



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata

Scuola di Dottorato di Ricerca in Scienze Sociali
Interazioni, comunicazione e costruzioni culturali

XXVI Ciclo

Patrimonializzare il sacro

Turismo religioso e retoriche dell'autenticità nel padovano

Direttore della Scuola: Ch.mo Prof. Marco Sambin

Supervisore: Ch.mo Prof. Gustavo Guizzardi

Dottoranda: Tatiana Motterle

Abstract

Questa ricerca mira ad analizzare, attraverso il metodo qualitativo del *multiple case study*, come diversi agenti influiscono nella costruzione discorsiva di alcuni luoghi del sacro nella provincia di Padova.

Considerando pellegrinaggio e turismo (in particolare turismo culturale e religioso) come fenomeni sociali non chiaramente distinti e osservando il concetto e la retorica della ricerca dell'autenticità come un aspetto che li accomuna, la ricerca si concentra sui processi (pratiche e discorsi) di patrimonializzazione che interessano i luoghi in questione. La patrimonializzazione è qui concepita non solo come un fenomeno culturale ed economico che interessa le pratiche di promozione turistica, ma anche come una pratica simbolica che condiziona (ed è condizionata da) la memoria individuale e collettiva.

Considerando che il luogo è sempre una costruzione sociale plasmata dalle forze che strutturano i campi sociali, si è scelto di prendere in considerazione, per ogni luogo sacro, il contesto generale in cui si situa e gli interessi, le relazioni e i conflitti degli agenti coinvolti. Durante la ricerca si sono quindi incontrati due principali gruppi di agenti istituzionali, religiosi e civili, e qualche interessante esempio di agenti non istituzionali, individui o associazioni, che agiscono autonomamente o in collaborazione con le istituzioni, contribuendo alla costruzione discorsiva dei luoghi e quindi alla patrimonializzazione dei siti e delle loro memorie.

L'uso del metodo del *multiple case study* ha permesso di prendere in considerazione un discreto numero di casi e allo stesso tempo di approfondire le sfaccettature di ognuno di essi. I dati presi in considerazione qui riguardano nove casi e sono stati raccolti durante un lavoro di campo di circa due anni, consistente principalmente in osservazioni di campo (29) e interviste informative e quantitative (48). Oltre ai punti comuni e alle somiglianze all'interno degli stessi gruppi di agenti, sono emersi alcuni aspetti trasversali

che hanno permesso di dar conto di una rappresentazione più complessa delle pratiche e dei discorsi di patrimonializzazione, la quale si è svelata essere processo produttore di capitali di fede, identità e consenso politico e religioso.

Abstract

My research aimed at analyzing through the multiple case study method how different agents participate in the discursive construction of some sacred places around the province of Padua (Italy).

Looking at pilgrimage and tourism (in particular cultural and religious tourism) as social phenomena which, far from being clearly separated, often blend, and considering the concept and rhetoric of the search for authenticity as a common aspect between them, my research focuses on processes (discourses and practices) of patrimonialization affecting such places. Patrimonialization here is conceived not only as a cultural and economic phenomenon concerning tourism promotional practices, but also as a symbolic practice affecting (and affected by) individual and collective memory.

Considering that place is always a social construct, shaped by the strengths structuring social fields, I chose to take into account, for every sacred site, its whole context and to consider all the positions of the different agents involved, namely their aims, interests, connections and conflicts. Along the research I then met two main groups of institutional agents, religious and lay, and some interesting examples of non-institutional agents, single persons or associations, who act autonomously or in cooperation with institutions, contributing to the discursive construction of places, then to the patrimonialization of sacred sites and their memories.

The use of the multiple case study method allowed to take into consideration a fair number of cases and, at the same time, to focus on the many facets every case has. The data showed here concern nine cases and have been gathered through a two-years fieldwork (29 field observation and 48 informative and qualitative interviews). Apart from commonalities and similarities inside the same groups of agents, some transversal aspects emerged, giving a more complex and nuanced view of the practices and discourses of patrimonialization, which revealed itself being a process producing capitals of faith, identity, political and religious consensus.

INDICE

Introduzione	9
Capitolo 1. Inquadramento teorico	15
Turismo religioso e pellegrinaggio nella letteratura socio-antropologica.....	15
Turismo religioso	15
Il pellegrinaggio da “antenato” del turismo a sottocategoria del turismo religioso..	17
Blurring the line	19
I luoghi sacri come costrutti sociali e la patrimonializzazione del sacro	21
Alla ricerca dell'autenticità	24
Capitolo 2. Presentazione della ricerca	31
Disegno della ricerca	31
Criteri per la scelta dei santuari e degli eventi	33
Classificazione dei santuari e degli eventi studiati	36
Metodi applicati.....	38
Lo studio di caso.....	38
I metodi nello sviluppo della ricerca	39
Studio e contestualizzazione dei casi.....	41
Osservazione sul campo.....	41
Interviste informative con agenti principali e testimoni privilegiati.....	42
Raccolta, lettura e analisi di documenti naturali	44
Posizionamento e autoriflessività	45
Capitolo 3. Presentazione ragionata dei casi oggetto di studio.....	49
I casi	49
Il santuario del Cristo di Arzerello e la processione del Voto	49
La processione del Santissimo Crocifisso Miracoloso a Boara Pisani.....	56
I santuari antoniani di Camposampiero: tredicina e Cammino di s. Antonio ...	61

La processione di santa Cristina a Granze	71
Il santuario della Madonna della Salute di Monteortone e i pellegrinaggi locali....	78
Il santuario della Madonna della Salute di Piove di Sacco e la processione del Voto...	93
La processione del Voto a Pontelongo	99
Il santuario di san Leopoldo e la novena per la festa del santo	105
Il santuario della Beata Vergine Maria a Tessara e la processione per la festa solenne.	113
Capitolo 4. Discorsi e pratiche di patrimonializzazione. Dal macro al micro.	117
La patrimonializzazione nelle politiche europee per il turismo.....	119
Dall'Europa al Veneto.....	126
I contesti locali.....	129
Il santuario del Cristo di Arzerello e la Via di Karol	131
Il progetto di Wigwam	132
Conflitti e collaborazioni attorno a un santuario.....	139
Il santuario di Monteortone.....	147
Il progetto di ATEB	147
La gestione del santuario	151
I pellegrinaggi locali a Monteortone	161
"Camposampiero città antoniana"	169
Per concludere.....	173
Capitolo 5. Articolazioni dell'autenticità.....	177
La gestione dei luoghi sacri.....	178
Miti di fondazione	179
Tipologie di santuari.....	182
I riti di commemorazione: feste e processioni.....	187
Invenzioni di tradizioni	198
Altri agenti di memoria: le amministrazioni locali	205
Per concludere.....	214
Conclusioni	221
Bibliografia	227

Introduzione

Questa ricerca intende indagare le diverse pratiche discorsive che interessano alcuni luoghi ed eventi del sacro nella provincia di Padova partendo da una riflessione sull'evoluzione storica del fenomeno sociale del turismo in Europa occidentale, entro il quale si sono sviluppati negli ultimi decenni tendenze che si allontanano dal turismo di massa e dalla standardizzazione delle mete e dei viaggi, spostando l'attenzione all'individualizzazione e alla personalizzazione della pratica turistica, nonché al contesto storico-culturale complessivo dei siti visitati. Questi tipi di turismo, da quello sostenibile a quello culturale all'*heritage tourism*, accordano un'importanza centrale alla fusione armonica tra i diversi elementi che compongono un luogo: ambientali, architettonici, artistici, storici, di memoria e identità (Gil de Arriba 2006). Il viaggio diventa così immersione nelle caratteristiche specifiche di un luogo o di un territorio attraverso la conoscenza del suo patrimonio culturale materiale (manufatti, edifici, oggetti tangibili) e simbolico (memoria, storia e tradizioni). Visitare tali luoghi o partecipare agli eventi a loro connessi è quindi descrivibile come un viaggio metaforico verso il passato ove il ritorno alle origini si contestualizza nella dimensione identitaria locale e nella cornice fisica del territorio.

Nel contesto di questi sviluppi si produce il fenomeno della patrimonializzazione, consistente in processi e pratiche che individuano e trasformano artefatti, persone, luoghi e tradizioni in *heritage*, ossia patrimonio culturale da proteggere ed esibire. Questo processo d'individuazione si costituisce come fenomeno culturale ma implica inevitabilmente anche interessi economici, politici, sociali e quindi coinvolge vari tipi di agenti a differenti livelli territoriali e di *governance* e con diverso potere e capitale politico, culturale, sociale.

Per questo la ricerca tenta di tenere in considerazione, per ogni caso indagato, gli interessi e le strategie dei diversi agenti coinvolti, del campo

religioso e civile, istituzionale e non. Considerando il luogo come un costrutto sociale si osserva quindi come esso venga ri/significato e prodotto dalle azioni intersecate di specialisti del sacro, volontari, amministrazioni locali, associazioni culturali o commerciali, singole persone estranee alle dinamiche istituzionali.

Le premesse teoriche di questo lavoro si ancorano ad una certa letteratura socio-antropologica che mette in discussione l'esistenza di una netta separazione tra il fenomeno del turismo e quello del pellegrinaggio, in particolare sostenendo l'idea secondo cui essi non sono altro che i due estremi di un *continuum* il cui centro è rappresentato dal turismo religioso (Smith 1992); ancora oltre, il pellegrinaggio, pensato spesso come antesignano storico del turismo, viene considerato sotto molti aspetti come un tipo di turismo religioso. Inoltre si considera che uno degli elementi principali che accomuna pellegrinaggio e turismo, in particolare il turismo culturale, è la significazione del viaggio come ricerca dell'autenticità (verso l'esterno e verso l'interno). Negli studi geografici e del turismo il concetto di autenticità è stato ampiamente dibattuto e criticato ma rimane elemento fondamentale nei discorsi e nelle retoriche di patrimonializzazione e valorizzazione dei luoghi, in stretta connessione e interazione con la questione della memoria e degli oggetti che la veicolano, assunti a simbolica rappresentazione del passato come luogo ove si radica l'identità del contesto ospitante.

Se il concetto di autenticità si traduce e articola in quello del passato, delle tradizioni, delle "radici della comunità", la messa in scena e la valorizzazione di tali tradizioni (che siano accertate o meno da un punto di vista storiografico), le pratiche simboliche e performative che mantengono e riportano in vita le memorie, svolgono le stesse funzioni e riproducono le stesse retoriche del viaggio anche quando non ci sia un significativo spostamento fisico. La patrimonializzazione di questi elementi è quindi fondamentale nell'organizzazione e nella valorizzazione dei siti di turismo culturale, implica complesse strategie - che possono coinvolgere anche le popolazioni locali e influire sul loro modo di abitare i propri territori - e predilige, almeno

teoricamente, uno sviluppo sostenibile del territorio e delle sue attività di accoglienza.

La ricerca si propone quindi di indagare come la retorica dell'autenticità, declinata in diversi modi in base agli agenti e ai contesti, sia usata come elemento di legittimazione delle pratiche e dei discorsi di patrimonializzazione dei luoghi e degli eventi del sacro. Lo fa analizzando nove casi di luoghi e/o eventi del sacro localizzati nella provincia di Padova, applicando il metodo del *multicase study*, con l'obiettivo di dare conto della complessità di ogni caso, del suo contesto e degli agenti in campo e contemporaneamente di indagare un discreto numero di casi.

Nel primo capitolo, dopo una breve introduzione sullo sviluppo del fenomeno del turismo fino all'emergere dei diversi tipi di turismo culturale, si presentano separatamente turismo religioso e pellegrinaggio per poi passare ad approfondire le modalità in essi si sovrappongono, privilegiando l'analisi svolta dalla più recente letteratura socio-antropologica che sostiene l'esistenza di una *blurred line*, una linea sfumata, fra questi due fenomeni. Si passa poi a presentare i santuari, mete principali di pellegrinaggio e turismo religioso-culturale, tenendo in considerazione il concetto del luogo come costruito sociale. Quest'ultimo passaggio porta all'introduzione del concetto di patrimonializzazione in relazione alla gestione di questi luoghi e alla considerazione del fatto che non sono solo i gestori del sacro, ossia il personale religioso dei santuari, a occuparsi di questo, ma che anzi questi siti sono al centro di strategie di patrimonializzazione attuate da diversi tipi di agenti esterni, sia istituzionali che non istituzionali. Infine, ricordando come il concetto di autenticità sia presentato in letteratura come elemento unificante le pratiche e i discorsi di diversi tipi di turismo e pellegrinaggio, si introducono alcune teorie che lo ritengono strumento di analisi utile per la ricerca su turismo e patrimonializzazione. Si passa poi, per concludere, a introdurre una prima contestualizzazione dell'uso della retorica dell'autenticità nella patrimonializzazione e nella valorizzazione dei luoghi, ove essa si interseca con le pratiche discorsive legate alla memoria e alla tradizione.

Il secondo capitolo è dedicato alla presentazione del disegno della ricerca e del metodo utilizzato. Dopo aver descritto i criteri per la scelta dei luoghi e degli eventi del sacro in analisi, si presenta una griglia che riassume le caratteristiche che ne individuano una prima classificazione. Infine viene presentato brevemente il metodo dello studio di caso e in particolare del *multicase study*, applicato in questa ricerca per poter soddisfare l'obiettivo di prendere in considerazione un discreto numero di casi e contemporaneamente di indagarli in modo approfondito. Grazie all'uso del *multicase study* si sono potuti fare interagire diversi metodi di ricerca, come l'osservazione sul campo, le interviste informative, l'analisi di documenti.

Il terzo capitolo è dedicato a una panoramica dei nove casi analizzati. Per ognuno si descrivono le caratteristiche del luogo, le origini e i miti di sacralizzazione del santuario e/o dell'evento (processione o festa del santuario), le modalità del tempo forte (i giorni di festa e celebrazione che attraggono maggiori visite al sito) e del tempo ordinario (il resto dell'anno), gli agenti coinvolti.

Nel quarto capitolo si entra nel vivo della ricerca, dedicandosi all'analisi delle diverse modalità di patrimonializzazione emerse dallo studio dei casi scelti, ognuno al centro di diversi tipi di interessi e quindi di diversi discorsi e pratiche di patrimonializzazione. Il capitolo si apre con la presentazione delle politiche europee sul turismo, in particolare sul turismo culturale (con tutte le sue retoriche su memorie, tradizioni, identità) come molla per la costruzione di un'identità europea. In particolare si presenta il caso della patrimonializzazione del Cammino di Santiago, che ha dato il via a una serie successiva di promozioni di itinerari turistico-culturali più o meno collegati all'aspetto religioso. Si analizza non solo il punto di vista delle istituzioni politiche ma anche quello della Chiesa cattolica europea, coinvolta inevitabilmente in questo ampio processo di patrimonializzazione. Si accenna poi ad alcuni esempi di coinvolgimento in questo tipo di progetti internazionali dell'Italia, del Veneto e della Provincia di Padova, prima di passare finalmente alla trattazione dei casi interessati dalla ricerca. Partendo da una distinzione teorica e analitica tra

patrimonializzazione turistico-commerciale e patrimonializzazione culturale-identitaria, si fa emergere quanto, al di là delle comprensibili sovrapposizioni e intersezioni, esistano differenze di pratiche e discorsi tra agenti diversi nei processi di valorizzazione dei luoghi. Ciò che inoltre emerge dall'analisi è che i nuclei di senso attorno ai quali queste differenze si sviluppano possono essere fatti rientrare nel campo semantico dell'autenticità.

Il quinto capitolo quindi è dedicato all'esplorazione di tale campo semantico nelle sue articolazioni e dimensioni e nell'uso che gli agenti ne fanno, partendo dall'ipotesi che l'autenticità sia usata come elemento legittimante la costruzione discorsiva della patrimonializzazione e della valorizzazione dei luoghi. Diversamente dal capitolo precedente, dove pochi casi vengono presentati ampiamente, sviscerandone tutti gli aspetti utili allo sviluppo del tema trattato, qui si procede per una suddivisione tematica, analizzando prima la gestione dei luoghi e degli eventi sacri da parte dei responsabili religiosi e poi gli interventi dall'esterno dei rappresentanti delle istituzioni locali. Anche questa è una suddivisione soprattutto analitica, che non tralascia di considerare e fare emergere le complessità presenti all'interno dei campi del sacro e del civile e le eventuali convergenze che li interessano; inoltre si valorizzano le pratiche di agenti non istituzionali che attraversano entrambi i campi, influenzando anch'essi sulle costruzioni discorsive della patrimonializzazione.

Questa ricerca è stata condotta nell'ambito del progetto "Forme della religiosità e dimensioni socio-culturali del viaggio. Il turismo religioso nel territorio della provincia di Padova" finanziato dalla Regione Veneto - Segreteria Regionale alla Cultura (iniziativa regionale realizzata in attuazione della L.R. 14.1.2003, n. 3 - art. 22).

Capitolo 1

Inquadramento teorico

Turismo religioso e pellegrinaggio nella letteratura socio-antropologica

Turismo religioso

Il fenomeno del turismo nel contesto dell'Europa occidentale comincia a svilupparsi dalla fine dell'Ottocento ed esplode negli anni Sessanta col boom economico dei paesi occidentali: la tradizione europea del Grand Tour, appannaggio delle classi agiate (Bayer in Guidicini, Savelli 1988), si trasforma in un fenomeno di massa che accomuna milioni di persone in una fuga collettiva dalla vita quotidiana scandita dai tempi del lavoro, verso un tempo e uno spazio separati nei quali celebrare insieme una temporanea liberazione¹. Rappresentativi di questo periodo sono i megaresort, i pacchetti vacanza standardizzati, la turistizzazione intensiva di località e paesi, che spesso subiscono di conseguenza profonde modificazioni. Accanto a questo tipo di turismo si comincia a sviluppare, col postfordismo, una maggiore attenzione all'individualizzazione e alla personalizzazione della vacanza, al rispetto del contesto naturale, urbano e umano delle località turistiche (turismo sostenibile); nella vacanza e nel viaggio si cerca ora anche un senso profondo, non più una via di fuga materiale e mentale, si comincia a parlare di autenticità, di valorizzazione del patrimonio culturale ereditato dal passato (*heritage tourism*) e il viaggio diventa percorso culturale. All'importanza dell'omogeneità si sostituisce quella della differenza, della personalizzazione.

¹ Il turismo si fa quindi pratica discorsiva, viene riconosciuto come fenomeno sociale e cominciano a svilupparsi gli studi ad esso dedicati. C'è da specificare che questa visione è appunto occidentale, a tratti occidentalocentrica ed è diffusa soprattutto nella letteratura anglosassone: essa non tiene in considerazione tipi di turismo meno evidenti, più informali e agiti dalle classi meno agiate (Towner 1995).

Il mio lavoro terrà in particolare considerazione questa recente tendenza nel suo dispiegarsi in discorsi e pratiche di promozione di alcuni luoghi sacri del padovano, mete, attuali o potenziali, di turismo religioso.

Quest'ultimo si può considerare un tipo di turismo culturale, il quale raccoglie tutti gli elementi sopra descritti in relazione al turismo post-fordista, dando importanza centrale alla fusione armonica tra i diversi elementi che compongono un luogo: ambientali, architettonici, artistici, storici, di memoria e identità (Gil de Arriba 2006; Nuzzo 2008). Il viaggio diventa così immersione nelle caratteristiche specifiche di un luogo o di un territorio attraverso la conoscenza del suo patrimonio culturale materiale (che comprende manufatti, edifici, oggetti tangibili ma anche la cultura immateriale che ha contribuito a produrli) e quindi, spesso, anche del suo passato, della sua storia e delle sue tradizioni (l'accezione dell'*heritage tourism*). Visitare questi luoghi o partecipare agli eventi a loro connessi è quindi descrivibile come un viaggio metaforico verso il passato ove il ritorno alle origini si contestualizza nella dimensione identitaria locale e nella cornice fisica del territorio, in molti casi (soprattutto nei piccoli centri) legata a un passato mitico di vita rurale e contadina: solidarietà, senso di comunità, condivisione, valori "semplici" (Jordan 2010). Se il concetto di autenticità si traduce e articola in quello del passato, delle tradizioni, delle "radici della comunità", la messa in scena e la valorizzazione di tali tradizioni (che siano storicamente accertate o meno), le pratiche simboliche e performative che mantengono e riportano in vita le memorie, svolgono le stesse funzioni (rispondono alle stesse necessità, riproducono le stesse retoriche) del viaggio anche quando non ci sia un significativo spostamento fisico. La patrimonializzazione di questi elementi è quindi fondamentale nell'organizzazione e nella valorizzazione dei siti di turismo culturale, implica complesse strategie - che possono coinvolgere anche le popolazioni locali e influire sul loro modo di abitare i propri territori - e predilige, almeno teoricamente, uno sviluppo sostenibile del territorio e delle sue attività di accoglienza.

Il turismo religioso è una delle categorie di turismo in continua crescita

secondo l'Organizzazione mondiale del turismo (UNWTO) (Vázquez de la Torre Millán 2012).

There has been a significant growth in religious tourism in recent years, particularly with a resurgence of pilgrimage to important shrines and a growth in more general spiritual tourism (see below). It is estimated that there are over 250 million pilgrims undertaking tourism trips each year. (Council of Europe 2001: 27)

Ciò implica un sempre maggiore interesse da parte di enti nazionali e internazionali, del mondo del turismo e della Chiesa.

Il pellegrinaggio da "antenato" del turismo a sottocategoria del turismo religioso

Il pellegrinaggio, in quanto spostamento non motivato da necessità legate alla sopravvivenza, è definibile come l'antenato del viaggio e del turismo (Lavarini 1997) ma finisce ora, in alcune analisi, per essere visto come una sottocategoria di turismo religioso.

Cipriani (2012) lo definisce, ricordando Mauss, un "fatto sociale totale" che interessa tutte le maggiori religioni mondiali (buddhismo, islam, ebraismo, induismo, cristianesimo). Il termine deriva dal latino: *per ager*, "attraverso i campi" o *peregre*, "lontano, oltre confine", entrambi a indicare uno spostamento significativo nel tempo (Rech 2011). È un fenomeno in continua espansione: nella seconda metà del XX secolo i pellegrinaggi nella maggior parte del mondo sono aumentati fino a 20 volte nel giro di 50 anni (Stausberg 2011).

Il pellegrinaggio cristiano nasce probabilmente nel I secolo dopo Cristo con le visite alle tombe dei protomartiri, attorno alle quali dal VI secolo - altri sostengono già dal IV o V (Cavagnero 2012) - si cominciano a costruire i primi edifici per accogliere il sempre maggiore flusso di pellegrini/e.

I pellegrinaggi, nella prospettiva di una sociologia storica della religione, possono essere considerati come riti di passaggio che permettono di promuovere una mobilitazione di risorse individuali all'interno di un avvenimento collettivo quale

può essere la celebrazione annuale della festa di un santo o una particolare solennità dell'anno liturgico. (Prandi in Demarchi, Abbruzzese 1995: 47)

Quella di Prandi è una delle numerose definizioni che si danno del pellegrinaggio come fenomeno sociale. Se ne parla anche come di un viaggio verso l'esterno e verso l'interno, un fenomeno di liminoidità in cui si forma una *communitas* paritaria e alternativa alla quotidianità del tempo storico ordinario (Turner, Turner 1978). La letteratura sociologica e antropologica sul pellegrinaggio, sulle sue origini, significati, funzioni è vastissima ma ciò che interessa in questa sede sono da una parte le teorie che mettono in discussione una netta distinzione tra pellegrinaggio e turismo religioso, dall'altra quelle che mettono in evidenza le strutture di potere e gli interessi di diversi tipi di agenti rispetto alle mete di pellegrinaggio.

Con il definirsi del turismo come fenomeno sociale e del proliferare dei discorsi che lo riguardano la sociologia del turismo, del pellegrinaggio, della religione si comincia a porre questioni sui rapporti tra esso e il pellegrinaggio. Ad esempio si sottolineano i cambiamenti nelle modalità di svolgimento di quest'ultimo apportati dalla modernità: se nel medioevo ci si muoveva a piedi compiendo viaggi temporalmente molto estesi e spesso pericolosi (il pellegrinaggio era spesso un viaggio di cui non si era sicur* del ritorno, tanto che era pratica comune fare testamento prima di partire), in seguito i mezzi di trasporto hanno enormemente abbreviato lo spostamento, non compromettendone comunque il valore simbolico, che torna in altre modalità, come i piccoli spostamenti ed altri rituali, a volte penitenziali (nel senso di portatori di sofferenza fisica). In questa interpretazione si sottolinea quindi come pellegrinaggio e turismo si confondano: si passa ai viaggi organizzati e all'accoglienza apposita e attrezzata, alla commercializzazione (con tutto ciò che vi si connette, come permessi, organizzazione degli alloggi, intervento delle istituzioni ecc.). In realtà questo passaggio fa già parte dell'istituzionalizzazione dei grandi pellegrinaggi, che avviene ben prima della diffusione di mezzi di trasporto motorizzati e del sorgere del fenomeno del turismo di massa (Kaelber

2005; Nuzzo 2008).

