance of the public institutions. Attention will be focused, in particular, on the epicenter of this epiphany, the Chicago of the Twenties. I will attempt to trace, through a brief review

9. A case that has more recently caused a particular controversy, also at the international level, was the particularly lavish celebration of the funeral of Vittorio Casamonica (member of a prominent underworld clan in Rome). It took place in the parish of Don Bosco in the suburbs of Rome on 20 August 2015. The event had a huge impact on public opinion, raising to new heights the consciousness of how blatant and widely diffused the Mafioso model had become in the capital. I think that two factors in particular helped to determine this reaction. On the one hand, the “occupation” of an important piazza in the city was translated into the physical perception of the Casamonica presence in the capital, such as investigations on criminal phenomena in civic life are unable so vividly to capture. On the other hand, the recourse, in the organization of the funeral, to elements of strong scenic impact (such as a helicopter scattering rose petals) seemed to be dictated by a conscious decision to use a funerary paradigm and the symbolism that is inseparable from it. A precise strategy of communication was thus adopted. It deliberately availed itself of the stereotypes linked to a traditional representation of the Mafioso world, with the aim of exploiting its potential in the creation of a public message. The fact that this staging was adopted by an organization that cannot be numbered among those of strict Mafia derivation cannot but confirm the expansion and vitality of such criminal models, adopted also by associations of different origin as a winning strategy. For the journalistic debate on the affair: *Hollywood-Style Funeral for Purported Mobster Outrages Rome*, in «The New York Times», 21 August 2015; *Les grandioses et chocquantes funérailles du chef du clan mafieux des Casamonica*, in «Le Monde», 21 August 2015; G. Carillo, *Dal clan un messaggio alla Capitale*, in «Il Mattino», 22 agosto 2015; *Lo scandalo di un funerale*, in «L'Osservatore Romano», 23 agosto 2015.

of its salient events and central protagonists, the context in which these practices achieved their maturation. I will then describe the reasons for the exportation of this model to another fundamental center, New York. It was a transfer that we can follow towards the end of the decade. It undoubtedly reflected the success that the Mafia organization was enjoying in its growing definition.

Given that research on this subject is in some respects still partial, some interpretational approaches need some further elucidation. For this reason, in the concluding part of this paper, I will cite some individual cases registered between the Sixties and the beginning of the new millennium, without any claim to offer any comprehensive reconstruction. Instead I will make some preliminary suggestions, or conjectures, relating to the historical evolution of the funerary paradigm. I will attempt to follow the ways in which certain practices were adapted and revised in the light of different historical contingencies, and show how in the course of time they were adjusted to express new needs. My analysis will conclude with the funeral of John Gotti in 2002. A brief review of this episode will enable me to attempt a preliminary summation of the changes that have taken place in the long term. It will enable me to ascertain how Mafioso self-representation, which finds a crucial form of expression in funerary ritual, is strongly conditioned by the narratives of those who describe this world from outside.

1. *Chicago in the Twenties*

The world of gangsterism and the events and protagonists linked to organized crime are an integral part of a collective imagination that is deeply rooted in the Usa. «The names of “Scarface” Al Capone, Frank “The Enforcer” Nitti, Tony Accardo, Frank Costello, and “Lucky” Luciano – pointed out Earl Johnson (Special Attorney in the Organized Crime and Racketeering Section of the U.S. Department of Justice) in 1962 – have become as familiar to most present day Americans as Pocahontas».¹⁰ Films, books, TV series, websites, videogames: the cultural and media impact of the world of gangsters and organized crime is extremely widespread,

10. E.J. Johnson, *Organized Crime: Challenge to the American Legal System*, in «Journal of Criminal Law and Criminology», 53/4 (1962), pp. 399-400.

and deeply entrenched, in American art, literature and popular culture.¹¹ It may be maintained with some confidence that this sphere is an integral part of the essential myths through which the American people represent themselves (we may think for instance of Martin Scorsese's film *Gangs of New York*) or are represented by others (I may cite as one of the best examples Sergio Leone's *C'era una volta in America*). The gangster world has been presented with an emphasis that shows various analogies with the construction of the epic of the Far West and of its typical protagonists.¹²

The repercussions that these narratives have had in the Italo-American sphere are particularly pronounced. It becomes almost superfluous, in this regard, to recall the impact of a film like *The Godfather* in this community and the kind of controversies that accompanied its realization.¹³

With particular regard to the funerary culture associated with the world of organized crime, a by now well-consolidated stereotype exists that necessarily accompanies the representation of power and excess of which mobsters and Mafiosi are assumed as symbols. The biographies of these characters have now achieved cult status, as is demonstrated by the attention devoted to them by the media and the frequency with which they are found in the world of advertising and popular culture, in dedicated websites, or in documentaries that can be accessed on such popular platforms as *YouTube* and that never fail to put the emphasis not only on the exploits of these gangsters, but also on the ways in which their funerals take place, so long as they present those minimum traces of theatricality and flamboyance that are considered *de rigueur* in such cases.¹⁴ These rituals are recalled again and again in cinematic and literary expressions, which

11. See for example the impact on the publishing world of the success of *The Godfather* analyzed by D.C. Smith Jr., *Sons of Godfather: 'Mafia' in Contemporary Fiction*, in «Italian Americana», 2/2 (1976), pp. 190-207. As regards the representation of the Mafia in the cinema the reader is referred to the excellent ed. D. Renga, *Mafia Movies: a reader*, Toronto 2011.

12. On the mythology of the Far West see R. Slotkin, *Regeneration Through Violence. The Mythology of the American Frontier, 1600-1860*, Middletown 1973; *American Culture and the American Frontier*, in «American Quarterly», 33/5 (1981); *Le frontiere del Far West: forme di rappresentazione del grande mito americano*, ed. S. Rosso, Milano 2008.

13. For the impact of *The Godfather* see the section *Nel sentiero del padrino*, in S. Lupo, *Quando la mafia trovò l'America. Storia di un intreccio intercontinentale 1888-2008*, Torino 2008.

14. Some of the US websites dedicated to the history of Cosa nostra and gangsterism in general may be cited: www.americanmafiahistory.com, www.lacndb.com,

in turn further emphasize and crystallize the terms of the stereotype. We may cite, for example, the way in which the novelist Mario Puzo describes the funeral of the central personage of *The Godfather*, the Mafia boss Vito Corleone:

The funeral was royal. The Five Families sent their Dons and *capiregime* [...]. The wake was held in the house of the mall, in the old-fashioned style. [...] The mall and ill its houses were filled with floral wreaths. Outside the gates of the mall were newspapermen and photographers and a small truck that was known to contain FBI men with their movie cameras recording this epic. [...] It was time for the cemetery. It was time to bury the great Don Micheal linked his arm with Kay's and went out into the garden to join the host of mourners. Behind him came *caporegimes* followed by their soldiers and then the humble people the Godfather had blessed during his lifetime. The baker Nazorine, the widow Colombo and her sons and all the countless others of his world he had ruled so firmly but justly.¹⁵

It seems, moreover, that it was precisely in the Usa that a funerary model, that of the Mafia, was incubated and took form in the criminal milieu. It was a model whose theatrical impact came to assume a dominant note. And the privileged theatre was Chicago in the Twenties. It is there that we encounter the first manifestations of a phenomenon of which no trace can apparently be found elsewhere. Imposing processions of luxury limousines, followed on foot by a sizeable participation of common people, open presence of the public authorities, use of extremely costly mortuary caskets, proliferation of particularly lavish floral wreaths: such were the principal ingredients of this theatrical staging which, once inaugurated, took on a life of its own; it became a pattern that it seemed impossible not to follow in celebrating the death, natural or not, of the most famous gang leaders of the criminal underworld.

Only belatedly did the press in Chicago, once it had come to realize the social threat posed by the proliferation of the criminal system that was spreading its tentacles over the city, begin to protest against such funerals in which the power of gangsters and the collusion of the public authorities were so openly flaunted. A paper like the «Chicago Tribune» was led to inveigh against these representations, castigating them as noxious traditions

ponemuseum.com. Another website worth pointing out is www.gangrule.com, which gathers various digitized documents and useful archival references.

15. M. Puzo, *The Godfather*, London 2009, pp. 545-547 (or. ed. New York 1969).

transplanted from Southern Italy, «where to a simple folk the bandit leader is the prince of heroes».¹⁶ Yet it was journalists themselves, including those of the «Chicago Tribune» itself, with their exact enumeration of the number of limousines present in funeral processions, the quantification of the popular participation and the faithful reporting of the exaggerated cost of wreaths and coffins, who reinforced the affirmation of an elaborate staging which was fuelled by its capacity to impact on the popular imagination. The reference to Italian folklore also seems inappropriate here: although many of the protagonists of sumptuous funerals (though not all) were leaders of the Italo-American underworld, there is no evidence, apparently, that these practices derived from long-consolidated practices in their countries of origin. Rather it was Chicago, the scene of rivalry between important criminal associations that became the context in which particular dynamics took shape, were combined and given expression in the affirmation of a funeral model of this kind.

The series was inaugurated by the funeral of Jim “Big” Colosimo. Born as Giacomo Colosimo in Calabria in 1878, he had arrived in the Usa in his late teens and succeeded in establishing a little criminal empire consisting in the control of brothels and gambling clubs. His passion for diamonds, which won him the nickname “Diamond”, testified to the luxury in which he was able to live. His restaurant, *Colosimo’s Café*, became the most fashionable rendezvous in the city, where gangsters and politicians spent the evenings sitting at adjacent tables.¹⁷ In 1920 he was killed on the orders of his nephew, John Torrio,¹⁸ whom Colosimo had specially brought

16. Passage cited in D. McDonough, *Chicago Press Treatment of the Gangster, 1924-1931*, in «Illinois Historical Journal», 82/1 (1989), pp. 24-25.

17. On Colosimo see the entry on *Colosimo, Big Jim*, in Sifakis, *Mafia Encyclopedia*, pp. 112-113 and J. Kobler, *Al Capone. La vita e il mondo del re dei gangster*, Milano 2004 (or. ed. New York 1971).

18. Exponent of the Italo-American underworld, Torrio had probably been born in Apulia, and entered the Usa at the tender age of two in 1882. He grew up in the criminal gangs of New York and finally moved to Chicago in 1915 to support the activities of his uncle Jim Colosimo. An important name in the criminal establishment of New York, Frank Yale, gave his assent to the transfer. In 1919 Torrio, in turn, called a still young Al Capone to Chicago. In the following year he laid the plot to assassinate his uncle. A subtle manipulator of rivalries in the Chicago underworld, he abandoned his activities in 1925, following an attempt on his life, and bequeathed his criminal empire to Capone («It’s all yours, Al»). He died a natural death (struck by a heart attack while sitting in a barber’s chair) in Brooklyn in 1957.

from New York to protect him in his racketeering. Averse to entering the new and profitable business of bootlegging, and for this reason eliminated, Colosimo with his death symbolically projected the gangs of Chicago in the age of prohibition. His prestige as a gang leader was high and his passing away was celebrated accordingly, with unprecedented lavishness, and with Torrio at the head of the mourners. John Kobler, the biographer of Al Capone, describes his funeral, celebrated on 15 May 1920, as follows:

Preceded by a thousand Democrats from the first district, the procession moved slowly through Levee in the direction of Oakwood Cemetery, which did not belong to any faction. It stopped before the doors, draped with black crepe in mourning, of Colosimo's Café, while two bands played the funeral march. Dale Colosimo and De Stefano followed the coffin in a limousine with the blinds drawn down. Behind them came a crowd of five thousand mourners. The fifty-three men who formed the cordon comprised not only criminals from every gang, but nine councilmen, three judges, two delegates, a senator, an assistant state prosecutor, and the city's Republican leader.¹⁹

Only one thing was denied to Colosimo: the ecclesiastical blessing. The veto on that was placed by Archbishop George Mundelein, a key figure in the ecclesiastical hierarchy of the Usa and leading protagonist in giving the Catholic Church a firm identity in the community of Chicago.²⁰ The decision to deny Colosimo the Church's blessing was based not only on his criminal past, but also on his divorce from his first wife. A statement of the archdiocese explained: «It cannot be presumed that the fact of being a gangster or a bootlegger is the sole cause to determine the rejection of Christian burial, because every single case needs to be taken into consideration».²¹

The funeral of the Italo-American Colosimo immediately became paradigmatic. It became the model for mobsters to adopt, and the paragon against which to measure those mobsters – not a few – who followed him to the grave in the turbulent period of the Twenties. Those who most distinguished

19. Kobler, *Al Capone*, pp. 74-75. Images of the funeral are available in the documentary *Mobster-Jim Colosimo* published on *YouTube*. See also the reportage *All classes mingle at Colosimo funeral*, in «The New York Times», 16 May 1920.

20. On Cardinal Mundelein cf. R. Trisco, *The Holy See and Cardinal Mundelein's Insult of Hitler (1937)*, in *Pio XI and America*, eds. D. Kertzer, C. Gallagher, A. Melloni, Providence 2010, pp. 155-191, and E.R. Kantowicz, *Cardinal Mundelein of Chicago and the Shaping of Twentieth-Century American Catholicism*, in «The Journal of American History», 68/1 (1981), pp. 52-68.

21. Kantowicz, *Cardinal Mundelein of Chicago*.

themselves by that potent mix of funerary pomp, significant presence of the public authorities and an exhibitionism of which the press became the mouthpiece recalling, not without some exaggeration,²² the costs of the floral wreaths or other trappings, included, in sequence: Frank Capone,²³ brother of the more celebrated Al, who died in a fortuitous shootout with the police in April 1924, while he was involved in rigging the local elections in Cicero;²⁴ Michele Merlo, better known as Mike, leader of what might be defined as the Sicilian-American Mafia of the Windy City and a man of particular prestige in the ranks of the Democratic Party in Chicago, among the few gangsters who died of natural causes towards the end of 1924;²⁵ Dean O'Banion, head of the Irish faction of the gangs of the city, whose killing opened the long and ferocious war that would make Chicago notorious for its public shoot-outs, submachine-gun in hand;²⁶ Angelo Genna, one of six Sicilian brothers originally from Marsala who had risen to the control of organized crime in Little Italy, and who was killed in 1925 to revenge the death of the Irish leader;²⁷ Antonio Lombardo, a gangster close to Al Capone, Merlo's successor as head of the Sicilian Union,²⁸ slain in 1928 as part of the clash between

22. Well-founded doubts have for example been expressed about the much-flaunted costs of Mafia funerals which would seem to have been a great deal less than has been claimed. The exaggerated costs, however, were but another way of underlining how important it was to transmit a particular kind of image. Cf. *Gangster Burials Not So Expensive*, in «The New York Times», 29 June 1931.

23. See Kobler, *Al Capone*, pp. 119-120.

24. A municipal district in Chicago, Cicero would become the stronghold, the power base, of Al Capone.

25. On Merlo's funeral, see Kobler, *Al Capone*, p. 86. For his significant career as a mobster cf. what is told of him by Nicola Gentile in his memoirs: «How many things I learnt from this wise man, so positive in character, a real *uomo d'onore!* He took care, as a true apostle, of the life of the Italian colony of Chicago as a whole, and was loved and esteemed by everyone [...]. Due to the esteem he had won, the courage of which he had given proof, and all the good he had done, even the Mayor of Chicago intervened at his funeral, which was imposing both for its lavishness and for the huge crowds of people who took part in it». Quoted in N. Gentile, F. Chilanti, *Vita di capomafia*, Roma 1963, pp. 72-73.

26. *Church Rites Denied For Chicago Gunmen*, in «The New York Times», 14 November 1924.

27. Cf. the entry for the *Genna Brothers*, in Sifakis, *The Mafia Encyclopedia*, pp. 184-185 and *Chicago Underworld Buries Genna, Gunman*, in «The New York Times», 30 May 1925.

28. It is difficult to establish what exactly was this league called "Sicilian Union". Nicola Gentile speaks of it in his autobiography (he calls it the "Association among Sicilians"), calling it a recreational organization, dedicated to the promotion of cultural activi-

the faction led by Capone and that led by Joe Aiello, for the control of the Italo-American underworld in the city.²⁹

The gangland funerary style that characterized this phase was initially a feature of Chicago alone. Only secondarily, on the rebound as it were, did it invade other cities where organized crime was beginning openly to flourish, such as New York. I will recur to this transition later. What concerns us now is to try to understand why the precedent was set by the city in Illinois, what lay at its basis, and what the role of the Mafia was.

Three conditions were met in Chicago and their combination opened the way to particular manifestations. First, the scope offered to organized crime in Chicago in the period between 1910 and 1930 was enormous, and this was translated into an ability of exponents of the *underworld* decisively to condition, and even to surpass, the *upperworld* of the city. Second, we find in Chicago a massive co-presence of rival criminal gangs, in open warfare between each other; they were able to win new recruits from among important ethnic groups, and their ambitions were fuelled by innumerable channels of enrichment. The fragility of the balances between them ended up by creating, from 1925 on, a virtually permanent state of warfare in the following six or seven years.³⁰ Third, the biographies of the protagonists themselves of this underworld need to be considered: they did not have, at least in this phase, a criminal lineage behind them. They were in some sense *parvenus* in this milieu.

ties, but one whose control, in various cities, was parallel to their respective associations of Mafiosi. John Kobler, in *Al Capone*, describes it as a secret association, founded legally to promote the interests of Sicilian immigrants, but later infiltrated by Mafia pressures. D. Critchley traces its origin in Illinois in 1895, identifying it as one of various mutual-aid organizations founded by Italians in the Usa, but one that became in time a political tool to organize (or rig) the vote of Italo-Americans: present in some cities, it reached, he argues, its greatest influence in Chicago. See *The Origin of Organized Crime in America. The New York City Mafia, 1891-1931*, New York 2009, pp. 209-211. In general the definition "Sicilian Union" ended up by being erroneously identified, in investigative or journalistic circles, with the Mafia organization in the Usa: cf. Lupo, *Quando la mafia trovò l'America*, pp. 107-110.

29. *Chicago Gangster Buried in Great Pomp*, in «The New York Times», 12 September 1928.

30. Though succumbing at times to sensationalism or exaggerations, the reconstruction of the criminal situation in Chicago proposed in John Kobler's several times cited biography of Al Capone seems in general to be reliable. The degree of political corruption and capitulation to gangster power in Chicago is well analyzed in McDonough, *Chicago Press Treatment of the Gangster, 1924-1931*.

The lavish funerals, as they are often called by the contemporary press, thus became, in my view, a means to the satisfaction of two needs. The first was to celebrate, even in death, a kind of conquest of this “new world”: not only single exponents, but groups expressed the need to find symbols with which to flaunt this success, to give it public perception, and to reaffirm their control of the legal as well as the illegal world in the city. The exhibitionism, the parading of wealth and luxury, the visual expression of power, became the most suitable means of transmission. But to this aspect another was soon to be added. It was expressed in an escalating conflict that sowed death and that could not be pacified. The theatrical representation served to reinforce the ranks of those who had suffered the loss, to reassure their own community of their continuing vitality, and at the same time to give a signal of strength to their rivals and the social groups by which they were backed.

The role of what we can label as Mafia is arduous to define in this context, because it is difficult to give a precise identity to what it represented in this historic transition. And even the most perceptive reconstructions still seem to me to show signs of difficulty in pinning down the question without doubts and uncertainties.³¹ Some salient points in a definition can however be indicated. The transplanting of Mafia associations of Sicilian origin to the Usa, which we can trace since the early years of the twentieth century, seems by now to have been completed and the geography of their presence in various cities seems already to have reached an advanced stage. The practices of ritual affiliation, generally confined to Sicilians, though with some significant exceptions (e.g. the Campanian Vito Genovese or the Calabrian Frank Costello and Frank Yale), were now active.³² The transplant, however, was not automatic, since it could not faithfully reproduce the pre-existing conditions on the other side of the Atlantic. The formative process followed instead a process that Salvatore Lupo has aptly

31. Among studies of organized crime in the Usa I may cite at least the following: H. Abadinsky, *Organized Crime*, Belmont 2010⁹; J. Albini, *The American Mafia*, New York 1971; R. Anderson, *From Mafia to Cosa Nostra*, in «American Journal of Sociology», 71/3 (1965), pp. 302-310; A. Block, *East Side West Side*, Cardiff 1982; Critchley, *The Origin of Organized Crime in America*; Johnson, *Organized Crime: Challenge to the American Legal System*; A. Ianni, E.R. Ianni, *A Family Business. Kinship and Social Control in Organized Crime*, London 1972; Lupo, *Quando la mafia trovò l'America*; H.S. Nelli, *The Business of Crime*, New York 1976.

32. Cf. the testimony of J. Bonanno in *Uomo d'onore*, Gentile, Chilanti, *Vita di capomafia*, P. Maas, *La mela marcia*, Milano 1970 (or. ed. New York 1968).

called «hybridization».³³ The Mafiosi who chose the route of emigration and crossed the Atlantic, had to come to terms, had to cohabit, with other kinds of social and criminal environments: this is how hybridization took place. At the same time, in this same world of Italo-American communities, a generation was growing up that had scarce familiarity with previous traditions; the old roots were dying out and a new United States context was being formed. Costello arrived at Ellis Island at the age of five in 1896, Charlie Luciano (born Salvatore Lucania) arrived there at the age of nine in 1906, just to cite one or two cases.³⁴ Membership of criminal networks was in a phase of development and the associative procedures themselves were influenced by it. The phenomenon of Mafia association, in the strict sense, was but part of a far wider criminal geography with a strong ethnic connotation which in its configuration, as the sociologist Daniel Bell points out, was a vast phenomenon, in as much as it responded to two needs: first, to furnish consumers with those products whose reputation of immorality ended up by pushing them into the field of illegality (prostitution, gambling, alcohol); and second to provide a means of social mobility for ethnically connoted social groups to which the traditional channels of social advancement were in large part precluded, for various reasons.³⁵

In Chicago, to confine ourselves for the moment to this case, Mafia association in the strict sense was but part of a variegated criminal complex. It was important, but not predominant. Its impact was undoubtedly significant in some respects, also because the control of Mafiosi recruits determined a strong penetration in the Italo-American community. It is no accident that the attempt to control the Sicilian Union provoked some of the bloodiest conflicts. It was the Sicilian Union, we recall, that was targeted by the outsider Al Capone, who was not of Sicilian origin (his parents had been born in the province of Salerno) and thus an alien to Mafia gangs. The career of Al Capone is precisely an example of the process of hybridization: from the role of a lower-ranking mobster in the underworld of Brooklyn, having moved to the “Windy City” in the entourage of John Torrio and with the approval of New York Mafia bosses such as Frank Yale, he speedily won a place for himself such as to become an indispensable

33. Lupo, *Quando la mafia trovò l’America*.

34. Cf. *ibidem*, p. 57.

35. D. Bell, *Crime as an American Way of Life*, in «Antioch Review», 13/2 (1953), pp. 131-154.

interlocutor for the leadership of the *Onorata società*. It is plausible to assume, indeed, that even gangsters of Neapolitan origin became affiliated with the Sicilian Mafia in 1930, in the context of what has been dubbed the “castellammarese war”; it was part of the natural expansion that accompanies moments of conflict and hence the pressure on the conflicting parties to find new allies.³⁶

Let us confine ourselves however to the question that more particularly concerns us here. It is no cause for surprise, in the situation we have encountered at Chicago, that even the ranks of the Mafiosi contributed to the elaboration of funerary practice of the kind we have described. However, though they helped to form these practices, they were not exclusive interpreters of them. It was the contact with similar social groups, with whom there was not only strong rivalry, but also constant contacts and exchanges, which produced styles of conduct that have some minimum common denominators.

It is just here that the strength of Mafia organization, the inherent tendency of Mafiosi to form associations, was developed according to the winning formula of hybridization, and determined the expansion of symbolic practices beyond their original core. We have the confirmation of this in 1928, with the funeral of no less a figure than the Brooklyn gangster Frank Yale, who was a key figure in the connection between Chicago and New York and who met his death after entering into a collision course with Al Capone (he was gunned down in New York on 1 July 1928).³⁷ The «New York Daily News», in reporting his funeral, made the comment: «[the funeral] was a better one than that given Dion O’Banion by Chicago racketeers in 1924».³⁸ What is significant in this report is precisely the process of emulation. For, according to various sources, Yale had been so impressed by the lavishness of the funeral procession in honor of the Irish-American mobster and bootlegger Dion O’Banion that he had expressed to his acolytes his desire to be given a final salute, when the time came, with a celebration that would surpass in magnificence that of his Irish rival.³⁹ This is but further confirmation of how strong was the need for mobsters

36. Gentile, Chilanti, *Vita di capomafia*, pp. 96-97.

37. On Frank Yale, whose original surname has been variously cited as Ioele or Uale, see Critchley, *The Origin of Organized Crime in America*, pp. 162-164.