Molti pellegrinaggi nascono spontaneamente, ossia indipendentemente dalle volontà ecclesiastiche e allo stesso modo possono esaurirsi (con l'esaurirsi della carica attrattiva del luogo sacro) ma questo dipende anche dalle dinamiche in cui sono inseriti, dagli agenti e dai poteri che su di essi agiscono. Ad esempio il significato assegnato al luogo e ai contenuti di memoria che in esso si mira a mantenere in vita cambiano in base agli interessi in campo². Allo stesso modo i luoghi sacri e i pellegrinaggi che essi attraggono sono regolati per quanto possibile dalla Chiesa cattolica ma hanno assunto e ancora assumono, in certi casi, significati di ribellione all'istituzione e alle sue norme; in alcuni casi diventando anche terreno di scontro interno alla chiesa, tra questa e potere politico temporale e così via. Amiotte-Suchet (2013) si riferisce a questa dimensione dialettica quando descrive come il pellegrinaggio, presentato dalle autorità ecclesiastiche come spazio antiegemonico rispetto al mondo "esterno", postmoderno e secolarizzato, è a sua volta spazio egemonico e gerarchico che normalizza e regola l'esperienza e vede quindi sorgere al proprio interno altre resistenze, altri racconti e narrazioni che si oppongono alle sue norme. Inoltre la questione del pellegrinaggio è sempre legata con quella della religione popolare

Blurring the line

La letteratura sociologica e antropologica su turismo e pellegrinaggio si è interrogata sul rapporto fra questi due processi sociali e ha sviluppato diversi orientamenti, tra cui quello (diffuso fino agli anni Ottanta ma ora relativamente minoritario, rappresentato, tra gli altri, da Daniel Boorstin) che pone una netta differenziazione tra turista e pellegrino, negando che il primo abbia motivazioni spirituali o comunque produttive di (auto)riflessioni e (ri)costruzioni identitarie e svalutando il turismo "classico" e massificato come una modalità superficiale,

² Basti pensare a san Giacomo, una volta esaltato come "il matamoros" e ora diventato simbolo dell'unità europea o a s. Antonio di cui si sottolinea ora il ruolo avuto nella scena politica padovana dell'inizio del XIII secolo. Di questo parlerò approfonditamente in seguito.

frammentaria e utilitaristica del viaggio.

D'altra parte già Edith e Victor Turner scrivevano che «a tourist is half a pilgrim, if a pilgrim is half a tourist» (Turner, Turner 1978: 20). La loro intuizione sarà elaborata ed esplicitata col passare degli anni nei lavori delle maggiori studiosie del campo, che favoriranno il passaggio verso una “de-differenziazione” (Collins-Kreiner 2010) tra i due fenomeni: Valene Smith (1992) traccia un continuum i cui estremi sono rappresentati da sacro/pellegrinaggio e secolare/turismo e il cui tipo centrale, ossia il pellegrino/turista e la dimensione del turismo religioso, rappresenta un punto di equilibrio e convergenza tra le diverse motivazioni delle persone che affrontano viaggi verso luoghi più o meno ufficialmente sacri alla ricerca del senso della vita o della propria autenticità di esseri umani. Costa definisce il turismo religioso come un fenomeno multidimensionale, ove «gli elementi di ciascun tipo di viaggio si ibridano a vicenda creando sia esclusioni selettive che collaborazioni e integrazione». Il turismo religioso sarebbe insomma «un insieme fluido di relazioni come il più generale rapporto sacro-pellegrinaggio e profano-turismo» (Costa 2001: 157).

Cohen (in Morinis 1992) in una lettura critica delle posizioni divergenti e convergenti su turismo e pellegrinaggio distingue fra dimensione strutturale, fenomenica e istituzionale per confrontare questi due fenomeni, arrivando a distinguerli analiticamente pur dando per scontato che sotto molti aspetti si sovrappongono.

Un rifiuto ancora più forte di ogni visione dicotomica della questione turismo/pellegrinaggio si è sviluppato negli ultimi anni nell'ambito di teorie che portano alle estreme conseguenze i concetti di fluidità e convergenza fra due fenomeni che sembrerebbero ormai non più distinguibili: ne sono esempi la curatela di Badone e Roseman (2004) – in cui si sottolinea la difficoltà e la poca utilità nel distinguere tra turisti e pellegrini in diversi *sacred sites* – e quella di Margry (2008), dove si propone l'uso del termine “pellegrinaggio” riferito a fenomeni che sembrano assolutamente profani (le visite a tombe di personaggi famosi, a monumenti e memoriali di guerra e ad altri luoghi di memoria) ma

che invece sono ipotizzati come effettivamente motivati da sentimenti religiosi. Da parte sua Stausberg (2011) rifacendosi a Bremer (2004), mantiene una distinzione concettuale fra turismo e religione ma dimostra come queste due sfere entrino in contatto in varie modalità, influenzandosi reciprocamente.

I luoghi sacri come costrutti sociali e la patrimonializzazione del sacro

Secondo una famosa intuizione di Carlo Prandi (in Demarchi, Abbruzzese 1995) santuario, ex voto e pellegrinaggio sono elementi inseparabili, nessuno dei quali è spiegabile senza la presenza degli altri due. L'istituzione chiesa costruisce i santuari attorno agli ex voto ma sono i pellegrinaggi a sancirne la validità. I santuari quindi nascono con i pellegrinaggi (e viceversa): come già accennato, sono le prime tombe dei protomartiri ad attirare, nel I secolo dopo Cristo, crescenti flussi di pellegrinaggi, per cui diventa necessario costruire degli edifici che proteggano le tombe e accolgano le pellegrine. In generale santuario e pellegrinaggio/turismo religioso si legittimano a vicenda, si danno reciprocamente senso³; nel caso dei santuari che attirano grossi flussi di pellegrinaggio e di turismo religioso si rende necessaria una complessa strutturazione e organizzazione del luogo e (a volte) del suo contorno: si forma la regione sacra, fatta di relazioni dinamiche tra soggetti e attività religiose, economico-commerciali e sociali (Lopez 2012; Rinschede 1992).

Nel corso della storia si susseguono periodi alterni di "insorgenze santuariali" e si distinguono diverse ondate di fondazioni di santuari⁴, alcune tipologie spariscono, altre tornano in auge. Questi cicli storici generali, legati ai cambiamenti e alle evoluzioni della Chiesa ma anche della dimensione temporale della società civile, si intersecano con quelli specifici e individuali di

³ Il codice canonico stesso richiede che vi sia una certa frequentazione di fedeli per classificare un luogo come santuario (Vareschi in Demarchi, Abbruzzese 1995).

⁴ Per una trattazione approfondita si vedano, fra gli altri, Nolan, Nolan (1989) e Rech (2011).

ogni santuario, a loro volta legati profondamente ai contesti particolari in cui sorgono (Olsen in Timothy, Olsen 2006): in Italia ad esempio la configurazione odierna dei santuari consegue ai processi dell'industrializzazione, della secolarizzazione e dell'unificazione del paese (Rech 2011).

Come ricordano Demarchi e Abbruzzese (1995) i santuari sono diventati nel tempo luoghi multifunzionali, che non ospitano più solo la memoria del sacro ma diventano anche beni culturali. In base alla gestione che ne fanno gli specialisti del sacro (Bourdieu 2012), essi possono assumere più o meno valori e significati altri rispetto a quello sacrale. Chi infatti li gestisce deve preoccuparsi di mantenerli in vita e questo fine si può tentare di ottenere attraverso varie strategie: ci si può rivolgere principalmente a un pubblico religioso o sfruttare maggiormente il *blurring* del turismo culturale-religioso e aprirsi a una maggiore commercializzazione del luogo, riempiendo il tempo debole di eventi di vario tipo. Non sono poi solo questi gli agenti che incidono nella gestione del santuario: da una parte, nel campo del sacro si aggiungono ai parroci e ai rettori dei santuari il personale laico volontario che aiuta nella gestione del luogo anche rappresentanti delle istituzioni ecclesiastiche esterni al santuario; dall'altra hanno un ruolo e un'influenza non indifferente gli agenti del campo temporale, dalle amministrazioni locali alle associazioni culturali. In generale il luogo sacro, al centro delle strategie e delle pratiche discorsive di diversi agenti, si situa in un continuum tra funzione puramente sacra e bene culturale e turistico. Il significato non è ontologicamente legato al luogo ma piuttosto ascrivito ad esso e incorporato nelle pratiche dei diversi gruppi di frequentatrici (Nolan, Nolan 1989; Stausberg 2011). Luogo sacro e pellegrinaggio sono inscindibili, l'uno necessita dell'altro; il primo marca la via del secondo, il secondo valorizza e legittima il primo (Lopez 2012; Prandi in Demarchi, Abbruzzese 1995). La centralità del santuario quindi cambia in base alle vie di comunicazione e anche al modificarsi della devozione – non sempre in coincidenza con la legittimazione ecclesiastica (Cipriani 2012).

In generale i luoghi hanno una dimensione sociale: influiscono nelle relazioni sociali e sono da esse influenzati, il loro significato è quindi dato dalle pratiche e

dai significati discorsivi che li riguardano; sono le narrazioni sui luoghi a regolare il potere e il controllo su di essi. Inoltre le narrazioni che creano i luoghi sono legate anche alle pratiche di viaggio che li riguardano (Cipriani 2012; Nolan e Nolan 1989; Pearce 1999; Stausberg 2011).

Le dinamiche secondo le quali si intrecciano pratiche e agenti del sacro e del temporale si rendono visibili nelle pratiche di patrimonializzazione che descriverò in seguito e che sono connesse coi processi descritti da Giovanna Rech:

I santuari sono anche forme sociali, oltre che forme religiose e culturali: in questi luoghi si negoziano delle poste in gioco importanti rispetto al rapporto fra istituzioni ecclesiastiche e civili nel controllo del territorio e quindi del potere sia economico che simbolico. (...) In altre parole, il numero di visite e la capacità dimobilitare delle masse implicano per il paese, città e regione coinvolti, l'afflusso di beni economici, che nel corso del tempo possono determinare lo sviluppo stesso di quell'area (Rech 2011: 452).

Nel caso di luoghi ad accezione religiosa l'edificio, la figura sacra a cui è intitolato e le ricorrenze che la celebrano fungono quindi da *commemorative vehicles* non solo della memoria sacra del luogo ma anche di quelle laiche del territorio in cui si situa. Siti ed eventi religiosi si richiamano tipicamente alla tradizione e in particolare alle tradizioni locali (Cabibbo *et alii* in Boesch Gajano e Michetti 2002) spesso facendo riferimento al contesto territoriale, a volte prediligendo i suoi aspetti naturali e paesaggistici e la carica simbolica che essi veicolano.

L'interconnessione e l'interdipendenza tra tempo e luogo sono particolarmente evidenti nei santuari: Abbruzzese (in Demarchi, Abbruzzese 1995) sostiene che, rispetto al tempo ordinario, quotidiano e segnato da riti regolari, il quale è normalmente gestito dalle parrocchie, il santuario si presenta come luogo del tempo forte dell'avvenimento e della sua commemorazione (il

sacro che irrompe nel quotidiano). Considerando però l'evoluzione storica dei santuari e la sovrapposizione che in molti casi è avvenuta tra santuario e "tempio" nel senso di luogo di culto regolare - e considerando anche la turistizzazione dei santuari, che ha portato al crearsi di un flusso continuo di visite nel caso dei siti più famosi (Stausberg 2011) - il tempo forte diventa evento puntuale entro un periodo prolungato e continuativo di tempo e ordinario. Anche Nolan e Nolan (1989) notano che in alcuni casi il santuario "scompare" e diventa invisibile, rimanendo chiuso alla frequentazione quando non vi si celebra il tempo forte; in altri invece esso rimane aperto e frequentato, con la differenza che a popolarlo sono un misto di parrocchiani o devoti "locali" e di pellegrini e visitatori "esterni" che continuano a frequentarlo ma in numero più esiguo (nel caso dei santuari minori) e con una frequenza più diluita.

Allora i santuari, che nascono da un mito di fondazione e ne perpetuano la memoria dotandola di pregnanza fisica e materiale (edificio, reliquie e altri oggetti sacri, elementi naturali) rendono possibile l'esistenza e la reiterazione del tempo forte e dei suoi rituali, elementi fondamentali per la sopravvivenza della memoria (Connerton 1989, Herrero 2002); a loro volta luogo sacro e tempo forte sostengono il tempo debole, ove la devozione e il sostegno alla continuità della memoria sono praticati in modo più privato, intimo e quindi meno visibile. Fra questi componenti esiste dunque una dinamica di circolarità e dipendenze reciproche: il santuario nasce per far sopravvivere la memoria di un evento ma esso stesso dipende dal perpetuarsi di quella memoria.

Vedremo nelle prossime pagine come questi concetti si sviluppino in relazione ad autenticità e patrimonializzazione.

Alla ricerca dell'autenticità

Fra le analisi che ribadiscono quanto turismo e pellegrinaggio siano sotto molti aspetti accomunati da elementi che caratterizzano il viaggio in generale (Cohen in Morinis 1992; Bremer 2004) molte ricordano che quest'ultimo spesso veicola un'esigenza soggettiva - che è al contempo socialmente indotta (Amiotte Suchet

2013) – delle persone di uscire dal contesto della quotidianità, percepito come caratterizzato da una socialità fredda e impersonale, che non valorizza più le relazioni intersoggettive: è questa la retorica dell'autenticità dell'esperienza turistica e del viaggio – secondo MacCannell (1999) attualizzazione contemporanea della ricerca del sacro dei pellegrinaggi medievali – la quale vede nell'uscita fisica dai contesti sociali occidentali e nel contatto “autentico” con civiltà che sarebbero più connesse con la natura, la terra, il territorio, le relazioni umane un modo per ritrovare valori che “noi” avremmo perso e, di conseguenza, ritrovare anche sé stessi/e.

Cohen (Morinis 1992) distingue due poli entro cui situare le esperienze del turismo e del pellegrinaggio: l'Altro e il Centro, il primo a rappresentare mondi sconosciuti, lontani, esotici ed alternativi alla cultura di partenza, quella del Centro. Se il/la turista va alla ricerca dell'Altro (per prendere ristoro e riposo prima di rifarsi fagocitare dalla freneticità del Centro nel caso del turismo “di svago” oppure per trovare un Centro alternativo nella dimensione dell'Altro e abbandonare il proprio contesto di partenza nel caso del turismo “esistenziale”) il/la pellegrino/a cammina in direzione del proprio Centro spirituale e religioso. Al di là di questa distinzione che, a detta dell'autore stesso, identifica degli idealtipi ed è difficilmente rintracciabile nella realtà, il concetto e la retorica della ricerca interiore ed esteriore dell'autenticità accomuna autori e teorie per altri versi divergenti.

D'altronde tale retorica è ampiamente diffusa nel discorso pubblico e nelle pratiche di costruzione di memoria in occidente:

Thus, under the condition of modernity, the authentic self emerges as an ideal that acts to resist or invert the dominant rational order of the mainstream institutions in modernity. To resist the inauthenticity stemming from the mainstream order, the authentic self is often thought to be more easily realized or fulfilled in the space outside the dominant institutions, a space with its cultural and symbolic boundaries which demarcate the profane from the sacred (Graburn 1989), responsibilities from freedom, work from leisure, and the inauthentic public role from the authentic self. (Wang 1999: 361)

And in this newly individuated space, the customer was encouraged more and more to express her taste, furnishing her space according to her own needs and affinities, as only the rich had been able to do in previous eras. [...] if we move from these external facts about post-war consumerism to the self-understandings that went along with them, we see a steady spread of what I have called the culture of "authenticity". I mean the understanding of life which emerges with the Romantic expressivism of the late-eighteenth century, that each one of us has his/her own way of realizing our humanity, and that it is important to find and live out one's own, as against surrendering to conformity with a model imposed on us from outside, by society, or the previous generation, or religious or political authority. (Taylor 2007: 474- 475)

Nel caso del turismo, il dispiegarsi della retorica dell'autenticità lo interessa non solo nel suo aspetto di ricerca del senso, come descritto poco sopra, ma anche in quanto attività di consumo e uso di un prodotto, il prodotto turistico appunto.

Nonostante l'uso del concetto di autenticità sia stato messo in discussione negli studi geografici e del turismo (Hillman 2007; Belhassen, Caton 2006) rimane comunque utile soprattutto se si valorizza il suo aspetto polisemico e se ne considera l'utilizzo emico: definire cos'è autentico (e va quindi ricordato e valorizzato) è spesso al centro di mediazioni e conflitti fra agenti sociali (Jordan 2010). Wang (1999) traccia una mappa dell'uso del concetto di autenticità enucleando tre diversi approcci teorici nell'ambito degli studi sul turismo:

- 1) secondo quello oggettivista l'autenticità è una qualità misurabile e oggettiva
- 2) quello costruttivista la vede come un concetto dinamico, polisemico, influenzato dai discorsi sociali e quindi dalle relazioni di potere
- 3) l'approccio postmoderno punta sulla totale decostruzione dell'autentico (concetto di simulacrum di Baudrillard).

La proposta di Wang è pensare a una declinazione esistenziale di autenticità, che si concentri su di essa non tanto considerando l'accezione di "originalità" e

“storicità” di un oggetto o di un evento ma piuttosto sull’esperienza vissuta della persona/turista e nel valore che essa vi trova; quindi analizzando, ad esempio, una danza come un tipo di attività turistica (piuttosto che come “oggetto turistico” che riproduce più o meno fedelmente la danza “tradizionale”, “originale”, storicamente documentata) la si può leggere come una fonte di autenticità, poiché i turisti la vivono come tale nel metterla in atto.

Belhassen, Caton e Stewart (2008) fanno un passo indietro e valorizzano tutti gli approcci descritti da Wang, sostenendo che si debbano integrare per avere una visione completa e approfondita della questione dell’autenticità. Ad esempio, condividendo parte delle critiche all’approccio oggettivista, sostengono comunque che non lo si possa scartare, da una parte perché è ampiamente usato nel senso comune del linguaggio turistico (sia dai *tour operators* che dai/le turiste) dall’altra perché così facendo si rischierebbe di perdere di vista l’importanza del luogo e dei significati che ad esso vengono attribuiti dai vari agenti in campo, quindi anche del luogo come costruzione sociale. Gli studi legati all’approccio costruzionista dimostrano quanto esista una relazione dinamica tra significati sociali del/sul luogo ed esperienze umane che ivi si vivono: il significato infatti non è insito nel mondo fisico ma non è nemmeno indipendente dall’esperienza umana che ha luogo in esso. La reintroduzione dell’elemento del contesto fisico nel *framework* dell’autenticità bilancia l’approccio esistenzialista: l’autenticità è sicuramente fatta di significati costruiti ma anche di esperienze umane e di un luogo che viene visitato, il quale è fondamentale nella ricerca dell’autentico, soprattutto nell’esperienza del pellegrinaggio religioso. C’è sempre un dialogo tra, da una parte, la visione di pellegrini/turiste e il luogo fisico che visitano e dall’altra la loro esperienza e i discorsi sociali che formano la loro comprensione. Quindi spazio e autenticità devono essere concettualizzati tenendo in considerazione le dinamiche che legano esperienze, significati e contesti fisico-geografici.

Ancora Belhassen e colleghe interpretano il pellegrinaggio come un atto performativo di fede religiosa nel quale il luogo fisico gioca un ruolo importante; perciò studiando un luogo sacro bisogna considerare come esso

venga discorsivamente costruito e praticamente vissuto dalle persone che lo frequentano e contemporaneamente (con un continuo movimento *back and forth*) leggere l'evoluzione del luogo sacro in quanto centro di pellegrinaggio come un processo basato su autenticazione umana, ossia come il luogo venga trasformato da questo processo di attribuzione di autenticità.

Considerando ruoli e contributi dei diversi agenti che agiscono in un luogo emerge anche la considerazione di un'autenticità "rappresentata" a beneficio del/la turista (Joseph and Kavoori 2001) secondo un processo per cui locali e turisti/e influiscono insieme nella produzione delle pratiche e delle retoriche legate a memoria e identità: se da una parte la presenza turistica stimola le abitanti del luogo a mettere in atto la propria identità cercando di corrispondere alle aspettative di visitatori e visitatrici, dall'altra i locali stessi si rivolgono a luoghi ed eventi del proprio territorio da "stranieri" (Giacomarra 2005) o re/inventano tradizioni e memorie a proprio uso e consumo per ravvivare il senso della comunità. Ciò può comportare anche un allontanamento e uno straniamento rispetto al proprio territorio: come ci ricorda Michela Badii (2008), la tipizzazione, ad esempio, di una particolare pietanza o di un prodotto alimentare che, pensata soprattutto per i turisti, ne comporta l'aumento del prezzo, provoca l'allontanamento dal prodotto stesso da parte dei fruitori locali, di chi cioè vive quotidianamente il territorio.

La consapevolezza del paradosso dell'autenticità nei contesti turistici emerge già nelle teorie di MacCannell (1973) il quale usa la metafora teatrale di Goffman per indicare come la volontà dei turisti di entrare in contatto con l'"autentico", il retroscena, non venga mai totalmente soddisfatta poiché l'ambiente turistico è sempre e comunque costruito⁵: anche nelle pratiche di turismo culturale ed ecoturismo permane il rischio di entrare in contatto con un "retroscena inscenato", la turista quindi non può mai essere certa di star vivendo un'esperienza autentica e le esperienze di viaggio si situano in un

⁵ MacCannell più recentemente (1999) parla anche di dialettica dell'autenticità: self inautentico e "altro" autentico stanno in rapporto di dipendenza reciproca.

continuum in cui autentico/*back* e inautentico/*front* rappresentano due estremi ideali e irraggiungibili.

L'autenticità non è una proprietà permanente di un luogo o di un segmento di viaggiatori, ma è negoziata tra le parti, tra *hosts and guests*, è incessantemente costruita e ricostruita attraverso *discourses in competition*. Non si tratta dell'autenticità dei filosofi ma di un'autenticità socialmente costruita, che dura per un limitato periodo di tempo, necessariamente selettiva ed elettiva, liberamente scelta. (Costa 2006: 89)

L'autenticità quindi è un concetto complesso e polisemico. Essa si articola inoltre con le retoriche e le pratiche della tradizione e della memoria, le quali sono elementi fondamentali nelle strategie discorsive usate nella "costruzione" e nella patrimonializzazione dei luoghi (Hobsbawm 1983, Bettini 2001), i quali si possono ritenere *commemorative vehicles* (Armstrong and Cragge 2006), simboli e mezzi di costruzione e mantenimento della memoria collettiva che, rivolgendosi sia verso l'interno che verso l'esterno, contribuiscono a ri-creare l'identità della comunità locale (o una sua parte) a beneficio dei suoi componenti, ma anche di chi non ne fa parte (Gil de Arriba 2006).

Nei luoghi sacri il discorso turistico dell'autenticità coincide con quello religioso sul luogo: da una parte la retorica dell'autentico rende il luogo appetibile per i turisti, dall'altra l'attenzione turistica contribuisce a rafforzare i discorsi "locativi" che valorizzano il luogo come perennemente importante (Bremer in Timothy, Olsen 2006).

Queste complessità si rendono evidenti nelle diverse strategie di patrimonializzazione (nel senso di valorizzazione in senso turistico-economico, ma non solo) che interessano alcuni di questi luoghi e che saranno indagate in questa ricerca.

In relazione a questo, è molto significativo il fatto che il termine "turismo religioso" sia stato usato già nel 1969 nel documento della Santa Sede "Direttorio generale per la Pastorale del turismo *Peregrinans in terra*", prodotto

con la volontà esplicita di valorizzare e tutelare la componente spirituale e il carattere sacro di turismo e feste tradizionali (Mazza 2007) ma utilizzando comunque un termine che lascia trasparire una volontà di apertura da parte delle istituzioni ecclesiastiche alle modalità e alle pratiche del turismo “moderno” commerciale e profano, apertura effettivamente riscontrabile ad esempio nella collaborazione della Cei con la Confcommercio (Costa 2001). In un successivo documento del 1978 intitolato *Chiesa e mobilità umana* si sottolinea come il turismo religioso sia caratterizzato dalla “modernità” del turismo, i cui mezzi lo rendono più diffuso e praticabile (Nuzzo 2008).

Le istituzioni stesse si muovono quindi lungo la *blurred line* del turismo religioso (con fini e strategie che non sempre coincidono) e ciò risulta evidente ad esempio nelle importanti strategie messe in atto negli ultimi decenni dalle istituzioni europee per la promozione dei cosiddetti “cammini della fede”, dal Camino de Santiago alla Via Francigena; politiche che hanno ricadute anche a livello nazionale, regionale, locale, contribuendo alla diffusione e circolazione di un'idea di turismo religioso-culturale sostenibile. Allo stesso modo si muovono però anche enti locali, piccole associazioni e singole persone (magari cercando aiuti istituzionali) come vedremo in questa ricerca.

Capitolo 2

Presentazione della ricerca

In questo capitolo illustrerò il disegno della ricerca e i metodi utilizzati.

Disegno della ricerca

Il tema della valorizzazione di memorie e tradizioni, retorica abbondantemente diffusa nei nostri contesti sociali e usata a vari fini da diversi tipi di agenti, è una delle dimensioni che attraversano le due sfere di senso che fanno da sfondo a questa ricerca, religione/pellegrinaggio e turismo.

I luoghi sacri e gli eventi qui osservati, custodi e ri/produttori di memorie locali soprattutto - ma non solo - religiose, si situano appunto al centro di costruzioni e pratiche discorsive messe in atto da diversi agenti; il loro studio quindi richiede l'osservazione delle dinamiche contestuali in atto, facendo bene attenzione a quali sono i soggetti coinvolti, che tipo di relazioni hanno instaurato, quali sono gli interessi in campo. Tra le pratiche da questi utilizzate ho analizzato principalmente quelle discorsive le quali, in un contesto di valorizzazione (anche) a fini turistici di luoghi e memorie, determinano non solo il modo in cui si ricorda il passato ma anche *quale* passato va ricordato.

Questo lavoro di *remembrance* può essere un processo top-down (ne sono esempio i vasti progetti europei volti alla valorizzazione dei percorsi di pellegrinaggio, concretizzatisi anche nel recente progetto interregionale "Itinerari della fede - cammini di fede" - legge 29 marzo 2001, n. 135, art. 5.5) ma molto spesso segue un percorso bottom-up che parte da parroci, associazioni di volontariato, singoli/e appassionati/e. È quest'ultimo aspetto ad essermi subito apparso in tutta la sua evidenza dopo le prime osservazioni sul campo: dal parroco che importa e inventa una tradizione al privato cittadino appassionato di storia locale che raccoglie volumi di dati dedicando il tempo

libero allo studio degli archivi storici, dal presidente di un'associazione che vuole inserire il piccolo santuario della città in cui vive in un percorso turistico-religioso internazionale a una maestra amante del trekking che con qualche aiutante traccia un intero cammino che attraversa mezza Italia, non c'è caso in cui non abbia incontrato esempi che mi hanno reso evidente quanto possa essere fondamentale l'apporto "dal basso" e che mi hanno spinto a chiedermi se questo apporto possa contribuire alla creazione di nuovi elementi di attrazione di turismo religioso (ove ciò non sia già successo). Al di là infatti delle intenzioni e degli obiettivi di queste persone le loro pratiche per mantenere e creare memoria e identità comunitaria possono diventare inconsapevole e/o involontario mezzo di promozione turistica.

È per questo motivo, oltre che per le prospettive aperte dalla letteratura come presentato nel precedente capitolo, che la domanda che ha orientato le mie osservazioni era comprendere tale lavoro di *remembrance* in alcuni luoghi sacri del padovano.

Come si renderà evidente durante la trattazione della ricerca, top-down e bottom-up, in quanto indicatori di fenomeni relazionali, non identificano sempre gli stessi tipi di agenti: i parroci ad esempio, tramite tra istituzione ecclesiastica e fedeli, possono essere visti da una parte come agenti di memoria facenti nel contesto del discorso dominante dell'istituzione ecclesiastica (bottom-up), dall'altra come singoli che propongono nuove memorie "dal basso" in contrapposizione/concorrenza con il sapere istituzionale o nella speranza di intercettarne le esigenze. Anche le stesse amministrazioni comunali, altro gruppo di agenti presi qui in considerazione, si possono considerare da entrambi i punti di vista.

Fra i soggetti esclusi dall'analisi approfondita spiccano pellegrini e fedeli, i quali però sono comunque presenti nella ricerca in quanto coinvolti nei (o esclusi dai) processi bottom-up e perché la loro presenza e i significati che comporta sono sempre sullo sfondo. Inoltre le loro posizioni, bisogni, richieste, obiettivi sono stati dedotti dalle informazioni che ho acquisito nell'osservazione degli altri agenti.

Criteria per la scelta dei santuari e degli eventi

Il turismo religioso nel territorio padovano si dirige prevalentemente (se non totalmente) verso luoghi di culto cattolici¹ i quali, per la loro capillare diffusione geografica, rappresentano siti privilegiati per l'osservazione dei processi di valorizzazione delle memorie locali; tali processi infatti molto spesso coinvolgono luoghi sacri legati al territorio, custodi di tradizioni che vengono ritualmente e regolarmente riportate alla memoria. In questo contesto ha grande gioco la religiosità popolare, affezionata a figure di santi e di madonne locali e localizzate, che quindi agisce come "agente commemorativo" di fatti insieme religiosi e storico-mitici, a volte al di là, in parallelo o in contrasto con la religione istituzionale.

Secondo il codice di diritto canonico² un santuario deve essere un luogo sacro (chiesa o altro luogo sacro) con una certa frequenza di pellegrinaggi motivati da un peculiare motivo di pietà (immagine venerata, reliquia, miracolo avvenuto nel luogo) approvati come tali dall'ordinario del luogo, ossia il vescovo diocesano (Vareschi in Demarchi, Abbruzzese 1995). I santuari vengono poi classificati in diocesani (approvati dal vescovo diocesano), nazionali (approvati dalla Conferenza episcopale nazionale), internazionali (approvati dalla santa sede): in base a chi li riconosce ufficialmente. possono

¹ Si dà ormai per scontato (Badone, Roseman 2004) che l'atteggiamento religioso di chi partecipa a pellegrinaggi e visita santuari è ben lontano dall'essere omogeneo (si va da non credenti interessati alla spiritualità a credenti non cattolici che venerano santi e sante cattolici riconoscendoli come rappresentazioni di figure sacre della propria religione, da cattolici ferventi a credenti critici con le gerarchie ecclesiastiche) quindi è bene precisare che parlando di luoghi ed eventi cattolici mi riferisco a quelli che si presentano e sono riconosciuti come tali, al di là del tipo di frequentazione che hanno e tralasciando le motivazioni personali di pellegrini e pellegrine (Stausberg 2011). Ricordo che in città esistono anche siti dedicati ad altri tipi di fede che attraggono numeri significativi di persone, come la nuova grande chiesa di Scientology.

² Libro IV, Parte III, Titolo I, Capitolo III: I Santuari, cannn. 1230-1234.

avere o meno personalità giuridica; se non ce l'hanno devono affiancarsi a una chiesa/parrocchia (vareschi in DM-A p.60 e ss.)

Altri tipi di classificazioni non ufficiali né giuridiche dei santuari ne tengono in considerazione numero di visite, grandezza e importanza, copertura territoriale, ruolo parrocchiale.

Basandomi su questi criteri e sulle esigenze della committenza del mio progetto di ricerca, ossia la Regione Veneto, in partenza mi sono posta gli obiettivi principali di:

1) osservare santuari minori o di media importanza/affluenza. Su una classificazione dei santuari in ordine di affluenza di pellegrini/turisti si trovano molte e varie proposte in letteratura: per López (2012) i santuari maggiori accolgono almeno 10.000 visite l'anno da aree grandi quanto una provincia, i minori attraggono un numero di visite più basso, c'è meno informazione su di essi, sono subregionali e dipendono da una chiesa; per Tessarolo (in Demarchi, Abbruzzese 1995) i santuari più grossi accolgono almeno 200.000 visitatori l'anno; Rinschede (1992) a sua volta suddivide i siti di "turismo religioso a breve termine" in a) locali (il luogo sacro è solitamente raggiunto a piedi in processione attraverso sentieri rurali dagli/le abitanti della zona circostante, i servizi addizionali sono forniti dal parroco stesso, non ci sono infrastrutture aggiuntive a quelle parrocchiali già presenti) b) regionali (il sito accoglie decine di migliaia di visite l'anno da un'area più vasta, che arrivano molto raramente a piedi, la chiesa svolge solo servizio di accoglienza dei pellegrini/turisti ed è amministrata dalla parrocchia locale da cui dipende, esistono strutture addizionali come aree di accoglienza e stazionamento per i pellegrini/e, negozi di souvenirs ecc.) c) sovraregionali (accolgono fino a 500.000 credenti l'anno da un'area più vasta di quella della diocesi, il pellegrinaggio si svolge solitamente in macchina o bus, anche nei casi in cui la tradizione dello spostamento a piedi permane, l'influenza del fenomeno turistico è ben visibile nel contorno socio-urbanistico - negozi, ristoranti ecc.). Il mio criterio è stato cercare di coprire una gamma rappresentativa della varietà dei casi presenti in provincia, da santuari noti e con una frequentazione medio-alta e internazionale come san Leopoldo

alle processioni conosciute quasi solamente a livello locale come quelle post-pasquali al santuario di Monteortone.

2) cercare di coprire per quanto possibile il territorio della provincia di Padova, tenendo in considerazione una suddivisione socio-territoriale storica, ora rispecchiata dai vari Piani di Assetto Territoriale Intercomunali (Saccisica, Camposampierese, ecc.).

Con l'avanzare della ricerca e con l'emergere di alcune questioni ritenute degne di approfondimento, ai criteri iniziali se ne sono aggiunti altri (come la diversificazione delle tipologie di luoghi sacri - per titolazione del santuario, tipo di pellegrinaggi, miti di fondazione - delle modalità organizzative e degli agenti coinvolti) e alcuni luoghi/eventi sono divenuti più pertinenti di altri, non necessariamente in vista di una possibile generalizzazione ma piuttosto in quanto sembravano portatori di maggiori informazioni rispetto alle nuove dimensioni di analisi emerse. Come sostiene Stake (2006) infatti nel *multicase study* si può trovare un compromesso tra rappresentatività e varietà, relativizzando l'importanza della prima per concentrarsi su un minor numero di casi più accessibili e portatori di maggiori informazioni. Questi possono essere tipici e atipici rispetto al fenomeno in analisi, poiché anche i casi apparentemente non rappresentativi del fenomeno generale offrono la possibilità di osservarne il funzionamento.

In questo modo la quantità di casi osservati e di dati raccolti si è espansa (spingendosi anche al di fuori del territorio della provincia padovana) per poi restringersi e ridefinirsi nella selezione di nove di casi studiati che ho seguito con più regolarità e assiduità, fra i quali un numero minore sono stati studiati più approfonditamente seguendo il metodo del *multicase study*:

Cittadellese

Santuario della Beata Vergine di Tessara di Curtarolo: festa della Beata Vergine con processione (seconda domenica di ottobre).

Camposampierese

Santuari antoniani - Camposampiero: Cammino notturno fino a Padova (ultimo sabato/domenica di maggio) e festa di s. Antonio (13 giugno).

Città metropolitana

Santuario di san Leopoldo - Padova: festa del santuario (12 maggio);

Santuario della Madonna della Salute - Monteortone: pellegrinaggi post-pasquali delle parrocchie del vicariato.

Monselicense

Parrocchia di santa Cristina, Granze: festa di santa Cristina di Bolsena, processione con infiorata e rappresentazioni sacre (festivi attorno al 24 luglio);

Parrocchia Madonna della Neve, Boara Pisani: processione del Santissimo Crocifisso Miracoloso (prima domenica di ottobre).

Saccisica

Santuario Santa Maria delle Grazie, Piove di Sacco: festa del Voto con processione cittadina (6 maggio);

Santuario del Cristo, Arzerello di Piove di Sacco: festa del Voto con processione (1 maggio);

Parrocchia sant'Andrea, Pontelongo: festa del Voto con processione su ponte di barche (prima domenica di maggio).

Classificazione dei santuari e degli eventi studiati

I luoghi sacri sono qui considerati come elemento basilare e centrale di analisi, considerandoli però come nuclei di mantenimento e ri/produzione di memoria. Nelle classificazioni che seguono quindi non emergono solo le caratteristiche fisiche e "statiche" del luogo ma anche quelle degli eventi di tempo forte

(pellegrinaggi o processioni, evento di festa e memoria) che esso produce e ospita.

Per sistematizzare l'osservazione, la ricerca e i dati raccolti, ho impostato una griglia che tenesse in considerazione alcune caratteristiche ed elementi basilari dei luoghi sacri e delle feste religiose osservati:

1) le caratteristiche fisiche del luogo: dove si situa nel territorio e nel contesto urbano e paesaggistico, quali elementi naturali lo caratterizzano (alture, corsi d'acqua...); l'organizzazione dello spazio internamente ed esternamente (posizione degli elementi di culto/attrazione, eventuale percorso per le visite, spazi di accoglienza, informazioni, vendita souvenir); le caratteristiche della festa sacra (tipo di pellegrinaggio o processione, modalità di svolgimento); la figura sacra centrale; il mito di fondazione;

2) i tipi di tempo che caratterizzano il luogo sacro, ossia in che modo tempo forte e tempo ordinario si sostengono a vicenda;

3) i tipi di agenti in campo, dai gestori del luogo sacro (religiosi e laici) ad associazioni, amministrazioni e altre realtà (anche individuali) coinvolte e interessate; i tipi di relazioni (collaborative o conflittuali) e le reti che li legano (e che possono anche allargarsi notevolmente), cercando d'individuare gli interessi e gli obiettivi e analizzando in particolare le pratiche che mettono in campo nella gestione e organizzazione di luoghi ed eventi, nella loro promozione e nella valorizzazione degli elementi mnemonici;

4) la frequentazione: numero, provenienza, composizione. Per queste dimensioni ho fatto riferimento ai dati fornitimi dai responsabili dei santuari (che si sono rivelati non esaustivi per l'assenza di un metodo di raccolta sistematico) e alle mie osservazioni dirette, sempre accompagnate da documentazione audio-video;

5) il contesto e la situazione in cui ogni caso si situa, considerando il primo come un insieme di elementi preesistente e abbastanza stabile nel tempo e la seconda come un'istantanea del contesto che tiene in considerazione fatti ed eventi in evoluzione al momento dell'osservazione (Stake 2010).

Metodi applicati

Lo studio di caso

Robert K. Yin definisce il metodo di ricerca dello studio di caso (*case study*)

an empirical inquiry that investigates a contemporary phenomenon within its real-life context; when the boundaries between phenomenon and context are not clearly evident; and in which multiple sources of evidence are used (Yin 2003: 13)

Le diverse definizioni di *case study* concordano nel differenziare tra modalità descrittivo-illustrative e modalità esplicativo-interpretative; inoltre distinguono i casi studio che possono ambire a una certa generalizzazione da quelli che invece trovano il proprio senso nell'indagine della specifica situazione che prendono in esame, quest'ultima differenza corrispondendo generalmente (ma non necessariamente) a quella tra casi di studio multipli/collettivi e singoli.

L'utilità e uno dei punti di forza del metodo del *case study* è quella di poter analizzare eventi, situazioni, fenomeni complessi considerando il contesto in cui si situano e le diverse dimensioni coinvolte. La triangolazione, ossia l'uso di diversi tipi di dati e metodi di raccolta (nonché, in certi casi, di ricercatori* e teorie) permette di illuminare i casi studiati da diverse angolazioni (rendendo giustizia alla complessità delle realtà osservate) nonché di rendere possibile la generalizzazione dei risultati, soprattutto comparando diversi casi e individuandovi delle costanti (*cross-case examination*) ma anche comparando le variabili e le dimensioni di uno stesso caso (*within-case examination*).

D'altra parte la generalizzazione e la rappresentatività non sempre sono la preoccupazione precipua dello studio di caso: l'obiettivo può essere quello di osservare in modo approfondito e multidimensionale un unico fenomeno per l'interesse intrinseco che rappresenta, valorizzare un caso in quanto peculiare (per mettere in discussione una teoria) oppure in quanto tipico di un determinato fenomeno (per confermare la letteratura e verificare se il caso vi rientri); si può invece cercare, come avviene con i casi di studio multipli, di

rappresentare una varietà di parametri e dimensioni (regioni geografiche, grandezze, persone e così via). Allo stesso tempo non si cercano necessariamente connessioni causali fra fenomeni, bensì piuttosto si considera il tema di ricerca come «multiply sequenced, multiply contextual, and functioning coincidentally, rather than as causally determined» (Stake 2006: 13).

Per questa ricerca il metodo del *case study* e in particolare quello del *multicase study* mi è sembrato il più appropriato, volendo io da una parte indagare in modo approfondito alcuni luoghi ed eventi legati al sacro, dall'altra coprire per quanto possibile il territorio della provincia di Padova, in ottemperazione delle richieste della committenza. Questo approccio mi ha permesso contemporaneamente di considerare ogni caso a sé e di comparare i vari casi facendone emergere le dimensioni comuni e le differenze, mantenendo come obiettivo non tanto trovare delle tipologie quanto piuttosto far emergere le complessità esistenti le quali, sia come caratteristiche uniche e particolari di un caso che come *issues* ricorrenti in una parte o nella totalità dei casi, hanno contribuito a migliorare la comprensione del tema generale (Stake 2006). Quest'ultimo viene infatti studiato nelle sue diverse forme di funzionamento attraverso l'osservazione dei casi, sia tipici che atipici: «Comprehension of the phenomenon of inclusion requires knowing not only how it works and does not works in general, independent of local conditions, but how it works under various local conditions» (Stake 2006: 40). Essendo poi la tematica affrontata alquanto complessa e pluridimensionale, ho ritenuto necessario prendere in considerazione più ambiti di raccolta di dati, più tipologie di interlocutori e utilizzare diversi metodi di raccolta dati.

I metodi nello sviluppo della ricerca

Dopo una prima ricerca web in siti ecclesiastici (istituzionali e non) da cui ho ricavato notizie su santuari di varia importanza e frequentazione³, mi è stata

³ Fra gli altri: <http://www.viaggispirituali.it/> (consultato il 17.07.2014),

molto utile per passare alla ricerca attiva sul campo la consultazione dell'opuscolo *Sagre e feste*, pubblicato annualmente dalla Provincia in collaborazione con il Comitato Provinciale di Padova dell'UNPLI (Unione Nazionale Pro Loco d'Italia), che informa su eventi e feste nel territorio, una pubblicazione che ho usato non solo come strumento informativo base ma anche come oggetto di analisi. Dalla primavera del 2011 ho cominciato a svolgere le prime osservazioni partecipanti, coprendo tutti gli eventi che la brochure indicava come (anche) religiosi; per avere maggiori riferimenti ho cercato notizie anche nel web - quando possibile - e contattando direttamente i numeri telefonici indicati nella pubblicazione. La mia ricerca è partita quindi principalmente dall'osservazione dei luoghi in analisi nei loro momenti di tempo forte; in breve però ho ritenuto necessario tornare nei luoghi nel tempo ordinario per poterli esplorare con più calma e per instaurare un primo contatto con gli agenti preposti alla loro gestione (nel caso tale contatto non fosse già avvenuto durante l'osservazione degli eventi).

In alcuni casi sono emersi elementi che ho ritenuto interessante e pertinente approfondire e che, assieme all'analisi della letteratura, mi hanno orientata all'individuazione di alcuni nuclei tematici generali: comunità, tradizione, religiosità popolare.

Dopo una prima analisi dell'ampia letteratura mirata a selezionare i metodi di studio più adeguati ho seguito una prima sequenza di azioni, comune a tutti i casi e descritta più articolatamente qui di seguito: studio di documenti naturali sul caso specifico, osservazione sul campo con relativa stesura delle note, interviste a testimoni privilegiati. Col progredire della ricerca a questa sequenzialità si è sostituita una circolarità, per cui ognuno degli interventi su descritti richiamava e influenzava gli altri: la comparazione dei primi casi analizzati e l'individuazione delle prime dimensioni mi ha spinto a tornare all'analisi della letteratura e a nuove comparazioni tra i casi alla luce delle dimensioni individuate, nonché alla ricerca di nuovi casi per verificare se queste vi si potessero ripresentare. Nuove comparazioni e ricombinazioni dei dati da punti di vista diversi hanno portato all'individuazione di ulteriori

dimensioni di analisi (come il tema dell'autenticità e quello della patrimonializzazione) portandomi a modificare più volte il punto di vista sull'oggetto di ricerca e a rimodulare anche significativamente le domande di ricerca.

Studio e contestualizzazione dei casi

Prima di dedicarmi alla ricerca di campo ho raccolto le principali notizie relative agli eventi osservati; in seguito, per meglio contestualizzare i casi scelti, sono passata a uno studio più approfondito della storia relativa ai santuari, agli eventi religiosi e ai luoghi in cui si situano.

Osservazione sul campo

In totale ho svolto una trentina di osservazioni sul campo. Come già indicato, ho privilegiato inizialmente i momenti di tempo tempo forte, ossia i giorni di festa e quindi di maggior affluenza, ma poi ho proceduto con osservazioni ed esplorazioni in giorni ordinari.

In queste occasioni (soprattutto quelle legate alle feste) ho spesso avuto degli scambi informali con alcune persone presenti: in alcuni casi lo scambio è sfociato in un'intervista formale, in altri è stato utile per ottenere contatti di persone da intervistare, in altri ancora mi sono limitata a chiacchierare senza "svelare" il motivo della mia presenza lì e a memorizzare le informazioni che mi venivano fornite.

Pur non essendo state le mie delle osservazioni partecipanti in senso stretto, ho ritrovato le mie modalità di azione nella classificazione di Cardano (2003) che individua tre tipi di osservazione: descrittiva, focalizzata e selettiva. Nelle prime attività sul campo ho infatti adottato uno sguardo allargato sull'evento osservato tenendo in considerazione dei riferimenti di base come spazio/luogo, tempo, agenti e loro azioni (tempo forte); sono poi tornata ad osservare gli stessi luoghi e gli stessi eventi alla luce delle impressioni e delle nuove domande sorte

durante le osservazioni descrittive (tempo ordinario); in alcuni casi infine sono passata a cercare risposte a mie ipotesi specifiche, per confermarle o confutarle, sia tornando a ripetere l'osservazione o a rivedere i relativi dati già raccolti, sia rivolgendomi direttamente ad agenti e/o testimoni privilegiati con interviste specifiche. Anche in questo caso le tre modalità osservative non si sono semplicemente susseguite cronologicamente ma si sono piuttosto alternate in modo destrutturato.

Durante ogni osservazione ho fatto delle foto e, quando necessario, ho registrato dei video, il tutto con lo scopo principale di poter tornare ad osservare gli eventi con maggiore attenzione e precisione.

Per i primi due anni ho annotato prime impressioni e riflessioni, nonché particolari importanti da ricordare in tre quaderni di campi; nel caso di eventi ho preso nota appartandomi durante o alla fine dell'evento, nel caso di osservazioni in giorni ordinari ho avuto maggiore libertà e calma per scrivere. Al ritorno dall'osservazione riportavo le note in un file elettronico che con l'aumentare delle note di campo, dei casi e della ripetizione di osservazioni sugli stessi casi, ho suddiviso per caso. Al terzo anno di ricerca ho cominciato a audioregistrare i commenti e poi a riportarli nel file elettronico.

Interviste informative con agenti principali e testimoni privilegiati

Le interviste raccolte sono in tutto 48. Il processo d'individuazione delle persone da intervistare ha seguito in linea di massima tre percorsi: contatto telefonico diretto dopo una ricerca nel web e tra il materiale informativo raccolto o letto/fotografato nei luoghi di indagine; incontri fatti nei contesti di ricerca sul campo; tecnica *snowball*.

Per ogni caso ho cercato d'intervistare i responsabili/organizzatori del luogo e/o dell'evento e i rappresentanti delle istituzioni e/o associazioni coinvolti, senza trascurare di verificare e arricchire le loro affermazioni confrontandomi con altre persone e i loro diversi punti di vista (Becker 2007, Stake 2006). A queste interviste se ne sono affiancate altre, più o meno formali, conseguite

soprattutto durante le osservazioni sul campo nei giorni di festa, che hanno coinvolto alcuni/e partecipanti agli eventi, individuati/e per diversi motivi, ad esempio perché a una prima osservazione sembravano essere particolarmente coinvolti/e nell'organizzazione o nella partecipazione o semplicemente perché nascevano con loro conversazioni spontanee.

Poiché l'obiettivo della ricerca era comprendere e analizzare i discorsi degli agenti coinvolti, ho ritenuto le interviste informative un mezzo adeguato. Col progredire della ricerca i contenuti e gli obiettivi delle interviste si sono modificati: se le prime erano volte a conoscere notizie e dimensioni non individuabili attraverso l'osservazione sul campo e l'analisi del materiale e a indagare il ruolo, la posizione, l'opinione e il linguaggio della persona intervistata, le seguenti si sono rese necessarie per approfondire nuove dimensioni e tematiche emerse e per confermare alcune mie intuizioni o fugare dei dubbi.