38. Quoted under the entry *Yale, Frank*, in Sifakis, *The Mafia Encyclopedia*, p. 481.

39. *Ibidem*.

to express through exhibitionism and conspicuous expense, even in death, the wealth and power earned after emerging from the poverty typical of a community of immigrants.

Equally significant was the funeral accorded three years later to Joe (Giuseppe) “The Boss” Masseria, born in Marsala in 1886. His assassination in a restaurant on Coney Island on 15 April 1931, which marked the end of the “castellammarese war” and was followed up by that of his rival Salvatore Maranzano, did not automatically mark the birth of *Cosa nostra* in the sense of a centralized structure with a rigid hierarchy, as some have argued.⁴⁰ Besides, such an interpretation, however useful as a schematic rule of thumb, seems too rigid even for the following phases. This transition does however have an important symbolic value, in that it marked the downfall of a leading Sicilian mobster in the New York underworld of the Twenties and a representative of those old-timers who had failed to absorb in full the process of hybridization. In fact, 1931 marked at the same time the emergence of a generation of *second comers* who in large part would dominate Mafia gangs in the following decade and who exploited prohibition – the nationwide constitutional ban on the sale, production, importation and transportation of liquor – to reap the huge potential for wealth and expansion that bootlegging had brought with it, and who thus came to the fore, in a dynamic particularly traditional in the rise of the Mafia.

All this charged the funeral of Masseria with a particular significance and also added a further detail to the funerary paradigm. For his funeral, which saw the participation apparently of some five thousand mourners,⁴¹ was not a tribute to the defunct, but a theatrical representation staged by those who had caused his death. The role played by the rite was thus that of clouding the waters to the benefit of those who were preparing to step into his shoes. It was a celebration not so much of the dead man as of his living successors: those who, by getting rid of him, had seized the prerogative; a mocking goodbye of the kind: «The king is dead. Long live the king». It recurred to practices that in theory were new, but that possessed the force of the stereotype.

40. See what is reported in the chapter *Castellammare War and “La Cosa nostra”* in Critchley, *The Origin of Organized Crime in America*, pp. 196-197 and in the section *1931, la guerra castellammarese* in Lupo, *Quando la mafia trovò l’America*, pp. 83-93.

41. *Ibidem*, p. 89.

2. *Variations on the theme*

Once it had been affirmed, the funerary model could not be constantly repeated in exactly the same way or with the same objectives. Variables such as historical conditions or contextual factors inevitably impacted on the individual cases, or on the trends of a particular period. They placed in question any notion of the inexorability of specific practices.

I will recall here some of the cases that can be described as eccentric in relation to the paradigm I have identified, though I offer this *excursus* with the proviso that it would need reflections and contextualization a good deal more circumstantial than those that space precludes me from developing here. What follows therefore has a partial and not a definitive character. I will limit myself to making some suggestions that would need to be developed in greater detail than is possible for me here.

A first possible case of deviation from the paradigm can be encountered with the death of Salvatore Maranzano, leader of the “castellammarese” faction. He was assassinated in 1931, a few months after his rival Masseria, as a result of his bid to impose his own leadership on the crime syndicate as a whole. Everything might suggest that Maranzano too would be accorded a lavish funerary tribute fitting to his rank. But this did not happen: no trace of any such funeral has been found. Why is that? My conclusion is that, in contrast to what had happened with Masseria, the murder of the mobster from Castellammare introduced such an element of potential crisis that none of the rival factions dared come into the open or claim supremacy. For the followers of Maranzano the uppermost concern, in response to an unpredictable situation, was to protect their backs and not expose themselves to unnecessary publicity. Those who had decided his death, led by “Lucky” Luciano, were prompted by a similar need, i.e. to act with particular caution. We might draw a parallel with what happened in a very different situation, with the killing of Stefano Bontate at Palermo in 1981, the premise for the decisive offensive of the Corleonese faction. So deep was the crisis precipitated by the assassination of the Mafia boss from the *borgata* of Villagrazia, a leading figure of Cosa nostra in Palermo, that it reduced his community to a defensive attitude. This would also be reflected in the low-key funeral accorded to him, limited to the zone more firmly under his control.⁴²

42. F. La Licata, *Uno spretato venuto da lontano dà l'ultimo addio al boss Bontate*, in «Giornale di Sicilia», 25 aprile 1981.

To return to the Usa, a second variant, less episodic, is that in which the paradigm was significantly altered by different historical conditions. A series of deaths of various historic leaders of Cosa nostra took place between the Sixties and Seventies. Vito Genovese (1969),⁴³ Stefano Maggadino (1975),⁴⁴ Carlo Gambino (1976)⁴⁵ and Joseph Zerilli (1977), all died of natural causes.⁴⁶ Some variations can be detected in their funerals. That of Carlo Gambino was the most lavish, ranging from a coffin with an estimated price-tag of 7,000 dollars to the thirteen limousines present in the funeral procession. The common denominator of these various Mafia funerals, however, is the relative moderation of their staging and their low participation, in contrast to their “illustrious” antecedents. This impression is confirmed by the report on the said funeral in «The New York Times»: «Gambino – says the paper – was interred in a family crypt in Queens yesterday after a funeral service at Our Lady of Grace Church in Brooklyn that

43. Of Campanian origin, Vito Genovese was born in 1897 and emigrated to the Usa in 1912, later embarking on a “career” as second in command to Charlie Luciano. In 1937 he sought refuge in Italy, probably to avoid judicial problems. In 1946, after a period in prison, he returned to the Usa, and forged a strong alliance with the rising star Carlo Gambino. After having ordered the assassination of Albert Anastasia in 1957, Genovese became “capofamiglia” but would remain at liberty only for a short time. He died in jail in 1969. On his funeral see J.H. Haff, *Genovese Buried in Simple Rites*, in «The New York Times», 18 February 1969.

44. Maggadino too was born into a family with Mafia affiliations at Castellammare del Golfo. Having arrived in the Usa in 1919, at the age of nineteen, he rose at a very early age to the position of crime boss of the “family” in Buffalo and embarked on one of the longer-lasting leaderships in the history of Cosa nostra. Though apparently marginal in the criminal geography of the time, Maggadino, despite his provincial power base, played an important role in Cosa nostra such as to ensure him a place in what was called its “national commission”. On his funeral: *Stefano Magaddino dead at 82 Reputed Upstate Crime Leader*, in «The New York Times», 21 July 1975.

45. Among the youngest exponents of his generation, Gambino was born in Palermo in 1902, and moved to the Usa already with a mafioso pedigree to his name. Having grown up in the criminal underworld under the leadership of Vincent Mangano, he rose to the position of “capofamiglia” in 1957, a post obtained thanks to the demotion forced on Frank Costello. He gave rise to what was considered the most powerful group within Cosa nostra. On his funeral: M. Chambers, *Gambino Funeral Subdued with Few Crime Figures*, in «The New York Times», 19 October 1976.

46. Born in Sicily in 1897, Zerilli emigrated to the Usa at the age of seventeen and became the leading protagonist of the building up of the Mafia family in Detroit, remaining its head until his death. On his funeral: J. Thomas, *Simple Funeral Marks End of Detroit Crime Boss*, in «The New York Times», 4 November 1977.

would have been more appropriate for a prosperous grandfather than for the godfather of the underworld». ⁴⁷ The comments that recur even outside the Usa, stigmatizing the lack of pomp that accompanied such funerals, testify to the resilience of consolidated stereotypes. In Italy, for instance, even a glossy magazine like «Epoca» showed an interest in the funeral of Vito Genovese and commented on it, not without disapproval, as follows:

Quando nella parrocchia di Sant' Agnese cominciò la messa funebre per il "re dei criminali" [...] erano presenti soltanto i figli Filippo e Nancy, il fratello Michele, una mezza dozzina tra cugini e nipoti e alcuni vecchi abitanti del luogo, che ricordavano "don Vito", come «un signore gentile e compassionevole che faceva la carità ai poveri e aveva una buona parola per tutti». Dopo la cerimonia, soltanto sette automobili hanno accompagnato la salma [...] fino al cimitero di San Giovanni nel Queens, dove è stata tumulata in una modesta tomba [...]. Perfino i necrofori non erano, come avrebbe voluto la consuetudine americana, illustri amici del defunto, ma facchini.⁴⁸

In the various articles in the press that commented on the more subdued character assumed by the final salute to the crime boss, it was underlined how reasons of convenience had led to greater caution in staging the event. More particularly, the reason for more circumspect attitudes at the funeral, which had prompted exponents of organized crime to stay away from it, was attributed to the massive presence of journalists and FBI agents during the celebration. The explanation is practical and has its foundation, and yet it seems to me inadequate to explain the deeper motivations for so profound a mutation. I consider, instead, that the combination of two crucial issues lies at its basis. On the one hand, a different public perception of organized crime can be assumed. On this matter, I will just point out that in the postwar period there was a crescendo in the war against crime

47. Haff, *Genovese Buried in Simple Rites*.

48. «When the requiem mass for the "king of criminals" began in the parish church of Saint Agnes [...] the only persons present were his son and daughter Filippo and Nancy, his brother Michele, a half dozen or so cousins, nephews and nieces and some elderly inhabitants of the place, who remembered "don Vito" as "a kind and compassionate gentleman who was charitable to the poor and had a good word for everyone". After the ceremony, only seven cars followed the coffin [...] to St. John's cemetery in Queens, where he was buried in a modest tomb [...]. Not even the gravediggers were, as American custom would have prescribed, illustrious friends of the deceased, but mere porters». L. Caputo, *Il gangster che incantò Mussolini*, in «Epoca», 23 febbraio 1969. On the reactions in Italy, see also M. Calamandrei, *Se Al Capone li vedesse*, in «l'Espresso», 2 marzo 1969.

that made the dimension of the problem a national one, spreading it well beyond the confines of the cities in which it had hitherto been confined. We may cite, in support of this view, the famous hearings of the Kefauver Committee (1950-1951),⁴⁹ which ended with the chairman's report which spoke, not without some exasperation, of the Mafia as a «mysterious international criminal organization [...] so fantastic that most Americans had difficulty in believing in its actual existence»; or the impact on public opinion of the police raid on the Mafia summit at Apalachin (1957),⁵⁰ when over sixty underworld bosses were detained and indicted, fuelling the fears of a criminal conspiracy; or the revelations of Joseph Valachi to the FBI and then publicly to the McClellan Committee (1963),⁵¹ in which the former gangster gave a name to this anonymous organization and described from the inside its structure and activities. All these developments were part of a process that led the federal authorities to raise their game and equip themselves with better weapons to combat Cosa nostra. It was a process accompanied, inevitably, by the need also to mobilize public opinion in the battle. It is no accident, therefore, that the war on crime became a leading plank in the programs of the Kennedy, Johnson and Nixon administrations in the Sixties.⁵² The symbolic culmination of this process came in 1970

49. The US Senate Special Committee to Investigate Crime in Interstate Commerce was set up in 1950 and held hearings in 14 major cities across the Usa. See further Kefauver, Shallett, *Crime in America*, New York 1951; W.T. Gossett, *Justice and TV: Some Thoughts on Congressional Investigations*, in «American Bar Association Journal», 38/1 (1952), pp. 15-18; J.B. Gorman, *Estes Kefauver: a political biography*, New York 1971; W.H. Moore, *The Kefauver Committee and the Politics of Crime, 1950-1952*, Columbia 1974; C.L. Fontenay, *Estes Kefauver: a Biography*, Knoxville 1980; W.H. Moore, *Was Kefauver Blackmailed During Chicago Hearings? A Historian's Perspective*, in «The Public Historian», 4/1 (1982), pp. 4-28; T. Doherty, *Frank Costello's hands. Film, television, and the Kefauver crime hearings*, in «Film History», 10/3 (1988), pp. 359-374; D.A. Richie, *What Makes a Successful Congressional Investigation?*, in «OAH Magazine of History», 12/4 (1998), pp. 20-25.

50. On the episode Abadinsky, *Organized Crime*, p. 105.

51. On Valachi's testimony to the US Senate Select Committee on Improper Activities in Labor and Management see Maas, *La mela marcia*. The report of the senatorial committee chaired by John McClellan and the testimony given by Valachi to its hearings are also published in *Commissione parlamentare d'inchiesta sul fenomeno della mafia in Sicilia*, doc. XXIII, n. 1, VIII leg., vol. IV, tomo XIII.

52. J.D. Calder, *Presidents and Crime Control: Kennedy, Johnson and Nixon and the Influences of Ideology*, in «Presidential Studies Quarterly», 12/4 (1982), pp. 574-589. But see Bell, *Crime as an American Way of Life* and D.C. Smith, *Mafia: The Prototypical Alien*

with a legislative intervention modeled as a response to the activities of Cosa nostra, i.e. the Organized Crime Control Act, containing among other things the well-known provisions aimed at stamping out racketeering in public life (Racketeer Influenced and Corrupt Organizations Act).⁵³

On the other hand, we have a Mafia ruling class that, in contrast to that of the Twenties and Thirties, held so firmly onto its consolidated role as to be able, apart from some inevitable setbacks, to give growth and stability to the organization known as Cosa nostra. So the latter – at least that is my theory – had no need *a)* to recur to means that concurred to underline its appearance on the scene and *b)* understood the need to avoid manifestations that had as a deleterious consequence that of drawing attention to itself – now perceived as counter-productive – in public opinion. This was combined with the more reserved and confidential profile that now characterized the general management of the organization and that was reflected in the more significant rites such as funerals.

The third and final variable I would like to underline is that in which the (much-flaunted) tradition was deliberately reused to create a semblance of continuity with the past. I refer in particular to the case of the funeral of the Mafia boss John Gotti in New York in 2002.⁵⁴ To contextualize the episode, one crucial fact should be recalled: between the Eighties and Nineties an unprecedented investigative and judicial offensive took place against Cosa nostra. It decapitated its leadership and for the first time reduced the Mafia syndicate to a position of effective difficulty in relation to the wider world of organized crime.⁵⁵

The consequences of this crackdown can be seen not only at the judicial, but also at the narrative level. A demonstration of this can be observed on the level of funeral ritual itself. A significant development is what happened in 1985, with the decision of the archdiocese of New York to refuse a

Conspiracy, in «Annals of the American Academy of Political and Social Science», 423 (1976), pp. 75-88.

53. A. Block, *The Organized Crime Control Act, 1970: Historical Issues and Public Policy*, in «The Public History», 2/2 (1980), pp. 39-59 and G. Tessitore, *La nuova legge antimafia e il precedente 'modello' Americano: spunti comparativistici*, in «Rivista italiana di diritto e procedura penale», XXVII/3 (1984), pp. 1038-1061.

54. A. Feuer, *Gotti's Funeral Procession Takes in His Old Haunts*, in «The New York Times», 16 June 2002.

55. J.B. Jacobs, L.P. Gouldin, *Cosa Nostra: The Final Chapter?*, in «Crime and Justice», 25 (1999), pp. 129-189.

religious burial to the mobster Paul Castellano.⁵⁶ «The decision – explained the spokesman of the archdiocese – was meant to make certain that no one perceived that the Church condoned organized crime».⁵⁷

What happened in apparently secondary aspects, however, is also significant. We may think for example of the representation of the Mafia in the cinema or on television. A whole narrative tradition was jettisoned in the late Nineties and led the way to the staging of scenes of anxiety or weakness on the part of exponents of Cosa nostra. It removed them from the legendary dimension of the past and reduced them to a more down-to-earth level, and one in which we see mobsters having to grapple with family problems or even made fun of (an example from this point of view is the TV series *The Sopranos*).⁵⁸

In the personal story of the boss John Gotti, in his flashy lifestyle, in his love of dominating public life in an arrogant way, we can no doubt find a kind of self-representation, a form of wishful thinking that transcended reality, until it finally came to grief in the defeat that led him to spend the last years of his life in a federal prison.⁵⁹ His funeral, his lavish bronze coffin, the funerary procession of limousines and trucks packed with floral tributes which aroused the applause of the well-wishers who crowded the sidewalks along the funeral route, recovered a code that was held to be traditional and that the grieving community was eager to revive in the bid to offer a spurious representation of a continuing vitality.

Thus, it was only apparently that the parabola we have traced over a period of some eight decades did not suffer significant deviations. Between the initial point and the one we have indicated as (temporarily) final there are many similarities in Mafia funerary custom. But these, as I have suggested, mask the expression of narratives and self-representations that had undergone far-reaching changes. A particular funeral ritual is an integral part of the very identity of the Italo-American Mafia organization, but it

56. Castellano, a leading figure in the upper hierarchy of Cosa nostra, succeeded Carlo Gambino at the head of his “family”. He was assassinated on the decision of his rival John Gotti.

57. P. Kerr, *Diocese Prohibits Mass At Mob Figure’s Burial*, in «The New York Times», 17 April 1986.

58. *The Essential Sopranos Reader*, eds. D. Lavery, D.L. Howard, P. Levinson, Lexington 2011.

59. For a brief obituary of the crime boss John Gotti see S. Raab, *John Gotti Dies in Prison at 61; Mafia Boss Relished the Spotlight*, in «The New York Times», 11 June 2002.

was subordinated to particular needs dictated by historical contingency, and in some cases, as we have seen, even dispensed with altogether.

Observing once again the funeral of John Gotti and the use of a theatrical staging aimed to promote the image of solidity, we may note an element of further interest: namely, recourse to a pattern that only in part responded to an internal need; far stronger was the need to satisfy the external expectation. A public stereotype made its presence felt insistently on the Mafia funerary ritual; and to this stereotype it was necessary to conform if the ultimate goal was to use particular methods of symbolic transmission. So we may also observe that, in this case, the roots of the Mafia identity are a good deal less deep than we have been led to believe. That identity was built up on impulses that were often hybridized and diversified by contact with the external world. By no means negligible, either, is the impact of the media on the Mafia: in other words, forms of expression, clusters of theatrical and linguistic images, amplified by literary, cinematographic and journalistic narratives, were grafted by exponents of the media on a particular representation of the Mafia shadow-world. The process of “invention” of such a tradition thus ended up by being materialized through a reciprocal and continuing influence of stimuli, both internal and external; and it was precisely by their interaction that it achieved completion.

MARIO CARAMITTI

Il buon ladrone in salsa russa: gesti e riti che salvano l'anima

Bog ne fraer — on vsë vidit
Bog ne fraer — on vsë prostit
modo di dire della mala russa

L'epigrafe ci proietta brutalmente nel cuore dell'universo semiotico della criminalità d'epoca sovietica, che in termini di straniamento percettivo, distorsione della prospettiva sociolinguistica e socioculturale metterà a buona prova le aspettative del nostro raziocinio.

Per cominciare, quindi: «Dio non è un farlocco». Prendo un traduttore per pure esigenze illustrative, si tratta del termine con cui nel gergo della mala è indicato chiunque sia all'esterno dell'universo criminale, non tanto e non solo la vittima designata, ma tutti quanti non sono *vor*, i non-ladri, non-banditi. Gli altri, contrapposti a noi (antinomia di per sé imprescindibile per la cultura russa e russo-ortodossa tutta).

Per intero:

Dio non è un farlocco: vede tutto.

Dio non è un farlocco: perdona tutto.

Una delle più diffuse locuzioni fisse del gergo della mala letteralmente si biforca e si realizza con due esiti, di frequenza d'uso praticamente equivalente, di valenza del tutto opposta e, in qualsiasi chiave di lettura religiosa, antitetica.

Da un lato il bandito ammette l'autorità assoluta di un essere supremo, le si sottomette, può in teoria farci affidamento per sperare in un aiuto in contese e conflitti locali in cui arroghi maggiori diritti, ma ha piena consapevolezza che agli effetti ultimi l'onniveggenza gli varrà la dannazione.

Dall'altro lato il bandito avoca a sodale e complice l'essere supremo, che viene arruolato di diritto nella privilegiata, superiore accolta criminale, è sentito come vicino, intimo, nostro, e a tempo debito non lesinerà certo la beatitudine eterna in virtù di questa consanguineità.

Quello che è in realtà sotteso è il modello comportamentale e culturale in cui indefettibilmente si iscrive il criminale della Russia sovietica: un ribelle, irregolare, indocile alle norme in uno Stato in cui era normativizzato anche il più piccolo gesto quotidiano, che sceglie come via d'uscita un tuffo cieco, a capofitto, in un destino incerto, fosco, contraddittorio, ma generoso per certo in quanto a emozioni e adrenalina.

Destino che in termini macroculturali coincide per intero con la corsa della *trojka* alata di Gogol', la vocazione connaturata dei russi al rischio, all'eccesso, all'azzardo.

La fede nel fato, e in particolare nel proprio, individuale fato, è uno dei tratti distintivi della visione del mondo insita nella cultura russa. In russo esiste una sola parola, *ščast'e*, per indicare la fortuna e la felicità. Anche nelle condizioni più disperate, un russo non perde mai la speranza che la fortuna/felicità a cui lui individualmente è predestinato arriverà.

Dio, che è esterno per assioma – e questo è fondamentale, non dimentichiamolo – alla norma e alla grigia normalità sovietica a cui si contrappone il criminale, viene giocoforza identificato con il vortice di questo destino.

L'ateismo fatto sistema è quindi un innesco fondamentale della deflagrazione semiotica da cui siamo partiti: il potere sovietico estirpa la religione con sistematico accanimento, fa *tabula rasa* di un secolare meccanismo di indirizzo e controllo degli orizzonti morali e della prassi quotidiana. Lo sostituisce con pochi e scarni dogmi terreni assolutamente irrealizzabili, che nell'arco di qualche decennio si trasformano in fantocci teleologici inservibili: il radioso avvenire, l'avvento del comunismo, la futura prosperità condivisa, nei quali nessuno potrà mai credere come si credeva in quelli cristiani. Ci si inchina e il rito e il culto viene ripristinato nella totalità dello spettro, con dei, semidei, idoli, icone, santi e santini comunisti di ogni rango. La nuova ritualità di Stato domina efficacemente ma in tutto meccanicamente la società, lo straordinario patrimonio emotivo della torrenziale, cieca, indomita fede ortodossa è interamente disperso.

In questo capillarmente organizzato mondo di automi – contro il quale mai nessuno, va sottolineato, ha neanche provato a organizzare forme di resistenza armata o violenta – essere criminali è il più eclatante dei paradossi. In primo luogo perché non c'è niente da rubare: la proprietà privata è

ridotta ai minimi termini, comunque si intenda la ricchezza, accumularla è assolutamente impossibile per semplice e ovvia evidenza fisica: dove mettere la refurtiva? La delazione è la prima tra le relazioni sociali, il controllo dei flussi demografici e del territorio è tale che a ogni autunno i servizi segreti conoscono il punto esatto di caduta di ogni foglia gialla o rossa di ogni singolo albero: gestire la latitanza è pura utopia.

Eppure in qualche modo qualcuno decide di vivere da criminale. Borseggia, rapina, uccide. Poi va in prigione, c'è poco da fare. Tra un soggiorno in carcere e l'altro, entra a far parte di una rete relazionale con altri banditi che può sussistere solo in quanto del tutto istintiva, delocalizzata e destrutturata, ma che pure esercita importanti funzioni di mutua assistenza, raccolta e raccordo di informazioni, tribunale alternativo.

Una struttura del genere non potrà mai avere un padrino, né una cupola, né una struttura piramidale, è quanto di più remoto da una famiglia mafiosa e anzi si fonda, assiomaticamente, sul rigetto assoluto dell'idea stessa di famiglia. È una prodigiosa struttura di matrice anarchica, che pure, in virtù forse anche di meccanismi corporativi di clan di antichissima ascendenza, elegge, con procedure rigide e rigorose e rituali iniziatici, un numero relativamente ampio di *vòry v zakone*.

La figura del *vor v zakone* è il punto focale della nostra analisi. In italiano suonerà, non senza una qualche osticità nell'accostamento, che non è da meno in russo: "ladro in legge".¹

Chi sia, anche al più immediato livello terminologico, è questione tutta da districare. Per prima cosa va detto che non è un capo, o almeno non ha nulla di assimilabile a un capo come inteso in un contesto mafioso, o nella criminalità non organizzata.²

È per certo un'autorità e gestisce un'autorità assoluta. Tante piccole autorità assolute (negli anni Sessanta-Settanta i "ladri in legge" erano alcune migliaia). Vede coronata la sua carriera criminale dall'unico tipo di proprietà che nessuno gli può confiscare: quella sulla vita e il destino degli

1. Resa preferita a "ladro nella legge" – pure attestato in italiano – perché meglio trasmette l'idea di una collocazione lessicale fissa, priva di letteralità immediata relativamente al concetto di "legge".