Per questo non esiste un'unica traccia d'intervista: inizialmente ho dovuto adattarla alla specificità del caso e al tipo di agente intervistato (pur attenendomi ad alcune tematiche comuni corrispondenti alle dimensioni che volevo approfondire), in seguito l'ho modellata sulle nuove dimensioni che via via emergevano, cosa che mi ha portato in alcuni casi a tornare a intervistare la stessa persona.

Le interviste si sono svolte prevalentemente in casa della persona intervistata o in luoghi pubblici. In qualche caso gli interlocutori e le interlocutrici, contattati telefonicamente, hanno preferito rispondere alle mie domande via mail o spedirmi degli scritti informativi prodotti ad hoc o già in loro possesso.

La quasi totalità delle interviste è stata audioregistrata, con il consenso della persona intervistata; in pochissimi casi il consenso mi è stato negato, quindi ho appuntato sul quaderno di campo le risposte, cercando di riprodurre le esatte espressioni e parole che al momento ritenevo salienti⁴. Alla fine dell'intervista

⁴ Ho riportato alcuni di questi frammenti nella loro interezza in questo scritto, specificando quando l'intervista non è stata registrata.

ho poi aggiunto commenti e riflessioni, segnalando particolarità, come il tono della voce, che sarebbero andate perse, vista la mancanza della registrazione. Le interviste telefoniche non sono state registrate.

Raccolta, lettura e analisi di documenti naturali

I documenti *naturali* qui sono intesi innanzitutto come testi ossia produzioni scritte, visive, sonore osservabili prodotte da individui o collettivi con scopi diversi dalla ricerca scientifica; in questo modo si distinguono dai documenti *artificiali*, che perseguono invece finalità scientifiche (Bruschi 1999). Fra questi si distinguono poi i documenti naturali prodotti attraverso processi di comunicazione vera e propria (nei quali il soggetto produttore è conosciuto, rintracciabile e produce il documento con la volontà comunicare un contenuto e un significato all'esterno) e processi di significazione, ove il soggetto produttore non è facilmente rintracciabile: il primo tipo comprende testi scritti, orali, audiovisivi, iconici ed ipertesti (i quali contengono diversi componenti liberamente fruibili dal fruitore) il secondo manufatti e tracce (Tipaldo 2007).

In questa ricerca ho analizzato, fra i documenti naturali, testi scritti, audiovisivi e multimediali che suddividerei in:

- informativi rivolti all'esterno (con destinatari diversi, dai parrocchiani alle turiste): bollettini parrocchiali, volantini di feste ed eventi religiosi, brochure e materiali multimediali informativi e promozionali sui santuari, siti internet di santuari,

- "interni" con fini comunicativi e informativi: documenti organizzativi dei parroci, cronistorie parrocchiali. Sono riuscita ad accedere a questi documenti in rari casi e con difficoltà, data la resistenza dei parroci.

Nella ricerca sul campo non ho trascurato l'osservazione di documenti iconici: dalle rappresentazioni (quadri, icone, statue) dei personaggi sacri titolari del luogo o dell'evento osservati a quelle di personaggi secondari. Il fine principale era quello di indagare i significati sociali attribuiti ai manufatti

suddetti, osservando anche le diverse modalità con cui venivano gestiti e portati nello spazio.

In alcuni casi ho utilizzato studi scritti e documenti fotografici prodotti da alcuni testimoni privilegiati, finalizzati alla comunicazione pubblica o prodotti per interesse personale, quindi inediti. Questi ultimi stanno al confine che separa documenti naturali e artificiali, essendo stati prodotti a scopo di ricerca, anche se per puro interesse personale.

Ho finalizzato lo studio di questo materiale sia a una prima contestualizzazione dei casi osservati, regolarmente e continuamente ripresa con il procedere delle osservazioni sul campo sia all'analisi del linguaggio usato e ai contenuti veicolati, tenendo ovviamente in considerazione il ruolo e la posizione sociale degli/le scriventi nonché i/le potenziali destinatari a cui si rivolgono (Cardano 2003).

Posizionamento e autoriflessività

Trovo necessario, nello svolgere e nel riportare una ricerca, esplicitare il proprio posizionamento (Becker 1967) e adottare un'autoriflessività nel proprio agire. Pur se nella mia indagine non ho condotto interviste in profondità che andassero a investigare gli aspetti personali dei soggetti coinvolti, ho comunque creato delle temporanee relazioni con le persone che ho intervistato e incontrato nel mio percorso di ricerca, trovandomi quindi a pormi la questione di come avvicinarmi a loro e al campo.

In particolare è emerso innanzitutto il dubbio sull'agire più o meno "copertamente": se personalmente chiedere informazioni alle persone senza esplicitare il mio interesse mi crea disagio, dal punto di vista pratico-scientifico ho sperimentato i pro e i contro di entrambe le posizioni. Da una parte infatti conoscere da subito il mio ruolo ha stimolato le mie interlocutrici⁵ a darmi

⁵ In questo lavoro ho deciso di usare un linguaggio che evitasse per quanto possibile il "neutro maschile", ossia l'inclusione nel maschile anche di termini di genere femminile. Ho pertanto usato

informazioni più specifiche, dall'altra in qualche caso (molto raro) ha destato una leggera diffidenza, a mio avviso dovuta al fatto che stavo dimostrando un interesse non religioso rispetto al caso in questione, sia perché che il mio obiettivo era appunto quello di far ricerca sia perché mantenevo comunque un atteggiamento di estraneità rispetto al significato e allo spirito dell'evento. Nell'attività sul campo comunque non mi sono attenuta a una prassi fissa e indifferenziata, mi sono piuttosto adattata ai casi e ai contesti, scegliendo di volta in volta di agire nel modo che mi sembrava migliore in quello specifico luogo e momento⁶. Effettivamente nelle osservazioni partecipanti in contesti di affollamento era alquanto improbabile passare inosservata (anche il fare foto e filmati non mi differenziava da molti altri partecipanti) anche se a volte ho forzato questo stato: in certi casi infatti io stessa mi sentivo una curiosa tra la folla, a volte anche partecipe dell'esperienza (soprattutto nel caso delle processioni più lunghe, che richiedevano ore di cammino); in altri invece ho sentito la necessità (in quanto atea) di recitare una parte, ad esempio quando in contesti in cui mi sentivo molto visibile ed ero fisicamente vicina alle altre persone ho mormorato preghiere o mi sono fatta il segno della croce. Nelle interazioni dirette sul campo inoltre l'esplicitazione della mia posizione di ricercatrice non è sempre stata immediata: quello che svelavo di me e come lo svelavo sono state decisioni prese al momento in base al mio sentire e al contesto dell'interazione. Solitamente se una conversazione iniziata spontaneamente, a volte stimolata da una mia domanda, proseguiva e si approfondiva, uscivo allo scoperto e svelavo i miei obiettivi, provocando quasi sempre reazioni positive e disponibilità ad aiutarmi nell'ottenere altre informazioni, più raramente reazioni intimidite ("io so molto poco, devi

alternativamente maschile o femminile come onnicomprensivi. Nonostante questo metodo possa generare confusione, lo ritengo al momento il migliore per evitare fastidiose ripetizioni o soluzioni esteticamente pesanti come l'uso di e/o.

⁶ Ho trovato molto utile per descrivere la mia esperienza l'uso della metafora goffmaniana usata da Apolito (1990): al di là dei ragionamenti e delle decisioni prese a tavolino, sul campo usiamo i nostri *selves* adattandoci al contesto e rispondendo agli stimoli che di volta in volta percepiamo.

chiedere al parroco che sa tutto”).

Agire scopertamente avrebbe potuto anche essere uno strumento di difesa, per distanziarmi dall’aspetto fideistico dei contesti in cui mi situavo, ma non sempre è bastato. Un caso che mi ha messa particolarmente in difficoltà a livello sia personale che scientifico è stata la partecipazione a un evento di cinque giorni specificamente creato da e per giovani cattolici, al quale sono entrata come partecipante, con l’intenzione di osservare il contesto e individuare le responsabili per proporre loro un’intervista. Da subito l’ambiente in cui sono entrata mi ha creato non poco disagio, pieno com’era di uno spirito di cattolicesimo fortemente conservatore, violentemente antiabortista e omofobo, ove il mio posizionamento ateo, femminista e *queer* si è sentito sotto assedio e dove, quando ho dichiarato durante conversazioni informali di non essere credente, sono stata invitata ad andare a Medjugorje perché “là si convertono tutti” e a partecipare più attivamente agli eventi strettamente religiosi in programma. Quando finalmente, il quinto giorno, sono riuscita a parlare esplicitamente con quella che avevo identificato come la leader del gruppo di ragazzi e ragazze dell’organizzazione, dicendole che ero lì per fare ricerca e che avrei voluto contattarla, la sua disponibilità è stata subitanea ma mi ha invitata a partecipare ai loro incontri per capire meglio come sono, dimostrando di credere che il mio interesse non fosse solo scientifico.

Durante questa specifica osservazione sul campo mi è stato difficile decidere come agire, combattuta com’ero tra la volontà e la necessità personale di essere onesta con i miei interlocutori e la difficoltà a farlo perché da una parte venivo caricata di aspettative e convinzioni che non combaciavano con il mio ruolo e le mie motivazioni, dall’altra dichiararmi atea significava essere continuamente oggetto di gentili ma insistenti tentativi di convincermi a rivedere le mie convinzioni e a convertirmi.

Questo e altri tipi di disagio a mio parere sono dovuti al sentimento di umana simpatia che si è creato con le persone che ho incontrato, soprattutto nei contesti collettivi caratterizzati da una certa carica emozionale dalla quale io stessa mi sentivo investita, pur non essendo credente. Se da una parte quindi

questa “immersione emotiva” nel campo a volte è stata per me problematica, d’altra parte mi ha fatto percepire dal punto di vista lle partecipanti il trasporto emotivo che caratterizza eventi di questo tipo e rafforza a livello intimo i discorsi e le retoriche legate a quel concetto di comunità tanto usato nelle costruzioni discorsive relative al fenomeno della rivalutazione delle tradizioni e delle memorie (anche) a fine turistico.

Capitolo 3

Presentazione ragionata dei casi oggetto di studio

In questo capitolo ogni caso è presentato seguendo una griglia tematica che parte dalla descrizione del luogo interessato alla gestione della sua promozione, passando per la presentazione degli agenti coinvolti e un approfondimento sul tempo forte e il tempo ordinario che caratterizzano il sito.

I casi

Il santuario del Cristo di Arzerello e la processione del Voto

Arzerello è una frazione di Piove di Sacco di poco più di 800 abitanti che ospita un santuario di origini cinquecentesche dedicato al Cristo attorno al quale si raccolgono diversi discorsi e pratiche di patrimonializzazione.

Luogo

Il santuario dà il nome alla località "il Cristo" di Arzerello, originario nucleo abitativo di questa frazione (Visentin e Sanavia 2000). L'edificio si trova a qualche centinaia di metri dalla chiesa parrocchiale di santa Maria Addolorata, lungo una strada provinciale che letteralmente lo sfiora.

La statua del Cristo, che si trova nello spazio di chiesa che corrisponde al vecchio oratorio originario, è stata oggetto di studi e osservazioni, a partire dalle ipotesi sulla data della sua sepoltura per arrivare a quelle sulla sua attribuzione al Donatello. Per quanto riguarda le origini e la sepoltura, l'ultima indagine, risalente al 1901, dell'Ufficio regionale per la conservazione delle opere d'arte ha concluso che la statua risale al XVI secolo, per cui è stato ipotizzato che sia stata sepolta tra il 1509 e il 1516, gli anni della Lega di Cambrai contro Venezia, quando la Saccisica era attraversata e saccheggiata dalle truppe; alcuni fedeli avrebbero quindi sepolto il manufatto per

proteggerlo (Visentin, Sanavia 2000). Rispetto all'attribuzione al Donatello, sembra definitivo l'accertamento che l'autore non sia lui ma si ipotizza che sia stato comunque un appartenente della sua scuola. Questa notizia viene presentata dalle persone intervistate come punto di orgoglio e di distinzione del santuario.

Dal 1950, in occasione dei festeggiamenti per il quadricentenario del ritrovamento del Cristo una statua della Madonna immacolata occupa una nicchia dietro l'altare maggiore, a lei dedicato.

La posizione del santuario, confinante con la provinciale SP4, percorsa da numerosi mezzi pesanti, ne mette a rischio la stabilità strutturale, nonché l'incolumità di chi vi si reca. La questione è sui tavoli di Comune e Provincia rispettivamente dal 2001 e dal 2005: la situazione attuale è che sono stati stanziati da entrambe le amministrazioni i fondi per la costruzione di quella che viene già nominata "circonvallazione del Cristo" ma l'opera è bloccata a causa del Patto di stabilità¹. Questo problema è al centro di conflitti politici e di polemiche esplicite portate alla luce dagli agenti intervistati, già emerse anche nel discorso pubblico.

Il santuario è stato sottoposto a restauro, per questo è stato chiuso per qualche anno (di conseguenza anche la processione del Voto è stata sospesa): nel 2004, a un anno dalla riapertura, si è festeggiato il centenario della costruzione.

¹ *Circonvallazione, il punto con Marcato*, "il Mattino di Padova", 16 gennaio 2014.



Il santuario del Cristo visto dalla strada provinciale²

Origini e mito di fondazione

Il mito di fondazione del santuario fa riferimento a un oggetto ritrovato (Nolan, Nolan 1989): si narra che un giorno di maggio del 1550 i buoi che trainavano l'aratro di Antonio Lorenzetto si bloccarono e s'inginocchiarono a terra rifiutandosi di alzarsi. Il contadino corse a chiamare il proprietario del terreno, Pietro Dotto de' Dauli, il quale con alcuni aiutanti si recò nel luogo e iniziò a scavare davanti ai buoi: dalla terra emerse allora una cassa di quercia contenente una statua in legno, incorrotta, raffigurante il Cristo morente sul crocifisso.

Per ospitare il manufatto de' Dauli fece costruire un piccolo oratorio, il quale in seguito fu inglobato nell'attuale edificio, costruito nella sua forma definitiva nei primi del Novecento (inizio lavori nel 1904) al fine di aumentare lo spazio per accogliere i fedeli che accorrevano (soprattutto in maggio) per adorare la

² <http://www.itinerariveneti.it/cariparo/padova/I%20Santuari%20della%20Saccisica.htm>

statua lignea (Visentin e Sanavia 2000).

Le origini della processione del Voto vengono invece fatte risalire al Voto di Piove di Sacco del 1631. Nella vicina città di Piove di Sacco si attribuiva la minor virulenza del morbo e la sua cessazione alla Madonna delle Grazie, in onore della quale il Consiglio comunale decretò (nel 1631) una processione di voto e ringraziamento da compiersi ogni 6 maggio. Arzerello avrebbe aggiunto a questa la propria devozione specifica e localizzata alla statua del Cristo, dando inizio alla propria processione annuale, ogni primo lunedì di maggio (Visentin, Sanavia 2000).

Tempo forte e tempo ordinario

La processione del Voto segna il tempo forte del santuario del Cristo. Dal 1970 essa non si svolge più il 6 bensì il primo maggio poiché, come spesso accade in particolare per eventi che attraggono poco pubblico, i cambiamenti dei tempi lavorativi e di vacanza legati all'industrializzazione hanno reso necessario spostare l'evento al giorno festivo più vicino alla data originale (Nolan e Nolan 1989).

Il giorno della festa si recita il rosario nella chiesa parrocchiale e poi in processione si raggiunge il santuario, ove si svolge la messa. La processione è minimalista e mesta, soprattutto per volere del parroco, interessato a mantenere uno stile semplice che valorizzi preghiera e raccoglimento. Ogni anno don Baretta pensa a un nuovo tema che attualizzi il senso della processione (le "pesti odierne"); rimane sempre uguale invece l'abito di meditare i misteri delle sofferenze di Maria. Considerando che la parrocchia è intitolata all'Addolorata, «dalla Madonna addolorata si va dal figlio», come dice don Baretta (intervista 10.09.2013).

Questi elementi, sommati alla dimensione ridotta della processione (non più di un centinaio, provenienti non solo da Arzerello ma anche dalle frazioni circostanti) trasmettono effettivamente un forte senso di intimità da una parte (cosa che mi ha portata, durante la mia osservazione del 2012, a rinunciare a

scattare foto in quanto sarei stata l'unica e sarei risultata a mio parere invadente e inopportuna) e di tragicità e mestizia dall'altra (il parroco si ferma anche alla statua della Madonna della buona morte, posizionata al centro di un incrocio, a ricordare i morti sulla strada e a raccomandare che bisogna imparare a morire).

La messa di fine processione del 6 maggio 2012 è stata intervallata dalla presentazione da parte di un artigiano delle sculture dei due angeli restaurati e posti ai lati del Cristo, nonché del libro *Santuari padovani* da parte dell'autore Emanuele Cenghiaro, nel quale si parla anche del santuario del Cristo.

Durante il resto dell'anno il santuario è abbondantemente frequentato durante le aperture per le messe della domenica mattina, del venerdì e del primo giovedì del mese. Nei giorni rimanenti l'edificio è chiuso e chi lo voglia visitare si deve rivolgere al custode Ernesto Baldina, dell'associazione Amici del Cristo, che vive con la moglie proprio di fronte al santuario.

Agenti coinvolti

Wigwam è un'associazione internazionale con sede centrale ad Arzerello che sostiene la costruzione di progetti dal basso, da idee individuali o di gruppo che vengono valorizzate e messe in pratica, tutto mantenendo il focus principale sulla sostenibilità ecologica, economica e sociale. Fra i suoi progetti legati al turismo culturale e sostenibile c'è *La via di Karol - Itinerario Europeo dei Piccoli Santuari*, un percorso che unisce Wadowice e Roma, città rispettivamente di nascita e di morte del defunto papa Wojtyła, toccando appunto molti luoghi sacri poco frequentati e non interessati dal turismo religioso. A detta dello stesso presidente dell'associazione, Efrem Tassinato, il percorso è sicuramente esempio di turismo religioso ma l'atteggiamento di Wigwam è assolutamente laico e l'interesse principale è quello di promuovere un turismo sostenibile e solidale, potenziale volano dello sviluppo locale. Rispetto infatti al proprio contesto territoriale la volontà dell'associazione è quella di creare un pacchetto turistico che valorizzi il santuario del Cristo e le attività commerciali dei dintorni (contribuendo a sostenerli materialmente), nonché tutto il territorio e la

sua storia, anche a beneficio degli abitanti stessi.

Per la realizzazione del progetto *La via di Karol Wigwam* opera come “attore trasversale” (Governa in Magnaghi 2001), agendo sia a livello locale, cercando di coinvolgere le attività commerciali del territorio e i santuari dei dintorni, sia a livello nazionale e internazionale, coinvolgendo tutte le città, le province e le diocesi toccate dal percorso (con la possibilità di creare diramazioni che si dipartono dai santuari direttamente coinvolti e si estendono alle zone circostanti); ad entrambi i livelli i contatti e le collaborazioni non sono solo con attività e associazioni ma anche con le istituzioni laiche e religiose, dagli enti turistici alle amministrazioni ai rappresentanti ecclesiastici. C'è qualche tentativo di collaborazione con la parrocchia di Terrassa Padovana, soprattutto per iniziativa dell'associazione Wigwam: la parrocchia è stata la prima ad aderire alla Via di Karol.

Attualmente è in stato avanzato la collaborazione con la Regione, che ha inserito *La via di Karol* nelle proposte del Veneto per il Programma interregionale *Itinerari della Fede*, che coinvolge otto regioni. Il percorso inoltre è inserito nel contesto dell'Expo 2015, attraverso Eikal (*Wigwam news* 11: 44).

L'Associazione culturale Arzerello si occupa di organizzare eventi culturali e collabora regolarmente con la parrocchia. Il presidente Paolo Mantoan si occupa della redazione del notiziario parrocchiale e mantiene un regolare rapporto con la parrocchia, facendo anche da tramite fra Tassinato e don Baretta i quali, a quanto pare, non hanno un buon dialogo. È esplicito l'interesse per il santuario e la sua promozione.

L'Associazione Amici del Cristo, fondata da una coppia di abitanti della località, si è occupata, oltre che di questioni culturali (nello specifico concerti di musica lirica, anche dentro il santuario) della restaurazione del santuario e della sua gestione, in collaborazione con il parroco. Sono interessati a far entrare il santuario nel circuito del turismo religioso ma non ci sono riusciti (dicono che il parroco è totalmente assente da quel punto di vista), anche per questo dalla fine

del 2013 collaborano con Wigwam e i loro concerti sono promossi dall'associazione come eventi legati alla Via di Karol.

Il parroco, don Antonio Baretta, ex missionario in America Latina, è molto interessato alla cura e al mantenimento del santuario e vi mette da sempre molto impegno. Come tutte le altre persone intervistate si dice molto preoccupato per la situazione dell'edificio, esposto a pericolosi impatti con i mezzi pesanti che percorrono la strada ad alta velocità; allo stesso modo teme per l'incolumità dei fedeli.

Gestione e promozione di luogo e evento

La gestione e la cura del santuario è responsabilità del parroco ma gli Amici del Cristo e altri volontari del paese danno un apporto fondamentale, sia in materia di gestione materiale che di promozione.

Della processione del Voto, di cui il parroco è principale (forse unico) responsabile, si trovano difficilmente notizie nel web, a parte un accenno fra gli eventi del sito del Comune di Piove di Sacco; la notizia si diffonde (o meglio, è già conosciuta) a livello locale.

La processione del Santissimo Crocifisso Miracoloso a Boara Pisani

Nel caso di Boara e della processione del “Santissimo Crocifisso Miracoloso” assistiamo alla particolarità di una tradizione inventata col fine di rivitalizzare la devozione e creare un evento significativo anche nel contesto allargato del territorio.

Luogo

Boara Pisani si situa nella bassa padovana, sulla riva sinistra del fiume Adige, che la separa dal paese di Boara Polesine. Come per molti altri paesi della bassa padovana e del Polesine, anche la storia di Boara Pisani è caratterizzata dalle esondazioni del fiume e dalla convivenza con esso, nel bene e nel male. La chiesa parrocchiale della Madonna della Neve si trova sulla strada che costeggia il fiume.

Origini e mito di fondazione

La processione del Santissimo Crocifisso è legata a una leggenda secondo la quale (si ipotizza nel 1855) in seguito al ritrovamento del crocifisso da parte di un pescatore nelle acque dell'Adige, l'epidemia di colera che imperversava nel paese si fermò improvvisamente. Non ho trovato documenti sulle origini della processione e sul suo sviluppo: la cronistoria relativa a quegli anni sarebbe infatti (a quanto sostiene l'attuale parroco) andata persa o bruciata in un incendio del campanile. Nell'archivio della Curia vescovile non si trovano notizie, a parte quella che ricorda l'esistenza della Confraternita del Crocifisso, nata nel 1600.

Secondo don Valentino Grigliante, parroco di Boara dal 1985 al 2000 e primo promotore della processione, il crocifisso non sarebbe stato trovato nel fiume ma piuttosto portato in processione, probabilmente posandolo sull'acqua, per implorare la fine di qualche epidemia.

Tempo forte e tempo debole

In questo caso esistono due eventi principali (oltre a quelli dedicati alle festività canoniche) che identificano il tempo forte, uno dedicato alla patrona e uno al crocifisso ritrovato. In base alle ricerche di archivio svolte da don Grigliante, sembra che fino al 1825 circa crocifisso si festeggiasse nello stesso giorno della patrona (il 5 agosto). In seguito invece le due feste sarebbero state distinte, quindi sono due le figure sacre protagoniste nei festeggiamenti parrocchiali, ognuna con una propria relativa festa.

Non ho qui approfondito le dinamiche sottostanti alle due feste ma sembrano legate a conflitti fra parrocchiani. La ricorrenza per la Madonna della neve veniva ricordata solo con messe dedicate fino al 1978, quando il patronato ha proposto di organizzare una sagra ad hoc, proposta accolta dalla Pro loco dopo una partecipata discussione (Zanin 2003). Pare che su questa festa, che sembra non abbia mai assunto le forme complete di una sagra vera e propria, ci siano sempre state polemiche in paese. Sembra che proprio negli ultimi anni di gestione di don Grigliante la festa per la patrona sia stata sospesa, per essere poi ripresa in seguito da don Zuanon e tornare ad essere sospesa nel 2011³ perché troppo gravosa per la parrocchia, che se l'era presa in carico. Quella del Crocifisso invece, caratterizzata da tutti i crismi della sagra classica (giostre comprese) è organizzata sin dagli anni Ottanta dalla Pro loco (prima se ne occupava un Comitato festeggiamenti apposito).