2. Per un inquadramento storico e sociolinguistico della questione cfr. F. Varese, *The Society of the vory-v-zakone, 1930s-1950s*, in «Cahiers du monde russe. Russie, Empire russe, Union soviétique, États indépendants», 39/4 (1998), pp. 515-538; A. Kučinskij *Tjurernaja enciklopedija*, Moskva 1998; Ju.K. Aleksandrov, *Očerki kriminal'noj subkul'tury*, Moskva 2001.

altri. Diventa lui stesso un gorgo di secondo grado nel vortice del destino del bandito di cui sopra. Ma ha una funzione essenziale molto più importante: è il depositario di una legge alternativa che tutti i criminali devono inflessibilmente rispettare.

In un gioco di gabbie concentriche, che comincia con quello che la propaganda chiamava “accerchiamento capitalista”, l’Unione Sovietica della cortina di ferro è ed è unanimemente sentita come un unico sterminato carcere, un oceano di detenzione collettiva all’interno del quale viene realizzato quello che la suggestiva metafora di Solženicyn ha definito “Arcipelago Gulag”. In questi termini entrare o uscire dal carcere può risultare un puro gioco di specchi. Ogni carcere è una proiezione *en abyme* della società sovietica stessa, e all’interno dell’universo miniaturizzato del carcere, popolato di detenuti comuni, politici e occasionali (si va in carcere perché si è detto che al caposezione puzzano le ascelle) l’interazione di spezzoni eterodossi di etica e morale fa scaturire una cultura parallela alternativa a quella ufficiale, della quale diventa per molti aspetti un travestimento carnevalesco che ha per essenza la frenesia dell’istante, l’abbandono al piacere e il gioco.

Gli interminabili giorni di detenzione trascorsi alla bisca sulla branda già presuppongono la vita intera come gioco d’azzardo. Il furto e la violenza sono completamente liberati dalla finalità materiale, ridotti a pura ebbrezza, brivido, abbandono. L’essenza di questo universo alternativo è idealmente specchiata nel non meno tortuoso e contorto universo simbolico dei tatuaggi, che coprono come un “frak con le onorificenze” il corpo dei detenuti.³

Ogni dettaglio fondante è focalizzato, espressivamente sottolineato. Le immagini, al di là della loro evidenza iconica, hanno spesso delle implicazioni verbali standardizzate. Ad esempio: «Vivo un giorno solo. La morte è sempre accanto» (fig. 1), «Il mio destino è la fiamma di una sola candela» (fig. 2), «Beviamo, amiamo, divertiamoci» (fig. 3), perfetta sintesi della programmatica frenesia dell’oggi, in cui però gli angioletti cominciano già a segnalarci come nei tatuaggi sarà ulteriormente esplicitata la terremotatissima babele semiotica da cui siamo partiti.

3. Autorità assoluta nel campo è Dancig Baldaev (1925-2005), colonnello della polizia dai molteplici talenti di etnografo e linguista, autore di un fondamentale saggio sui tatuaggi dei detenuti (D.S. Baldaev, *Tatuirovki zaključënnnyh*, Sankt-Peterburg 2001), come pure di uno dei più completi dizionari del gergo della mala (D.S. Baldaev, *Slovar’ blatnogo vorovskogo žargona*, Moskva 1997).

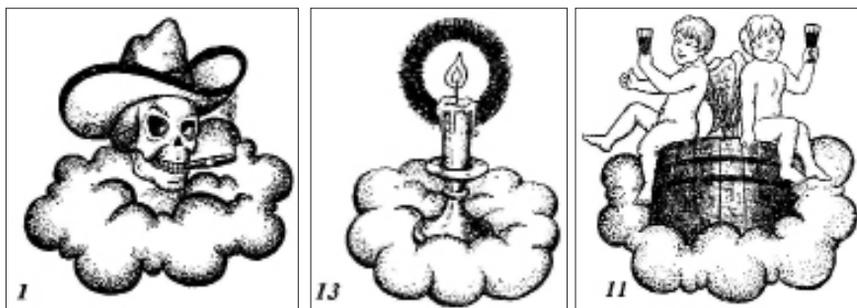


Fig. 1. Tatuaggio decifrabile: “Vivo un giorno solo. La morte è sempre accanto”.

Fig. 2. Tatuaggio decifrabile: “Il mio destino è la fiamma di una sola candela”.

Fig. 3. Tatuaggio decifrabile: “Beviamo, amiamo, divertiamoci”.

Allargando il campo prospettico, ritroviamo lo stesso vortice di effimero vitalismo in una canzone di Vladimir Vysockij, il più amato, il più talentuoso, roco e ribelle tra i *bardy*, i poeti-cantautori protagonisti assoluti della scena musicale clandestina all'epoca dell'Urss, che tanto e tanto direttamente hanno derivato dalla subcultura malavitosa. L'incipit di *Cavalli bizzosi* (Koni priveredlivye) è davvero tutto un programma:

A filo dello strapiombo, sull'orlo estremo dell'abisso
frusto, incito i miei cavalli: avanti! avanti!
L'aria non mi basta: bevo il vento, inghiotto nebbia
sento col più disperato entusiasmo: sono perduto! sono perduto!⁴

Eroe carismatico, modello totalizzante e assolutizzato della corsa selvaggia nel destino, ma anche baricentro, punto di equilibrio e – ancora una volta per paradossi – stabilità di questa società criminale orizzontalmente diffusa è fuor di dubbio il ladro in legge.

Al russo comune, *fraer*, non “nostro”, non edotto all'universo della malavita il termine stesso è altamente oscuro. Che ha a che fare un criminale con la legge? E la lama del paradosso e dell'antitesi è certamente e volutamente sottesa. I più pensano alla corruzione dilagante, oggi come ieri, all'essere in combutta con la legge. Eventualità invece che nel codice criminale è contemplata solo marginalmente, e con molti distinguo e riserve. Il principe

4. «vdol' obryva, po-nad propast'ju, po samomu po kraju / ja konej svoich nagajkoju stegaju – pogonjaju – / čto-to vozduchu mne malo – veter p'ju, tuman glotaju, / čuju s gibel'nym vostorgom: propadaju! Propadaju!» (V. Vysockij, *Sobranie sočinenij v odnom tome*, Moskva 2015, p. 234).

dei ladri è al centro – la incarna e la esercita – di una legge altra, ribaltata, riarticolata, che ha linfa carnevalesca ma è valida tutto l'anno, tramandata oralmente e oralmente modificata, ma rigida, severa e inflessibile. Una legge ardua, ascetica, che gli altri criminali devono rispettare meno rigidamente, a cui devono aspirare per poter loro stessi diventare “ladri in legge” (sono previsti, pur nell'assenza di piramidalità, diversi gradi inferiori).

La legge sovietica a cui ci si contrappone è però tra le leggi terrene quella minimamente dotata di autorità etico-morale. E si situa in opposizione diametrica rispetto alla legge divina, che ha espunto *in toto*. Dalla somma delle antifrasi, di cui non avremo certo più a sorprenderci, emergono ampie superfici di convergenza e contaminazione tra la legge criminale e quella divina. Della quale la prima recherà lacerti rovesciati, feticci e fantocci, avendone però assunto l'aura e l'autorità.

Piena evidenza ne danno già i “poteri e doveri” del ladro in legge. Tanto per cominciare non si può sposare – è un voto quasi monastico – né può avere relazioni sentimentali a lungo termine (ovviamente però ogni depravazione è caldamente incentivata). Non può avere relazioni neanche con la propria famiglia d'origine, la deve abbandonare e rigettare completamente. “Casa natale” e “vera madre” diventa la prigionia, a cui il destino impone sempre di tornare – e solo durante questi soggiorni si può acquisire l'esperienza, la crescita “spirituale” che permetterà di diventare ladro in legge. Non può lavorare: è il ribaltamento del più sacro dogma della società sovietica. E viene rispettato con così assoluta integrità che ai lavori forzati il ladro accetta – con evidente prassi di “martirio” – le più dure punizioni conseguenti al rifiuto (nella maggioranza dei casi però l'autorità dei ladri in legge si esercitava anche sul personale carcerario). Deve rinunciare a tutti i beni “terreni” (case, automobili, gioielli); l'unico ornamento consentito sono i tatuaggi (anche qui conta non la rinuncia in sé, visti i limiti imposti alla proprietà privata, ma la sua estremizzazione programmatica). Deve essere fedele all'idea che permea e struttura la società criminale. Deve occuparsi di tutta una serie di opere “assistenziali” nei confronti degli altri malavitosi, e deve versare e far versare una parte dei guadagni in una “cassa comune” a ciò destinata. Deve dedicarsi al proselitismo: il carcere è il luogo in cui i giovani possono essere definitivamente conquistati alla causa criminale e l'esempio “radioso” del ladro in legge è in ciò fondamentale.

Il titolo è elettivo. Le candidature sono proposte da almeno due ladri in legge, e vengono discusse all'interno di assemblee di irregolare periodicità che portano lo stesso nome, *schodka*, che avevano le assemblee delle

comunità rurali russe all'epoca della servitù della gleba. Viene conferito durante una cerimonia di iniziazione, *koronacija*, dal sapore solo limitatamente esoterico, più vicina forse all'investitura di un cavaliere medievale, che si conclude con l'apposizione del tatuaggio "morte per il tradimento", un cuore trafitto da un pugnale.⁵

Quella criminale è una legge fondata sul nulla che tutto vuole abbracciare, vuole essere "applicata" nelle condizioni più idiosincratiche e improbabili (*in primis* nel carcere – anche se in un carcere sovietico spesso il vero ufficio del direttore era la cella *singola-lux* del ladro in legge, con telefono e televisore) e in qualche modo ci riesce, grazie all'energia vitale interamente profusa di chi la esercita. E per funzionare, per articolarsi, sedimentarsi, accoglie e allude, specchia e riassume frammenti di legge, iconografia, morale, tradizione cristiana. Sono nella stragrande maggioranza puri segni, e secondo un paradigma essenziale della cultura russa sono segni del tutto svuotati del loro significato originario e rivestiti di uno nuovo, casuale o opposto.

Summa ben oltre che iconica di questa sistematica contaminazione è certamente il rito del tatuaggio, di cui abbiamo già chiarito l'importanza difficilmente sopravvalutabile. E allora a tutti gli angeli con le fiaccole rovesciate dei nostri monumenti funebri risponderà una tettona ignuda con la fiaccola al vento, che sempre però alla stessa natura transitoria dell'esistenza riconduce.

Le cupole di una chiesa ortodossa indicano ciascuna un numero cospicuo e precisamente definito di anni trascorsi in carcere (fig. 4), il bambino tra le braccia della madre-madonna vale: «Ho cominciato a rubare da piccolo» (fig. 5), e la Madonna rappresenta naturalmente il carcere come vera madre.

La croce, tra le molteplici funzioni, può anche rappresentare una sorta di reale professione di fede, come quella tradizionale ortodossa associata all'aquila bicipite zarista, che va intesa: «Sono diventato ladro per colpa dei comunisti», ma la specifica araldica carceraria la volge invece a indicare il violentatore, una delle condanne più infamanti per un detenuto, tanto più nella Russia sovietica, dove ogni reato commesso "per colpa delle donne" era severamente stigmatizzato.

5. Il pubblico occidentale ha visto un tentativo di ricostruzione romanticizzata di questa cerimonia nel film *Eastern Promises* ("La promessa dell'assassino") di David Cronenberg, in cui Viggo Mortensen dice davanti agli officianti che non ha né padre né madre, che sua madre è una puttana, che è morto a 15 anni quando è entrato in carcere per la prima volta.

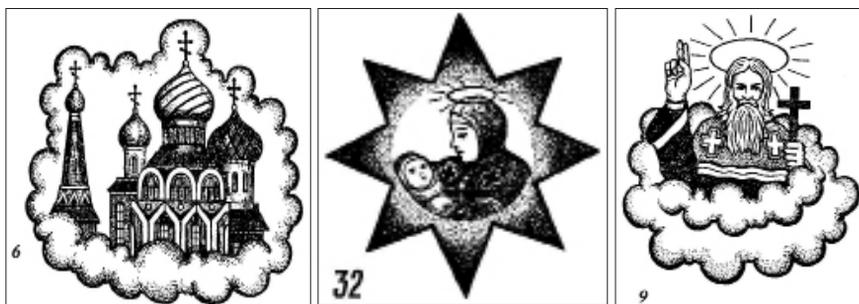


Fig. 4. Tatuaggio che indica gli anni trascorsi in carcere, che corrispondono al numero di cupole.

Fig. 5. “Madonna” con bambino a indicare il carcere come vera madre.

Fig. 6. Tatuaggio apotropaico (*obereg*).

Dio può comparire perché se ne invoca la protezione «dagli sbirri e dal lavoro», cioè come *obereg*, un gesto iconico apotropaico da intendere in termini sostanzialmente letterali (fig. 6), ma è in realtà proprio attorno all’idea, alla figura e soprattutto al nome di Dio che raggiunge il suo picco la fin qui inanellata contorta referenzialità non referenziale delle strutture semiche. Un Dio assente, quasi mai rappresentato, quasi mai oggetto di allocuzione diretta, di dinamiche espressive, emotive. Il nome di Dio (*Bog*) è sì il più popolare tra i tatuaggi verbali, che sono però, di norma, acronimi. Dio c’è, più che spesso, ma non significa mai Dio, scopercchia il meccanismo intrinseco dei significanti allo sbaraglio, del totemismo fatuo. *Bog* può valere «*Byl osužđen gosudarstvom*», cioè ‘sono stato condannato dallo Stato’, «*budu opjat’ grabit’*» (‘tornerò a rubare’), «*bud’ ostorozhen, grabitel’*» (‘sii cauto, rapinatore’), «*bojus’ ostat’sja golodnym*» (‘ho paura di restare senza nulla da mangiare’); «*bojtes’ ognja, gady*» (‘abbiate paura del fuoco, vermi’), e solo in ultima analisi riprende la sua valenza semantica per dire il già a noi ben noto «*Bog opustit grechi*» (‘Dio perdonerà i peccati’). Vero ping-pong di antifrasi è in particolare quello scatenato dall’associazione di lessema e acronimo quando quest’ultimo vale «sono stato condannato dallo Stato», mentre la referenzialità diretta fa comunque dell’aguzzino un idolo.

A focalizzare con maggior precisione la funzione del nome e dell’idea di Dio nell’immaginario criminale russo-sovietico può aiutarci un passo di una famosissima canzone della mala, che circola già dagli anni Venti del secolo scorso, *Gop so smykom*, che si potrebbe rendere *Guappo coll’arnese*, in cui il ladro testimonia la sua convinzione di finire in paradiso, la ferma disposizione a continuare anche lì la propria “missione” ripulendo le tasche e gli ar-

madi anche a Dio in persona (l'accanimento maggiore, però, sarà riservato a «quel tirchiaccio di Giuda Scariota»⁶ – che naturalmente è in paradiso anche lui). E poi invoca: «Che Dio ci faccia avere quel che Dio ha!»,⁷ trasferendo l'idea del benessere materiale su un piano incrinatamente trascendente che ci riporta dritti dritti alle radici più profonde dell'etimo di *Bog*, che in sanscrito e avestico (non dimentichiamo che il russo è una lingua satem) indicava chi dona, chi distribuisce, anche in relazione alla sorte e al destino. Tutto, cioè, quello su cui si concentra l'immaginario del ladro russo-sovietico.

Per una dolente, ma efficacissima, nota di chiusura della nostra riflessione sulla trascendenza distorta in epoca sovietica ricorriamo ancora ai *Cavalli bizzosi* di quel Vysockij, che, ispirandosi alla tradizione anonima delle canzoni della mala, ne innescherà l'incredibile successo in molteplici trasposizioni autoriali, un po' postume, degli anni Novanta.

Eccoci! a casa di Dio non si arriva mai in ritardo.
Perché gli angeli cantano con voci così malvagie?
O è la campanella troppo intasata di singhiozzi?
O sono io che grido ai cavalli di correre un po' meno?⁸

Ogni aspirazione metafisica generata in una cultura completamente priva di una matrice religiosa di base tende a specchiarsi in maniera indifferenziata negli enti simbolici svuotati, innescando un cortocircuito assoluto, in cui il poeta è presente in quanto io lirico al proprio arrivo in un aldilà nel quale la compresenza degli attributi divini e infernali è palese, ma di cui viene addirittura negata, nel verso finale, la precipua natura ultraterrena, la separazione dal qui e dall'oggi di cui si continua a celebrare l'unica immaginabile dimensione eterna.

Questo quadro referenziale, in sé coerente proprio in quanto puntellato dalle antifrasi, sarà totalmente sconvolto quando, scomparsa l'Unione Sovietica non solo tornano in gioco i soldi veri, ma si scatena la più strepitosa caccia al tesoro che la storia dell'umanità ricordi: c'è da dividere (tra pochissimi) l'intera proprietà collettiva dell'ex superpotenza. I ladri in legge hanno un ruolo di rilievo – ma forse non di primissimo piano – ancora tutto da scrivere. Iniziano dieci anni di furibondo far-west e raffiche quotidiane, una guerra criminale totale, nella quale però tutte le coordinate culturali che ci hanno sinora

6. «Iuda Skariotskij tam živët, / skrjagoj mež svjatymi on slyvët».

7. «Daj nam Bog imet', čto Bog imeet!».

8. «My uspeli – v gosti k Bogu ne byvaet opozdaniij; / Čto ž tam angely pojut takimi zlymi golosami? / Ili èto kolokol'čik ves' zašëlsja ot rydaniij? / Ili ja kriču konjam, čto b nešli tak bystro sani?» (Vysockij, *Sobranie sočinenij*, p. 234).

interessato si sono ormai dissolte. Ne resta un corposissimo alone di mito, la leggenda del buon ladrone dilapidatore di se stesso e del pervasivo ribellismo antisistema, che già aveva e ancor più acquisisce un prestigio tale da permeare l'intera società a livello linguistico, estetico, etico.

Ci inseriamo quindi in un poliedrico contesto culturale e socio-linguistico che esula ormai dal nostro tema. Ci limiteremo a un solo aspetto, l'unico che ci coinvolge direttamente: la Chiesa ortodossa. Ne avevamo sinora taciuto per totale irrilevanza: dopo le crudeli persecuzioni degli anni Venti e Trenta, si era infatti semisecolarizzata, allineandosi a docilissimo strumento, anche di delazione, del potere sovietico. Ben più importante sarà invece il suo ruolo nel nuovo quadro socio-politico. Tanto per cominciare è, a differenza di quanto avvenuto negli altri paesi ex comunisti, l'unica persona fisica o giuridica della Russia pre-sovietica ad aver riacquisito la proprietà di buona parte dei beni di cui era in possesso prima della rivoluzione. Ed è subito tornata ad assumere il ruolo di secolare sottomissione e organica interazione con le politiche culturali e sociali dello Stato impostole sin dall'epoca di Pietro. Sfoggia oscurantismo come il secolo passato non fosse mai passato. Ha chiuso con l'imbelle ultimo zar Nicola II la sequela di santi coronati e insanguinati avviata nel X secolo con Olga che friggeva e seppelliva vivi i propri nemici. E, tornando al nostro tema, accoglie a braccia aperte le sempre più laute donazioni dei vecchi-nuovi banditi che restano poco attaccati alla materialità della moneta d'oro e molto più di prima invece, nel risveglio generalizzato della religiosità popolare, fanno affidamento sul potere assolutorio dei gesti penitenziali.

Come si sa, il pentimento, meglio se clamoroso-lacrimoso e ostentato, è tra i motori essenziali della vibrante spiritualità ortodossa. Da qui muove pure un secondo, e a mio avviso ancora più peculiare nesso criminalità-Chiesa dell'oggi, che in qualche modo riassume e incarna le paradossali contaminazioni dell'epoca sovietica. La Chiesa in sé, per la verità, non ne ha la minima responsabilità, in quanto si tratta di un nesso integralmente finzionale. Eppure quanto si imprime nell'immaginario passando attraverso il cinema, la TV, lascia nella realtà plurimamente virtualizzata le tracce più profonde.

Ecco allora un soggetto vagante, di quelli che stanno proprio nell'aria, nello spirito del tempo, e che ogni registucolo, per la coazione a ripetere che garantisce sempre un minimo successo alla banalità, si sente indotto a realizzare. Prendiamo un esempio per tutti, il film *Il curato (Nastojatel')* di Armen Nazikjan del 2010. Un parroco di campagna viene crudelmente massacrato. Il suo successore si trova alle prese con gli stessi banditi, si scopre che in passato

il mite religioso era stato lui stesso un ladro in legge, e non gli resta che imbracciare il mitra e bam bam bam fare strage dei cattivi. E così di film in telefilm in romanzo giallo gira questo chierico muscolatissimo che sotto la toga è coperto di tatuaggi e da solo incarna tremila anni di Signore degli eserciti.

Un soggetto tanto banale quanto non casuale, frutto e motore delle dinamiche profonde che generano il comune sentire. Ovvio allora che passi anche a film diciamo di serie A, come *L'isola (Ostrov)* di Pavel Lungin, o possa essere satiricamente esplicitato da uno degli spettacoli teatrali che hanno destato maggior scalpore negli ultimi anni, la messinscena altamente irrituale dei fratelli Karamazov al Teatro d'arte di Mosca,⁹ nella quale il regista Konstantin Bogomolov fa interpretare dallo stesso attore il santo *starec* Zosima e Smerdjakov, e poi salva dal suicidio Smerdjakov e lo fa diventare a sua volta *starec*.

Così l'oggi, che è possente sintesi di secolari stratificazioni culturali e delle distorsioni dell'epoca sovietica. A coronamento e sintesi possiamo individuarne una geniale intuizione nei versi di un grande poeta, Dmitrij Prigov, che decostruendo il linguaggio del potere sovietico e pensando, forse, a tutt'altro, ha mirabilmente rappresentato tutta la straniante polisemia del termine *vor v zakone*, il nostro ladro nella legge:

C'è metafisica
in un interrogatorio:
ecco, qua il nostro Polizzotto
e là di fronte un farabutto.
Il tavolo verde li separa.
E cos'è che li equipara?
A appaiarli c'è la legge,
che trionfandoli sovrasta:
discorrono
non framezzo il tavolo
ma al bel mezzo della legge
e in quest'istante
non sono qui
ma come in un'icona
sono infusi nella legge.¹⁰

9. Intitolato *Karamazovy*, la prima rappresentazione è stata nel 2013.

10. «Est' metafizika v doprose / Vot skazem naš Milicaner / I vot prestupnik naprimer / Ich stol zelënyj razdeljaet / A što že ich ob"edinjaet? – Ob"edinjaet ich zakon / Nad nimi carstvujta pobedu / Ne čerez stol vedut besedu - / Oni vedut čerez zakon / I v ètot mig kak na ikone/ Oni ne zdes' – oni v zakone» (D. Prigov, *Oltre la poesia*, a cura di A. Niero, Venezia 2014, p. 133).

MASSIMO DE GIUSEPPE

Devozione nel Messico rivoluzionario tra banditismo, criminalità e movimenti di resistenza indigena

Tres metros bajo tierra / Por una mata hierba me hecharon a pelear / Los gallos de este ruedo siempre la están cantando / Pero ellos desde el norte nos tiran a pelear / Cómo es el sol sin sombra así era mi destino / Le entre porqué el negocio de pobre me sacó / Rezaba yo mi santo para llevar mi encargo / Donde está el castigo si aquí enterrada estoy [...]

(Lila Downs)¹

1. Introduzione. La regina del “mondo di sotto”

La «reyna del inframundo» citata dalla cantante mixteco-americana Lila Downs nell'*incipit* di questa canzone del 2012 è l'espressione di un sincretismo popolare dinamico che mescola elementi culturali preispanici e influssi di una modernità secolarizzata all'interno di un impianto culturale plurisecolare cattolico. Il personaggio in questione, non casualmente, è femminile, in un Paese di culti mariani e *pietas* guadalupana, sorti e cresciuti sulla stratigrafia di numerose divinità femminili preispaniche, sempre relazionate all'acqua, al mais e al rapporto creazione/morte: il prototipo della *diosa* azteca Coatlicue che, con le sue cinture di teschi e serpenti domina la *sala mexicana* del Museo nacional de Antropología di Città del Messico.²

1. L. Downs, *Reyna del inframundo*, da *Pecados y milagros*, México 2012.

2. Cfr. P. Granziera, *From Coatlicue to Guadalupe. The Image of the Great Mother in Mexico*, in «Studies in World Christianity», 10 (2005), pp. 250-273, S. Cisneros, *It occurs to me I am the creative/destructive goddess Coatlicue*, in «The Massachusetts Review», 36 (1995), pp. 599-615.

La *reyna* della canzone, dalla tomba, riflette sui peccati e miracoli incontrati quotidianamente lungo il suo cammino terreno, vissuto sempre al margine della legalità, lungo un pericoloso crinale tra vita e morte. Quello che ne scaturisce non è il ritratto di una grande criminale da incensare come eroe anti-istituzionale – secondo un modello a sua volta codificato e re-istituzionalizzato, seguendo stilemi di matrice mafiosa americana sempre più globalizzati – come spesso avviene nei *narco-corridos* finanziati dai boss della droga che imperversano nel Messico settentrionale.³ Non si tratta nemmeno di un'eroina popolare ribelle che ha abbracciato le armi come *bandida social* o come le *coronelas* zapatiste della rivoluzione messicana⁴ e non è neppure uno di quei personaggi di *latinas*, sensualmente fatali e sempre sopra le righe, che nell'immaginario statunitense popolano il mito del “down to Mexico” (la fuga verso l'illegalità e la trasgressione) che popola i vecchi western e i più recenti film iper-violenti di Tarantino o Gutiérrez.⁵ Si tratta semmai di una *reyna* qualsiasi, forse una ex prostituta, vittima della tratta, come la sfortunata Sabina Rivas di Luis Mandoki,⁶ o, più probabilmente, una *ex niña* migrante che dai villaggi indigeni del sud si è ritrovata a vivere in un mondo informale di illegalità istituzionali e globali, sopravvivendo come ha potuto agli eventi ed esercitando l'arte antica della resistenza indigena, tra silenzi e sorrisi nascosti, violenze fisiche e morali, immagini devozionali e preghiere al suo santo (sperando sempre che questi «no esté en descanso», non stia riposando).

A suo modo, rivendicando, oltre gli stereotipi, l'iper-simbolismo barocco che ammantava ancor oggi la cultura popolare messicana (un *horror vacui* che si riadatta perennemente alla modernità), la *reyna* di Lila Downs, pur avendo le sue radici ben salde in un passato anche molto lontano, rappresenta una foto singolarmente realistica di un mondo in cui le pressioni consumistico-tecnologiche e l'impianto di modelli economici e finanziari

3. R. Rashotte, *Narco Cinema: Sex, Drugs, and Banda Music in Mexico's B-Filmography*, New York-London 2015.

4. Cfr. E. Salas, *Soldaderas in the Mexican Military: Myth and History*, Austin 1990, *Las mujeres en la Revolución Mexicana, 1884-1920*, México 1992.

5. Cfr. *Images at War: Mexico from Columbus to Blade Runner (1492-1919)*, a cura di S. Gruzinski, H. MacLean, W.D. Mignolo, Durham 2001.

6. L. Mandoki, *La vida precoc y breve de Sabina Rivas*, México 2012, film tratto dal libro di Rafael Ramírez Remedia, *La mara*, Mardi-México 2004, che racconta le vicende di una giovane prostituta che vive lungo il confine tra Guatemala e Messico.

globalizzati continuano a convivere con forme articolate di rielaborazione del religioso e di rivivificazione dei processi identitari.⁷

In un convegno sull'immaginario devoto, tra organizzazioni mafiose e lotta alla mafia che ha il suo cuore nell'analisi dell'esperienza siciliana e italiana, questi temi potrebbero apparire singolarmente vicini e lontani. La matrice ispanico-borbonica del cattolicesimo meridionale (e siciliano in particolare) ha naturalmente dei punti in comune, anche intensi, con il barocco messicano prima citato, in termini di costruzione e gestione delle confraternite, dell'esibizione pubblica di elementi liturgico devozionali, di costruzione di una pastorale non oratoriana, di codici interpretativi garantiti dall'appartenenza a un territorio.⁸ Al contempo la struttura agraria e urbana preunitaria presenta diversi elementi comuni, ereditati anch'essi dalle istituzioni politico-religiose della vecchia monarchia organica ispanica, anche sotto il profilo della costruzione del potere (il *caudillismo*) e del rapporto con le istituzioni democratiche. Le *guardias blancas* al soldo del grande latifondista latinoamericano non erano in fondo troppo dissimili dalle strutture paramilitari che esercitavano forme di controllo preventivo del bracciantato in diverse regioni del Mezzogiorno, così come oggi la frantumazione violenta delle bande di narcotrafficienti napoletani ricordano da lontano alcune micro-gang generate nei grandi centri urbani messicani. La globalità è pervasiva e il volto del newyorkese-messinese Al Pacino nelle vesti del Tony Montana di *Scarface* impazza nelle magliette pirata in vendita nei mercati centramerici. Il discorso si può, in parte allargare, anche alle forme di banditismo, sia quello di matrice sociale, sia quello più tipicamente criminale, legato alla genesi di fenomeni mafiosi.⁹

Eppure esiste anche una distanza notevole, rappresentata in particolare da quel mondo indigeno (e in parte *mestizo*) mesoamericano che nei secoli ha generato forme di resistenza culturale e rielaborazione identitaria, adattando costantemente i propri meccanismi di vita e socialità, anche politica, intorno alla centralità del religioso nella costruzione del mondo. Un mondo che però, fino a tempi recenti (al boom globale dei

7. F. Piñon, *Pluralidad humanístico-religiosa e identidad nacional mexicana*, in *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural. Los desafíos de la pluralidad*, a cura di R. Béjar, H. Rosales, Cuernavaca 2002.

8. Cfr. tra gli altri A. Musi, *Le vie della modernità*, Milano 2001, A. Albonico, *Libri, idee, uomini tra l'America iberica, l'Italia e la Sicilia*, Milano 1993.

9. Si confrontino S. Lupo, *Storia della mafia. Dalle origini ai nostri giorni*, Roma 2004 e F. Benigno, *La mala setta. Alle origini di mafia e camorra (1859-1878)*, Torino 2015.

narcos), pur in presenza di svariate forme di illegalità e violenza, non ha costruito strutture criminali settarie paragonabili, culturalmente e per organizzazione, a quelle italiane.

Tra elementi armonici e discordanti e perduranti porosità tra “mondo di sopra” e “mondo di sotto”, mi limiterò dunque, nelle prossime pagine, a ricordare alcune forme di utilizzo della religione e degli elementi devozionali da parte di un cattolicesimo e di un cristianesimo fortemente sincretico, recuperando (e separando) alcune esperienze di bandolerismo criminale e altre forme di reazione violenta alle pressioni sociali nel Messico indigeno (per quanto sempre derubricate a banditismo criminale dalle élite del tempo). I processi di modernizzazione giocarono un ruolo decisivo in tutto e ciò e, come ha ricordato, in termini provocatori, Salvatore Lupo con riguardo al caso siciliano,¹⁰ gli stereotipi legati al mito del ritardo di civiltà di una parte della nazione messicana, proprio quella più legata al dato religioso, avrebbero attraversato il XIX e il XX secolo in modo dirompente; si sarebbero anzi riproposti con virulenza durante alcuni *turning-point* delicati,¹¹ investendo perfino un fenomeno paradigmatico nel quadro delle rivoluzioni novecentesche, come quello zapatista, a lungo associato a una forma di bandolerismo barbaro e superstizioso, prima di essere recuperato come processo sociale e agrarista, rivoluzionario e rifondativo.

2. *Bandolerismo, identità e religione: le spinte della modernità*

Prendo il secondo capitolo del suo volume dedicato alla storia del banditismo messicano in età contemporanea, lo storico canadese Chris Frazer si è soffermato sull’immagine del Paese costruita dai *reportage* dei viaggiatori britannici di fine XIX secolo. Il dato che emergeva in quelle narrazioni, intrise spesso di toni garbatamente razzisti, era quello di un mondo violento, imprevedibile, tendenzialmente anarchico ma soprattutto segnato da un ritardo strutturale sulla via del progresso. La causa di questo era individuata, da quegli autori protestanti, nel prodotto di una misce-

10. S. Lupo, *La questione. Come liberare la storia del Mezzogiorno dagli stereotipi*, Roma 2015.

11. Si vedano i sei volumi della *Historia crítica de la Modernizaciones en México*, coordinata da C. Garcia Aylluardo e I. Marván Laborde, Fondo de Cultura Económica 2010.

la di atavismo preispanico e oscurantismo cattolico.¹² Un'immagine per certi versi simile a quella che animò l'operato del presidente statunitense Woodrow Wilson, durante la rivoluzione messicana, quando gli Usa, pur muovendosi tra scelte di *realpolitik*, logiche geopolitiche e confluente di interessi plurali, non mancarono occasione (anche in sede istituzionale e diplomatica) per rimarcare la distanza culturale che li separava dal vicino del sud, a partire proprio dal dato religioso.¹³ Questa idea del Messico era, viceversa, del tutto opposta a quella immagine internazionale che il regime porfiriano cercava di dare del Paese, affidandosi alle ricette economiche e culturali dei *científicos* filo-francesi,¹⁴ aprendo mercati e porti alle istituzioni imprenditoriali e creditizie straniere, investendo in infrastrutture, "blanquendo" la popolazione con l'immissione di coloni agricoli europei, modificando i libri di testo,¹⁵ edificando palazzine *liberty* nelle colonie urbane della capitale.¹⁶

Il mito della modernità inseguito da don Porfirio, un *mestizo oaxaqueño* figlio delle contraddizioni del Messico liberale,¹⁷ alimentava però al suo interno una serie di elementi originali che non potevano non tener conto della complessa pluriculturalità di una Nazione che si riteneva profondamente cattolica, al di là delle spinte anticlericali, delle difficoltà di dialogo tra episcopato e Santa Sede, dei rapporti compositi tra istituzioni politiche ed ecclesiastiche e della varietà culturale di quel cristianesimo innestatosi durante la colonia su una matrice religiosa preispanica assai composita.¹⁸

In tutto ciò rientrava naturalmente anche l'elemento criminale, del bandolerismo e delle cicliche esplosioni di violenza che si susseguivano ricorrentemente a livello locale e regionale e che nel 1910 sarebbero con-

12. C. Frazer, *Bandit Nation. A History of Outlaws and Cultural Struggle in Mexico. 1810-1920*, Lincoln 2006.

13. M. Benbow, *Leading Them to the Promised Land: Woodrow Wilson, Covenant Theology, and the Mexican Revolution, 1913-1915*, Kent State University 2010.

14. P.H. Garner, *Leones británicos y águilas mexicanas*, México 2013.

15. Cfr. il monografico *Scuole, maestri e pedagogie nel Messico prima e dopo la rivoluzione*, a cura di M. De Giuseppe, G. Fabián, in «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche», 22 (2015), pp. 6-189.

16. M. Tenorio Trillo, *I Speak of the City. Mexico City at the Turn of the Twentieth Century*, Chicago 2012.

17. P. Garner, *Porfirio Díaz*, Essex 2001.

18. R. Cannelli, *Nazione cattolica e Stato laico: il conflitto politico-religioso in Messico dall'indipendenza alla rivoluzione, 1821-1914*, Milano 2002 e M. De Giuseppe, *Messico 1900-1930. Stato, chiesa, popoli indigeni*, Brescia 2007.

fluite (assorbite su tutti i fronti contrapposti o alleati) nel processo della rivoluzione messicana.¹⁹ Se la Chiesa infatti condannava il banditismo (senza distinzioni tra bandolerismo sociale e criminalità *tout-court*), cercava al contempo di contenere le esplosioni popolari attraverso un aggiornamento della pastorale sociale, aprendosi al lavoro dei laici in seno al processo di “messicanizzazione” della *Rerum Novarum* e sognando un equilibrio tra grandi *hacendados* (proprietari terrieri) e *peones* (braccianti), esponenti entrambi di un cattolicesimo in movimento.²⁰ Sull’altro fronte molti *bandoleros*, specie quelli sociali, ancor più quelli indigeni, cercavano costantemente conforto in un impianto religioso, fatto di feste rituali, celebrazioni, devozioni, processioni e pellegrinaggi, che ne ribadivano il ruolo e l’appartenenza a comunità *pueblerinas* (di villaggio), spesso stabilendo contatti strutturali con sacerdoti e confraternite. Alan Knight parla espressamente di una cultura popolare di parrocchia che si mobilitò durante la rivoluzione in diverse aree del Paese, anche se ben poco controllata dalle istituzioni ecclesiastiche (e quindi più porosa alla ricezione di teorie politiche liberali) e affidata perlopiù a confraternite o *mayordomías* indigene.²¹

Nella “age of empires”, infatti, in pieno positivismo e fascinazione delle élite liberali messicane per il credo comtiano, il nesso violenza-illegalità-religione-ritardo sociale sembrava un *must* per i fautori della civilizzazione occidentale. Al contempo gli sforzi modernizzatori intentati dal regime porfiriano per mantenere il Messico in un equilibrio sospeso tra interessi europei e pressioni statunitensi, tra consolidamento del sistema federale e poteri regionali, tra nazionalismo culturale e malinchismo,²² non sembravano scuotere troppo quei sudditi del regime vittoriano citati da Frazer; questi erano semmai colpiti dalla presenza di gruppi di *bandoleros* che rendevano insicure alcune aree, perlopiù rurali, della Repubblica e,

19. In italiano: M. De Giuseppe, *La rivoluzione messicana*, Bologna 2013 e M. Plana, *Messico. Dall’indipendenza ad oggi*, Firenze 2008.

20. M. Ceballos Ramírez, *El catolicismo social: un tercero en discordia: “Rerum Novarum”, la “cuestion social” y la movilizacion de los catolicos mexicanos (1891-1911)*, México 1991.

21. A. Knight, *Mexican Revolution, I, Porfirians, liberals and peasants*, Cambridge 1986.

22. La Malinche-Malintzin fu la principessa *náhuatl* che accompagnò come traduttrice e amante la corsa violenta di Hernán Cortés verso Tenochtitlan. Nell’immaginario messicano rappresenta il fascino per lo straniero, anche se il suo retaggio culturale è assai più complesso e nasconde forme intime di resistenza culturale. Cfr. *La Malinche, sus padres y sus hijos*, a cura di M. Glantz, México 2013.

ancor di più da bande di ribelli in armi, indigeni o meticci, che, con i loro rosari e immagini guadalupane, presidiavano parti di territorio.

La rivoluzione in armi del 1910-1920 e, soprattutto, le dinamiche politiche, sociali e culturali messe in moto dai regimi postrivoluzionari (a cominciare dalla stagione anticlericale di Obregón e Calles, culminata nella Cristiada del 1926-1929)²³ avrebbero poi parzialmente mutato gli scenari, senza però far del tutto scomparire quegli stereotipi resistenti, pronti a riaffiorare in testi di altri viaggiatori britannici, dal Graham Greene de *Il potere e la gloria*,²⁴ al Malcolm Lowry di *Sotto il Vulcano*.²⁵ Il cattolico Greene, scrisse un dietro le quinte del romanzo, *Le vie senza legge*, con il resoconto del suo viaggio messicano (in qualità di osservatore e agente segreto) del 1938, dipingendo un mondo alieno, violento, di *pistoleros* e generali corrotti, ufficialmente “senza Dio”, ma contemporaneamente pullulante di feste patronali e processioni, statue vestite e riti per lui incomprensibili, spesso in simbiosi con una natura esplosiva. Così descrisse la processione del giovedì santo sugli altopiani del Chiapas:

A Guadalupe, Cristo era condotto in catene da due piccoli soldati, gli indi baciavano la fune che lo legava e in alto, sul tetto, tra le torri campanarie, sotto la bianca cupola, veniva appeso Giuda sulla croce: un orrendo figuro in cappello di paglia, col viso di cartapesta, come una delle streghe del castello incantato di Miss Nesbit [...]. Pendeva grigio dalla croce, immagine di empia disperazione. E al di sotto, con grossolana e orrenda gaiezza, era seduta una grossa figura imbottita in pantaloni bianchi e camicia rosa, col viso scarlatto [...]. “Chi è quello?” chiesi. O quello, dissero, è il fratello di Giuda. Costituivano un orribile gruppo di famiglia lassù in cima alla chiesa, con la loro malinconia e la loro gaiezza, mentre i giovani sul tetto battevano sopra un vassoio di latta e facevano girare delle raganelle, per annunciare alla città che Giuda e quel burlone di suo fratello erano stati regolarmente impiccati.²⁶

23. *Las Naciones frente al conflicto religioso en México*, a cura di J. Meyer, México-Madrid 2010.

24. G. Greene, *Il potere e la gloria*, Milano 1971 (ed. or. London 1940). Il libro è dedicato alle vicende del padre Macario Aguado e alla persecuzione anticlericale nel Tabasco post-rivoluzionario. Ne venne tratto anche un film hollywoodiano, *The Fugitive* di John Ford, 1947 (in Italia *La croce di fuoco*).

25. M. Lowry, *Sotto il vulcano*, Milano 1961 (ed. or. London 1947). Il romanzo, che ebbe grande fortuna dopo la morte di Lowry (ispirò anche l'omonimo film di John Huston del 1984), racconta le vicende di un console alcolizzato a Cuernavaca sullo sfondo delle feste del *día de los muertos* (il giorno dei morti).

26. G. Greene, *Le vie senza legge*, Milano 2001 (ed. or. London 1978), p. 234.

I toni, a tratti intrisi di esplicito razzismo, manifestavano una distanza culturale tra l'intellettuale britannico e il cattolicesimo sincretico e barocco di quegli *indios tzotzil chiapanechi*, che gli impediva di cogliere gli elementi di rifunzionalizzazione della cerimonia e il suo particolare gusto per il grottesco e tragico umorismo; una distanza che traspare anche dalla rappresentazione dei messicani nel cinema western hollywoodiano (o banditi assassini, ubriachi e senza Dio o contadini passivi e pii abituati a subire soprusi di ogni sorta) e, pur con toni differenti, nei suoi epigoni europei a basso costo. Una distanza che riemerge perfino nella controcultura *underground* nordamericana, affascinata dagli aspetti esoterico mistici del neo-indianismo inaugurato dai libri iniziatici di Castañeda o dai meticci *borderline* dei Mexico City Blues della *beat generation*.²⁷ Eppure il Messico, pur senza cancellare sperequazioni, impunità e violenze, sarebbe diventato proprio nella stagione turbolenta narrata da Greene e Lowry un Paese singolarmente aperto, centralina d'esilio politico (dei repubblicani spagnoli dopo il 1937, di esuli guatemaltechi, cubani, boliviani, cileni, argentini e salvadoregni durante la guerra fredda), ergendosi a peculiare sistema in grado di mescolare forme di tacito autoritarismo politico, con aperture progressiste e un sistema di *Welfare* partitico-sindacale, clientelare e diseguale ma, a suo modo, inclusivo. Il tutto, alimentando un mito materno della rivoluzione, nazionale e istituzionalizzata, e mantenendo, almeno fino alle riforme del 1992, una netta separazione Stato-Chiesa nella gestione della vita civile.

3. *L'eredità di un mito violento e rifondativo: tra madri e figli*

Due aspetti che emergono con forza, analizzando alcune forme di bandolerismo, di illegalità *mestiza* ma, ancor di più, studiando alcune rivolte violente esplose nel Messico ottocentesco, tra gli anni dell'indipendenza e l'avvento del porfirato, riguardano la ricorrente presenza di elementi devozionali da un lato e la singolare posizione occupata dall'elemento femminile dall'altro.

Come ha scritto Navarrete la categoria di indio, mutevole nel tempo, è stata a lungo associata nella colonia a quella di pagano idolatra, per passare

27. Cfr. per tutti C. Castaneda, *La rueda del tiempo: los chamanes del antiguo Mexico y sus pensamientos acerca de la vida, la muerte y el universo*, Madrid 1998 e J. Kerouac, *Mexico City Blues*, New York 1959.

poi, dopo il trionfo dei governi liberali a metà XIX secolo, ad essere abbinata a quella di fanatico cattolico, mantenendo sempre le rivendicazioni dei gruppi indigeni rurali, sul confine dell'illegalità e del ritorno dell'irrazionale barbarico.²⁸ Se questi temi hanno a lungo alimentato la storiografia anglosassone intorno al banditismo sociale che, con David Brading e John Tutino ha traslato nel Messico rurale la lezione sperimentata da Eric Hobsbawm e altri nel mondo britannico,²⁹ è proprio il carattere devozionale sincretico a dare grandi elementi di originalità a questo tipo di esperienze. Lo stesso Brading lo ha riconosciuto in uno dei suoi libri più suggestivi, dedicato alla trasformazione del religioso nella cultura popolare, dalla colonia al Messico contemporaneo.³⁰ Basti pensare ad alcune complesse rielaborazioni popolari che miscelano elementi liturgici e politici, del passato e del presente con la violenza armata, come la *Morisma de Brachos*, a *Zacatecas*:³¹ una festa che mescola la lotta tra bene e male, legalità e illegalità, con elementi biblici e del teatro evangelizzatore coloniale, sotto forma di una rielaborazione della crociata e dello scontro tra mori e cristiani. I paladini di Roncisvalle vengono però gettati su un fondale barocco, degno di un *retablo* settecentesco, che incorpora la decapitazione del Battista ma anche le *bandas de guerras cristianas* che appoggiarono i battaglioni *serranos* messicani contro gli zuavi francesi (molti reduci di Solferino) nella battaglia di Puebla del 5 de mayo de 1862, quando (in piena guerra di secessione) il progetto conservatore sostenuto da Napoleone III e dalla Santa Sede si scontrò con quello liberale, lincolniano e laico dell'*oaxaqueño* Benito Juárez.³²

In genere, rispettando la mappa religiosa del Paese, i banditi mitici del Nord, a partire da Tiburcio Vásquez e Joaquín Murrieta – per i messicani una sorta di Robin Hood della California post-annezione agli Usa (e secondo alcuni studiosi una delle fonti ispiratrici dello Zorro di Johnston Mc-

28. F. Navarrete Linares, *Que significa ser indio en el siglo XIX?*, in *Los indigenas en la independencia y en la Revolución mexicana*, a cura di M. León Portilla, A. Meyer, México 2010, pp. 171-190.

29. Cfr. tra gli altri, J. Tutino, *From Insurrection to Revolution in Mexico: Social Bases of Agrarian Violence, 1750-1940*, Princeton 1989 e *Caudillos and Peasant in the Mexican Revolution*, a cura di D. Brading, Cambridge 1980.

30. D. Brading, *Mito y profecía en la historia de México*, México 2010.

31. G. de la Peña, *Morisma de Zacatecas*, México 2001, J. Vértiz, A. Alfaro, *Moros y Cristianos. Una batalla cósmica*, México 2001.

32. *El 5 de mayo en perspectiva internacional*, a cura di J. Meyer, Puebla 2012.

Culley, apparso su «All-Story Weekly» nel 1919 e poi reso famoso decenni dopo da Walt Disney)³³ – restavano slegati da un immaginario prettamente religioso; così come *El Zarco*, l'eroe della novella liberale e nazionalista di Ignacio Altamirano (che lasciava il banditismo e la superstizione religiosa per aderire alla causa juarista)³⁴ e gli innumerevoli *salteadores en camino* e *ladrones en despoblado* che imperversavano per le strade di campagna del Bajío o di Chihuahua, manifestando tutta la fragilità delle istituzioni nel controllo di parti del territorio. La situazione mutava quando si incontravano altri eroi culturali, associabili all'universo religioso o femminile. Questo era il caso delle misteriose donne indigene, devote alla dea Tonantzin, che popolano la novella dei banditi del *Río frío*³⁵ o la proto-tipica Lola Casanova: secondo la tradizione sonorese, una giovane bianca rapita da una banda di predoni seris, in una regione di missionarietà di frontiera gesuita, ma poi trasformatasi in una controversa paladina del meticcio per amore del guerriero ribelle Coyote Iguana (ne fu tratto anche un popolare film messicano nel 1949, diretto da Matilde Landeta); oppure le tante donne mitiche che, al margine della legalità, re-incarnavano il mito apocalittico, e clandestino per la Chiesa, di Madre Matiana, raffigurato in una famosa litografia di José Guadalupe Posada.³⁶

Qui torna in gioco il fattore sincretico prima evocato. Le madri popolari, deformazioni regionali dei culti mariani, recuperavano una serie di rappresentazioni simboliche di un ciclo vitale di derivazione mesoamericana che ricostruiva, attraverso il mais e altri alimenti, il dualismo tra sfera dell'umano e del divino. Il processo di evangelizzazione messo in atto da francescani e domenicani (e gesuiti in alcune aree settentrionali), pur avviando una lotta senza quartiere all'idolatria e facendo *tabula rasa* del ceto religioso preispanico, aveva infatti seguito la tendenza di riassorbire

33. I. Paz, *Vida y Aventuras del Mas Celebre Bandido Sonorense*, Joaquín Murrieta: *Sus Grandes Proezas En California*, México 1904. S.L. Johnson, *Roaring Camp: The Social World of the California Gold Rush*, New York 2000. Fabio Troncarelli attribuisce invece l'ispirazione di Zorro a un altro avventuriero, Guillén Lombardo (William Lamport): F. Troncarelli, *La spada e la croce*, Guillén Lombardo e l'*Inquisizione in Messico*, Roma 1999.