La processione del Santissimo Crocefisso Miracoloso si svolge ogni prima domenica di ottobre⁴. Il fiume Adige vi occupa un ruolo commemorativo significativo, la prima parte del movimento processionale infatti si svolge sull'acqua: il crocifisso⁵, caricato su una barca, viene trasportato lungo un tratto

³ Quest'informazione mi è stata riferita dal parroco attuale, don Barotti (intervista 29.10.2013); ho trovato conferma dal sito della parrocchia, ove l'ultimo accenno alla sagra risale al 2011.

⁴ Anche nel caso di Boara la processione è stata spostata a un giorno festivo: in precedenza si svolgeva ogni secondo giovedì di ottobre, a ricordare il supposto giorno di ritrovamento della statua.

⁵ Fino agli anni Sessanta si portava in processione un altro crocefisso, posto in chiesa sul cosiddetto "altare del crocifisso"; l'originale rimaneva in chiesa perché c'era il timore che si rovinasse. In seguito la

del fiume, dall'altezza della chiesa fino a un attracco dal quale viene riportato sulla strada e verso la chiesa. Dell'operazione si occupano volontari della Protezione Civile.

In processione sfila anche una (supposta) reliquia della "santa croce".

La partecipazione è moderata: durante la mia osservazione del 2011 ho contato tra le 200 e le 300 persone; il parroco sostiene invece che la media si aggiri attorno alle 500. Presenza anche la banda del paese.



Il crocifisso viene recuperato dal fiume

Agenti coinvolti

Don Valentino Grigliante

Parroco di Boara dal 1985 al 2000, si è interessato alla storia del crocifisso, ha studiato gli archivi e ha deciso di creare una ricorrenza "tradizionale" rivivificando una festa già esistente.

È stato lui stesso a elaborare l'idea della processione nella sua forma attuale, con il trasporto del crocifisso lungo il fiume, attuando quindi una re/invenzione di tradizione. Come qualche altro parroco incontrato durante la

croce del crocifisso originale è stata sostituita e si è iniziato a portarlo fuori. Con don Grigliante si è riapplicata la croce originale e da allora il crocifisso che si dice sia stato trovato nel fiume esce in processione con tutti i pezzi originali, anche se più volte restaurato (cfr. intervista con don Barotti, 29.10.2013).

ricerca, don Grigliante si è impegnato nella ricerca d'archivio per comprendere le origini e la storia delle feste parrocchiali e ha voluto rinnovarle o riportarle in vita.

Don Roberto Barotti, parroco attuale

Barotti ha recentemente sospeso, per problemi tecnici e per mancanza di volontari/e, i festeggiamenti della sagra della Madonna della Neve. È ben informato sulla processione del crocifisso e cerca di ravvivarla portando materiale nuovo, come è accaduto nel 2013 con la lettura di una vecchia poesia scritta da una paesana negli anni Settanta.

Graziano Zanin

Molto interessato alla storia locale, è cocuratore, con don Zanon (parroco dal 2000 al 2004) di un libro in tre volumi sulla storia di Boara, *Boara Pisani tra storia, cronaca, cultura e fede* (2002, 2003). Quando l'ho contattato per chiedergli notizie per la mia ricerca, mi ha proposto di impegnarci insieme per convincere il parroco a lasciarci consultare gli archivi della parrocchia, cosa che però non ci è stata possibile.

Gestione e promozione di luogo e evento

Le notizie relative alla processione del crocifisso e alla sagra che la accompagna appaiono solo fra gli eventi del bollettino settimanale nel sito web della parrocchia. Non si accenna al mito del ritrovamento nelle acque del fiume. È invece abbondante lo spazio dedicato alle informazioni sulla patrona e ai suoi festeggiamenti.

La volontà di don Grigliante era, per sua stessa ammissione, quella di creare, con la nuova processione dedicata al crocifisso, un evento conosciuto nel territorio circostante: in occasione del primo anno il parroco ha richiesto la partecipazione del cardinal Tonini e ha fatto portare una grossa imbarcazione da Porto Tolle, dimostrando una volontà promozionale evidente.

Nel 2013 don Barotti, venuto in possesso di una ricerca fatta da una scuola

media di Stanghella una quindicina di anni addietro e di una poesia sulla festa risalente al 1965, ha fotocopiato, distribuito e letto quest'ultima alla messa della festa del crocifisso, quell'anno senza processione causa maltempo.

I santuari antoniani di Camposampiero: tredicina e Cammino di s. Antonio

Nel caso di Camposampiero assistiamo a un tentativo esplicito di patrimonializzazione di aspetti cultural-religiosi che caratterizzano il territorio, tentativo in cui pratiche e discorsi degli agenti del sacro e dell'amministrazione comunale si incontrano.

Padova è detta anche "la città del Santo": secondo l'*Assidua* (la prima biografia del santo, compilata pochi anni dopo la sua morte da un frate anonimo) sant'Antonio passò qui gli ultimi anni della sua vita (dal 1227), scegliendone il convento come sistemazione fissa tra un viaggio e l'altro durante la sua attività di ministro provinciale dell'Italia settentrionale; vi rimase poi in pianta stabile dal 1230 fino alla morte. I santuari a lui intitolati ricalcano gli spostamenti che compiuti nei suoi ultimi giorni di vita: a Camposampiero – che ospita santuario della Visione e santuario del Noce – si era ritirato per riposarsi e meditare (non rinunciando però alla predicazione) e da lì, in fin di vita, chiese di essere riportato a Padova, al convento di Santa Maria Mater Domini. Caricato su un carro trainato da buoi fu accompagnato dai confratelli verso la città ma, aggravandosi molto il suo stato, alle porte dell'Arcella⁶ venne accolto presso il convento delle clarisse e morì il 13 giugno 1231 ove ora sorge un altro santuario antoniano, quello appunto dell'Arcella (in città chiamato anche s. Antonin); infine, il 17 giugno, il corpo fu traslato nell'allora chiesetta di santa Maria Mater Domini – poi inglobata nell'attuale basilica intitolata al santo – presso la quale sorgeva il convento di frati minori dove era vissuto.

La figura del "Santo", come lo si chiama nel padovano, ha un'importanza consistente per città, provincia, regione sia come figura storica che contribuisce alla definizione identitaria del territorio sia per l'attrattiva turistica che la sua memoria stimola.

I festeggiamenti per il Santo si protraggono per due settimane e culminano il 13 giugno, giorno a lui intitolato dalla Chiesa cattolica: essi comprendono eventi

⁶ Ora un quartiere di Padova, all'epoca era un borgo autonomo alle porte della città e si chiamava Capo di Ponte.

religiosi, culturali e ludici, riuniti nel contenitore del “Giugno antoniano”. Presso la basilica e i santuari di Camposampiero si svolge la cosiddetta Tredicina⁷: a partire dal primo giorno di giugno il luogo sacro accoglie una serie di pellegrinaggi con una messa. Nel caso della basilica vanno in pellegrinaggio le diocesi del Veneto (tranne quella di Belluno-Feltre), i vicariati della Saccisica e varie realtà associative, da Comunione e Liberazione ai rappresentanti delle comunità di migranti presenti nelle parrocchie cittadine; a Camposampiero invece si recano alcuni vicariati delle diocesi di Padova e Treviso (la città fa parte di entrambi i vicariati) e i rappresentanti di movimenti religiosi (neocatecumenali, Rinnovamento nello spirito) nonché di associazioni di anziani e malati. La sera del 12 in Arcella si svolge la rievocazione storica del Transito di S. Antonio la quale: accompagnata da figuranti con costumi d’epoca la statua del Santo viene trasportata da un piazzale poco lontano fino al santuario e vengono letti i brani dell’Assidua relativi agli ultimi momenti di s. Antonio. Nel 2013 eccezionalmente la processione è giunta fino alla basilica, commemorando il percorso compiuto dai padovani che il 17 giugno accompagnarono il corpo fino al convento su cui poi sorse la basilica. Infine il 13 a Camposampiero si svolge la processione con la statua e la reliquia del Santo e un sindaco di un comune del camposampierese partecipa alla cerimonia per l’offerta dell’olio per la lampada votiva che arde presso la cosiddetta “cella della visione”, nel santuario omonimo. Anche a Padova in contemporanea si svolge la processione con statua e reliquia, la quale si conclude con discorsi del

⁷ L’Arciconfraternita di sant’Antonio di Padova così la descrive: «La preghiera della Tredicina in onore di sant’Antonio è un’antica forma di preghiera devozionale costituita di tredici invocazioni, il cui numero rimanda immediatamente al giorno della Festa del Santo. Con l’espressione Tredicina tuttavia si suole indicare anche il periodo di preparazione alla Festa del Santo che va dai vesperi del 31 maggio ai vesperi del 12 giugno ma può anche indicare i tredici martedì che precedono la Festa del Santo, per ciò detti Martedì Maggiori. La preghiera della Tredicina viene recitata tradizionalmente nella Basilica del Santo ogni martedì in ricordo di quel martedì 17 giugno 1231 quando vennero officiati i solenni funerali del Santo a Padova e quando venne attestato il primo miracolo dopo la morte». http://www.arciconfraternitasantantonio.org/files/0000/0349/Funzione_della_Tredicina_al_Santo.doc (consultato il 22.7.2013)

Ministro provinciale dei frati minori (della Provincia italiana di sant'Antonio di Padova dei frati minori) e del sindaco di Padova e, a concludere, la benedizione con la reliquia.

Luogo

La mia osservazione si concentra sui santuari antoniani di Camposampiero, situati nel cuore della cittadina, vicino alla sede del Municipio.

La chiesa di san Giovanni Battista, o santuario della Visione, ospita appunto la "cella della visione", nella quale a sant'Antonio sarebbe apparso Gesù bambino. Ex voto e PGR sono raccolti nello spazio sottostante la cella. Ci sono stanze e spazi organizzati, tra cui una dedicata a fra Girolamo Biasi, frate minore conventuale della Provincia patavina dei frati minori conventuali sul quale è in corso una causa di canonizzazione.

Altro luogo di culto è il santuario del Noce (posto a fianco del convento delle Clarisse), costruito dove, secondo l'Assidua, Antonio predicava alla gente da un albero di noce. Questo si trova in fondo a un viale che lo collega alla chiesa e che è affiancato da un percorso, detto "Sentiero di Antonio 'Vangelo e carità'", che illustra episodi della vita del Santo con sculture e messaggi delle sue predicazioni.

Nell'edificio che ospita il convento dei frati e la Casa di spiritualità ci sono molti spazi per incontri e iniziative, oltre che una Sala del pellegrino. In questo edificio trova posto anche un fornito negozio di souvenir e libri. Lo spazio è abbastanza esteso da ospitare anche un parcheggio di media grandezza.

Nel percorso fra un edificio e l'altro si trova un cartello illustrativo sul "cammino di sant'Antonio", un percorso di 25 km che, lungo il canale Muson dei Sassi, porta fino a Padova, all'Arcelle e alla basilica, con l'intento di ricalcare e commemorare il percorso svolto dal santo in procinto di morire. Lo spazio sacralizzato dalla memoria di s. Antonio quindi si amplia e prolunga e connette i tre luoghi sacri che lo rappresentano.



Santuario del noce (8.4.2011)



Santuario della visione (8.4.2011)

Tempo forte e tempo ordinario

Quelli antoniani sono santuari con un'affluenza importante e regolare, spesso connessa direttamente con quella alla basilica, anche se non pareggia con le cifre di quest'ultima. L'affluenza a Camposampiero è molto alta durante le festività legate al Santo ma i pellegrinaggi (molti dei quali probabilmente legati a quelli verso la basilica) si svolgono per tutto l'anno, soprattutto nella bella stagione, e sembrano essere aumentati significativamente nell'ultimo periodo (a detta di padre Tortelli): si parla di 5000 presenze in cinque anni (Toniato 2008)⁸.

Gli eventi del tempo forte qui presi in considerazione sono quello dei festeggiamenti della tredicina e quello, caratteristico e particolare, del pellegrinaggio notturno che, solitamente a fine maggio, porta frati antoniani e giovani a percorrere il Cammino di s. Antonio da Camposampiero alla basilica,

⁸ Nell'aprile 2012 è stato organizzato un pellegrinaggio per i lettori del Messaggero di sant'Antonio in croato: a Camposampiero sono arrivati 22/24 pullman, tanto che è stato necessario avvisare Comune e Vigili per la circolazione stradale.

passando per l'Arcella. Viene quindi osservato lo spazio sacro nel suo prolungamento rappresentato dal Cammino.

Se nel camposampierese (e nel padovano in generale) è diffusa da secoli la tradizione di recarsi in pellegrinaggio a piedi alla basilica, il pellegrinaggio annuale da Camposampiero verso Padova comincia a svolgersi in modo organizzato dal 1995: in occasione dell'ottocentesimo anniversario dalla nascita di sant'Antonio i frati di Camposampiero organizzano un grande pellegrinaggio per i giovani⁹ che coinvolge tutte le diocesi del Triveneto e richiama circa tremila persone. La processione è diurna e si svolge lungo l'ex "statale del Santo" (ora strada regionale 307 del Santo) e i frati continuano a farla negli anni seguenti: all'inizio sono una trentina di persone ma in pochi anni i partecipanti aumentano¹⁰ e si rende necessaria qualche modifica logistica, quindi la processione si sposta dalla statale agli argini e dal giorno alla notte, assumendo una forma più organizzata. La volontà di frati e giovani di continuare col cammino e di renderlo sempre più agevole e organizzato s'incontra (soprattutto su stimolo dei frati, che spingono per un confronto che sarà agevolato dal Comune di Camposampiero) con quella delle varie amministrazioni comunali coinvolte e soprattutto della Provincia, intenzionata a costituire una pista ciclabile lungo gli argini del Muson dei Sassi, che da Camposampiero portano a Padova. I frati quindi, in collaborazione con il tecnico responsabile della Provincia organizzano formalmente il cammino, definendo l'itinerario e segnalandolo con targhe, cartelli, segnaletica. Negli ultimi anni si pensa anche di formalizzare e ufficializzare la partecipazione al cammino con la credenziale (timbrata in ogni santuario), un attestato firmato dal rettore consegnato all'arrivo in basilica e un libretto per l'accompagnamento spirituale. Le prime credenziali erano delle semplici fotocopie, mentre ora sono

⁹ La proposta nasce in questo modo perché a Camposampiero i frati gestiscono un centro pastorale giovanile: nel corso dell'anno organizzano altri pellegrinaggi in diverse zone d'Italia.

¹⁰ L'aumento pare sia dovuto sia alla nuova modalità notturna sia alla pubblicizzazione (sito connesso con quelli antoniani, notizie nel Messaggero di sant'Antonio, volantini in basilica) e al passaparola fra appassionati/e di pellegrinaggi.

cartellini patinati, su cui viene apposto il timbro all'arrivo in basilica; il modello ovviamente è quello del Cammino di Santiago, pensando al quale si è cambiato anche il nome del cammino stesso, che prima si chiamava Sentiero di sant'Antonio.

Nel 2012 i partecipanti sono circa 1.500, una cifra rappresentativa della media di presenze degli ultimi anni. Ormai il pellegrinaggio non è più specificamente giovanile: nonostante sia ancora rivolto formalmente ai giovani in realtà partecipano persone di tutte le età. Ogni due anni c'è una collaborazione con la diocesi di Padova, nello specifico rivolta ai giovani, quindi i contenuti stessi del pellegrinaggio sono più diocesani e solitamente si connettono ai temi della GMG.

Il percorso attrezzato e segnalato da Camposampiero a Padova ora si chiama ufficialmente Ultimo cammino, poiché dal 2010, con l'inaugurazione ufficiale del Lungo cammino, il Cammino di sant'Antonio si prolunga fino a Montepaolo, ove il santo si rifugiò in un eremo nel suo primo periodo in Italia, lasciando poi la possibilità di arrivare fino ad Assisi e Roma lungo altri percorsi, così da riunire la memoria antoniana con quella di san Francesco. La creazione di questo secondo cammino è dovuta all'impegno personale e volontario di poche persone guidate da Anna Schievano. I frati hanno accettato di collaborare con loro fornendo appoggio economico per l'installazione delle frecce (confermato da Adolfo).

Per il Lungo cammino sono state registrate 103 presenze dal 2010 a inizio 2013, secondo l'ufficio informazioni e accoglienza della basilica del Santo, che registra e accoglie le persone in partenza.



Festa di s. Antonio 13 giugno 2012. Sul fondo il santuario della Visione

Origini e mito di fondazione

Come già descritto, i santuari antoniani camposampieresi (e quelli padovani) hanno origini storicamente individuabili legate alla permanenza del santo nel territorio (Nolan, Nolan 1989). I luoghi sono elementi mnemonici che ricordano due momenti specifici della sua vita qui: la cella del convento dove pernottava (ora inglobata nel santuario) è ora detta “cella della visione”, in ricordo dell’episodio in cui il frate avrebbe visto Gesù bambino prendendolo fra le braccia. Secondo l’Assidua è qui che il santo si è sentito male e ha chiesto di essere accompagnato a Padova. La cella, continua meta di pellegrinaggi e devozione, è stata conservata per quanto possibile e poi incorporata nei lavori di ampliamento della chiesa.

In fondo a un viale alberato che parte dal piazzale del santuario della Visione si situa quello del Noce, costruito per volontà del conte Gregorio Callegari di Camposampiero nel 1432 su luogo dove si dice sorgesse l’albero di noce sul quale il santo si ritirava in preghiera e meditazione e dal quale predicò anche, su richiesta dei numerosi devoti che lo visitavano. Si dice che il conte Tiso di Camposampiero, ospite devoto del santo, avesse fatto costruire una celletta sull’albero stesso. Quello del noce quindi è luogo sacralizzato dalla memoria più che dall’effettiva presenza del santo, a differenza del santuario della visione, del quale si è dimostrato che la muratura risale all’epoca di Antonio

(Cenghiaro, Cioffredi 2011).

La memoria del Cammino di sant'Antonio è legata all'ultimo viaggio compiuto dal santo morente (accompagnato dai frati) verso Padova: Antonio infatti (si racconta) voleva essere sepolto nel convento francescano di santa Maria Mater Domini. Il tragitto compiuto verosimilmente seguiva quello ora percorso dalla strada regionale 307.

Agenti coinvolti

Frati minori conventuali

Gestori del luogo sacro e responsabili del Cammino sono i frati minori conventuali, più precisamente la Provincia Patavina di sant'Antonio¹¹, legata ai tre santuari antoniani (Camposampiero, Arcella, basilica del Santo).

La rete interna all'ordine sicuramente contribuisce all'alimentazione del flusso di pellegrini, anche dall'estero. Ad esempio alcuni frati di Camposampiero da qualche anno collaborano con frati minori conventuali spagnoli facendo assistenza spirituale presso un ostello a Ponferrada, legato alle diocesi spagnole e posto lungo il Cammino di Santiago de Compostela. Lì i frati padovani “pubblicizzano” i propri cammini. I frati minori conventuali di Croazia e Slovenia portano quasi ogni anno giovani al cammino notturno. Inoltre i croati organizzano mensilmente pellegrinaggi in pullman ai tre luoghi antoniani.

Amministrazione comunale di Camposampiero

L'attuale amministrazione comunale, insediatasi nel 2009¹², è attiva nella valorizzazione della figura del santo e ha voluto inserire nello Statuto comunale un articolo che definisce Camposampiero come città antoniana. Questa volontà si articola in un discorso di valorizzazione delle radici culturali e dell'identità

¹¹ Questa in realtà sta per essere soppressa, dopo l'unificazione con quella bolognese e la conseguente nascita della Provincia Italiana di sant'Antonio di Padova.

¹² L'amministrazione è cambiata nel maggio del 2104, quando la mia ricerca di campo si era già conclusa.

del territorio come elementi e bisogni anche laici.

Anna Schievano e gruppo del Lungo cammino

Negli ultimi anni una padovana, Anna Schievano, appassionata pellegrina, camminatrice e devota a sant'Antonio, ha deciso di tracciare un cammino che collegasse Padova con Assisi toccando i luoghi vissuti dal santo nella sua permanenza in Italia e unendo simbolicamente i due santi Francesco e Antonio, ripercorrendo a ritroso gli spostamenti di quest'ultimo nel territorio italiano, passando per l'eremo di Montepaolo (ora maggiore santuario emiliano-romagnolo dedicato a lui e suo primo pernottamento) e collegandosi a Roma attraverso un tratto di via Francigena orientale, ora chiamato Via di Roma o Via Francigena di san Francesco (<http://www.camminidifede.it>).

Questa iniziativa quindi parte dalla volontà e dall'impegno di una persona e di un gruppo di suoi amici e conoscenti appassionati come lei, che si sono occupati di controllare il tracciato, porvi le indicazioni, contattare enti, servizi, esercizi commerciali lungo la strada per organizzare l'ospitalità per i pellegrini: un lavoro certosino che ha richiesto un enorme investimento di tempo e mezzi.

In questo caso l'iniziativa individuale si è sviluppata senza un aiuto istituzionale (l'unica associazione coinvolta è il CAI di Bologna), solo in seguito la Schievano ha offerto ai frati di aggiungere il cammino lungo a quello già esistente. I contatti e gli accordi con enti pubblici e amministrazioni sono stati portati avanti dall'ideatrice per conto proprio.

Gestione e promozione di luogo e evento

Della gestione del Cammino si occupa un gruppo di frati minori conventuali di Camposampiero e della basilica di sant'Antonio. Il gruppo è abbastanza ristretto e ancora meno sono i frati disponibili il giorno del Cammino.

La comunicazione dell'evento passa in primis attraverso il sito del cammino (collegato, anche se non direttamente, a quelli del Messaggero e della basilica), poi della rivista Santuari antoniani e le pubblicazioni del Messaggero di sant'Antonio. Infine opuscoli e volantini sono distribuiti nei luoghi antoniani e,

come già accennato, la rete dei frati funziona anche a livello internazionale nella promozione.

La processione di santa Cristina a Granze

Quello di Granze e della sua processione di santa Cristina è un interessante esempio di invenzione e importazione di tradizione: un parroco organizza lo spazio sacro ricercando una memoria che non è stata coltivata. Tenta insomma di aggregare e ricostruire l'identità della parrocchia attorno a una serie di elementi tangibili e materiali carichi di significato simbolico. La finalità di questo lavoro di memoria sembra quella di rivitalizzare e dare un senso al contesto parrocchiale, quindi anche di coinvolgere i/le parrocchiani/e in questa impresa.

Luogo

Granze si trova nella bassa padovana ed è Comune autonomo dal 1914 (faceva prima parte di Vescovana). La chiesa parrocchiale di santa Cristina si trova di fronte al municipio.

Nello spazio interno della chiesa la statua della santa è ubicata in una posizione secondaria e appartata, dietro gli altari laterali, mentre è quella di sant'Antonio la più visibile. Tra l'altro lo storico dell'arte Moscini (2002) sostiene che la scultura non rappresenti nemmeno la santa in quanto non presenta i suoi attributi iconografici.

Origini e mito di fondazione

La chiesa parrocchiale di santa Cristina - una delle pochissime in Veneto intitolate a lei (Moscini 2002) - nella sua forma attuale fu costruita dai granzesi, che volevano costituirsi come parrocchia autonoma da Vescovana, a partire dal 1582; nel 1586 solo il pozzo viene intitolato alla santa (è ancora visibile la scritta sulla vera che è stata recuperata e restaurata) poiché la chiesa è ancora in costruzione; la consacrazione definitiva risale al 1594 (Moscini 2002).

L'intitolazione a santa Cristina riprende quella di una precedente chiesa nella vicina località "I Livelli" nel territorio di Vescovana, di cui si ha una prima notizia storica in una decima papale del 1297 ma che già nel 1489 era

semidistrutta e abbandonata (Gruppo Bassa Padovana 1984). Essendo rare le intitolazioni a Cristina di Bolsena nell'Italia settentrionale, l'interesse per la storia della parrocchia stimolato da alcuni parroci, ha portato alla proposta di due ipotesi: secondo la prima un pellegrino, deviando dal percorso della via Francigena, avrebbe portato il culto della santa nel territorio; altra ipotesi è quella che collega la figura della martire, protettrice dei mugnai, a questo territorio lambito dall'Adige.

La processione è legata ai festeggiamenti patronali, le cui origini sono legate quindi a quelle della chiesa stessa. Le modalità di celebrazione sono però cambiate nel tempo¹³ e la processione nella sua forma attuale ha origini molto recenti e documentate, essendo essa, assieme all'infiorata e ai carri allegorici che la caratterizzano, una tradizione importata da Bolsena, città d'origine della santa. Don Antonio Brasolin, divenuto parroco di Granze nel 1987, si è interessato alla storia di santa Cristina da Bolsena, ha cercato le origini e i motivi dell'intitolazione della chiesa, si è recato a Bolsena per osservare i festeggiamenti che là si fanno in occasione del Corpus Domini (l'infiorata) e della ricorrenza della patrona il 24 luglio (i "misteri", ossia le rappresentazioni sacre del martirio della santa). Coinvolgendo un gruppo di parrocchiani/e anche nei suoi viaggi a Bolsena il parroco è riuscito, se non a creare da zero, a ricreare e sistematizzare una tradizione festiva, importando e accorpando in un'unica manifestazione infiorata e rappresentazioni.