34. I. Altamirano, *El Zarco*, México 1901. La novella risale però al 1886.

35. M. Payno, *Los bandidos del Río frío*, Barcelona 1889-1891. Ne furono tratti un film nel 1936 e, perfino, una telenovela di grande successo nel 1976.

36. E. Wright-Rios, *Searching for Madre Matiana. Prophecy and Popular Culture in Modern Mexico*, Albuquerque 2014.

elementi iconici dei calendari agricoli all'interno dei processi di scansione delle feste patronali senza di fatto sovvertire radicalmente l'organizzazione del tempo, divisa (o meglio condivisa) tra produzione alimentare e celebrazione religiosa. Questo approccio avrebbe permesso di rielaborare non solo sovrapposizioni mariane (il prototipo Tonantzin-Guadalupe studiato approfonditamente da Brading e Lafaye)³⁷ ma anche una serie di dualismi ereditati dal passato, tra cui quello tra ordine e disordine, pace e violenza. Un dualismo atavico, rappresentato nel mondo *náhuatl* dal confronto tra Quetzalcóatl, il serpente piumato, e la dea del *maguey* (agave), Mayahuel, relazionata all'uso di bevande alcoliche e al disordine sociale, che rifletteva l'impianto di una società rigida, basata su severe regole morali, in cui la trasgressione era consentita solo in associazione ad alcune specifiche feste rituali. Questo approccio composito riguarda naturalmente anche la particolare relazione con la morte ereditata nel Messico contemporaneo dall' intreccio tra elementi culturali mesoamericani e tradizione coloniale, e rielaborata in una serie di miti che associano violenza distruttrice e forza creatrice femminile.³⁸ Il caso più emblematico e, ancora una volta, proto-tipico, di rifunzionalizzazione coloniale è indubbiamente quello della *Llorona*, una figura classica trasmigrata dalla tradizione di Oaxaca a un immaginario più prettamente nazionale e che, tra le infinite varianti regionali (dai *corridos* popolari ai fumetti), ridefinisce la narrazione simbolica del binomio morte/rinascita.³⁹ Come una nuova Coatlicue, la *Llorona* è una sorta di fantasma vestito come una bella ragazza indigena che con il suo *huipil* tradizionale appare la notte al fiume (la relazione con l'acqua, tipica di molti culti femminili e mariani). Lì però commette un atto criminale: uccide i suoi figli e, piangendo disperatamente, ne lava i corpi per restituirli al *río*. Le interpretazioni simboliche sono infinite ma rimandano generalmente alla natura stessa della conquista, a forme di sopravvivenza nascoste e alla genesi del meticcio, chiamando in causa il potere di togliere

37. D. Brading, *Mexican Phoenix. Our Lady of Guadalupe: Image and Tradition across Five Centuries*, Cambridge 2003. Cfr. la nuova edizione aggiornata di J. Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México. Abismo de conceptos. Identidad, nación, mexicano*, México 2015.

38. A. López Austin, *Hombre-Dios: Religión y política en el mundo náhuatl*, México 1973 e *Gli Aztechi tra passato e presente. Grandezza e vitalità di una civiltà messicana*, a cura di A. Lupo, L. Migliorati, L. López, Roma 2003.

39. A.M. Carbonell, *From Llorona to Gritona: Coatlicue in Feminist Tales by Viramontes and Cisneros*, in «Melus», 24 (1999), pp. 53-74.

re e ridare la vita attraverso l'uso della violenza, secondo un tempo ciclico che rimanda ai calendari agricoli preispanici ma incorpora gli elementi iconici dell'evangelizzazione coloniale. Tutto ciò riverbera naturalmente anche nella particolare rappresentazione della morte messicana con le sue allegorie e il suo potere evocativo che, a un atto tragico, contrappone sempre come unico valore rifondativo il senso della comunità. Questo si perpetua, pubblicamente e privatamente, nelle celebrazioni dei rituali funerari nei giorni dei morti, nelle *antorchas* guadalupane, nei pellegrinaggi a cimiteri e santuari, nell'esibizione vitale come irrisione del macabro.⁴⁰

Tutto ciò appare centrale nel mondo *indio-mestizo*, uso a un rapporto quotidiano con processioni, feste patronali, confraternite e *mayordomías*, espressioni e pratiche più o meno esplicite di religiosità popolare. Non è un caso quindi che tutte le rivolte armate indigene intercorse tra il 1821 e il 1920, sempre derubricate dalle autorità ad atti di bandolerismo, fossero strettamente collegate al processo di modernizzazione intrapreso dallo stato messicano. Paradigmatica in tal senso risulta la grande rivolta degli *indios* yaqui di Sonora del 1825-26, primo atto di una stagione di conflittualità protrattasi per oltre un secolo (fino alle sommosse del 1926-27). Dopo la dura repressione attuata dall'esercito federale, insieme alle milizie del governatore Gónzales contro gli yaqui guidati dall'indigeno Juan Buitemea, la stampa sonorese stigmatizzò con virulenza sia la "barbarità" degli *indios* sia il ruolo giocato da alcuni sacerdoti di missione come padre José María Melquiades Villaseñor. Questi fu infatti accusato di aver incitato i ribelli, descritti alla stregua di criminali comuni (così come avveniva nello Stato di Chihuahua per gli *apache* che si muovevano lungo la frontiera con gli Usa), contro le autorità statali, tradendo il suo compito di evangelizzatore.⁴¹ La repressione militare non spense però i fermenti degli yaqui che anzi seppero riorganizzarsi rapidamente sotto la guida di un altro leader carismatico come Juan Banderas (all'anagrafe Juan Ignacio Jusucamea). Questi, forte della sua esperienza militare nell'esercito e del suo carisma socio-religioso di *rezador*, cioè di incaricato della preghiera, riunì un contingente armato sotto le insegne della Vergine di Guadalupe, presentandosi come erede di Montezuma II, l'imperatore azteco rovesciato da Cortés. Anche la rivolta di Banderas fu

40. C. Lomnitz, *La idea de la muerte en México*, México 2005. Si vedano anche i percorsi fotografici di Lola Álvarez Bravo, Juan Rulfo o, più recentemente, Graciela Iturbide.

41. I.C. Hernández Silva, *Insurgencia y autonomía: Historia de los pueblos yaquis, 1821-1910*, México 1996.

repressa nel sangue (e il *rey* e *emperador* ucciso alcuni anni dopo) ma mise in luce una serie di elementi paradigmatici: la rivolta era iniziata quando il governo aveva messo in atto una serie di politiche incorporative degli yaqui, frazionando le terre comunali e rivendendo le *tierras baldías* (terre libere), senza rispettare gli accordi sull'autogoverno. Inoltre erano migliorate le tecniche militari degli indigeni, in seguito all'esperienza fatta da molti di questi negli eserciti privati sorti nel Paese, nella Guardia nacional o in bande criminali. Ultimo dato cruciale riguardava la coscientizzazione politico-religiosa dei ribelli, apparsa in un certo senso nuova, tanto da aver assimilato elementi del dibattito nazionale, tra cui lo stesso recupero di un passato mitico della nazione indigena. Questo non faceva che accrescere il sospetto verso quei messicani che agivano a fianco delle *leadership* indigene locali, tanto più se sacerdoti di "frontiera" (quasi antesignani inconsapevoli della stagione cristera e di quella della teologia della liberazione). La rivolta yaqui coincise con un rilancio delle campagne di criminalizzazione delle *sublevaciones indigenas* e con un rafforzamento nell'immaginario collettivo del pericolo costituito dalla categoria dell'*indio enemigo*, criminale e barbaro. Un altro caso interessante fu quello di Manuel Lozada, "el tigre de Alicia", un ex bandito, che raccolse intorno a Tepic, nel Nayarit *campesinos tepehuanes, huicholes e coras*, dando vita a un esercito plurietnico, ancora una volta protetto da insegne religiose, che si sarebbe mosso con tecniche di guerriglia e bandolerismo (contrabbando compreso) tipiche di quelle stesse regioni che cinquant'anni dopo avrebbero vissuto gli eventi della guerra cristera.⁴²

4. *Croci parlanti e rezadoras ribelli*

Un discorso parzialmente diverso, per l'intreccio tra violenza e religione cattolica, ammantata di profondo sincretismo, andrebbe fatto per altre ribellioni meridionali ottocentesche, a partire dalla famigerata *Guerra de castas* che scosse lo Yucatán per tutta la seconda metà del XIX secolo. Il progetto di modernizzazione dello Yucatán, portato avanti da rappresentanti delle élite politico-culturali locali, come il governatore Miguel Barbachano o l'intellettuale Justo Sierra O'Reilly era andato anche in questo caso assumendo i caratteri ideologici radicalizzanti di una lotta della luce

42. J. Meyer, *Manuel Lozada: El Tigre de Alicia: general, revolucionario, rebelde*, México 2015.

contro la barbarie, presentata come essenziale per l'emancipazione della regione.⁴³ In questo senso si può rileggere la creazione del mito della *Guerra de castas*, con cui si identificavano le ribellioni maya di quegli anni con una lotta primitiva, senza speranza e senza freni (idealmente avvicinata a quella condotta dagli schiavi negri ribellatisi ad Haiti), tra guerrieri venuti dal passato e quelli che venivano definiti gli *dzules* (i *ladinos*).

In realtà l'origine della conflittualità nella regione, risale agli scontri tra gruppi di potere *criollos* per la supremazia economica nella regione. A partire dal 1839 questi avevano assunto il costume di arruolare nelle proprie milizie private anche contingenti di contadini maya, in cambio di una serie di promesse politiche mai mantenute. Gli scontri tra i campechani di Santiago Méndez e gli yucatechi di Barbachano del 1846-47, sfociarono in una serie incontrollata di violenze culminate in un massacro attribuito agli indigeni. Quello fu in effetti il primo di una serie di attacchi alle comunità ladine da parte di isolati gruppi maya che reclamavano la mancata attuazione degli accordi verbali. Mérida rispose con pugno di ferro e, approfittando della crisi del governo federale seguita alla sconfitta militare nella guerra con gli Usa, fu ipotizzato perfino il progetto di offrire a Washington la neutralità dello Yucatán, in cambio di un sostegno militare contro le rivolte indigene. Il tentativo diplomatico si dimostrò in realtà effimero e già nel giugno del 1848 la regione era stata pienamente reincorporata negli Stati Uniti Messicani, anche se ciò non bastò a normalizzare la situazione interna. Mérida ottenne però dalla capitale la promessa di aiuti militari e negli scontri del 1848-49 furono uccisi i leader delle bande maya ribelli, entrambi formati nelle file della Guardia nacional, Cecilio Chí e Jacinto Pat. A questo punto il governo cercò di sfruttare la situazione e mise in atto un piano di radicale sfruttamento delle comunità indigene, culminato nel decreto di espulsione degli indigeni ribelli. Questi venivano inviati a Cuba per alimentare la fame di braccia della crescente industria dello zucchero e del tabacco: di fatto venduti alla stregua di schiavi, pur avendo sottoscritto contratti volontari. Tale pratica si interruppe definitivamente negli anni Sessanta, in coincidenza con l'esplosione della produzione di *henequén* nella penisola yucateca.⁴⁴

43. D.E. Dumond, *El machete y la cruz. La sublevación de campesinos en Yucatán*, México 2005.

44. I. Ortiz Jam, *De milperos a henequeneros en Yucatán. 1870-1937*, México 2013.

In realtà ciò che non s'interruppe furono le pressioni sulle comunità maya, anzi la crescente richiesta di braccia per le piantagioni le spinse fino alla regione sud-orientale che si estendeva dall'attuale Quintana-Roo fino alla selva dell'alto Petén. Protagonista divenne in questo caso la parte più isolata delle comunità, quella meno *castellanizada* e segnata da una cronica scarsità di sacerdoti. Da qui scaturì la seconda fase della *Guerra de castas* che avrebbe segnato tutta la seconda metà del secolo, assumendo i caratteri di una crociata religiosa. Il centro di questa nuova rivolta maya si costituì infatti intorno a un fenomeno mistico-religioso-politico, quello delle cosiddette "croci parlanti", rielaborazione di quelle croci vestite e animate che avevano accompagnato il profeta Canek.

Il tema della croce mesoamericana, simbolo religioso rivestito di significati cristiani ma anche strettamente connesso all'eredità dell'*arbol de la vida*, rappresentazione della vita comunitaria, legame tra cielo e terra (associato al culto di Quetzalcóatl/Ku-kulkán), è un elemento ricorrente nel mondo indigeno messicano, dal settentrionali tarahumara ai maya del Petén. La parola, a sua volta, come il verbo che genera vita, era un simbolo di potere, rinascita e riscatto per tutti i popoli mesoamericani, come ci ricordano i glifi degli antichi codici mixtechi o l'appellativo *náhuatl* riservato al signore supremo dei tenocha: lo *huey tlatoani* azteco ovvero "colui che parla". La parola è però anche un simbolo cristiano, il verbo, il figlio incarnato di Dio in terra. Nella rivolta questi elementi assunsero una rilevanza centrale. Tutto ebbe inizio quando si diffuse la notizia che nel piccolo villaggio di Chan Santa Cruz tre croci avevano iniziato a parlare (il 15 ottobre 1850), rivolgendosi a tutte le comunità maya della regione. Intermediario tra la parola divina e umana e interprete dei voleri della croce era un certo Juan de la Cruz, una figura che avrebbe presto assunto caratteri messianici e che sarebbe stata al centro di un culto millenarista regionale, del Figlio di Dio della Santa Croce. Nei messaggi che le croci davano al popolo si ritrovano sia proclami alla ribellione e all'eliminazione dei *ladinos* sia istruzioni militari. Interessante risulta che la croce si rivolgesse al suo popolo di indiani e cristiani, come testimonia questo messaggio:

comando un'altra cosa al mio amato popolo cristiano, dovete sapere che è giunta l'ora che si sollevino ed è bene che ricevano la mia benedizione per la guerra che conducono le mie creature gli indigeni.⁴⁵

45. In R. Solis Medina, *Cambios en los simbolos dominantes en Yucatán. Antecedentes históricos*, tesi UADY, Unidad de ciencias sociales, Mérida 1994, p. 63.

Juán de la Cruz cercò anche di istituire un clero autoctono maya, assolutamente indipendente dalle strutture diocesane, affidato ai *tactic ahkin* (*principales e mayordomos*, capi della comunità e leader delle confraternite) che amministravano i sacramenti; questo sistema cerimoniale era incentrato sulla figura del *cruzoob*, sorta di sacerdote addetto al culto della croce; il culto sopravvisse, più o meno pubblicamente, nonostante le ripetute spedizioni punitive dell'esercito, almeno fino alla pace del 1884.

Le cause più immediate di questo eclatante caso di sincretismo mesoamericano furono individuate nel profondo isolamento in cui queste comunità vivevano. Conclusa la stagione dell'impeto missionario, rari erano stati i contatti con i sacerdoti o rappresentanti del clero regolare, cosicché elementi precolombiani e cristiani si erano amalgamati nell'opera delle confraternite e dei maggiordomi incentrata sul culto dei santi e la venerazione della croce. Questa strutturazione di una religiosità autoctona ed eterodossa permetteva di mantenere stretti i legami con la vita della comunità rurale e con il ciclo agricolo del mais; interessante al riguardo risulta lo studio di Solís Medina sulla successiva perdita del valore simbolico della croce nelle comunità yucateche più aperte a influenze esterne, da lui attribuita all'impatto della coltura di piantagione prima, quindi dell'industria petrolifera e infine di quella turistica, così come anche alla penetrazione di gruppi evangelici.⁴⁶ Questa forma di resistenza alle pressioni economiche e culturali esterne si era tradotta in quel caso in un tentativo di riappropriazione della propria cultura, di manifestazione di ciò che era segreto, ottenendo in cambio dalla comunità ladina una reazione di paura e isteria. Qui era emersa la debolezza del preesistente sistema di dominio/tutela. Questi sentimenti contribuirono però anche a frenare il processo di rielaborazione ideologica del proprio passato mitico e si sarebbe dovuto attendere la fine della rivoluzione in armi (la stagione del riformismo socialista di Felipe Carrillo Puerto) per l'avvio di un progetto organico di recupero dell'identità maya come elemento fondante della regione.⁴⁷ Come dire che qui l'indio fu più a lungo *enemigo* che *antepasado* (antenato fondatore).

Con l'avvento del porfirato (1876-1911) le politiche incorporative si arricchirono però anche di ulteriori elementi, mentre le trasformazioni del

46. Oltre allo studio citato di Solís Medina, vedasi anche L.E. Santana Rives, *Protestantismo y sus implicaciones sociales en el campo yucateco*, Mérida 1987.

47. F. Savarino, *Pueblos y nacionalismo, del régimen oligárquico a la sociedad de masas en Yucatán, 1894-1925*, México 1997.

regime terriero rispondevano a un più organico progetto di consolidamento dello Stato. Il mantenimento della pace interna, la lotta al banditismo sociale (anche se quello puramente criminale – come sottolineato da Buffington – era ritenuto in un certo senso strutturale nei complessi meccanismi di dipendenza delle catene di poteri territoriali)⁴⁸ e il rafforzamento dello Stato sembrarono due processi in grado di autoalimentarsi, sulla base di una serie di equilibri complessi. Le istituzioni ecclesiastiche locali erano dunque spesso inserite in questo sistema duttile di relazioni centro-periferia, destinato ad essere rimesso in discussione dalla spinta della rivoluzione. In Messico però, come ha scritto Xavier Guerra, continuavano a coesistere un governo moderno e un popolo tradizionale.⁴⁹ Un concetto ripreso da uno dei più influenti intellettuali dell'età porfiriana, il padre della riforma educativa Justo Sierra che, alla volta del secolo espresse: «l'auspicio che il protestantesimo si messicanizzasse conquistando gli *indios*; questi hanno bisogno di una religione che li obblighi a leggere e non li si costringa a spendere i loro risparmi nelle candele per i santi».⁵⁰

5. Conclusioni: i confini del bandolero “barbaro” e “superstizioso”

Las hordas capitaneadas por Zapata saquearon e incendiaron Milpa Alta, Nativitas y Sta. Ana. Los bandidos saquearon la casa cural. [...] Una horda de salvajes sedientos de oro y sangre, se presentaron en la casa cural pidiendo, con frases obscenas la entrega de cuanto dinero tuviera en su poder el señor cura. Este contestó que era pobre y nada podía darles, contestación que no satisfizo a los malechores, que con una crueldad inaudita lo apalearon hasta dejarlo sin sentido en su habitación. Cuando el párroco volvió en sí, lo primero que hirieron sus oídos fueron los gritos de desolación que lanzaba la muchedumbre al verse acosada por aquella banda de salvajes [...].⁵¹

Con questi toni paradigmatici il periodico cattolico «El País» descriveva gli scontri in atto in Morelos nell'ottobre del 1911. L'eroe agrarista e indianista Emiliano Zapata è qui dipinto qui come un puro criminale,

48. R.M. Buffington, *Criminal and Citizen in Modern Mexico*, Lincoln 2000.

49. F.X. Guerra, *México: Del antiguo regimen a la revolución*, 2 voll., México 1988.

50. J. Sierra, *Evolución política del pueblo mexicano*, México 1950 (1 ed. 1900-1902), p. 275.

51. *Tres Mil Zapatistas se encuentran ya parapateados a Veinte kilómetros de la capital de la República*, in «El País», 25 de octubre de 1911.

esperto di rapine e dedito al bandolerismo. “L’Attila del sud”, viene trattato con lo stesso disprezzo usato dalla stampa liberale contro il “pajarito” Pérez, un catechista tzotzil legato al vescovo di San Cristóbal Orozco y Jiménez, sollevatosi alla testa di una banda di *indios* chamula; toni comuni a quelli dedicati al *mestizo tarahumara* Tomás Urbina, un sodale delle bande armate settentrionali di Pancho Villa, passato direttamente dall’abigeato al fronte rivoluzionario. Ma se Villa non si sarebbe mai liberato del dualismo tra la “leyenda negra” del bandito assassino e quella “blanca” del rivoluzionario sociale,⁵² Zapata sarebbe invece divenuto presto un’icona del Messico popolare, rurale e diseredato, raffigurato come un santo indigenista nei *murales* postrivoluzionari di Diego Rivera.⁵³

Alle origini del movimento però la stampa della capitale promosse un’aggressiva campagna antizapatista che rappresentava il leader del Ejército Libertador del Sur come un pericoloso Spartaco, simile ai ribelli/bandidos fin qui incontrati; un *cabecilla* che minacciava di interrompere, risvegliando una violenza gratuita, antica e irrazionale, il cammino del Messico verso la modernità, tanto da far commentare al decano del giornalismo cattolico, Trinidad Sánchez Santos:

es una verguenza para México como nación civilizada, que conserve en su seno la anarquía zapatista, porque no se trata de una revolución de principios [...] se trata sólo del saqueo, del bandolerismo, de una anarquía digna de los vándalos más feroces, de los zulus más refractarios a cualquier civilización.⁵⁴

I toni si indurirono ulteriormente con l’avvento alla direzione del giornale del conservatore Francisco Elguero che definì lo zapatismo “banditismo della peggior specie”, ammantato di superstizioni parareligiose e contro il quale era lecito qualsiasi mezzo militare;⁵⁵ tesi riprese successivamente anche da José Vasconcelos che, nel pieno della sua svolta conservatrice, avrebbe definito «la doctrina subterránea del zapatismo: la vuelta de México al indigenismo de Moctezuma», denunciando il perdurare di una «crueldad que no han destruido cuatro siglos

52. F. Katz, *The Life and Times of Pancho Villa*, Stanford 1998.

53. J. Womack jr, *Zapata and the Mexican Revolution*, New York 1968; *Emiliano Zapata. Antología*, a cura di L. Espejel, A. Olivera, S. Rueda, México 1988; F.A. Ávila Espinosa, *Las orígenes del zapatismo*, México 2001.

54. T. Sánchez Santos, *El enemigo negro*, in «El País», 25 ottobre 1911.

55. *El bandidaje zapatista en el Estado de Morelos*, in «El País», 22 de agosto de 1911.

de predicación cristiano-hispánica». Se Zapata era «el Átila del Sur», i ribelli venivano descritti come braccianti «pseudo-aztechi», adornati di crocifissi e immagini della Virgen de Guadalupe utilizzati come amuleti, da alcuni mesi trasformati in banditi, saccheggiatori e salteadores (assalitori di convogli).⁵⁶ Questa descrizione, che stride significativamente con la nostra immagine dello zapatismo come rivolta sociale, rivoluzionaria e proto-indigenista, chiama indirettamente in causa una serie di fattori cruciali del *Nation-building* messicano in età contemporanea: il peso dell'eredità di una società coloniale suddivisa in *castas*, il rapporto complesso centro-periferie, non pienamente risolto nella stagione liberale e rimesso in discussione dal processo rivoluzionario e il confine cronicamente labile tra rivolta sociale, ribellione indigena e banditismo. Questioni complesse, centrifugate dalla rivoluzione (la *bola* secondo un'accezione popolare) in cui l'immaginario religioso, la dimensione devozionale, il retaggio di evangelizzazioni plurali, il rapporto con le istituzioni ecclesiastiche e finanche le diverse forme di pastorale sociale giocarono un ruolo tutt'altro che secondario.

Mentre infatti i membri del Partido católico nacional e i laici conservatori della capitale derubricavano la rivolta dei *peones* del Morelos a banditismo tradizionale e «barbarismo indio», i documenti conservati nell'Archivio segreto vaticano ci dicono che il delegato apostolico Tommaso Boggiani, scriveva alla Segreteria di Stato di lasciare al suo posto il vescovo di Cuernavaca, mons. Plancarte y Navarrete, proprio per le buone relazioni intessute con i ribelli zapatisti, che d'altronde mantenevano relazioni cordiali con sacerdoti e confraternite di villaggio presenti in varie località strategiche per le sorti della ribellione.⁵⁷

È d'altronde interessante notare che, pur con toni differenti dai conservatori del 1911, anche i rivoluzionari costituzionalisti di Carranza, avrebbero utilizzato accenti simili, rovesciando però la lettura della sua dimensione religiosa. In particolare nei mesi che precedettero la campagna di terra bruciata in Morelos per mano del generale Pablo González, nell'aprile del 1916, periodici quali «La Vanguardia» o «La Prensa», accusarono i ribelli zapatisti di essere i nemici del progresso, rimasti ancorati ai loro

56. J. Vasconcelos, *La tormenta*, México 1936, pp. 128-129.

57. M. De Giuseppe, *La Revolución escindida y el fantasma de Zapata. Católicos e indígenas entre guerra y paz*, in H. Iparraguirre, M. De Giuseppe, A. González, *Otras miradas de las revoluciones mexicanas*, México 2015, pp. 201-244.

rosari e alle immagini dei santi patroni di villaggio, figli di un'ignoranza atavica di matrice clericale. Gerardo Murillo, alias Dr. Atl. uno dei *caudillos* culturali del costituzionalismo, accusò Zapata di essere un «pericoloso reazionario religioso, nefasto per il destino della revolución ed espressione di un aztechismo distruttore».⁵⁸

Rovesciando i termini, che fosse un bandito idolatra superstizioso, per i cattolici conservatori, o un fanatico religioso reazionario, per i costituzionalisti anticlericali, Zapata incarnava le contraddizioni di un Paese sospeso tra il suo passato composito e un futuro ancora indecifrabile: un dualismo che solo i meccanismi politici del Messico postrivoluzionario avrebbero parzialmente messo da parte, attraverso una soluzione singolarmente incorporativa che appaltava agli zapatisti l'ufficialità del discorso agrario nazionale.⁵⁹

Il ruolo della religione nella rivoluzione rappresenta però un nodo cruciale, a lungo sottostimato dalla storiografia. Un dato che si ritrova chiaramente nelle rivolte millenariste che accompagnarono, anticiparono o seguirono il processo rivoluzionario: da quella in difesa della “Santa de Cabora”, Teresa Urréa, a Tomóchic, che mobilitò *indios* tarahumara e yaqui, a quella degli altipiani chiapanechi del “el pajarito” Pérez, dove confraternite, chiese, processioni continuavano a mischiarsi con le vicende della rivoluzione, guerriglia, incendi e saccheggi. Nella stagione rivoluzionaria la religiosità ha rappresentato un elemento cruciale per comprendere l'azione di *caudillos*, ribelli e banditi attivi in regioni prototipiche. Questo è il caso del Bajío o di stati quali Veracruz, Oaxaca e Chiapas e, in termini ancora più espliciti, di un'area storicamente segnata da un banditismo endemico – oggi sostituito da *pandillas* più o meno strutturate affiliate al narcotraffico ma anche da gruppi di sequestratori professionisti, e da bande con *know-how* e armamenti altamente specializzati, lasciati in eredità dalla lunga stagione delle *contra-insurgencias* latinoamericane – come le *tierras calientes* del Guerrero, recentemente balzata all'onore delle cronache per la *desaparación* di 43 studenti magistrali di Ayotzinapa. Nel Michoacán – dove un precursore dell'umanesimo moderno, don Vasco de Quiroga, sperimentò nel XVI secolo i *pueblos hospitales*, e dove papa Francesco, nel febbraio 2016, ha

58. T. Benjamin, *La Revolución. México Great Revolution as Memory, Myth and History*, Austin 2000, p. 63.

59. A. Díaz Soto y Gama, *Historia del agrarismo en México*, a cura di P. Castro, México 2002; J. Silva Herzog, *El agrarismo mexicano y la reforma agraria*, México 1959.

voluto incontrare i giovani – durante la rivoluzione fece le sue scorribande un bandolero “cristiano” efferato come Inés Chávez García; un personaggio, noto anche come “el santo palo, pero milagroso”, che, alla testa di una banda variabile di diverse centinaia di uomini armati di machete e fucili, mise a ferro e fuoco, con razzie, fucilazioni simboliche e omicidi di massa, buona parte *de las tierras calientes* del Michoacán e del Guanajuato tra il 1915 e la fine del 1917.⁶⁰

C'è poi un'altra dinamica particolarmente messicana nel rapporto religione-bandolerismo nella tappa rivoluzionaria, sia questo sociale, resistenziale o criminale; questa si associa alla percezione della violenza e, ancor più, alla rappresentazione della morte nell'immaginario. La presenza di elementi religiosi nei *corridos* popolari dedicati a ribelli e *bandidos*, si mescola in modo turbolento all'esplicitazione irrisoria della morte, che tanto impressionò Eĵzenštejn nel suo viaggio messicano in pieno riformismo cardenista, che simbolicamente chiude in modo potente e impreveduto il suo capolavoro incompiuto, uscito postumo nel 1979: *Que viva México!*

Questo dato, che oggi riemerge in termini e con linguaggi nuovi, segnati da una violenza criminale sempre più pervasiva, mediatica e irrispettosa della tradizione comunitaria – che in terre indigene passa attraverso la droga e il reclutamento forzato di minori, destinati a fornire manovalanza *low cost* per le bande o ragazze per la tratta, come denunciato da diversi sacerdoti di frontiera – pervase tutta la lunga, tragica e creativa, stagione rivoluzionaria.

Un rapporto che in fondo era il portato di una lunga esperienza meoamericana prima e di cristianità barocca poi, di esperienze di confronto quotidiano con la morte che hanno trovato una nemesi proprio nella ricostruzione simbolica della società rivoluzionaria dei suoi miti e dei suoi eroi patri, quasi sempre uccisi prima di entrare nel *pantheon* nazionale. Un modo, istituzionale e popolare al contempo, di reinventarsi e riadattarsi a un contesto sociale cangiante, anche alle porte della contemporaneità.

In fin dei conti, ancora oggi per le strade di Tepoztlán si può sentir cantare un *corrido* zapatista sulla festa patronale di Cuautla, che recita:

¡Vamos para la feria
una franca animación!

60. J. Garcíadiego, *José Inés Chávez García. ¿rebelde, bandido social, simple bandolero o precursor de los cristeros?*, in «Historia Mexicana», 238 (2010), pp. 833-896.

Echan volar las campanas
en la blanca población
[...] Vamos a la feria, niña
olvidemos el dolor
en las miserias del campo
en las fricciones del peón.
Los indios, los aparceros,
al influjo del alcohol
olvidan por un momento
la injusticia del patrón.
En el novecientos once,
en Cuaresma del Señor,
era en el segundo viernes
que el calendario marcó
[...] Villa de Ayala (los mira)
predica la insurrección [...].⁶¹

61. A. de Maria Campos, *La Revolución Mexicana a Través de los Corridos Populares*, México 1962, I, p. 225.

FABRIZIO LORUSSO

Dal Messico al mondo: il lungo viaggio della *Santa Muerte*

Nella Americhe c'è una santa che non è sul calendario, ma ha un esercito stimato di dieci milioni di devoti. Dico “stimato” perché è praticamente impossibile ottenere, al momento, un numero esatto, per cui ci si basa su stime giornalistiche o su dati relativi alle vendite dei prodotti esoterici legati al culto, al numero di altari pubblici e al flusso di devoti nei rosari, nelle messe e nelle cerimonie. Comunque sia, è innegabile che dagli Stati Uniti all'Argentina, dalla Colombia al Centroamerica si moltiplicano i fedeli della *Santa Muerte*, oggetto di una devozione popolare che sfugge al controllo delle gerarchie ecclesiastiche e, forse proprio per questo, viene osteggiata dalla Chiesa e, almeno in Messico, dai poteri pubblici.¹ I devoti la chiamano con affetto *Niña blanca* o *Niña bonita*, cioè “Bambina bianca” o “Bambina carina”, oppure *Flaquita*, *Magrolina*, e *Patrona*, e da quindici anni è un'icona affascinante e controversa che dal Messico s'è proiettata globalmente come un nuovo movimento religioso.² La migrazione messicana e centroamericana verso gli Stati Uniti e l'Europa, Internet, le reti sociali, i mass media e i vettori della cultura popolare, inclusi il cinema e le serie TV, hanno diffuso miti e verità, suggestioni e narrazioni sulla *Santissima Muerte* negli angoli più remoti del pianeta. Infatti, sono nati negli ultimi dieci anni gruppi di devoti e comunità, reali e virtuali, anche in Italia e in Giappone, in Danimarca e in Spagna, nelle Filippine e in Argentina, solo per citare alcuni esempi.

1. G.J. Meza, *¿El retorno de los dioses?*, in «El Cotidiano», 26/169 (2009), pp. 17–28.

2. S. Bigliardi, D. Byström, *La miracolosa Santa Muerte messicana*, in «Queryonline», <http://www.queryonline.it/2015/07/06/la-miracolosa-santa-muerte-messicana/>

Proprio quando la morte ha ripreso a farsi presente nella società messicana, sconvolta dalla guerra al narcotraffico degli oltre centocinquantamila morti e trentamila *desaparecidos* in dieci anni (2007-2016), ecco che un culto alla figura della Parca, lo scheletro con la falce in una mano e il globo terracqueo nell'altra, è emerso prepotentemente, dopo essere vissuto nella semi-clandestinità per lo meno dall'epoca del dominio coloniale spagnolo sulla Nuova Spagna (gli attuali Messico e America centrale).³ In Italia e nel resto d'Europa l'immagine della morte ossuta troneggia sbiadita sulle pareti degli ossari e sugli affreschi tardomedievali delle danze macabre, dei *memento mori* e dei trionfi della morte, ma nel nuovo mondo è stata santificata ed è entrata prepotentemente nell'immaginario collettivo.⁴ Un immaginario, quello della *Santa Muerte*, che si nutre di elementi della cosiddetta "narco-cultura", cioè la cultura legata ai cartelli messicani della droga, ma anche di pratiche e tradizioni della cultura popolare messicana, cattolica e sincretica, meticcica e, a suo modo, sovversiva rispetto all'imposizione di culti e santi "ufficiali".⁵

La devozione alla *Muerte* santificata si sta trasformando in un fenomeno endemico, ormai parte integrante del folklore messicano attuale. L'immagine scheletrica con la falce, la bilancia, il saio francescano e la sfera terracquea della tradizione occidentale invade senza tregua gli androni delle case, i bar e i patii, i negozi esoterici e i supermercati *discount*, le case di ringhiera e i condomini, le serie TV, la pelle di chi se la fa tatuare, il viso di chi cerca le maschere dell'ibrido "catrina-Santa Muerte" e la cultura pop in genere.⁶

3. Van 150mil muertos en México por la narcoviolencia: Panetta, in «La Jornada», 28 marzo 2012, online <http://www.jornada.unam.mx/2012/03/28/politica/005n1pol>.

4. E. De Pascale, *I dizionari dell'arte: Morte e Resurrezione*, Milano 2007, pp. 81-129; alla costruzione del suddetto immaginario hanno contribuito tanto la televisione, Internet e il cinema, che hanno incorporato la *Santa Muerte* in un numero crescente di pellicole e pubblicazioni, quanto la letteratura. Segnalo tra tutte le prime due opere importanti di cui la *Santissima* costituisce il centro: H. Aridjis, *La Santa Muerte. Sexteto de amor, las mujeres, los perros y la muerte*, Città del Messico 2003; R. Ramírez Heredia, *La esquina de los ojos rojos*, Messico 2006.

5. P.G. Michalik, *The meaning of death: semiotic approach to analysis of syncretic processes in the cult of Santa Muerte*, in «Semiotix», 15 (2009), online: <http://semioticon.com/sx-old-issues/semiotix15/michalik>.

6. P. Valenzuela Arámburo, *Santísima Muerte: Niña Blanca, Niña Bonita. El culto popular a la Santa Muerte. [Produzione e ricerca: José Manuel Valenzuela Arce]*, Messico 2013 (documentario).

Persino i turisti vagano spesso alla ricerca di altari o di prodotti esoterici con la sua effigie.

2. *Doña Queta*

Solo una quindicina d'anni fa, nell'estate del 2001 per la precisione, la *Santa Muerte* è uscita dalla clandestinità ed è tornata per le strade, sui mezzi pubblici e nei cortili delle case popolari con poster, altarini – sono millecinquecento a Città del Messico secondo alcune stime – processioni e rosari. Fu *doña Queta*, cioè la signora Enriqueta Romero Romero, abitante del famigerato quartiere di Tepito, nel centro della capitale, a esporre pubblicamente sul balcone di casa sua una statua della *Muerte Santa* alta un metro e ottanta. Gliel'aveva regalata suo figlio per propiziare l'uscita di prigione di uno dei suoi fratelli, ma nella sua modesta dimora semplicemente non ci stava, per cui Enriqueta decise di collocarla sull'atrio. La signora non aveva previsto, però, che centinaia di devoti avrebbero cominciato a recarsi presso il suo altare, a sostare sull'atrio di casa sua ininterrottamente e a formare fiumane in pellegrinaggio. Ogni primo del mese, quando si recita il rosario pubblico fuori dal numero 12 della *calle* Alfarería, indirizzo di *doña Queta*, le fiumane di devoti si trasformano in un mare di gente proveniente da tutti i quartieri di Città del Messico e anche da fuori.⁷ Due o tre isolati restano stipati di persone per varie ore fino al rosario delle cinque, condotto dalla voce altisonante e picchiettante di Jesús, uno dei figli di Enriqueta. Da quell'estate del 2001 la *Santa* non s'è più fermata, ha viaggiato tatuata sulle spalle di migliaia di migranti che attraversano il Messico per cercare fortuna negli USA, s'è "viralizzata" su Internet e sulle reti sociali e il suo culto s'è espanso in decine di paesi.

Ora i devoti camminano a testa alta, tenendo in mano le statue della *Santa Muerte* per le strade della più grande megalopoli messicana (ma non solo) e sono coscienti d'essere parte addirittura d'una fede globale che, a tratti, pare si stia trasformando in moda o folclore, in fenomeno mediatico e di costume più che in un nuovo movimento religioso. Ce ne sono di tutti i colori: oro per l'economia familiare, rosse per l'amore e l'amicizia, bian-

7. A. Hernández Hernández, *Devoción a la Santa Muerte y San Judas Tadeo en Tepito y anexas*, in «El Cotidiano», 26/169 (2011), pp. 39-50; F. Lorusso, *Santa Muerte Patrona dell'Umanità*, Viterbo 2013, pp. 32-34.

che per la protezione totale e nere per la forza. Il culto si diffonde a macchia d'olio grazie al web, alle riviste e ai negozi esoterici e al passaparola che la dipinge come la "più miracolosa delle sante".

3. *La Santa non addomesticabile*

E dove mai poteva nascere questo fenomeno se non in Messico, paese in cui le cerimonie e le decorazioni coloratissime per la commemorazione dei defunti – il *Día de muertos* cattolico-meticcio del 2 novembre – sono diventate patrimonio dell'umanità dell'Unesco? Secondo Elsa Malvido, studiosa della *Santa Muerte*, la festa cattolica, che in Messico s'è fusa con alcune tradizioni indigene, è una morte addomesticata, un culto «adottato e imposto dal gruppo politico dominante dopo la Revolución del 1917 per creare un nazionalismo religioso che includeva dei presunti elementi precolombiani e innesti posteriori». ⁸ Ma la *Niña Bonita* è un'altra cosa, resta un culto spontaneo, ancora oggi senza gerarchie consolidate, in espansione dai settori marginali alla classe media, come la crisi. Ed è stata, infatti, definita una "santa della crisi", l'ultimo appiglio in una società dove il privatismo, l'individualismo e le disuguaglianze sono in crescita da almeno tre decenni. ⁹ «Santa Muerte del mio cuore, non mi negare la tua protezione». Così cominciano le invocazioni che chiedono amore, denaro, lavoro, protezione, fortuna, salute e anche sicurezza, per tornare a casa sani e salvi, oppure un lavoro e una fine tranquilla, niente più. La sicurezza, un ospedale, un processo giusto, un impiego, la salute, l'educazione, i diritti umani: tutti i beni e i servizi che lo Stato non fornisce più. ¹⁰

C'è quindi una morte addomesticata, dicono i *santamuertistas* o devoti della *Santa Muerte*, che si festeggia i primi di novembre: ottima attrazione turistica e tradizione culturale rivendicata da schiere di connazionali, grandi e piccini. Invece, dal canto suo, la *Santissima Muerte*, che la Chiesa cerca di sconfiggere con esorcismi e conferenze stampa, lavora tutto l'anno e non si lascia cooptare dalle istituzioni. La *Santa Muerte*, più che semplici

8. E. Malvido, *Crónicas de la Buena Muerte a la Santa Muerte en México*, in «Arqueomex», XIII/76 (2005), pp. 20-27.

9. F. Gaytán Alcalá, *Santa entre los malditos. Culto a la Santa Muerte en el México del siglo XXI*, in «Liminar», VI/1 (2008), p. 41.

10. R. Kristensen, C. Adeath, *La muerte de tu lado*, Città del Messico 2007.

favori e miracoli, fa *amarres*, che possono farti riavere la persona amata o, perché no, anche un'altra, e anzitutto *paros*, protezioni speciali che *paran*, cioè fermano, la malasorte, i malocchi e le incertezze della vita. Guardiane di altari e matriarche si prendono cura amorevolmente della *Santa Muerte*, mentre uomini, padri e patriarchi in genere cercano di sfruttare la sua popolarità e cercare il potere. Gli altari che durano nel tempo e che mantengono vivo l'interesse della gente sono, in effetti, curati principalmente da donne.¹¹

Sia le "guardie" che i "ladri", i poliziotti e i membri della criminalità organizzata, la pregano per farsi coraggio, mentre altre categorie a rischio come le prostitute, i tassisti e i commercianti le chiedono protezione, «perché lei è stata creata da Dio, è democratica perché si porta via tutti, ricchi e poveri, ed è tutta la mia vita», confessa *doña* Queta Romero, custode dell'altare principale di Tepito, il quartiere più ribelle e stigmatizzato della capitale. «Da *doña* Queta nessuno si sente escluso e ogni primo del mese c'è una festa di canti, preghiere, regali e speranze che non ha eguali», racconta Juan, un *habitué* dell'altare. Relegata da secoli nei ghetti cittadini e nelle comunità indigene e rurali, la *Niña Blanca*, patrona dei dimenticati e "santa 2.0", oggi costituisce una sfida per le istituzioni come la Chiesa e lo Stato. Nel 2010 e 2011 l'Arcivescovo di Città del Messico, Norberto Rivera, ha annunciato il dispiegamento di decine di esorcisti per ricondurre i devoti della *Santa Muerte* sulla "retta via" e liberarli da presenze demoniache. Però loro continuano a definirsi cattolici e credenti in Dio, ma sono critici nei confronti della Chiesa e denunciano piuttosto la scarsa capacità di accoglienza da parte di questa e gli scandali del clero.¹²

4. *Narco-Santa?*

«La morte è ovunque / non se ne parla / politici e capi le fanno altari / non è un delitto pregare / alla Santissima Muerte»,¹³ intonava Beto Quin-

11. P. Frago, *De la "calavera domada" a la subversión santificada. La Santa Muerte, un nuevo imaginario religioso en México*, in «Revista El Cotidiano», 26 (2011), pp. 5-16.

12. H. Figueroa, *Incluirá Arquidiócesis a exorcistas en lucha anticrimen*, in «Excelsior», 28 dicembre 2010, online <http://www.excelsior.com.mx/node/699574>.

13. B. Quintanilla, *La Santísima Muerte*, canzone inclusa nel CD, *La Santísima Muerte*, Houston (US) 2008.

tanilla, il re del *corrido*, un genere musicale che è parte della cosiddetta narco-cultura con brani che esaltano le gesta dei boss mafiosi. Anche la *Santa Muerte* è entrata nella mitologia del narcotraffico, anche se il santo più in voga tra i *narcos* è Jesús Malverde: un bandito come Robin Hood, vissuto cent'anni fa a Culiacán, la Corleone del Messico. L'idea della *Santa Muerte* "protettrice dei delinquenti" sorge nel 1989, quando secondo fonti giornalistiche viene rinvenuta una statua della *Santa* nel nascondiglio della banda delinquenziale nota come *Narco-Satánicos* (Narco-Satanici), nello stato del Tamaulipas, e si rinforza nel 1998 quando viene catturato il "mozza orecchie", un famoso rapitore che aveva in casa una statua della Gran Falciatrice collocata davanti alla Madonna di Guadalupe, la massima icona religiosa messicana.

Nel 2001 un'offerta alla *Niña blanca* viene rinvenuta in una villa dei sicari di Osiel Cárdenas, storico boss dell'organizzazione criminale nota come "Cartello del Golfo". Da allora il legame tra la *Santa Muerte* e il crimine organizzato diventa mediatico, moneta comune tra i giornalisti in cerca di storie facili e accattivanti. «Sacrifici umani per la *Santa Muerte*», «La Madonna dei narcos», «Setta satanica», si legge su testate messicane ed estere. «Dopo la Madonna di Guadalupe e San Giuda Taddeo, patrono delle cause disperate, la *Santa Muerte* è la terza figura più venerata nel paese, ma Lei non è approvata dalla Chiesa che la combatte dai tempi dell'Inquisizione e ora usa i media e le pressioni politiche», spiega Alfonso Hernández, direttore del Centro Studi sul quartiere di Tepito. «Qui in zona — continua Hernández — la Santa è l'unica Signora, perché da noi la crisi, la miseria, il pericolo ma anche l'arte di arrangiarsi e la cultura popolare sono sempre stati onnipresenti». ¹⁴ La morte è così sicura di sé che ci dà tutta una vita di vantaggio. Quindi, come recita un cartello di Tepito, «oggi sei tra le braccia della vita, domani sarai tra le mie, dunque vivi la tua vita, ti aspetto. Firmato, La Muerte». L'invito è, dunque, ad aspettarla serenamente e non disprezzare i suoi cultori.

È in corso una sorta di guerra tra sante, quindi non tra religioni o ideologie come s'intende comunemente, in numerosi quartieri messicani. Per le strade affollate del centro di Città del Messico non risulta difficile incontrare, una di fronte all'altra, due figure sacre che, accostate, formano una strana coppia divina. Due splendide signore rispettate e amate anche

14. F. Lorusso, *Interviste diverse con Alfonso Hernández a Tepito* (gennaio-giugno 2016).

se in modo diverso. C'è chi parteggia per l'una e chi per l'altra, ma spesso entrambe sono venerate come parte di un'unica fede. Quando la crisi imperversa, più santi ci sono e meglio è. La *Santissima Muerte* e la classica Vergine Maria, ossia la *Virgen de Guadalupe* nella sua variante *morena* (mulatta o meticcia) messicana, convivono ormai in molti spazi pubblici del Messico e dell'anima umana. Per le strade della capitale messicana, insieme all'apostolo san Giuda Taddeo, le due patronne sono le più quotate e sono pure le protagoniste involontarie di una guerra che vede, da una parte, la spontaneità popolare che crea e ricrea i propri culti spontaneamente, anche fuori dai dettami delle istituzioni, e, dall'altra, l'imposizione della Chiesa di Roma su anime e corpi, su liturgie e rituali.¹⁵ Gli altari dei santi ufficiali sono posti dinanzi a quelli popolari (spesso proibiti esplicitamente) per contrastare l'avanzata di presunte idolatrie pagane.

In Messico, dicevamo, la Madonna nazionale è nota come Guadalupe. Il colore della sua pelle è più scuro, è la vergine meticcia e nazionale, adattata dalla Chiesa alla realtà e ai gusti locali. Ne esistono varianti praticamente in ogni paese del nostro pianeta, ma sempre di Maria, madre di Gesù, si tratta. Qui dicono che Maria sia più buona e misericordiosa, mentre la *Santa Muerte* sarebbe più *cabrona*, cioè dura, testarda, un po' stronza, secondo la traduzione più fedele dello spagnolo messicano. Maria era di carne e ossa e oggi fa miracoli e redime. La *Niña Blanca* ossuta è invece scarnificata, per questo viene detta anche *La Flaquita*, la magrolina o la secca. È più arrabbiata ma altrettanto portentosa e protettrice secondo quanto riportano i suoi simpatizzanti. Può far paura, ma a molti messicani fa tenerezza e piace, ed esige un certo rispetto. I suoi devoti nel mondo sono forse alcuni milioni, ma le stime sono imprecise, spesso frutto di precarie stime, per cui basti sapere che la devozione cresce, anche mediaticamente.