Tempo forte e tempo ordinario

La processione con infiorata si svolge ogni anno la domenica più vicina al 24 luglio, ricorrenza di santa Cristina. La sua forma attuale, come anticipato sopra, è il risultato della somma di due distinte pratiche rituali legate a due diverse ricorrenze religiose che si svolgono a Bolsena: l'infiorata¹⁴ del Corpus Domini e

¹³ Sulle celebrazioni patronali antecedenti a quelle attuali le persone hanno pareri discordi ma la maggioranza sostiene che si svolgesse una breve processione lungo le vie del paese.

¹⁴ L'infiorata è una tecnica consistente nella creazione di quadri, tappeti, disegni con fiori, petali, semi e altri elementi vegetali; è diffusa soprattutto nell'Italia centrale e legata alla festa del Corpus Domini.

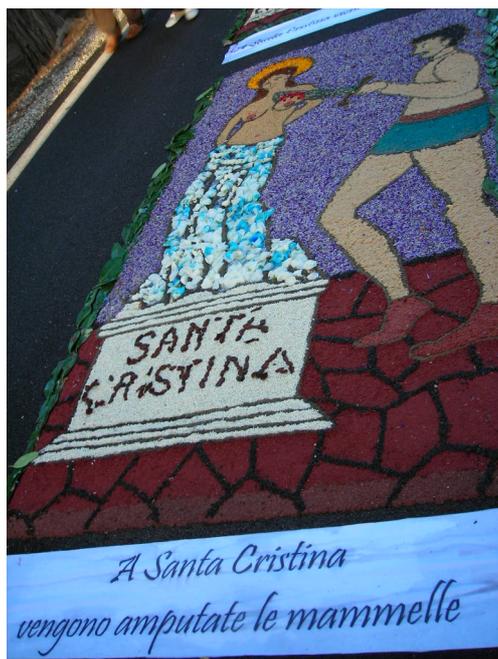
i carri allegorici di santa Cristina.

Su via ca' Conti, la strada che porta dalla parrocchia alla villa omonima, si stendono le composizioni floreali nelle quali si alternano rappresentazioni della vita e del martirio della santa e disegni astratti¹⁵. La processione percorre la via trasportando un crocefisso, la statua della santa su un carretto e una reliquia della santa. Il corteo si conclude nella corte della villa Ca' Conti, dove si svolgono le rappresentazioni sacre sui carri (anch'esse a ricordare gli episodi del martirio) e dove infine il parroco benedice i convenuti con la reliquia.

L'evento ha un richiamo locale, vi partecipano qualche centinaio di persone provenienti dai dintorni e dal padovano.

Anche a Granze sono due le feste parrocchiali annuali, due quindi i tempi forti. In ottobre si celebra la consacrazione della chiesa (avvenuta il 17 ottobre 1594) con una sagra che si colloca nella serie di eventi del cosiddetto "Ottobre granzese", i quali comprendono un'altra manifestazione sacra (la festa del Capitello delle Quattro Vie) e altri eventi culturali. Quest'ultima festa è organizzata principalmente dal Comune, a differenza di quella di santa Cristina, che è d'iniziativa quasi esclusivamente parrocchiale.

¹⁵ L'organizzazione per l'infiorata dura mesi: progetto, disegni, distribuzione semi ai parrocchiani, raccolta fiori, preparazione quadri la mattina della processione.



Alcune opere dell'infiorata del 24 luglio 2011

Agenti coinvolti

Don Antonio Brasolin

L'ex parroco, entrato in carica nel 1987, trova poco interesse e conoscenza nei confronti della patrona; per farmi capire la gravità del fatto mi racconta che nella prima edizione di un libro dello storico dell'arte bolsenese Moscini dedicato a santa Cristina, nel quale si indicano tutte le chiese italiane intitolate alla santa, la parrocchia di Granze non appare nemmeno: «Hanno telefonato da Bolsena per fare un libro e non sapevano che la patrona del paese di Granze era santa Cristina. Perché non si sa. La curia non lo sapeva» (intervista 27.6.2012). Suo obiettivo quindi è anche quello di far conoscere la santa nel contesto diocesano: ora infatti "nella diocesi si parla dell'infiorata e quindi di santa Cristina" (ib.). Decide allora di fare qualche ricerca sulle origini della devozione alla santa e di studiarne la storia, riprendendo in realtà l'attività di don Odilone Alessio, parroco dal 1963 al 1972, che aveva più volte visitato Bolsena assieme ai parrocchiani e aveva scritto un libretto informativo sulla vita di s. Cristina. Per il quadricentenario della consacrazione della chiesa don Antonio organizza una gita parrocchiale a Roma e a Bolsena per il Corpus Domini: lì nasce l'idea di

importare l'infiorata a Granze per la festa della santa, poi si pensa di “copiare” anche la tradizione dei carri allegorici: «Siamo ritornati a Bolsena per carpire tutti i segreti di Bolsena, abbiamo scoperto tutti i trucchi e li abbiamo copiati.» (ib.)

Amministrazione comunale

In rappresentanza dell'amministrazione ho intervistato Teresa Targa, ex sindaca e ora vice-sindaca e assessora con delega per Servizi Sociali, Risorse Umane, Pubblica Istruzione, Cultura, Biblioteca, Associazionismo e Volontariato. Targa ha guidato il Comune per due turni, dal 2002 al 2012 e ha accompagnato don Antonio a Bolsena con altri membri dell'amministrazione.

Durante l'intervista che mi ha concesso (23.11.2013) ha ribadito quanto l'organizzazione della festa di santa Cristina sia una responsabilità in primis della parrocchia e che il contributo del Comune consiste in un appoggio tecnico e logistico, nonché nella promozione dell'evento nel territorio comunicandolo al *network* di cultura e spettacoli “RetEventi”, coordinato dall'Assessorato alla cultura della Provincia di Padova, e nella pubblicazione *Sagre e feste*, prodotta annualmente dalla Provincia in collaborazione con il Comitato Provinciale di Padova dell'UNPLI (Unione Nazionale Pro Loco d'Italia).

Don Luca Ferro

Parroco di Granze dal 2009, ha subito apportato alcune modifiche ai festeggiamenti per santa Cristina, costruendovi intorno una vera e propria sagra, stimolando, a suo parere, una partecipazione maggiore e più diversificata della comunità locale e dei paesi dei dintorni (intervista 18.4.2012). Sull'infiorata è critico, sostiene che prima di lui si spendessero troppi soldi per questa iniziativa, anche perché farla in luglio invece che in maggio, come tradizionalmente accade, significa dover fare uno sforzo maggiore per procurare i fiori necessari.

Il suo approccio sembra più imprenditoriale e più rivolto all'esterno. Ha commissionato un nuovo sito web della parrocchia grazie al quale, a sua detta,

molte più persone vengono a conoscenza della parrocchia e dell'infiorata; sta cercando, anche attraverso il sito, di far rete con i parroci le cui parrocchie sono intitolate a santa Cristina. Ha inoltre scritto un libretto (pubblicato da Elledici/Velar) sulla storia e il culto della santa. Infine ha cercato di promuovere la festa chiedendo il patrocinio della Regione, tentando di presentare l'infiorata come evento sui generis.

Gruppo per l'organizzazione della festa di s. Cristina

Non è un gruppo ufficiale, raccoglie parrocchiane e volontari che aiutano nella preparazione dell'infiorata in diverse modalità che spaziano dal donare fiori e semi all'aiutare nella raccolta al partecipare alla preparazione dei quadri, dal disegno iniziale alla stesura sulla strada la mattina della processione.

Principali responsabili dello svolgimento della festa sono Stefano B. e Emanuela M., che sin dai primi anni si occupano rispettivamente dell'organizzazione dell'infiorata e delle rappresentazioni sacre. Entrambi sono entusiasti e impegnati nella propria attività organizzativa.

Stefano, coinvolto da don Antonio quando ancora era "cresimando", vorrebbe passare il testimone della responsabile a una giovane ragazza. Nel frattempo però l'abilità che, assieme ad altri, ha acquisito sta cominciando a farsi notare, per cui il "gruppo infiorata" è stato invitato alla manifestazione "La Rocca in fiore" 2014 di Este.

Famiglia Rusconi Camerini

La famiglia bolognese è proprietaria di villa ca' Conti nella cui corte la processione di luglio si conclude, grazie a un accordo che don Brasolin è riuscito anni addietro a concludere con il marchese. Dopo la morte di quest'ultimo nel 2011, la gestione è passata a suo nipote, che viene da Bologna ogni anno per assistere ai festeggiamenti. Con la sua gestione la villa, prima sempre chiusa tranne qualche rara occasione, sta aprendo al pubblico molto più sovente, sia per eventi culturali locali sia per visite guidate all'edificio. È chiara la volontà di valorizzazione del sito (si stanno cercando finanziamenti anche a

livello europeo) che va a vantaggio anche della promozione della festa di santa Cristina, indicata nel sito web <http://www.villacacconti.it/> fra gli eventi ospitati nell'edificio.

Gestione e promozione dell'evento

Come già si è reso evidente nelle pagine precedenti, essendo l'avvicendamento dei parroci molto recente ho potuto osservare il riflettersi delle loro differenze di approccio nello stile comunicativo e promozionale, questione che sarà approfondita in seguito.

Attualmente la festa è ben promossa e rappresentata nel sito web della parrocchia.

Il santuario della Madonna della Salute di Monteortone e i pellegrinaggi locali

Quello di Monteortone è un caso interessante per molteplici motivi: è interessato da diversi tempi forti, il suo mito di fondazione è elaborato e sfaccettato, è meta di una serie di pellegrinaggi (o processioni) locali che presentano molti elementi interessanti ai fini di questa ricerca contesto particolare. Inoltre si colloca in un contesto particolare, quello del comprensorio delle Terme Euganee, su cui agiscono volontà turistiche laiche ed ecclesiali, come vedremo nello sviluppo di questo lavoro.

Luogo

Il santuario di Monteortone è situato nel contesto dei Colli Euganei, lungo la strada principale del paese (che è frazione di Abano Terme), alle pendici del monte Ortone; la posizione è quindi rialzata rispetto alla superficie stradale e alla zona circostante (lo spiazzo sui cui si costruì l'edificio fu rialzato ulteriormente). All'esterno dell'edificio c'è una fonte interrata di acqua solforosa, elemento simbolico che, assieme all'icona della Madonna della salute, richiama la leggenda di fondazione del santuario. Esattamente sopra questa fonte, in superficie, si situa un'altra fontanella di acqua potabile, sovrastata da una statua della Madonna. Spiccano quindi già ad un primo sguardo due elementi naturali classici dei luoghi sacri: altura e acqua. Le fonti si trovano ai piedi e a fianco delle scale di entrata della chiesa, adiacenti al negozio di souvenir.

L'icona miracolosa (il dipinto su tavola "Madonna col bambino e i santi Cristoforo e Antonio Abate", di autore sconosciuto e risalente al primo Quattrocento) è posizionata nell'abside dietro l'altare, nei giorni di processione i fedeli la visitano seguendo un percorso antiorario. Nei due locali a fianco di quello che ospita l'icona si trovano le pietre sotto le quali Pietro Falco l'avrebbe trovata. È inoltre presente un libro antico che racconta il mito di fondazione del santuario: la storia appunto del ritrovamento e della guarigione del Falco. La stanza che ospita l'icona contiene anche vari ex voto e PGR appesi alle pareti, un

libro per le preghiere e le richieste dei devoti e una preghiera alla madonna della salute scritta dal vescovo Mattiazzo l'anno del giubileo 2000.

Dal retro della chiesa parte il tracciato della via crucis, che s'inerpica sul monte.

Accanto al santuario si trova la casa religiosa di ospitalità san Marco, gestita da frati salesiani. Originariamente fu il convento dei padri agostiniani che sotto la guida di fra Simone da Camerino (sepolto sotto il pavimento dell'attuale chiesa), costruirono la chiesa e, con i lavoratori e gli aiutanti alloggiati lì per la costruzione del tempio, fondarono il primo nucleo abitativo di Monteortone. Camerino aveva fondato nel 1434 la Congregazione agostiniana della Beata Vergine di Monteortone e ideato e organizzato la costruzione del convento che l'avrebbe ospitata. La chiesa fu ultimata nel 1435 e consacrata l'8 agosto - giorno di sant'Agostino, ricostruita dopo un incendio (da Pietro Lombardo e figlio) e nuovamente consacrata (stavolta all'Assunta) l'8 agosto 1495. Nel 1806 l'ordine sarà soppresso per decreto napoleonico e le proprietà confiscate: da allora le storie del santuario e dell'ex convento hanno seguito destini diversi. Nella prima metà dell'Ottocento il santuario viene chiuso e lasciato a sé stesso, usato solo nelle celebrazioni mariane e per accogliere i pellegrinaggi, nel 1847 il parroco don Erle ottiene l'uso perpetuo della chiesa e si cura del suo mantenimento (Barcaro 1996: 181).

Vicino alla chiesa sorge la Casa del Pellegrino, costruita nel 1673 per accogliere i fedeli e ora gestita dalla Caritas e altre associazioni per ospitare persone in difficoltà.

Tempo forte e tempo ordinario

I tempi forti del santuario sono, oltre a quelli legati alle festività canoniche per la Madonna (e per la Madonna della Salute in particolare), quelli dei pellegrinaggi post-pasquali delle parrocchie del vicariato di Abano Terme e la nuova "festa dell'apparizione" che commemora il mito di fondazione, la cui prima edizione si è svolta nel 2014.

Per l'Assunzione si svolge una processione nel paese che parte e torna al

santuario, passando davanti a un capitello dedicato alla Madonna. La processione dura circa mezzora, con circa 400 partecipanti (osservazione 2011). La domenica più vicina al 21 novembre, festa della Madonna della salute, si svolge un'altra processione. È più breve e meno partecipata di quella di ferragosto, i partecipanti sono poco più di 100 (osservazione 18 novembre 2012, domenica in cui è stata anche benedetta la nuova statua della Madonna. Nel 2013 però è arrivata una corriera da san Pietro Viminario che è rimasta tutta la giornata e ha partecipato anche alla processione).

A Monteortone si riproduce una tipologia di pellegrinaggio tipicamente cristiana, legata anche al cambio delle stagioni: la festa campestre dopo la festa solenne, la comunione con la natura all'indomani delle grandi feste liturgiche (Dupront 1993). I pellegrinaggi delle parrocchie del vicariato di Abano Terme infatti si svolgono dal Lunedì di Pasqua fino a maggio inoltrato, coinvolgendo ogni domenica e festività (25 aprile e 1 maggio) una specifica e precisa parrocchia. Ad ognuna è quindi affidata una data precisa.

Le parrocchie del vicariato di Abano Terme sono in tutto 14 (la città di Abano ne comprende due: Sacro Cuore e s. Lorenzo) e tutte, tranne le due di Abano, partecipano ai pellegrinaggi annuali al santuario. Sono quindi 11 le parrocchie del vicariato in processione (resta fuori dal conteggio Monteortone ovviamente), alle quali si aggiungono Praglia e Montemerlo, entrambe appartenenti al vicariato di Teolo: 13 parrocchie in totale.

Torreglia, Luvigliano, Battaglia Terme - Lunedì dell'Angelo

Galzignano Terme, Valsanzibio - domenica Ottava di Pasqua

Montegrotto Terme, Mezzavia, Turri, Giarre - 25 aprile

Montemerlo (ha ripreso dal 1994, dopo essersi fermata nel 1960/61: la gente andava in macchina, c'era solo messa senza processione) - ultima domenica di aprile (fino ai Sessanta 25 aprile, sovrapposta a Montegrotto)

Praglia - 1 maggio

Tramonte (nel 2012 il 20 maggio)

Monterosso (nel 2012 il 27 maggio)

Le ultime due sono recenti e con date mobili che coincidono con la fine del

mese e dell'anno catechistico.

Rispetto a modalità, organizzazione e svolgimento dei pellegrinaggi, risalta l'importanza degli elementi locali (i santi e le madonne portati in processione) e il ruolo dei parroci e dei gruppi di parrocchiani organizzati.

Abano Terme non fa il pellegrinaggio da quando il parroco Mazzarotto l'ha vietato negli anni Cinquanta. Al tempo la parrocchia abanese era solo una, quella di san Lorenzo e si portava in processione il "trono" con la statua della Vergine presente in quella chiesa. D'altronde Monteortone e il suo santuario fino al 1925 erano parte della parrocchia di san Lorenzo. Storicamente quindi il "rifiuto" di don Mazzarotto è stato un evento molto significativo.

Il pellegrinaggio di Praglia è famoso per i suoi contenuti e il parroco attuale è molto attivo nel riprodurli, inoltre la partecipazione parrocchiale è elevata, il momento della processione è altamente aggregativo-comunitario (al ritorno si organizza un pranzo presso l'abbazia per il quale ci si può registrare a Monteortone) e a mio parere ciò è dovuto al grande lavoro aggregativo e partecipativo svolto e stimolato da fra Tiziano nel resto dell'anno: pranzi e pellegrinaggio annuale a Lourdes con l'Unitalsi, che partecipa infatti attivamente alla processione e quel giorno si occupa del trasporto di anziani e malati al santuario; aggregazione delle giovani famiglie anche straniere - quello di Praglia è l'unico pellegrinaggio in cui ho visto un così grande numero di bambini/e visibili e partecipi e famiglie di origini africane; due messicani che frequentano la comunità di san Benedetto partecipano anche come portatori dal 2011. Un partecipante al pellegrinaggio del 2012, che non fa parte della parrocchia di Praglia, la frequenta sia per la messa con canti gregoriani della domenica sia perché percepisce uno spirito di comunità e accoglienza maggiore rispetto alla sua parrocchia.

La processione prevede, all'andata, una fermata al cimitero per pregare per i defunti e benedire il cimitero e poi, al ritorno, il rituale delle rogazioni, le benedizioni dei campi, il tutto con preghiere cantate.

Dopo quella di Abano, leggendaria e sparita da decenni, Praglia era l'unica processione, nella sua veste rinnovata, con la presenza di una cavalla bianca,

che tirava il primo carro con la madonna. Dal 2011 non c'è più.

Anche la processione di Praglia si era fermata: è ripresa nel 1999 su proposta di fra Tiziano, parroco da un anno, che nel '98 aveva accompagnato un piccolo gruppo di parrocchiane che continuavano a fare per conto proprio la processione, annullata anni prima dal parroco Pepato.

Tutta l'organizzazione e preparazione della processione è precisa e curata: dai file di fra Tiziano risulta una sempre maggiore elaboratezza di anno in anno, arrivando alla produzione di lettere ad hoc per i parcheggiatori, i portatori di ogni diverso oggetto sacro ecc.; un foglio con l'ordine preciso della processione; l'elenco di tutti gli aiutanti e organizzatori; di chi porta i vari carri, gli standardi e così via; c'è anche la preoccupazione per la sete dei ragazzini, soprattutto al ritorno, per cui viene organizzato il trasporto e la distribuzione delle bottigliette d'acqua, con persone addette a questo compito. Dal 2007 si organizza il trasporto dei malati da parte dell'Unitalsi; dal 2008/2009 partecipa anche la scuola materna, con la statua di Gesù bambino e il carro per i bambini.

Nel 2008 fra Tiziano risponde con una lettera alle domande di un giornalista del Gazzettino sull'organizzazione e le modalità della pellegrinaggio. La lettera si ripeterà con contenuti diversi ogni anno.

Il nuovo parroco di Montegrotto, rendendosi conto che la devozione popolare si è allontanata troppo dalla religiosità "autentica" cerca d'introdurre dei contenuti prettamente evangelici nella processione (nel 2012 dedicata ai temi del convegno di Aquileia) per "rieducare" i/le fedeli; ha anche chiesto ai portatori della statua di riunirsi prima del pellegrinaggio (cosa che normalmente non fanno) per dare contenuti più spirituali alla loro presenza.

Il pellegrinaggio di Montegrotto è fra i pochi a non essersi mai fermati e quello che indubbiamente attira più persone. Ha caratteristiche specifiche, tra cui gli addobbi in paese; le decine di vasi di calle che abbelliscono i marciapiedi lungo tutta la strada che dalla rotonda porta al santuario; la statua della madonna nera, famosa in tutto il territorio e scortata da due carabinieri in alta uniforme, nonché, nel 2012, dal sindaco.

Torreglia fa un triplo "pellegrinaggio": il giorno di Pasqua una processione

(più ristretta di quella che va a Monteortone: tra le 200 e 300 secondo il parroco) si reca nella parte alta del paese, alla chiesa di san Savino, per prendere le statue della Madonna del Carmine e di san Rocco, che verranno poi portate in processione a Monteortone il giorno dopo, assieme a quelle di sant'Antonio, san Domenico Savio, la croce fiorita (di Luvigliano). La domenica ottava di Pasqua, dopo la prima messa del mattino, le due statue vengono riportate al loro posto con un'altra processione.

Da pochi anni i portatori della Madonna si sono costituiti come associazione, riconosciuta anche dal Comune: sono una quarantina di persone, hanno una divisa apposita e durante l'anno svolgono attività di assistenza per le chiese (le accudiscono e conservano, soprattutto quella antica di san Savino), fanno attività di beneficenza e organizzano un pellegrinaggio mariano all'anno. In una di queste occasioni hanno stretto un gemellaggio coi portatori di Barbana (Grado) e da allora una volta all'anno una delle due parrocchie (con rappresentanti delle amministrazioni) visita l'altra (B. G. 2010).

Le preghiere sono preparate da un gruppo di parrocchiani, ogni anno il tema è legato all'anno pastorale. Il parroco attuale ha apportato migliorie tecniche e organizzative e crede che questo sia fondamentale per le processioni: fare attenzione ai contenuti, che siano coerenti con la "parola di dio" e non orientati sul "pietismo".

Gli oggetti sacri portati in processione hanno funzioni ben precise, come la statua di san Domenico Savio, «patrono del patronato» come dice il parroco (8.2.2013), portato dai ragazzi della parrocchia; la madonna del Carmine, statua seicentesca portata in processione dall'antica chiesa di Torreglia Alta.

A Torreglia esiste ancora la confraternita del santissimo, i cappati.

Galzignano ha rischiato anch'essa di rinunciare alla processione ma don Ceccato ha portato a una svolta: è lui ad aver fatto un'importante ricerca storico-documentaristica fra gli archivi ecclesiastici per spiegare le origini della processione. Anche il parroco attuale, don Danilo, spiega ad ogni processione il mito di fondazione e le vicende accadute negli anni, compreso il divieto vescovile alla processione unitaria.

Montemerlo ha sospeso la processione per una trentina d'anni, dal 1960/'61 al 1994, sembra perché il parroco era vecchio e stanco e per problemi di traffico. Durante questi anni la messa per Montemerlo si faceva comunque, le persone raggiungevano il santuario in auto. È poi ripresa per iniziativa di alcuni parrocchiani che hanno ritrovato la vecchia carretta e proposto al nuovo parroco di ricominciare. La carretta è stata restaurata ed è stata portata a spalle da squadre di otto uomini, fino al 2012, quando si è cominciata a trasportare su ruote, per mancanza di giovani disposti a portarla. Carretta, ostensorio, baldacchino e crocefisso, gli oggetti sacri, sono d'epoca e documentati. Per tradizione vengono portati in processione anche san Pancrazio, protettore dei giovani e copatrono della parrocchia, e sant'Agnese, protettrice delle giovani tradizionalmente portata a spalla da ragazze e donne dell'Azione cattolica (che portano anche la bandiera).

Montemerlo ha anche (quasi unica nel padovano) la banda parrocchiale, fondata nel 1868, che però non segue la processione bensì la accoglie al ritorno, alle porte del paese.

All'arrivo a Monteortone le statue dei santi o della Madonna entrano nel santuario seguite dal corteo; le statue vengono appoggiate in fondo alla navata destra, di fronte alla nuova statua della Madonna. Si celebra poi la messa, alla fine della quale le partecipanti, in senso antiorario, si recano nel sacello che ospita l'icona della Madonna per omaggiarla. Ci si concede poi una pausa per pranzare: una volta ci si sedeva nei chiostri del convento dei salesiani o negli spazi verdi adiacenti al santuario e, tradizionalmente, si mangiavano *ovi duri, pan e sopressa*, ossia uova sode, pane e sopressa (un tipico insaccato veneto). Ora per i pellegrinaggi più numerosi si apre la sala del patronato e si servono panini, negli altri casi il patronato e il bar della Casa del pellegrino sono aperti, come rimangono aperti all'accesso i chiostri del convento.