La *Muerte* è una santa popolare non approvata dalla Chiesa, anche perché non è mai vissuta, e resta senza marchio né istituzioni di riferimento. Non è una religione e molti studiosi la classificano piuttosto tra i nuovi movimenti religiosi. Se reinterpretiamo a modo nostro parole e significati possiamo pensare alla presenza della morte, l'esperienza e l'idea della fine, nella nostra vita di tutti i giorni ed ecco fatto, quella c'è ed è sufficiente per diventare una santa icona con la falce. In Messico è stata elevata al rango di protettrice, curatrice e santa che estende i suoi benefici all'intera specie umana, specialmente quando gli altri santi e il clero non lo fanno più e

15. E. Aridjis, *La Santa Muerte*, Navarre, Messico 2008 (documentario).

trascurano le esigenze del popolo. La *Santa Muerte*, vestita coi colori della vita e decorata come signora, sposa o ragazzina, fa favori e ti copre senza giudicare, al di là del bene e del male.¹⁶

Sebbene la *Santissima* sia effettivamente una delle icone privilegiate dalle classi sociali più precarie della popolazione, in un paese in cui oltre la metà degli abitanti vive sotto la soglia della povertà e lo Stato ha da tempo rinunciato ad assolvere le sue funzioni di tutela economica e sicurezza umana, di certo questi settori sociali non coincidono con l'universo della "criminalità organizzata" o dei *narcos* e, piuttosto, la corrispondenza tra delinquenti, marginali e devoti della *Santa Muerte* è il prodotto di mistificazioni mediatiche e di campagne di discredito orchestrate dalla Chiesa e dallo Stato, istituzioni in declino nell'immaginario e nella realtà quotidiana di milioni di messicani letteralmente abbandonati a se stessi. Negli ultimi anni i governi in carica, d'ispirazione nettamente neoliberista e cattolica, specialmente quelli del *Partido Acción Nacional* con Vicente Fox e Felipe Calderón tra il 2000 e il 2012, così come l'Esercito e la Marina, impiegati ampiamente per le strade nell'ambito della cosiddetta "guerra alle droghe", si sono dedicati a combattere ideologicamente e fisicamente il culto alla *Santa Muerte*, distruggendo altari e chiesette, stigmatizzando e perseguitando i suoi adepti come fossero tutti membri di un cartello mafioso occulto o di gruppi satanici imprecisati.¹⁷ D'altro canto la Chiesa cattolica è arrivata addirittura ad assoldare alcuni esorcisti per liberare le anime degli estimatori della *Santa* ossuta dal demone, ha implementato la "semina" di altari di santi e icone cattoliche, come san Giuda Taddeo e la Madonna di Guadalupe, nelle vie del centro della capitale per contrastare i culti "alternativi" e ha mostrato intransigenza verso il pubblico dei *santamuertistas*, i devoti della *Niña Blanca* che, comunque, non si sentono né pagani né demoniaci e, anzi, rivendicano la loro fede in Dio, Gesù e la Vergine, pur dichiarandosi stanchi e delusi dalle istituzioni politiche e religiose tradizionali.

Dunque la *Flaquita* è ben amata tanto da alcuni settori della classe media come dagli appartenenti a subculture metropolitane, tanto (e soprattutto) dagli strati più bassi della scala sociale quanto da appartenenti a bande criminali e narcotrafficcanti. Non è che sia la loro unica ed esclusiva

16. A. Hernández Hernández, *Devoción a la Santa Muerte y San Judas Tadeo en Tepito y anexas*, in «El Cotidiano», 26/169 (2011), pp. 39-50.

17. F. Lorusso, *Messico invisibile. Voci e pensieri dall'ombelico della luna*, Napoli 2016, pp. 231-242.

figura protettrice, visto che esistono decine di santi popolari in Messico (e in America Latina):¹⁸ quelli non approvati dalla Chiesa legati a personaggi leggendari, che siano vissuti o no, o entità come Jesús Malverde (spesso associato coi *narcos*), il Niño Fidencio, Juan Soldado, san Pancho Villa e la santa di Cabora, la *Santa Muerte*, Tomasito Herrera, Juan Perdido, la Mano Poderosa del Tejón, Juan Minero, don Diego Duende, Santiago Mulato, Rosita Álvarez, Poderoso Monicato, la Llave Maestra e il Poderoso Buddha del Amor, e infine quelli “ufficiali” come il santo Niño de Atocha, il santo Niño Cieguito, san Judas Tadeo. Comunque sia, è indubbio che la *Muerte* santificata stia diventando una delle favorite. E d'altronde, come disse il Nobel per la letteratura messicano Octavio Paz (1914-1998), «Per l'abitante di New York, Parigi o Londra, morte è la parola che non si pronuncia mai perché brucia le labbra. Il Messicano, invece, la frequenta, se ne prende gioco, l'accarezza, dorme con lei, la festeggia, è uno dei suoi giochi preferiti e il suo amore più permanente. Certo, in questa sua attitudine c'è forse tanta paura come negli altri, però almeno non si nasconde e non la nasconde, la contempla faccia a faccia con pazienza, disdegno o ironia».¹⁹

5. Un po' di storia

Il 31 ottobre di ogni anno, dal 2001, si festeggia il compleanno della celebre *Santa Muerte* di Tepito, presso *calle Alfarería* al numero 12.²⁰ È la prima ad essere stata esposta in pubblico e, dopo qualche anno di propagazione mediatica e crescita esponenziale dei flussi di visitatori, la sua popolarità ha contribuito enormemente alla diffusione del culto in Messico, negli USA e anche in Europa e Asia. Sono, infatti, numerosi non solo i giornalisti, ma anche i devoti e i curiosi stranieri che passano dalla signora Enriqueta Romero, la guardiana dell'altare *doña Queta*, per conoscere la storia della *Santa Muerte* che custodisce amorevolmente e che prepara, vestendola con abiti sontuosi di colori diversi, per i rosari che ogni primo

18. Al riguardo cfr. F. Graziano, *Cultures of devotion. folk saints of Spanish America*, New York 2007.

19. O. Paz, *El laberinto de la soledad*, Mexico 1950.

20. C. Reyes Ruiz, *La Santa Muerte. Historia, realidad y mito de la Niña Blanca*, Città del Messico 2010, pp. 158-170.

del mese richiamano migliaia di devoti da tutta Città del Messico e oltre.²¹ Oggi in Messico le tesi dedicate a questa devozione sono in crescita nei dipartimenti di antropologia, storia e sociologia. Ciononostante il materiale accademico, i documentari e i testi giornalistici e fotografici sulla *Santa Muerte* non costituiscono ancora un corpo letterario troppo vasto per chi voglia avvicinarsi allo studio del culto.

Quel che si sa è che la *Muerte Santa*, come già veniva chiamata dagli *indios* 400 anni or sono, è sopravvissuta alle persecuzioni dell'Inquisizione, che nel secolo XVIII aveva proibito esplicitamente nella Nuova Spagna, cioè negli attuali Messico e Centroamerica, le immagini dipinte e le figure di legno della Parca con la Falce. Queste sono state nascoste da famiglie umili e *indios* durante l'epoca coloniale (1521-1810) fino ad arrivare ai giorni nostri. Mentre pare non siano state ritrovate evidenze del culto nel secolo XVIII, dagli anni Quaranta del Novecento invece appaiono tracce della devozione, testi e immagini di preghiere alla *Santa* e testimonianze di accademici e scrittori, come ben segnala John Thompson in un articolo molto importante e poco consultato sulle origini della *Flaquita* in Messico e negli USA.²² Durante la dominazione degli spagnoli i missionari e le confraternite erano giunte dal Vecchio Continente in America per realizzare le processioni del Venerdì Santo, ma poi erano state fatte proprie dagli abitanti del luogo, discendenti dei popoli mesoamericani conquistati, e utilizzate in altro modo, come oggetti di un culto e di pratiche particolari, come quella di "castigare" l'immagine del santo capovolgendola, di organizzare danze e rituali ubriacanti e di aspergerla con bibite alcoliche.²³

Queste antiche raffigurazioni della *Muerte*, che dunque la Chiesa aveva portato dall'Europa per evangelizzare gli indigeni e incutere terrore, presero a essere utilizzate dai locali per realizzare rituali "pagani", non tollerati dalle istituzioni ecclesiastiche e incentrati su danze e sbronze a base di distillati dell'agave. Nonostante i castighi e le proibizioni alcune immagini e la tradizione del culto alla *Santa Muerte* arrivarono fino al XX secolo, custodite gelosamente da alcune famiglie o conservate in qualche museo o cappella di provincia. San Bernardo-*Santa Muerte* a Tepatepec,

21. J.K. Perdígón Castañeda, *La Santa Muerte protectora de los hombres*, Città del Messico 2008.

22. J. Thompson, *Santísima Muerte. On the Origin and Development of a Mexican Occult*, in «Journal of the Southwest», 40/4 (1998), pp. 405-436.

23. C. Lomnitz, *Idea de la muerte en México*, Città del Messico 2006.

nello stato di Hidalgo, lo scheletro di legno del museo di Yahuitlàn, in Oaxaca, l'immagine scarnificata a La Noria, Zacatecas, san Pascualito in Chiapas o in Guatemala, e anche *doña* Sebastiana nel Nuovo Messico e in Arizona, quindi nei territori che fino a metà dell'Ottocento erano stati messicani ma poi passarono agli Stati Uniti, sono tutti precursori della figura attuale della *Santa Muerte* e, in certi casi, sono stati al centro di venerazioni popolari nei decenni e nei secoli addietro.²⁴

Ancora negli anni Sessanta del Novecento il culto era riservato a nuclei familiari e a zone rurali, urbane marginali e popolari, ed era tramandato di generazione in generazione, quasi di nascosto. A Tepito la *Santa Muerte* era già la patrona del rione,²⁵ anche se i pochissimi mezzi stampa che ne parlavano lo facevano in termini dispregiativi e mistificatori, associandola alla delinquenza organizzata. Negli anni Novanta questa tendenza crebbe e c'erano pochissimi studi accademici sull'argomento, per cui si creò il mito della *Narco-Santa* e della Madonna dei Criminali, come se una devozione così antica e complessa potesse essere ridotta a una semplice superstizione di pochi malfattori.²⁶ Il risveglio pubblico del culto negli ultimi quindici anni ha obbligato i ricercatori e i giornalisti di tutto il mondo a porsi domande e ad analizzare la realtà in modo più rigoroso. Quanto è successo a Tepito e nei dintorni, in quello che chiamo "Triangolo d'Oro della *Santa Muerte*", nei primi anni Duemila ha scatenato una serie di effetti a catena imprevedibili di cui ancora oggi non possiamo comprendere le conseguenze e le evoluzioni.

Va segnalata l'esistenza di una "corrente di pensiero", o meglio un'idea comune tra gruppi di devoti, legata a una sorta di nazionalismo etnico messicano per cui il culto attuale alla *Santissima* sarebbe il parente in linea diretta di quello azteco per le antiche divinità dell'aldilà o *inframundo*, la regina Mictecihuatl e il re del Mictlàn o dio dei morti Mictlantecuhtli. Infatti, sono numerose le raffigurazioni della moderna *Santa Muerte* con

24. C. Severi, *Dame Sébastienne et le Christ Fléché. Iconographie et mémoire rituelle: le cas du Nouveau-Mexique*, in «Horizontes Antropológicos», 14/29 (2008), pp. 43-66.

25. O. Lewis, *Los hijos de Sánchez*, Messico 1964, versione digitale: [http://www.ignacioldarnaude.com/textos_diversos/Lewis,Oscar,Los%20Hijos%20de%20Sanchez\(1961\).pdf](http://www.ignacioldarnaude.com/textos_diversos/Lewis,Oscar,Los%20Hijos%20de%20Sanchez(1961).pdf), pp. 638-640.

26. J.A. Flores Martos, *Transformismos y transculturación de un culto novomestizo emergente: la Santa Muerte mexicana*, in *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión*, Atti dell'undicesimo congresso di etnologia F.A.A.E.E., a cura di M. Cornejo, M. Cantón, R. Llera, Donostia 2008, pp. 55-76.

pennacchi e vestiti da guerriero della cultura preispanica e in molti credono che venga dall'epoca dell'impero azteco, anche se in realtà non esistono prove di questa connessione. Può darsi, ma è solo un'ipotesi, che alcuni aspetti o visioni del mondo legate al precedente culto ai morti e all'aldilà possano essere passati di generazione in generazione tra i popoli del centro del Messico, che vivevano sotto il dominio della Corona spagnola ma mantenevano comunque, anche come forma di resistenza culturale, la loro lingua e numerose tradizioni, usi e costumi dell'epoca preispanica.

6. Back to Tepito e il Triangolo d'Oro della Santa

Nel 2001 e 2002, in poche settimane, dopo secoli di segretezza e semi-clandestinità, la devozione ha registrato un primo *boom*, una crescita straordinaria. Tepito, Morelos, la Merced, passando per Candelaria de los Patos, sono i nomi di fermate della metropolitana di Città del Messico, famose per gli enormi mercati all'aperto e al chiuso che ci si insediano quotidianamente senza soluzione di continuità ed anche per la pericolosità delle loro strade soprattutto negli orari serali e notturni. Camminare da una fermata all'altra, e infine tornare al punto di partenza, significa percorrere una figura geometrica, un triangolo, il Triangolo d'Oro della *Santa Muerte*. Non è indicato come tale sulle guide turistiche, ma esiste come accesso a una dimensione parallela della città, la più caotica e brulicante. Occhi e mani intente al commercio, animali rumorosi in gabbia, umani in costante movimento, manichini onnipresenti ed effigi sante veneratissime richiamano l'attenzione del camminante tra i diversi settori del gran mercato di Sonora. E poi ancora nella *calle de Bravo*, presso la *Iglesia de la Soledad*, con la sua piazza stipata di vagabondi e venditori, e nel viale Ferrocarril de Cintura, in calle Alarcón e nelle stradine decadenti intorno a *calle Alfarería*. Sono quartieri che la gente descrive come "selvaggi", ossia ghetti costellati di vetrine e bancarelle dove la *Santa Muerte*, la *Niña* o *Hermana Blanca*, è regina.

Tepito e il Messico mostrano le vocali nello stesso ordine, risuonano allo stesso modo, all'unisono. Chi non conosce il quartiere considera Tepito, detto *Tepis*, come un enclave di rarità, scarti e pericoli. Una zona che non vale la pena. Distinguono il Messico buono da quello cattivo portando, pregiudizialmente, l'esempio negativo di Tepito. Invece Messico e Tepito sono parole e territori che molto hanno in comune: gli ingredienti e i con-

trasti di radici e tradizioni popolari represses o dimenticate si confondono con la modernità e la postmodernità neoliberali, il passato artigiano lotta e scende a patti con la globalizzazione, l'allegria nella danza e nella preparazione dei piatti più tipici si concilia suo malgrado con la precarietà intesa come stile di vita e di morte. Ci si sente sulla frontiera e nell'entroterra nel contempo.²⁷

Sui marciapiedi dell'Avenida Eje 1 Norte Albañiles ("Asse 1 Nord Muratori"), che corre da Ovest a Est, hanno vestito di rosso porpora la statua della Santa e ai suoi piedi si notano un pacchetto di sigarette e una mela gialla. All'angolo con Eje 1 Oriente Avenida del Trabajo, ("Asse 1 Oriente Viale del Lavoro"), spicca un altarino dentro una vetrina in cui la Santa cambia colore ogni mese. I significati dei colori della *Santa Muerte*, dei suoi vestiti o della statua, corrispondono a quelli della tradizione occidentale: il rosso per l'amore, il giallo oro per i soldi ma anche per il lavoro, l'azzurro per l'equilibrio, il nero per la protezione totale e le pratiche occulte, il bianco per la purezza e l'armonia, il verde speranza significa anche giustizia e risoluzione di problemi legali. Le tipologie di altari (pubblici, privati, mobili, semifissi, per esempio), di offerte (frutta, sigari di tabacco e marijuana, alcolici, dolci, caramelle, monete, banconote messicane e americane, eccetera) e di rituali e pratiche (come le benedizioni, i matrimoni e i battesimi, oppure spruzzare le statue con lo spray speciale "Santa Muerte" e *purear*, ossia purificare col fumo) legati al culto sono molto vari e numerosi a seconda dell'altare, della regione e dello stile di chi cura l'immagine o fa da cerimoniere.²⁸ Nella via Peralvillo le hanno lasciato delle caramelle e un biglietto da un dollaro e le hanno scelto un abito da sposa che la fa scintillare. Su via General Anaya, incastonata in un cubo di cemento rosa, la *Niña Bonita* è patriota e indossa una camicia tricolore: il rosso, il bianco e il verde della bandiera messicana. Fiori e corone le circondano la testa. Tra le vie Alhóndiga e Jesús María la statua della Parca è piena di regalini e fissa le persone dall'alto di una tavolone. Dinnanzi a lei si staglia un acerrimo rivale, la scultura del cattolico san Giuda Taddeo che nessuno fotografa. Qui non si fanno rituali, ci sono solo doni e offerte, promesse

27. J. Santamaría, Santiago, *El Vaticano contra la Santa Muerte, el barrio de México DF de Tepito, contra el Papa Francisco*, online <http://www.revistavortice.com/index.php/pincladas/91-pincladas/3590-el-vaticano,-contra-la-santa-muerte,-el-barrio-de-m%C3%A9xico-df-de-tepito,-contra-el-papa-francisco>.

28. J. Ambrosio, *La Santa Muerte. Biografía y culto. Veintiséis rituales personales para conseguir salud, dinero y amor*, Città del Messico 2003.

e inchini, mentre nel corridoio dei prodotti esoterici del mercato coperto di Sonora si pratica ogni tipo di lavoretto, purificazione o stregoneria. E la si può trovare in mille varianti: con la panciona, incinta, o in versione “transgender”, trasfigurata nell’immagine della santa-orisha della *santería* cubana Yemayá oppure del tipo “sette colori, sette potenze”, seduta sul trono o in piedi, col suo fedele gufo al seguito o a cavallo. Per molti anni la devozione è rimasta occulta, perseguitata o dimenticata, ma nei mercatini messicani le immaginette e le statuine della *Santa Muerte* si vendono dalla seconda metà del secolo scorso e il suo culto ha ripreso a crescere esponenzialmente in questo.

7. Una Chiesa della Muerte?

I primi tre spazi devozionali pubblici o aperti al pubblico della storia recente della devozione sono sorti nel Triangolo, a pochi isolati l’uno dall’altro. Dapprima nacque l’altare della signora Queta ad Alfarería 12. Dopo, nel giro di pochi mesi, molto visitati erano pure l’oratorio di Santa (Muerte) Esperanza di *doña* Blanca, in via Alarcón 38, all’angolo con Ferrocarril de Cintura, e il primo Santuario Nazionale della *Santa Muerte* della ISCAT Mex-USA (cioè la *Iglesia Santa Católica Apostólica Tradicional México-EU*, fondata da padre David Romo).

Questa associazione religiosa, che per due anni, tra il 2003 e il 2005, ha avuto il riconoscimento legale del Ministero degli Interni, era la creatura di un personaggio controverso che ha tentato di istituzionalizzare il culto, di trasformarlo in una religione e di creare una Chiesa. Romo si dedicava a ordinare diaconi, benedire e riprodurre altari e templi simili al suo e a formare reti di associati.²⁹ Il suo tentativo è fallito, il gruppo di devoti non cresceva intorno a lui, mentre la sua presenza mediatica, basata su provocazioni e sensazionalismo, si ampliava a dismisura. Infine Romo è stato imprigionato nel 2011, condannato a 66 anni di carcere per frodi e partecipazione a sequestro di persona, ma il suo santuario resta aperto, vi si celebrano messe ed è gestito dalla sua famiglia e da altri diaconi della ISCAT Mex-USA. Negli anni prima dell’arresto i mass media, sempre alla ricerca di un *leader*, hanno prestato molta attenzione alla figura di Romo,

29. J. Gil Olmos, *La Santa Muerte. La virgen de los olvidados*, Città del Messico 2010, pp. 86-90.

funzionale a identificare milioni di cultori con una sola persona dagli affari quanto meno sospetti e a favorire una stigmatizzazione generale dei devoti. Quindi l'opinione pubblica fu convinta di avere a che fare con una manifestazione religiosa demoniaca, pericolosa e delinquenziale, anche se così non era.

Attraverso una sequenza di innovazioni e imitazioni, rivalità e sincretismi, influenze mediatiche e passaparola, in certe zone della città e dell'intero Paese è cresciuto e s'è rafforzato il culto alla *Santissima Muerte*, secondo logiche di concorrenza e di cooperazione, compenstrate tra altari e quartieri dotati di identità precise, e secondo i meccanismi di quella che Bastian ha descritto come una vera e propria "mutazione religiosa in America Latina" dal carattere strutturale.³⁰ Gli scopi, le proposte rituali e le storie di vita di questi fondatori, cerimonieri e guardiani di statue e santuari erano senza dubbio diversi, ma provenivano da un intorno comune sotto molti punti di vista e hanno lasciato una traccia per imitatori e seguaci.

8. *Da Città del Messico a Tultitlàn*

Lo spazio di Alfarería 12 a Tepito è ancora oggi il più popolare e frequentato del Messico (e del mondo). Il negozietto-oratoria di Alarcón 38, dopo una breve e fallimentare relazione con la ISCAT di Romo, ha ripreso la sua strada in autonomia e ogni prima domenica del mese vi si recita un rosario cui partecipano una ventina di persone. L'atmosfera è gradevole e il testo delle preghiere è praticamente identico a quello di Tepito. Il santuario della chiesa di Romo, la ISCAT, è gestito ora da padre Juan Carlos, il quale celebra ogni giorno ben quattro messe, con una struttura basata sulla tradizione cattolica, anche se i suoi sermoni si concentrano molto di più sui problemi economici della sua associazione che sulle lodi alla *Niña Blanca*. I modelli rituali e le innovazioni devozionali che hanno segnato la storia della *Santa* nel Triangolo d'Oro sono ancora quelle delle origini. I rosari pubblici per la strada, diretti da un cerimoniere col megafono, sono modelli più partecipativi e orizzontali. Le messe in stile cattolico, officiate da un sacerdote di una vera o presunta "Chiesa" in certi momenti della giornata, rappresentano un modello più verticista e tradizionale. Un locale o cortile

30. J.P. Bastian, *La mutación religiosa en América Latina*, Messico 2003 (ed. or. 1997), pp. 7-18.

privato tipo oratorio, aperto al pubblico a orari stabiliti, con a volte un negozio o uno spazio apposito per fare acquisti e, soprattutto, per recitare rosari e preghiere, è forse una via di mezzo.³¹

Gli altari itineranti, le “Sante pellegrine” o statue semimobili, che vengono portate in processione o presso altari *on demand*, e gli officianti del culto, contrattati per cerimonie specifiche, sono altri fenomeni in crescita. I sincretismi con altre credenze e religioni sono potenzialmente infiniti, anche se prevalgono le influenze delle afro-antillane *santeria* e *palo mayombe* e di forme di spiritualismo orientale. Nel Triangolo d’Oro si sono consolidati anche incipienti modelli di *marketing* del culto: le prime riviste della *Santa Muerte*, le manifestazioni di protesta e i cortei con in testa le statue della *Flaquita*, le iniziative per realizzare pellegrinaggi di massa fuori dalla capitale e la vendita di prodotti esoterici della *Muerte* all’ingrosso e al dettaglio, le interviste e le visite dei media internazionali. In pochi anni l’economia e la ritualità della devozione hanno subito mutazioni, revisionismi ed espansioni da una città all’altra del Paese e nel resto del mondo secondo movimenti ed evoluzioni ancora da decifrare e studiare. La migrazione, la massificazione mediatica della *Santissima Muerte* e la sua miracolosa moltiplicazione sul *web 2.0* sono oggi i veri pilastri della sua diffusione globale, ma mi piace pensare che ogni tanto, quando è stanca, la *Niña Blanca* torni alle origini e si sieda tranquillamente nel baricentro di cemento e intersezioni del Triangolo d’Oro e per un secondo apra spiragli di senso nel regno del caos.