Non c'è una rete di collaborazione e contatti tra le varie parrocchie e il santuario: ogni pellegrinaggio infatti si svolge quasi automaticamente, l'unico contatto serve per confermare l'ora della messa ed eventualmente le modalità di celebrazione, visto che sono quasi sempre le parrocchie stesse ad animarla.

I pellegrinaggi quindi sono diversi per modalità e partecipazione: si va dal centinaio alle 400 persone; nel caso dei più famosi e frequentati un paio di stand da sagra che vendono dolci si appostano fuori sulla strada davanti al santuario, ripetendo quello che accadeva qualche centinaio di anni fa, quando le processioni preoccupavano i parroci e il vescovo per la modalità “da sagra” che avevano assunto. In occasione dei pellegrinaggi le presenze sono di persone del padovano, alcuni turisti, soprattutto tedeschi, si avvicinano per curiosità perché durante la loro permanenza vengono a conoscenza degli eventi. Alcune persone intervistate ricordano di aver visto spesso turisti* stranieri* fotografare le processioni. Nel 2007 (dopo quarantanni che non lo si faceva) si è svolto un pellegrinaggio unitario di tutte le parrocchie del vicariato il giorno del Lunedì dell'angelo¹⁶ in occasione della visita pastorale. Da allora il vescovo ha proposto che il pellegrinaggio vicariale si ripetesse ogni 5 anni: è riaccaduto nel 2011, soprattutto per volere dei parroci, visto che Pasquetta cadeva il 25 aprile quindi due fra i pellegrinaggi più importanti (Torreglia e Montegrotto) si sovrapponevano¹⁷. In quella occasione la messa è stata celebrata con una parziale traduzione tedesca. Il santuario ospita regolarmente iniziative patrocinate dai Comuni di Abano e Montegrotto e dall'agenzia Turismo Padova Terme Euganee rivolte anche ai turisti tedeschi. Nella “casa religiosa di ospitalità” san Marco, gestita dai salesiani e adiacente al santuario, si trova materiale informativo-turistico (sui colli) anche in lingua tedesca.

Il flusso durante il resto dell'anno non è verificabile con precisione (c'è solo un quaderno per messaggi e preghiere, non un registro ufficiale), si parla di 15.000 persone nel 2011¹⁸ e le persone che ho intervistato sostengono che le

¹⁶ http://archivio.informabano.it/files/index2.htm?cur_sez=25&cur_art=1698 (consultato il 2.3.2013).

¹⁷ La parrocchia di Praglia, facente parte di un altro vicariato, non si è aggregata e ha svolto il proprio pellegrinaggio il primo maggio, come da tradizione.

¹⁸ “I numeri parlano chiaro: aumentano i pellegrini al Santuario di Monteortone. Sono finora almeno duemila in più dello scorso anno, quando oltre 15 mila persone varcarono il massiccio portone in legno.” (Sambi S., “La crisi ravviva la fede: boom per l'acqua miracolosa di Monteortone”, *il Mattino di Padova*, 17 giugno 2012)

visite siano aumentate negli ultimi anni, anche in conseguenza dell'impegno del parroco nel valorizzare il santuario e nell'aumentarne la visibilità (tra settembre e novembre 2012 una decina di gruppi in corriera hanno chiesto la guida del gruppo di volontari del santuario). Arrivano gli ospiti delle terme e turisti anche da dentro e fuori regione che normalmente si fermano a Monteortone come tappa di un percorso che coinvolge altri santuari ed eremi della zona (Praglia, Monte Rua). Dal punto di vista religioso c'è chi dal padovano frequenta la messa della domenica (le persone intervistate concordano sul fatto che la presenza esterna la domenica è molto elevata), inoltre si verificano altri pellegrinaggi dai paesi dei dintorni; in particolare stanno aumentando quelli collegati alla chiusura dell'anno catechistico.

A detta dei gestori/responsabili alle notizie di presunte guarigioni miracolose che compaiono sui giornali seguono picchi di visite e di persone che vengono a raccogliere l'acqua che sgorga dalle due fonti.



La processione di Torreglia all'arrivo a Monteortone (1.4.2013)

Origini e mito di fondazione

Il mito di fondazione del santuario è legato a un evento dalle molteplici sfaccettature: un'apparizione mariana e il rinvenimento di un oggetto sacro¹⁹ che sacralizzano un luogo e i suoi elementi naturali, un miracolo di guarigione (singola e collettiva).

Il mito narra che Pietro Falco (uomo d'armi con problemi di salute legati alla propria professione, che abitualmente si recava alle fonti termali per curarsi) il 28 maggio del 1428 sia stato guarito dalle acque di una fonte indicatagli dalla Madonna, la quale gli fece anche rinvenire un piccolo quadro che la raffigurava con Gesù neonato in grembo assieme a san Cristoforo martire e a sant'Antonio Abate (Cantù 1859). Inoltre la Vergine promise che il territorio sarebbe stato liberato dalla peste (un'ondata che colpì il territorio tra 1427 e 1428) e così, secondo il mito, accadde.

Ritorna anche l'elemento favolistico dello scetticismo vinto dalle prove miracolose (Profeta 1970; Tessarolo in Demarchi, Abbruzzese 1995): la Madonna infatti consiglia a Falco di prendere un ramo di quercia e uno di ulivo; il primo si sarebbe seccato appena l'uomo vi si fosse cinto il capo e sarebbe rinverdito una volta che vi si fosse toccato il fianco, il secondo viceversa. Questi prodigi convinsero il podestà Marco Giustiniani.

Accanto al luogo delle apparizioni fu costruito un sacello/oratorio (prima in legno e poi in pietra) che custodiva l'immagine sacra (ed è ancora presente dentro la chiesa), sempre più frequentato da pellegrin/e e curiosi/e; le autorità diocesane decisero di far costruire una chiesa, ultimata nel 1435 e consacrata l'8 agosto - giorno di sant'Agostino, ricostruita dopo un incendio (da Pietro Lombardo e figlio) e nuovamente consacrata (stavolta all'Assunta) l'8 agosto 1495.

Don Mario Ceccato, ex parroco di Galzignano Terme, fa derivare il modello

¹⁹ Come ricordano Nolan e Nolan (1989) gli oggetti sacri ritrovati dall'XI secolo in poi sono soprattutto immagini mariane.

dei pellegrinaggi vicariali da una processione di donne e uomini di Torreglia²⁰ che si recarono a piedi nudi al santuario della Vergine “Fons Salutis et Gratiae” il 13 giugno 1631, ricorrenza di sant’Antonio (Tomasino 1644, Marcolin e Libertini 1994), mentre la peste imperversava e raggiungeva il suo picco nella città di Padova (Frari 1840)²¹. I documenti narrano che la gente della processione si salvò miracolosamente dall’epidemia e la stessa cosa accadde ai padri, ai lavoratori e a coloro che ospitarono i malati a Torreglia, prodigio che portò queste persone a organizzare un pellegrinaggio di ringraziamento alla Madonna ogni terza domenica di aprile, a partire dal 1632, dopo la scomparsa dell’epidemia. Secondo Ceccato a questo pellegrinaggio ben presto si unirono altre genti di Torreglia e, in seguito, delle zone circostanti e così nacquero i pellegrinaggi vicariali che ancora oggi si protraggono²².

Il primo documento storico finora ritrovato che accerta l’esistenza delle processioni – e attesta che si svolgevano il lunedì di Pasqua – risale al 1707²³: il parroco di Galzignano scrive «veramente questa processione è antica ma non vi è memoria che sia voto o altro e che me la giudico più ambizione che devozione e permettendo degli sbari emerge sempre qualche incidente» e continua motivando la sua decisione di sospenderla a causa delle eccessive violenze e comportamenti poco devoti (bevute e mangiate) che la caratterizzano. La processione, almeno quella di Galzignano, si ferma effettivamente su ordine del vescovo, ma già nel 1713, il suddetto parroco in una relazione al vescovo per la visita pastorale scrive:

Questo popolo poi ha devozione, ma per dir meglio costume, di andare

²⁰ Secondo Osvaldo O. l’iniziativa di Torreglia può essere legata alla memoria dell’attacco di peste subito dal paese nel 1500: Torreglia contò infatti il maggior numero di vittime del padovano (122 morti).

²¹ La peste del 1631 è presente in moltissimi miti di fondazione nella provincia padovana, tra cui san Salvaro (festa di santa Dorotea).

²² «La processione è nata per iniziativa dei frati che hanno voluto commemorare un anno o due dopo la peste, hanno fatto la processione interna là e poi si sono aggiunte tutte le parrocchie che avevano avuto problemi, in particolare Montegrotto, Torreglia e Galzignano». (don Ceccato, intervista 29.5.2013)

²³ Archivio Parrocchiale di Galzignano, Busta “Documenti Antichi” - Fogli sparsi: 1707, 25 aprile.

processionalmente a Monteortone la seconda festa di Pasqua; per giusto motivo ha vostra eccellenza soppresso già sette anni tal processione ma vedendo questi che Torreglia o altri vi vanno mi molestano ogni anno per rimetterla. Di ciò parlerò se l'eccellenza vostra degnasi udirmi.

Le processioni quindi riprenderanno e continueranno a svolgersi in modo unitario fino al 1909²⁴, anno in cui il vescovo di Padova Luigi Pellizzo proibì formalmente “la sagra o festa detta di Monteortone solita a farsi nella seconda festa di Pasqua” per l’eccessivo rilassarsi dei costumi dell’evento. Ad ogni parrocchia però venne permesso di svolgere il proprio pellegrinaggio separatamente e già da allora, ipotizza Ceccato, si fissarono le date principali, valide ancora oggi (Montegrotto il 25 aprile, Abano l’ultima domenica di maggio, Torreglia e Galzignano il lunedì di Pasqua, fino a quando, per disaccordi, si sono separate e Galzignano è passata al martedì e poi, con il passaggio all’industrializzazione, alla domenica ottava di Pasqua). Pare che da allora i pellegrinaggi (tranne l’importante eccezione di Abano Terme e di Montemerlo) non si siano mai fermati.

Agenti coinvolti

Parroco di Monteortone

Il parroco (in carica dal 2009) è responsabile di un'unità pastorale che comprende le parrocchie di Monteortone, Monterosso e Tramonte, per questo necessita dell’aiuto dei salesiani. A un primo contatto telefonico in cui gli ho chiesto notizie sui pellegrinaggi mi ha risposto che è «una tradizione che va avanti da sempre» (telefonata non registrata, 12.4.2012). Si dedica ad aumentare la visibilità e a migliorare le condizioni del santuario: sua l’iniziativa dell’illuminazione notturna del campanile (che, a sua detta, rende il santuario più visibile e attira gente dei dintorni); ha inoltre commissionato a degli

²⁴ Anche durante la prima metà del XIX secolo, dopo che il santuario era stato saccheggiato dalle truppe napoleoniche e lasciato a sé stesso, la messa si continuava a celebrare il giorno di Pasquetta in occasione dei pellegrinaggi (Spadati 1998).

artigiani di Ortisei la costruzione di una statua lignea che raffigura la madonna della salute come rappresentata nell'icona sacra e ha fatto apportare altre migliorie nella chiesa (tutte coperte dalle offerte ricevute per la statua, secondo quanto dichiara nel sito web -cfr. documenti).

Sta inoltre cercando di stimolare le parrocchie dei dintorni a organizzare pellegrinaggi al santuario, come già fanno verso altre mete, come Monteberico. Vorrebbe anche incoraggiare l'abitudine di portare i ragazzini in pellegrinaggio per la chiusura dell'anno catechistico.

Frati salesiani

L'ex convento agostiniano che fisicamente affianca il santuario è ora la Casa religiosa di ospitalità san Marco gestita dai frati salesiani che lo offrono come spazio per convegni, incontri ed eventi vari. I frati gestiscono anche l'hotel termale Mamma Margherita unendo quindi la dimensione prettamente turistico-salutistica tipica delle zone termali a quella religiosa.

La collaborazione tra salesiani e diocesani del santuario è abituale, sia a livello operativo (i salesiani aiutano il parroco con le confessioni e altri compiti) sia nell'accoglienza dei fedeli dei pellegrinaggi vicariali, sia in quella di turiste e pellegrine, durante l'anno.

Gruppo accoglienza di parrocchiani di Monteortone

A Monteortone dal settembre del 2012 è attivo un gruppo di parrocchiani/e volontari che accolgono gruppi di visitatori e li guidano nel santuario. Sono contattabili attraverso il sito (ove è indicato il numero di cellulare del coordinatore del gruppo) e hanno già ricevuto richieste anche da albergatori della zona, su richiesta dei clienti stessi; inoltre stanno pensando di stampare del materiale informativo da distribuire negli alberghi.

L'iniziativa è partita da Luciano Bettin, un paesano attivo in parrocchia da sempre, che ha coinvolto altre persone già attive in parrocchia (fra cui un salesiano), alcune delle quali conoscono qualche lingua straniera e una delle quali è guida turistica di professione. L'ha proposto al parroco in sede di

consiglio pastorale, scoprendo che lo stesso vescovo aveva consigliato che si facesse qualcosa di simile per valorizzare il sito.

Il gruppo è ben organizzato e accoglie grosse comitive di visitatori* (interesse corriere; per i gruppi molto piccoli ancora non danno disponibilità perché sarebbe un carico eccessivo) che richiedano in anticipo la loro assistenza. In base al tempo a disposizione dei turisti li accolgono, illustrano la storia e le caratteristiche artistico-architettoniche del santuario, mostrano un DVD sulla storia del santuario presso la Casa del pellegrino, offrono uno spazio per i pasti; eventualmente danno anche indicazioni per il pernottamento (indirizzando all'albergo dei salesiani o ad altri conosciuti).

ATEB - Associazione Euganea Terme e Benessere

Questa associazione, attiva dall'inizio del 2012, raccoglie albergatori, religiosi (i salesiani di Monteortone, gestori dell'hotel Mamma Margherita) e cittadini della zona e, al fine di promuovere la zona termale (in crisi ultimamente anche per la diminuzione del flusso turistico dalla Germania, dopo la riforma sanitaria in quel paese), organizza iniziative culturali e religiose.

I suoi iniziatori parteciparono nel 2008 al convegno *L'acqua e lo spirito*, in collaborazione con la Pastorale turismo e tempo libero della Cei e con la Diocesi di Padova, il cui filo rosso (dietro la volontà di promuovere la zona termale) era quello della cura/salute del corpo e dello spirito e il ruolo delle cure termali in questo. L'intento esplicito era quello non solo di avviare e migliorare una missione pastorale nelle località termali legandola alla questione del corpo, della salute, dell'acqua ma anche quello di coordinare tutto ciò con l'attività delle associazioni e delle amministrazioni ed enti locali. L'idea del convegno nasce dopo la visita del vescovo Mattiazzo alle parrocchie del vicariato di Abano e coinvolge i consigli pastorali del vicariato, con la volontà di migliorare il lavoro e il coordinamento delle parrocchie. C'è da considerare che la situazione del contesto termale è in crisi da anni, i turisti stranieri diminuiscono, ci sono tentativi di passare dalla stagionalità dell'accoglienza all'apertura permanente degli alberghi. Proprio nel contesto della

destagionalizzazione si inseriscono i tentativi di aggiungere diversi e altri tipi di attrazione a quelli puramente termali.

Azienda Turistica di Padova e Terme Euganee

L'APT è diretta emanazione della Provincia (vd. Intervento Lonardi negli Atti del convegno "L'acqua e lo spirito") e organizza vari eventi nel territorio, tra cui concerti di sempre grande successo nel santuario, a cui partecipano molti turisti tedeschi (la pubblicizzazione è non a caso bilingue). Di fronte alla crisi del turismo termale uno dei tentativi è quello (anche attraverso il turismo sociale) di tenere aperti gli alberghi tutto l'anno: in questo ambito il presidente dell'azienda propone, durante il convegno "L'acqua e lo spirito" una partecipazione delle parrocchie alle iniziative di turismo sociale, per "favorire la crescita di quello che è il clima della comunità".

Gestione e promozione di luogo e evento

Il santuario ha dei volantini di presentazione, dei santini e una piccola brochure. Il materiale si può trovare nel negozio di souvenir.

Il luogo è poi promosso da una brochure che annualmente viene distribuita negli alberghi di Abano e Montegrotto per iniziativa dell'ente Turismo Padova Terme Euganee e dei due Comuni.

Il santuario della Madonna della Salute di Piove di Sacco e la processione del Voto

Il Voto è il nome di più processioni che si svolgono nel territorio della Saccisica, due (Piove e Arzerello) legate alla peste del 1631, una legata a un'epidemia di febbre tifoide a fine Seicento (Pontelongo) e infine quella che ricorda la liberazione dall'epidemia di colera del 1836-39 (santuario Madonna di Righe - Corte di Piove di Sacco).

Luogo

Il santuario della Madonna delle Grazie (che è anche chiesa parrocchiale) si situa poco fuori dal centro storico, lungo un viale alberato, sull'argine del Fiumicello.

Nel piazzale a fianco della chiesa una statua della Vergine ricorda, attraverso l'iscrizione sul suo piedistallo, la missione di popolo del 1906, quando i frati si recarono a Piove per spiegare il dogma dell'Immacolata concezione.

L'icona è situata in una cappella in fondo all'abside sinistro. Appoggiato sul banco di preghiera più vicino all'icona è stato posto un quadretto incorniciato con la novena alla Madonna delle Grazie; sul banco si trova anche il libro delle visite, presente anche negli altri due santuari mariani.

Tempo forte e tempo ordinario

Il tempo forte della festa e della processione del Voto cade ogni anno il 6 maggio: il corteo si snoda dal duomo della città al santuario, trasportando l'immagine sacra della Madonna. L'inizio del rituale però si svolge nella sala consiliare del municipio, con la cerimonia della consegna dei ceri: i rappresentanti dei Comuni della saccisica ricevono il cero da portare in processione. La presenza tradizionale e originaria delle amministrazioni fa sì che il corteo sia popolato soprattutto da rappresentanti del mondo laico: amministrazioni, corpi militari e di polizia, Croce Rossa e così via. Da qualche anno, su proposta dei religiosi del santuario, la processione è aperta dai ragazzi della prima comunione, che trasportano un crocifisso. L'icona oggetto di culto è

invece trasportata dagli scout e si posiziona circa a metà del corteo, subito seguita da un gruppo di religiosi e poi dalle autorità politiche.



Rappresentanti istituzionali alla processione del 6 maggio 2012



Processione del 6 maggio 2012

Si organizza inoltre, la domenica successiva alla festa del 6 maggio, il Pranzo sul viale, una lunga tavolata che ospita più di mille persone, con messa all'aperto nel piazzale del santuario e altri eventi. Detta anche Festa della Saccisica, è patrocinata da tutti i Comuni che la compongono, dalla Provincia, dal Bacino turistico della Saccisica.

A Maggio 2004 la Parrocchia Madonna delle Grazie propose una giornata del tutto

particolare nel mese mariano, ovvero una nuova festa in uno scenario completamente diverso da quello di cui si era abituati: un pranzo, aperto a tutti, lungo il bellissimo viale alberato che collega il centro di Piove di Sacco al nostro storico Santuario. Siamo arrivati oggi alla DECIMA EDIZIONE di questa importante Festa, che permette di riunire tante parrocchie e tanti paesi in un unico lungo tavolo per conoscersi, pranzare assieme e divertirsi, in un'atmosfera di unità pastorale. La data che proponiamo quest'anno è Domenica 12 Maggio 2013²⁵.

Nel resto dell'anno i pellegrinaggi e le visite di gruppi non locali sono scarse, il santuario apre quasi solo per le messe. Da aprile a ottobre una domenica al mese si svolgono visite guidate del santuario.

Origini e mito di fondazione

Il mito di fondazione del santuario rientra nella tipologia del miracolo che sacralizza un luogo e un oggetto (Nolan, Nolan 1989).

Nel 1478 Sanguinazzi, che possedeva ampie porzioni di territorio a Piove di Sacco, commissiona al pittore veneziano Giovanni Bellini un quadro della Madonna delle Grazie. Secondo il mito, alla sua morte i suoi due figli maschi si contendono l'eredità, quadro compreso, e proprio per quest'ultimo arriveranno a sfidarsi a duello: saranno interrotti da un bambino di un anno, ancora «pendente dalle poppe materne» (Marcolin e Libertini 1994: 297) che ordinerà loro di fermarsi per volere di Dio e di rinunciare al quadro, che la Madonna stessa vuole sia collocato in una cappella vicina al castello di Piove.

A causa del diffondersi della devozione e dell'aumento dei pellegrinaggi (stimolati, si dice, da successivi miracoli accaduti per intercessione della Vergine) gli stessi fratelli Sanguinazzi decidono di donare un terreno dove con le offerte dei fedeli nel 1484²⁶ si costruisce il santuario della Madonna delle Grazie, probabilmente accanto a un convento con oratorio di frati minori

²⁵ Dal sito web del santuario, http://www.madonnadellegraziepiovedisacco.it/?page_id=147 (consultato il 2.5.2013).

²⁶ Non si sa quando si inaugurò il santuario: il 29 maggio ma non si sa l'anno; nel 1489 era comunque ancora incompleto – vd. Morosini 467

osservanti, ampliato per l'occasione²⁷. A questi padri il papa Innocenzo VIII, che aveva concesso il permesso di costruzione del santuario, affida l'ufficiatura di quest'ultimo, che rimane responsabilità dei frati fino alla soppressione dell'Ordine nel 1769 per ordine della Repubblica di Venezia.

Le origini della processione del Voto, come in molti altri casi simili nel padovano, ha origine dalla peste del 1629-31, che ebbe come epicentro Venezia: mentre a Padova l'epidemia miete numerose vittime (dimezzandone gli abitanti) sin dal primo anno e raggiungendo il picco di morti nel '31, è solo tra il marzo e l'aprile di quest'anno che a Piove si notano le avvisaglie del morbo, cosa che porta abitanti e autorità a rivolgersi velocemente all'ormai nota protettrice. Il 27 aprile 1631 il Consiglio comunale si riunisce e delibera all'unanimità di chiedere a Dio e alla Madonna della Salute protezione dal morbo: ogni anno si sarebbe svolta una processione al santuario guidata dalle autorità civili. Sindaco e deputati avrebbero dovuto portare con sé un «Candelotto (...) di libre tre l'uno», il podestà una «Torza» di quattro libbre (Marcolin, Libertini 1994: 340) e i rappresentanti del Consiglio comunale «una Candela in mano d'una libra di peso» (idem: 338); i ceri si sarebbero poi lasciati nella cappella del santuario ad ardere tutto l'anno, per poi essere sostituiti alla successiva processione²⁸. La data della processione non si decide quel giorno ma, vista la preoccupante escalation delle vittime del morbo, dopo pochi giorni si decide per il 6 maggio, che è ancora oggi valida. Sembra che dopo la processione il numero di morti nel territorio si ristabilì "miracolosamente".

Nonostante in alcune pubblicazioni (Boaretto e Gasparini in Sanavia 2004; Cenghiaro e Cioffredi 2011) si sostenga che la processione nasce per ringraziare la Madonna per aver graziato il territorio del piovese (o saccisica), solo sfiorato dalla peste, che invece nel padovano aveva fatto strage, è chiaro dai documenti

²⁷ Si ipotizza che esistesse già un piccolo convento per con oratorio e che questo fu ingrandito con la nuova costruzione (Marcolin e Libertini 1994; Sanavia 2004).

²⁸ Quando nel Settecento accadde che qualche sindaco non si attenesse all'esatta quantità di candele il Consiglio e il podestà risolsero di rimediare riformando il santuario dei "candelotti" mancanti (Marcolin e Libertini 1994).

originali (Marcolin e Libertini 1994; Sanavia 2004) che la motivazione è invece la richiesta di far smettere la pestilenza che, in ritardo rispetto al resto del padovano/alla città di Padova, era arrivata anche a Piove mietendo le prime vittime.

Nel 1827 e nel 1839 la sacra immagine fu trasportata al duomo di Piove per essere salvata dalle inondazioni (Marcolin e Libertini 1994). Nel 1917, dopo la disfatta di Caporetto, la Vergine fu portata "in esilio) altrove, per essere infine risistemata nella sua sede il 15 agosto 1919 (Sanavia 2004).

Nel 1943, al ritorno del quadro in loco, dopo la sua restaurazione, la parrocchia promette il futuro incoronamento della Vergine, la cui cerimonia si svolgerà effettivamente il 1 giugno del '47: per l'occasione si riuniranno tutte le parrocchie della Saccisica (Contran in Marcolin e Libertini 1994).