Per chi ama scoprire le periferie delle periferie consiglio una visita alla cerimonia di mezzogiorno presso la *Santa Muerte* del comune di Tultitlán, nella cintura esterna della capitale messicana conosciuta come Estado de México. Lì la guardianiana, nota come *Madrina*, *Lideresa* o *La Mom*, si chiama Enriqueta Vargas ed è molto ospitale, carismatica e, non va trascurato, imprenditoriale. Un centinaio di devoti si raccoglie ogni settimana per assistere alla sua cerimonia, detta *oración* (preghiera). La statua della morte, visibile da lontano quando ci si avvicina all’altare lungo la Avenida López Portillo, stradona raggiungibile facilmente dalla stazione del treno leggero Tultitlán, supera i 22 metri d’altezza ed è la più grande del mondo. La linea del treno parte da Buenavista, terminal ferroviario nel centro di Città del Messico, lungo la via Eje 1 Norte, e attraversa le periferie nord della ca-

31. L. Roush, *Santa Muerte, Protection adn Desamparo. A view from a Mexico City Altar*, in «Latin American Research Review», s.n. (2014), pp. 128-148.

pitale e dell'hinterland, passando anche per Lechería, fermata conosciuta perché ci transita *La Bestia*. Si tratta del treno su cui salgono ogni anno migliaia di migranti centroamericani e sudamericani diretti negli USA e che parte dalla frontiera tra Messico e Guatemala.

La signora Vargas ha elaborato rituali originali, eccentrici e interessanti per attirare a sé l'attenzione dei media e del pubblico in generale, per propagare il culto alla *Santa* e anche onorare la memoria di suo figlio, il fondatore del santuario Jonathan Legaria Vargas, alias Comandante Pantera o Padrino Endoque, che era devoto della *Santísima* e venne assassinato brutalmente nel 2008 a colpi di *cuerno de chivo* (kalashnikov).³² Ma l'altare "Santa Muerte Internacional" da lui voluto ha continuato a esistere, anche se La Madrina ha deciso di dipingere di nero l'enorme statua bianca della *Santa* in segno di lutto e ha praticamente trasformato suo figlio in una figura santa, accostata a quella della *Santa Muerte* e in vendita, in formato "busto" o in fotografia, presso il negozietto di prodotti esoterici sito all'ingresso del tempio.

Lo spazio devozionale è costituito da un ampio cortile, retrostante al negozio, da cui si accede attraverso un grosso portone. Le mura esterne e di cinta sono dipinte con *murales* raffiguranti la signora Enriqueta Vargas, suo figlio, il serpente piumato e i signori dell'oltretomba della tradizione precolombiana, oltre chiaramente alla *Santa Muerte*. Intorno alla statua gigante della Santa ci sono cappelle e altari spettacolari con statue delle *Niñas Bonitas* di tutti i colori e tipi. Di fronte vi sono sedie e tavoli riparati da una tettoia per accogliere i devoti durante le cerimonie domenicali. L'altare e il cortile sono spazi privati, anche se sempre aperti al pubblico durante il giorno. Spesso in una parte del patio è parcheggiata un'auto piuttosto appariscente, un'ammiraglia Grand Marquis della statunitense Mercury dai vetri scuri e l'aspetto molto vissuto. Era una macchina molto quotata tra i narcotrafficienti degli anni Ottanta e Novanta e qui salta all'occhio il logo del tempio di Tultitlán con la scritta "Santa Muerte Internacional" e un piccolo simbolo satanico sulla portiera. Enriqueta Vargas è un'istrionica e gentile sessantenne con molta energia e attenzione per i dettagli, per cui la si può considerare come una delle innovatrici della devozione alla *Santa Muerte* in Messico e all'estero.³³

32. E. Vargas, *¿Quién mató al Comandante Pantera?*, Messico 2011, pp. 15-30.

33. S. Bigliardi, *La Santa Muerte and Her Interventions in Human Affairs: a Theological Discussion*, in «Sophia (International Journal of Philosophy and Traditions)», 55/3 (2016), pp. 1-21, online: <http://dx.doi.org/10.1007/s11841-015-0494-9>.

La sua presenza mediatica è cresciuta dopo l'assassinio del figlio e lei ha optato per non chiudere il tempio e innovare rispetto alle messe o ai rosari tipici celebrati a Tepito, nel Triangolo d'Oro a Città del Messico e in tanti altri altari. Per questo a Tultitlán ha integrato benedizioni, matrimoni, battesimi, riferimenti alle culture preispaniche e l'uso della conchiglia come una tromba ai rituali del culto e ha mantenuto un rapporto diretto coi devoti tramite le reti sociali e le "cerimonie virtuali", condotte da luoghi distanti via *streaming* o telefono. Infatti, la Vargas è spesso in viaggio per creare reti di altari in Messico e negli USA e per realizzare cerimonie speciali ed eventi *on demand*, dunque la sua figura è mista e sintetizza i ruoli della predicatrice, della guardiana di altari, della organizzatrice di eventi e della leader di un movimento religioso.

Un'altra caratteristica importante è la visione strategica della *Madrina* che si riassume nell'idea di diffondere il culto alla *Santa Muerte* in tutto il mondo e di creare un'associazione, rete o *franchising* al cui centro si colloca "Santa Muerte Internacional". Pare dunque rivivere il sogno di padre David Romo di creare una Chiesa della *Santa Muerte*, anche se la Vargas non si stanca di evidenziare la sua distanza tanto dalla Chiesa cattolica quanto da altre confessioni, dalle istituzioni e in generale dalle tradizioni precedenti della devozione alla *Santa* in Messico.

«Attualmente Santa Muerte Internacional ha continuato a invitare molti altari a far parte del nostro gruppo, io non do loro denaro perché facciano templi o altari, ma li invito a unirsi a noi e ci sono regole che vanno seguite qui: aiutare i fratelli, fare altari senza fini di lucro, rispettare il libero arbitrio, logicamente, e rispettarci tra di noi [...]. L'unificazione del culto, chiaro che ci ho pensato e che l'ho proposta ad alcune persone che teoricamente stanno sopra, ma niente, non si sono date le condizioni, perché la gente ha i propri interessi e, come dire, vuole sempre stare avanti, pensano sempre che io, in quanto donna, devo stare sotto di loro. Ebbene sì, sono donna e penso proprio per questo d'essere più intelligente!», afferma la *Madrina* in un'intervista rilasciata all'autore di questo articolo e ai ricercatori Stefano Bigliardi e Stefano Morrone nell'aprile 2016.³⁴

Doña Queta Romero, guardiana dell'altare di Alfarería a Tepito, non ha mai accettato di "confluire" o legarsi ad associazioni di santuari, ha sempre difeso la spontaneità e la libertà del culto e quindi, pur mantenendo rela-

34. F. Lorusso, S. Bigliardi, S. Morrone, *Interviste con Enriqueta Vargas a Tultitlán* (settembre 2015 e aprile 2016).

zioni cordiali con Enriqueta Vargas, non ha aderito alla sua iniziativa. D'altronde lei è e solo una guardiana, custode di un'immagine santificata dalla gente, e non è padrona dello spazio devozionale di Alfarería, che in fondo è una strada pubblica, e, anche se di fatto lo è diventata, non si propone come guida spirituale di altre persone, ma solo come protettrice dell'immagine della *Santissima Muerte*, come anfitrión e devota essa stessa, alla mercé della Sua volontà che, secondo un adagio popolare, «quando ti tocca, non ti ci puoi sottrarre, e quando non ti tocca, non ti ci puoi mettere».³⁵

35. F. Lorusso, *Interviste con Enriqueta Romero a Tepito* (varie, gennaio-giugno 2016).

Summaries

Manoela PATTI

Matrimonies and Baptisms in the Mafia of Palermo during the Twenties

Historical sources have demonstrated that, since the origins of the Mafia, it has always had strong links with religion. Often, mafiosi appear to conform to Christian values: they usually go to Mass and celebrate baptisms and marriages, or tend to use religious symbols, such as crosses or holy pictures. They favour the preservation of a traditional society, outwardly based on hierarchical values and family unity. However, their ceremonies and family ties are used to reinforce criminal alliances, often ratified by *comparaggio*, the strong tie that arises from baptism. This article, based mainly on police and judiciary sources from the Fascist anti-mafia campaign of Cesare Mori (1925-1932), analyzes the role of weddings, baptisms, and confraternity affiliations in the scheme of Mafia power, during the first two decades of the Twentieth Century.

Gianluca FULVETTI

Sicily in the early Sixties. The Mazzarino Brothers, the Mafia and the Church

February 1962, Messina: there opens the trial against four Capuchin friars of Mazzarino, accused of extortion carried out against some of their brethren and fellow citizens. The story goes national; someone describes them as “Mafia friars”. The present essay first presents a summary of the facts, based on trial records and contemporary news reports. The unanimous defence of the friars, undertaken by the Sicilian Church and the cardinal of Palermo, Ernesto Ruffini is explored; they characterized the Franciscans involved as victims of a socialist-communist plot to discredit both Church and Christian Democrats. Thus the Sicilian church, conditioned by the dynamics of political and ideological struggle (despite oppo-

sition to their position from the Vatican), missed an opportunity to turn the mafia and its collusion with some clerics into an object of reflection for both laity and ecclesiastics alike.

Rossella MERLINO

«Popes, cupolas and tangerines»: Religiosity and Identity in the Words of Mafia Boss Michele Greco

This contribution aims to examine the religious dimension in the personal narratives of mafia boss Michele Greco in relation to issues of identity loss and reconstruction. Known as the “Pope” of Cosa Nostra, Michele Greco, prominent boss and head of the mafia Commission until the early 1980s, emerged from the maxi-trial of Palermo as a deeply ambiguous figure. If, from the one hand *pentiti* (mafia defectors) described him as «a puppet in the hand of the Corlenese faction», on the other he demonstrated cunning abilities in manoeuvring his role behind the scenes of the Second Mafia War. Repeated appeals to faith and memoirs embedded with biblical citations further added to this ambiguity, becoming a crucial component of his social identity and media representations. Adopting case study analysis and drawing on an interdisciplinary approach that bridges insights of Symbolic Interactionism, Identity Theory and Narrative Performance Studies, this contribution seeks to analyse the religious dimension in selected personal narratives of Michele Greco (interviews, memoirs, court hearings) in relation to issues of loss and reconstruction of self-identity. Data for analysis are derived from judicial papers, parliamentary reports and video-footage.

Giorgio ADAMO

The Relationship between Ecclesial Hierarchies and Folk Devotion in Calabria. An Ethnographic Report and some Remarks

This essay is based on an ethnomusicological field research carried out in Calabria and dedicated to pilgrimages, processions and patron saint festivals. In particular, it focuses on the complex relationship between the Church, music and dance that emerges from this context and which characterizes the traditional folk devotion rooted in an ancient rural culture. These practices seem to resist the opposition of the Church, especially where the presence of criminal activities and the cultural influence of the *'ndrangheta* organization appears to be stronger. According to the author, the identification of folk devotion with criminal behavior and culture may be misleading. The recent struggle that the Church, State and mass media have undertaken against folk devotion, merely considered as a demonstration of *'ndrangheta*'s cultural power, can turn out to be useless or even counterproductive.

Rossana BARCELLONA, Teresa SARDELLA

The Feast of St. Agatha: Popular Devotion, Criminal Exploitation, Institutional Ambiguities and Civic Engagement (2008-2014)

This paper proposes a study on the relationship between the traditional festival of Saint Agatha, the patron saint of Catania, mafia infiltration and journalism during the years 2008-2017. In those years, in fact, investigations and court acts were built upon suspicions and rumours. From a survey of newspapers and other media different approaches become evident, raising important questions and offering an interesting ground for analysis.

Deborah PUCCIO-DEN

From Blood to Ink: Mafia-type Links and Religiosity

«May God bless you and protect you!»: This expression concluded all the letters sent by Bernardo Provenzano to the various members of the Cosa Nostra during the period of his directorship (1993-2006). These secret texts, available for researchers, force us to ask several questions : how did this bloodthirsty man companion in arms of Toto Tina manage to impose himself as the charismatic leader of the Sicilian Mafia? In what way did he manipulate writing in order to become omniscient and omnipotent, to control the entire Mafia network? How did this Mafioso handle the power of writing to construct his spiritual authority? Through the corpus of his letters, this paper also aims to explore the paradoxical link between Mafia and religion. The latter can be traced back to the initiation rite as the founding moment of the Mafioso commitment in a blood community permeated with words, symbols, artifacts and justifications arising from the Christian repertory.

Ernesto DI RIENZO

Rituals, Phraseology and Symbolism: Notes for Archetypes of Mafia Initiation

Affiliation with one of the numerous secret mafia organisations is a complex process which includes various initiatory experiences and scenarios. Whether it involves becoming a member of Cosa Nostra, Sacra Corona Unita, Camorra, or Yakuza, beginners must perform initiation rituals which concern concepts and formalities that are virtually identical. The symbolism underlying initiatory rituals, including connection to blood, courage, death, and rebirth, provide an ideological model that functions at the depth of the psyche through the imagination. This ideological model's geographical and historical-cultural demonstration seems to be connected to the archetypes of human thoughts. On one hand, it owes its effectiveness and endurance to the ability of making a strong and irreversible bond with the group, on the other hand it is linked to the initiations' capability to express and sum up the change of identity felt by those undergoing them.

Alessandra DINO

Religion, Mafia and Church: an Ambiguous Relationship between Devotion and Secularization

Talking about *men of honour's* religiousness and examining the relationships which have regulated the contacts between religious institutions and criminal organizations means dealing with various levels of analysis. First, it is necessary to understand the meaning of devotion and religious rituals in the mafia world, and the role which faith plays in the criminal context; then we must consider the attitudes, over time, that the Church has shown to mafias, analyzing both the official pronouncements of the Church hierarchies and the pastoral practices adopted by priests in their territories. Finally, we must neglect the analysis of crucial specific issues: the distinction between sin and crime; the perspectives of an Anti-mafia pastoral. Inside this multilevel context, the paper is focused on describing the latest developments in the relationship between the Church and the Mafia, observing how the analytical framework is becoming ever more complex because of the deep changes occurring in Mafia's criminal systems, and because of emerging questions which demand more a sophisticated analysis.

Marcello RAVVEDUTO

Rituals and Civil Imagery in the Antimafia Movement

After the massacres of 1992-1993, the figure of the innocent victim of the mafia was granted, through the creation of a historical narrative, an important status within the collective imaginary, in which a sacral symbolism was created around the now anti-mafia martyrs. These individuals thus became part of the Italian cult of the (secular) dead, where untouchable objects of popular devotion manifest a resurgence of civic religion without its being antagonistic to Catholicism. The innocent mafia victim belongs to a symbolic universe adjacent to the figure of the patriot/hero/martyr. It enters the same heritage of places, memories and testimonies that renews a long-term civic culture, powered by a collective imagination based on the redemption of fatherland. The anti-mafia movement encourages the defence of republican values reproducing Resistance ideals, and which reflect the stereotype of the "Risorgimento canon". The collective ritual is a historical guarantee: it sanctifies victims, revealing the existence of a "land of heroes": a Pantheon of women and men who oppose their material sacrifice to "the death of the Fatherland".

Antonio BAGLIO, Vincenzo SCHIRRIPIA

Secular Saints and Civil Apostles in the Deep South: the Premises of Antimafia Hagiography

A trend of *Southernist* (meridionalista) inspiration can be identified at the forefront of the hagiographic narrative promoted by the antimafia movement, alongside

the narratives generated by the workers' and peasant movements in relation to the cult of the remembrance of the victims. Endowing key antimafia figures of some exemplary Southern stories with heroism is one characteristic of such trend.

This paper aims to trace the origins and development of a so-called anti-mafia "holiness". This will be done by drawing, on the one hand, on the tradition of peasant mobilization in the post-war period, with particular reference to Sicilian trade unionists Accursio Miraglia, Placido Rizzotto and Salvatore Carnevale, who were murdered by the mafia between 1947 and 1955. On the other hand, it will draw on a specific line of civic and democratic engagement which has its roots in the Risorgimento and which was embodied by *engagés* intellectuals such as Umberto Zanotti Bianco, Rocco Scotellaro e Danilo Dolci.

Charlotte MOGE

Hero, Man, Saint? The Paradox of the Memory of Giovanni Falcone

Giovanni Falcone's remembrance has sustained the collective imagination and the anti-mafia movement. The evolution of the manner in which he is represented reveals different states in this memory-building process, which tends to paradoxically hesitate between heroising and humanising victims, but who are *in fine* sacralised by commemorations. After his murder by the Mafia, the construction of the judge's memory was characterized, especially in the press, by the celebration of his heroic and exemplary commitment. Subsequently, representations progressively nuanced his heroism to allow his humanity, his fears and doubts, to appear. Nevertheless civic cult granted Falcone shows that the religiosity of memory practices tends to sacralise the remembrance of those who have fallen in the struggle against the mafia.

Valentina CICILIO

Anti-Mafia Martyrs in John Paul II's Teaching

Martyrs who fight the mafia within the Catholic Church is a category that only recently – during John Paul II's pontificate – becomes relevant in the pastoral discourse, with mediatic consequences of no small importance, and that only with the beatification of the priest Pino Puglisi on May 25th, 2013 has an official ecclesiastical recognition. John Paul II is the pope who first has expressed a persuasive condemnation against the mafia. If the new element in the magisterial discourse is the understanding of the mafia not only as a legal problem or a social disorder, or as a moral debate, but as a political and cultural issue, which affects society as a whole, however the answer to the criminal organisation suggested by the pope remains within a perspective to be included in the broader *wojtylian* strategy of the new evangelization, anchored to a pessimistic analysis of contemporary society. The anti-mafia martyrs finally find space thanks to the wider process of enlargement of the concept of martyrdom, favored by John Paul II's extensive use of the canonisation as an instrument of ecclesiastical government.

Mario TORCIVIA

The Killing of Don Puglisi in odium fidei

Father Giuseppe Puglisi (1937-1997) was a Roman Catholic priest from Palermo murdered by the Mafia on September 15th, 1993. He was beatified by the Catholic Church on May 25, 2013 as a martyr, because he was killed *in odium fidei* (in hatred of the Faith). This paper explains the reasons presented in the *Positio super martyrio* and in the *Positio Suppletiva super martyrio* of the Servant of God Giuseppe Puglisi whose killing was recognized as a true martyrdom. Father Puglisi, therefore, is the first case of a believer killed by an organization, the Mafia, that never wanted to be considered itself as anti-evangelical or atheist, but that, as a matter of fact, the Church condemned as such.

Tamara COLACICCO

*The Neopolitan Clergy and the Camorra:
between Collaboration and Resistance*

Scholarly approaches to organized crime in Italy have recently opened up new avenues for research, including the Church's attitudes toward Italian crime organizations, especially but not only the Sicilian Mafia. My research focuses on the mafia operating in Naples and the surrounding region of Campania: The Camorra. There is still no systematic analysis of the relationship between the Camorra and the local clergy, a notable lacuna in the study of organized crime, the historiography on the Catholic Church, and the broader history of modern Italy. The sporadic literature available on the subject has tended to adopt one of two approaches: either focusing on individuals (Don Peppe Diana, for instance); or engaging the issue from a sociological, political, or moral – rather than historical – perspective (see for example the books by Antonio Riboldi and Aniello Manganiello). The aim of my article is to interpret the ambiguities in the controversial history of relationships between local clergy and organized crime. Combining journalistic sources and first-person narratives along with cinematic and literary representations of Camorra bosses and affiliates, I identify and examine the lives of several key ecclesiastical figures who, since the 1980s, have been engaged with the criminal underworld in Naples and the surrounding area (from Monsignor Antonio Riboldi and Don Aniello Manganiello to Padre Mariano Santini and Suor Aldina Murelli). By exploring the seemingly unlikely and often alarming intimacy in the relationship between priests and mob bosses, my work also contributes to research in two related spheres: the Camorra's infiltration of patron saints' day festivals and other religious celebrations, and the impact of spiritual beliefs and Catholic ritual in the initiation rites, culture, and "devout imagination" of the "camorrista".

Davide DAINESE

The “Excommunication” of Mafiosi on 21 June 2014: between Philology and History

The essay investigates the homily Pope Francis delivered on June 21st 2014 at the end of his pastoral visit to the Italian diocese of Cassano allo Jonio (CS). In this speech, Francis’ condemnation of criminal organizations sounds different from the one that of John Paul II pronounced on May 9th 1993, as Pope Bergoglio explicitly excommunicates those who are involved in Mafia affairs. Nevertheless, many aspects of this excommunication are still obscure – as a matter of fact, it is too general and vague to be effective. In this framework, the essay aims to do a philological analysis of Francis’ homily.

Diego GAVINI

Mafia and Funerals. Representations, Stereotypes and Identity. The U.S. Case

In collective imagination, mafia funerals are an expression of the power and excess that Mafiosi characteristically embody. In the U.S., writers, directors, journalists, and scholars, have described these funerary practices as a form of popular devotion towards leading figures of the criminal underworld within the Italian-American community. However, a research on the history of mafia-style funeral and the reasons for its success suggests different ways of interpretation. This dissertation will explore the criminal context of Chicago and New York and it will examine the funerary rites within the underworld, from James “Big Jim” Colosimo’s (1920) to John Gotti’s burial (2002). This essay argues that this funeral model – considered as a typical expression of Mafia groups nowadays – is not part of the traditional identity of Italian-American Mafia, but an outcome of the complex underworld of Chicago in the Twenties.

Mario CARAMITTI

The “Good Criminal” Russian Style: Saving Souls through Symbols and Rituals

The Soviet Union, inherently materialistic and atheistic, opposed religion and religious culture for 70 years and yet whilst simultaneously founding its ideology on a rather dogmatic, and even teleological basis. Nevertheless, soviet law (*zakon*) always lacked a deep and coherent ethic and spiritual validation, which allowed criminal elites to replace their leading role with a parallel, criminal law, founded on a detailed unwritten code, and imposing a life of obedience and loneliness vaguely similar to a monastic one. Those “consecrated” as *vory-v-zakone* (thieves in law) were the leaders of a powerful, influential and thoroughly ritualized criminal society. Soviet criminal subculture deeply mirrors itself in tattoo imagery, in which

faith, religion and their subversion (?) are widely intertwined with soviet reality. In post-soviet era, as a result of an odd overturning, massmedia culture projects vory-v-zakone heritage on newly central Orthodox church. A tattooed musclebound priest, annihilating evil in a very physical way, is one of most beloved films and novel heroes.

Massimo DE GIUSEPPE

Devotion in Mexico: between Revolutionary Banditry, Crime and Indigenous Resistance Movements

The essay, in a perspective of comparative history, tries to reconstruct the complex relationship between social bandolerismo, criminal violence and the use of religion in the Twentieth century Mexico. Among harmonious and discordant elements, compared to the case of the Italian Mezzogiorno, the essay attempts to reconstruct the deep contradictions that pervaded this relation and to explore some forms of exploiting and reinventing religion and devotional elements of Catholicism inside some banditry experiences. At the same time the essay tries to articulate – recovering (and separating) – other forms of violent reaction to social pressures in the indigenous syncretic Mexico. The processes of modernization played a decisive role in the redefinition of social violence, building the myth of the “civilizational lag” of a part of the Mexican nation; a lag often connected, by modernizing elite, to its religious dimension (“the fanatics”). Even a paradigmatic phenomenon, in the context of the Twentieth century revolutions, like the Zapatismo, for a long time was associated, by the elite, with a form of barbaric, aztec and superstitious lag, before being recovered as a social process and revolutionary agrarian movement.

Fabrizio LORUSSO

From Mexico to the World: the Long Journey of Santa Muerte

This article presents a brief history and the recent evolution of the Mexican devotion to Santa Muerte (Holy Death), paying attention to the social and cultural factors that contributed to shape this new religious movement and its expansion outside Mexico. The topic has been studied with an ethnographic perspective, researching the most recognized and traditional Mexican altars of Santa Muerte, especially in the city of Tultitlán and in Mexico City's neighborhoods of Tepito and Merced, and interviewing experts and keepers (*guardianas*) in order to compare different experiences and practices. The study attempts to offer a framework of the Mexican society and its problems – like the lack of welfare, the security crisis, the “drug war” and the bad record in the respect of human rights – through the lenses of the devotion to Santa Muerte.

Finito di stampare
nel mese di marzo 2017
dalla Grafica Editrice Romana S.r.l. - Roma