Agenti coinvolti

Associazione "Madonna delle Grazie"

È nata qualche anno fa, per iniziativa del parroco e di un gruppo di fedeli, con l'intento di valorizzare il santuario con diverse attività volte a creare aggregazione tra le persone, ma anche attività culturali, visite guidate, accoglienza di pellegrini. Le visite guidate mensili al santuario sono responsabilità dell'associazione, in particolare di uno dei suoi fondatori, Davide D.

Bacino turistico della Saccisica

È nato nel 2008 su iniziativa dei comuni di Piove di Sacco (capofila), Arzergrande, Bovolenta, Codevigo, Pontelongo e S. Angelo²⁹ con l'obiettivo di promuovere il turismo culturale nel territorio, valorizzandone gli aspetti paesaggistici, i prodotti enogastronomici tipici, eventi e feste tradizionali. Il

²⁹ In seguito si sono aggiunti Legnaro (che poi si è però ritirato per problemi di bilancio) e Candiana che, pur facendo formalmente parte del Conselvano, gravita molto anche sulla Saccisica. Mancano invece i comuni di Correzzola (che non ha attrazioni turistiche da proporre) e Bovolenta (anch'esso per questioni di bilancio).

progetto però è ancora in fieri, come il suo sito web <http://turismosaccisica.it> (consultato il 21.7.2014).

Comune di Piove di Sacco

Il Comune è evidentemente coinvolto nella processione e nella sua promozione.

Il sito web del Comune offre, fra il materiale scaricabile, una brochure prodotta in collaborazione con il BTS che descrive alcuni percorsi tematici del territorio.

Centro Turistico Giovanile

Il circolo locale del CTG è molto attivo e partecipa durante gli eventi legati ai festeggiamenti per la Madonna: fa animazione per i bambini il giorno del pranzo comunitario e partecipa alla sacra rappresentazione annuale alla fine di maggio. Sono proprio alcuni membri del CTG ad aver dato vita all'associazione Madonna delle Grazie.

Gestione e promozione di luogo e evento

Tutti gli eventi sono molto ben pubblicizzati, soprattutto attraverso il sito del santuario e del Comune di Piove di Sacco. Sono inoltre parte de L'evento rientra nell'insieme di eventi "Maggio a Piove di Sacco".

Il sito del santuario, gestito da un parrochiano volontario, è molto curato e aggiornato e contiene notizie e approfondimenti su tutti i tipi di eventi che lo coinvolgono, nonché sulle associazioni e le personalità che collaborano col santuario.

Dal 2007 l'Associazione Madonna delle Grazie propone una rappresentazione sacra sulla storia del santuario, mettendo in luce ogni anno un momento particolarmente significativo della sua storia. Nello stesso anno è stato commissionato un poster del santuario, realizzato dal disegnatore Fabio Vettori, per raccogliere fondi per il restauro del santuario (consolidamento e restauro del tetto, iniziati nel 2008).

La processione del Voto a Pontelongo

La processione del Voto di Pontelongo dal 1676 unisce simbolicamente una comunità divisa da un fiume, il Bacchiglione (chiamato Canale di Pontelongo nel tratto Bovolenta-Pontelongo).

Luogo

Sulla riva destra del fiume la chiesa parrocchiale di s. Andrea ospita la statua della Madonna del Voto.

Tempo forte e tempo ordinario

La processione del Voto si svolge ogni prima domenica di maggio (precedentemente il primo giorno del mese), preceduta da una messa cantata la mattina, officiata da un parroco ospite.

Il parroco attuale ha istituito per la sera precedente, il sabato, una messa con successiva processione *aux flambe* e affidamento finale alla Madonna.

A mantenere la promessa del camminare scalzi rimangono solo i portatori della Madonna.

Il corteo parte dalla chiesa (sulla riva destra del fiume) per attraversare il ponte davanti al municipio (riammodernato nel 2003), percorrere le vie sulla riva sinistra - sfiorando lo zuccherificio, simbolo fondamentale della città - e riattraversare su un ponte di legno allestito ad hoc su alcune barche (il cosiddetto "ponte di barche", riportato in auge nel 1976 per il terzo centenario) per poi tornare alla parrocchia. Sul ponte di legno la statua, l'officiante, le autorità civili si fermano per la benedizione con la reliquia della Madonna: nel 2012 il parroco ha benedetto tutto il territorio (acque e terra), compresi gli operai dello zuccherificio, le parrocchie di tutto il vicariato. In questo frangente, come da tradizione, la statua si inchina verso oriente.

La processione è ben organizzata, ricalca le forme tipiche di una grossa processione tradizionale (con carabinieri in alta uniforme a scortare la Madonna e altri rappresentanti delle forze dell'ordine presenti, Unitalsi, Protezione civile

e Croce Rossa con ambulanza al seguito) e attira un discreto numero di persone (tra mille e duemila), alcune delle quali attendono l'arrivo del corteo al ponte di barche. Alle finestre lungo il percorso sono appesi teli porpora e azzurri, più o meno "ufficiali", alcuni inneggianti a Maria. Ci sono anche altoparlanti fissi lungo le strade che trasmettono le preghiere della processione, anche quelle iniziali dentro la chiesa.

Come accadeva anticamente tradizione sono molte le statue di santi/e portate in processione (una da portatrici): il crocefisso apre la processione, lo seguono santa Maria Goretti, patrona della scuola materna del paese, trasportata da donne e ragazze, san Luigi Gonzaga come protettore della gioventù, trasportato da ragazzi, san Giovanni Battista, s. Andrea, il patrono, trasportato dagli uomini della comunità, seguito da ammalati e diversamente abili. Il parroco li presenta mentre escono dalla chiesa e spiega il significato delle loro figure e dei simboli che portano. In chiusura seguono i sacerdoti con la reliquia della Madonna e la statua venerata, seguita dalle autorità civili (sindaco di Pontelongo e di altri paesi del territorio) e militari.



I rappresentanti delle amministrazioni comunali alla processione del 6 maggio 2012



La sindaca di Pontelongo, Fiorella Canova, fa un intervento prima della processione del 2012

Figura di attrazione e mito di fondazione

Nel 1676 il territorio è colpito da un'epidemia di tifo petecchiale³⁰: la comunità chiede quindi protezione alla Madonna facendo voto di portare la sua statua in processione ogni anno il primo giorno di maggio, camminando scalzi (modalità che viene ancora mantenuta dai portatori della Madonna). La processione prevedeva un primo attraversamento del fiume sul ponte in legno che si trovava di fronte alla chiesa e un successivo attraversamento su altro ponte, l'inchino della statua della Madonna rivolta a oriente, il canto del Salve Regina.

³⁰ Nelle cronache si parla di peste ma probabilmente fu tifo visto che se ne sottolinea la caratteristica di causare petecchie (Pichelan 2007).



I portatori della Madonna, scalzi, scortati dai carabinieri in alta uniforme (6.5.2012)

Notizie del voto si trovano in un documento della visita pastorale del vescovo di Padova a Pontelongo, nel 1695 e in un quadro settecentesco di pittore veneto, Antonio Z., intitolato *La processione del Voto*, commissionato dagli amministratori della comunità qualche decina d'anni dopo la prima processione. Il quadro si trova ancora nella chiesa parrocchiale.

A distanza di qualche decina d'anni i Massari (amministratori) della chiesa di Sant'Andrea, per ricordare il Voto commissionarono un quadro ad certo pittore di nome Antonio Z. È il dipinto, che attualmente si trova nella Chiesa Parrocchiale di Sant'Andrea. Il quadro rappresenta sulla parte sinistra l'Arcangelo Michele che sconfigge un diavolo alato, la Vergine con il Bambino appare tra le nuvole tenendo in mano la corona del rosario. (Da notare uno squarcio del paesaggio di allora con il ponte a tre arcate e la chiesa sullo sfondo). Sulla destra del dipinto, appare una folla riunita nella processione annuale, simbolicamente rappresentata dal Doge veneziano Nicolò Sagredo, da Santo Andrea con la croce e da una figura femminile, personificazione di Venezia, che indica il ponte e, oltre la sponda, la vecchia chiesa di Sant'Andrea. È il paese che fa il suo voto di ringraziamento alla Vergine. La **ringrazia** per la sua vittoria sullo spirito del male, motore del peccato per il quale, secondo la credenza di allora, Dio punisce, inviando malattie e distruzioni. (dal sito del Comune di Pontelongo³¹)

³¹ <http://www.comune.pontelongo.pd.it/servizi/Menu/dinamica.aspx?idArea=17072&idCat=17077&ID>

La Madonna del Voto è quindi la figura centrale: la sua statua è stata sostituita nel 1946 da una nuova e diversa, ordinata dall'allora parroco Caon a un artigiano di Ortisei.

Agenti coinvolti

Parroco Caon e sindaco Comunian

Valentino Caon e Domenico Comunian, rispettivamente parroco e sindaco di Pontelongo negli anni Settanta, nel 1976 introducono la "tradizione" dell'attraversamento sul ponte di barche. Comunian (che sarà sindaco per tre mandati, l'ultimo negli anni Novanta) è profondamente interessato allo studio della storia locale e a promuovere le tradizioni del territorio, Caon è più preoccupato del fatto che la festa del Voto rischi di diventare una sacra "pagana").

Pro Loco

Nel 1976 viene anche costituito «un *Comitato* Civico, con lo scopo di organizzare le manifestazioni commemorative dell'avvenimento. La Pro Loco viene costituita allo scopo di continuare il lavoro di animazione di carattere culturale, artistico e storico. In altri termini, con la costituzione del Comitato Civico, prima, e della Pro Loco, ora, ci si prefigge di raccogliere e di far rivivere un patrimonio di tradizioni religiose, culturali e folcloristiche, "minacciate" dalle trasformazioni e dalla modernità»³². La Pro Loco continua a collaborare con la parrocchia in questo senso.

Associazione Gruppo Ponte di barche

Si occupa ogni anno della costruzione del ponte e di tutte le necessità tecnico-logistiche. È un gruppo ben organizzato e coeso, hanno una divisa e un marchio

=17077&TipoElemento=categoria (consultato il 20.6.2013)

³² Dal sito web del Comune: <http://www.comune.pontelongo.pd.it/servizi/Menu/dinamica.aspx?idArea=16937&idCat=16964&ID=16964&TipoElemento=categoria> (consultato il 12.2.2013).

di riconoscimento.

Amministrazione comunale

Oltre a partecipare fisicamente alla processione con proprio rappresentanti ne è buona promotrice attraverso il sito web e si occupa di invitare rappresentanti degli altri Comuni del territorio.

Gestione e promozione di luogo e evento

La gestione avviene in cooperazione tra parrocchia, Pro Loco e Gruppo Ponte barche, ognuna si occupa della propria parte di organizzazione.

Anche qui la processione è inserita in un contenitore di eventi culturali chiamato "Maggio pontelongano", che si apre con un pranzo comunitario col circolo "Il Ponte".

Il sito del Comune dà informazioni aggiornate sull'evento ed è molto ben sviluppata la parte storica che riguarda il paese, compresa la festa del Voto, probabilmente proprio per iniziativa dell'ex sindaco Comunian.

Il santuario di san Leopoldo e la novena per la festa del santo

Quello di san Leopoldo fa parte, con Schio e Camposampiero, dei casi in cui è evidente un richiamo turistico nazionale e internazionale, legato sia alle connessioni con la Croazia sia alla figura del santo in sé.

Il caso è molto interessante e particolare per la commistione di tradizioni, padovane e croate, che esplicitamente s'intersecano. C'è sicuramente da considerare che è probabilmente un'esperienza che si ripete per tutte le comunità straniere che si appoggiano alle parrocchie padovane, ma in questo caso è la stessa figura centrale, san Leopoldo, ad appartenere a due contesti diversi e a far da legame fra di essi.

Inoltre il coinvolgimento anche delle istituzioni e comunità laiche è significativo: le comunità croate italiane s'incontrano in questo luogo in occasione della festa del santo; inoltre i comuni dei diversi vicariati che di anno in anno vengono coinvolti partecipano attivamente, con la presenza dei rispettivi sindaci, il contributo dell'olio per la lampada, le offerte legate ai territori interessati.

C'è una discorsività legata alle tradizioni locali (coinvolgimento dei vicariati, offerta di prodotti locali) e alla figura di pL come personaggio immerso nel tessuto padovano. Non sembra ci sia una volontà esplicita di creare turismo e pellegrinaggio, non c'è nemmeno un'organizzazione/coordinamento con altre strutture per l'accoglienza dei pellegrini.

Nonostante ciò l'afflusso è continuo e quello dai paesi dell'ex Jugoslavia è molto significativo, proprio per via delle origini del santo.

Luogo

Il santuario di san Leopoldo si trova a Padova, in zona santa Croce, dietro l'omonima parrocchia, a poche centinaia di metri dalla basilica di s. Antonio. A qualche decina di metri si situa il luogo d'incontro della comunità cattolica croata di Padova, presso la parrocchia di s. Alberto Magno.

Il luogo presenta le caratteristiche tipiche di un santuario importante e istituzionalizzato: spazio dedicato ad ex voto e PGR, percorso segnalato, legato a episodi della vita del santo nel territorio cittadino, che comprende anche la tomba del santo con la lampada votiva sempre accesa e una reliquia della mano (contenuta nella "cappella delle reliquie"), negozio di souvenir, cella confessionale dove il santo esercitava il suo servizio. Nel piazzale esterno c'è una statua di padre Leopoldo che ribadisce il suo impegno per l'ecumenismo, posta in occasione del ventesimo anniversario della canonizzazione, opera dello scultore Fabiane di Belluno, scolpita su pietra bianca del Cansiglio (intro padre Flaviano in Zago 2003).

La chiesa è parte organica del santuario: da un lato dell'altare c'è uno spazio con panche per ascoltare la messa, aperto e comunicante con la zona dei confessionali e con la stanza della tomba, attraverso cui si raggiunge il resto del santuario.

Quello che prima era un semplice convento di cappuccini, sebbene molto frequentato, è diventato, dopo la morte di Mandić e la sistemazione della sua tomba nel convento, un luogo di grossa attrazione per fedeli e pellegrini.

Tempo forte e tempo ordinario

Oltre alla festa dedicata al santo ci sono altri due eventi annuali legati alla sua figura ai quali corrispondono dei significativi picchi di frequentazione: nel periodo della quaresima catechisti e parroci dei dintorni portano i ragazzi della prima confessione (per l'importanza della figura del santo come confessore); durante la settimana di preghiera per l'unità dei cristiani (18-25 gennaio) si riuniscono nel santuario centinaia di persone (laici e religiosi, singoli e associazioni) a pregare per l'ecumenismo (anche qui in connessione all'altro motivo per cui il santo è ricordato).

La festa di san Leopoldo si celebra ogni 12 maggio, anniversario della nascita del santo ed è preceduta da una novena che coinvolge ogni anno un diverso vicariato del padovano e prevede che ogni sera alla messa delle 18 partecipi una

parrocchia (o più) del vicariato, il cui parroco si occupa della celebrazione. Il giorno della festa i sindaci di tutti i paesi del vicariato coinvolto e quello di Padova, con altre autorità religiose, civili e militari, partecipano alla messa delle 19, durante la quale i paesi portano doni simbolici dei propri territori e donano l'olio per la lampada votiva che arde sopra la tomba del santo. Questa messa è celebrata ogni anno da un vescovo diverso e ospita un rappresentante della chiesa ortodossa, a simboleggiare l'ecumenismo che per tutta la vita padre Leopoldo ha sostenuto e perseguito e per cui viene ancora ricordato.



I rappresentanti dei Comuni durante la messa per la festa del 2013

Due weekend prima della festa la comunità croata laica (che a Padova coincide con quella religiosa) organizza una messa in croato e qualche iniziativa culturale, oltre che l'incontro di tutte le comunità croate italiane, per le quali, laiche o religiose che siano, il santuario di Leopoldo fa quindi da luogo di riferimento.

Durante la festa del santo la presenza di pellegrini e partecipanti è molto significativa ma anche durante il resto dell'anno la media di presenze si mantiene più che discreta, arrivando anche alle mille presenze giornaliere. Le persone provengono dalle più svariate regioni italiane e da paesi dell'est Europa, soprattutto ex Jugoslavia. Il periodico *Portavoce di san Leopoldo Mandić*

pubblica ogni mese foto di pellegrini, specificandone provenienza e numero, riprendendo i dati da un registro che i visitatori possono compilare volontariamente (e che per questo motivo non è esaustivo). Durante un'osservazione al santuario (25.5.2011) ho potuto scorrere le pagine di questo registro relative al mese in corso: Polonia 205 persone, Zagabria 325, Cracovia 50, Bruges 40, Costanza 40, Fiume 60, Spalato 110, Slovenia 60. Torno a rileggerlo un anno dopo e leggo (28.4.2012) e trovo che il 21 aprile 2012 sono registrate 1150 persone provenienti da «Zagabria, Spalato ecc.» le quali, mi dice il segretario del convento, hanno dato preavviso e chiesto una messa specifica. Mi dice anche che visite così numerose non sono rare: ad esempio per il 15 maggio è previsto l'arrivo di 900 militari alle 6 di mattina per una messa.

A detta del segretario le pellegrine arrivano quasi sempre in pullman, una media tra 50 e 100 persone per luogo di provenienza; parcheggiano in Prato della Valle. A volte il pullman li scarica direttamente al santuario, altre volte in Prato, da dove si recano prima al Santo. In luglio e agosto vengono in maggioranza piccoli gruppi e famiglie. I pellegrini si arrangiano per conto proprio per la sistemazione. Chi vuole chiedere una messa specifica chiama prima il santuario ed avvisa del proprio arrivo; non tutti i gruppi lo fanno, alcuni visitano il santuario semplicemente e senza preavviso.

Origini e mito di fondazione

Secondo la classificazione di Nolan e Nolan (1989) quello di san Leopoldo è un *significant site shrine* nato per commemorare il santo che vi è vissuto. Il santuario è molto recente, la memoria del santo è presente nei ricordi di persone ancora in vita.

San Leopoldo (Bogdan) Mandić nasce a Castelnuovo di Cattaro, in Dalmazia. Decisosi alla vita monacale (all'epoca la Provincia veneta dei cappuccini comprende anche la Dalmazia) dopo il seminario a Udine e il noviziato a Bassano, nel 1885 viene mandato dai frati cappuccini di Padova, dal 1906 vi rimane permanentemente, tranne una pausa durante la prima guerra mondiale,

nella quale viene mandato in confino per aver rinunciato a prendere la cittadinanza italiana (è infatti formalmente suddito austriaco): secondo i biografi (Valdiporro, Bernardi in Zago) la sua rinuncia (a parte la sua affermazione “il sangue non è acqua”) è legata alla responsabilità ecumenica che sente nei confronti dei propri concittadini, che vuole fortemente ricondurre in seno alla Chiesa cattolica. Vuole infatti partire missionario in Oriente, da sempre desideroso di aiutare i cristiani di là a tornare alla Chiesa “madre”, ma non gli è permesso farlo; lui obbedisce, come spesso si ricorda nella retorica leopoldina, e svolge la propria missione nella cella confessionale dove accoglie i/le fedeli 12 ore al giorno.

Viene appunto ricordato come indefesso e instancabile confessore (pare che molti fedeli venissero anche da lontano a chiedere la sua assistenza (Valdiporro 1962), inoltre il papa il giorno della canonizzazione l'ha indicato come modello dei confessori) e come sostenitore dell'ecumenismo, con una spinta verso l'Oriente dei “fratelli dissidenti” (così definiti da Leone XIII nell'enciclica *Orientalium dignitas ecclesiarum*) tipico dell'intero ordine cappuccino. Nelle sue biografie e nella retorica attuale se ne ricordano l'ubbidienza, l'umiltà, il sacrificio personale per gli altri e per la fede, la penitenza, i segni di santità sin da giovane, il sacrificio, la sua corporatura esile, minuta e “deforme”.

Si racconta che quand'era in vita l'intera città di Padova lo adorasse e che quando nel 1923 fu trasferito a Fiume una protesta di massa e l'intervento di personaggi importanti abbiano preteso e ottenuto il suo ritorno (con suo grande dispiacere).

La Madonna è una figura molto presente nel santuario, essendole stato il santo profondamente devoto per tutta la vita: si racconta che la chiamava “parona benedeta” e che sia spirato proprio recitando il Salve Regina. San Leopoldo rimane comunque la figura dominante del luogo.

Esiste una connessione tra san Leopoldo e sant'Antonio sia a livello simbolico che materiale, nel senso che il frate si recava a dir messa nella cappella intitolata al santo suo omonimo, patrono dell'Austria (detta anche cappella austro-

ungarica), in occasione della sua ricorrenza e confessava abitualmente i frati della basilica (Valdiporro 1962).

Nonostante la sua vita si svolgesse per la maggior parte del tempo nel piccolo confessionale, si dice che pL fosse presente fisicamente e simbolicamente in città, frequentando il Santo e altre chiese e soprattutto essendo confessore venerato e affezionato di molti professori e clinici famosi di Padova, nonché di studenti universitari e di persone di tutte le estrazioni sociali (Zago 2003). L'evento che nelle pubblicazioni viene indicato come rappresentativo dell'affetto della città per padre Leopoldo è quello dei suoi funerali, che attirarono così tanta gente da rendere necessario lo spostamento dal convento dei cappuccini alla chiesa dei Servi, in via Roma. Già nella camera ardente il corpo del futuro santo venne omaggiato/pianto da più di 25 mila persone e per la celebrazione del trigesimo della morte la basilica del Santo non bastò a contenere i/le fedeli (Crivellari 1999). Inoltre la sistemazione della salma in una cappella dedicata nel convento cappuccino fu fortemente voluta dalla cittadinanza (Zago 2003): «Il 19 settembre 1963, avvenne il trasporto della salma di padre Leopoldo dal cimitero cittadino di Padova ad una cappella costruita appositamente presso la sua celletta-confessionale nel convento dei cappuccini» (dal sito web del santuario).

Nel 1946 la Curia di Padova avviò il processo informativo diocesano per il riconoscimento della santità di pL. Il 1° marzo 1974 fu emanato il decreto sulla eroicità delle virtù del Servo di Dio, e il 12 febbraio 1976 seguì il decreto sui miracoli attribuiti alla sua intercessione. Papa Paolo VI lo proclamò beato il 2 maggio 1976, a Roma, riconoscendolo come anticipatore del cosiddetto ecumenismo spirituale: «Padre Leopoldo fu "ecumenico" ante litteram, cioè sognò, presagì, promosse, pur senza operare, la ricomposizione nella perfetta unità della Chiesa, anche se essa è gelosamente rispettosa delle particolarità molteplici della sua composizione etnica»⁴⁴. Papa Giovanni Paolo II lo

⁴⁴ http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/homilies/1976/documents/hf_p-vi_hom_19760502_it.html

canonizzò il 16 ottobre 1983, a Roma, indicandolo come modello dei confessori.

A detta del rettore del santuario tale velocità nell'avvio dei processi di beatificazione e canonizzazione era inusuale al tempo, tanto che la chiesa derogò ai tempi usualmente necessari (almeno 50 anni dalla morte). Questa ha riconosciuto due miracoli compiuti dal santo e a lui vengono attribuite continuamente grazie dai/le suoi fedeli (documentate in una sezione apposita del periodico del santuario), le quali non vengono fatte oggetto di indagini e processi ufficiali visto che pL è già santo.

Agenti coinvolti

Frati cappuccini

Il santuario è gestito dai frati cappuccini e ospita anche la sede dell'Ofs (ordine francescano secolare). La gestione e l'accoglienza dei pellegrini sono di responsabilità di due frati (Ado e Roberto). La volontà dei frati è quella di mantenere viva la memoria del santo e la devozione che gli viene ancora tributata, quindi non c'è una costruzione volontaria di reti e collaborazioni all'interno o all'esterno dell'ordine dei cappuccini, né con realtà laiche.

Comunità croata del Veneto

Collabora con i frati solo nel periodo dei festeggiamenti per il santo. La collaborazione comunque è rodada e praticata da anni. I frati di s. Antonio già organizzavano una messa in croato, poi la comunità ha proposto la collaborazione per i festeggiamenti e i frati di san Leopoldo hanno accolto l'idea. Inoltre la comunità ha una rete di connessioni che vanno però al di là del santuario: a Venezia c'è un altro prete che li segue e il gruppo della comunità croata si era formato precedentemente entro il Santo (quindi facendo riferimento a un altro ordine di frati, a cui sembra sia ancora connesso), dove

(consultato il 6.6.2013).

continua ad avere un frate di riferimento.

Vicariati e amministrazioni comunali

Per i festeggiamenti il santuario ogni anno chiede la collaborazione di un diverso vicariato della diocesi di Padova, le cui parrocchie partecipano alle messe della novena e alla messa principale del giorno della festa, assieme ai rappresentanti delle istituzioni amministrative locali.

Gestione e promozione di luogo e evento

La festa del santo coinvolge ogni anno un diverso vicariato (parrocchie e amministrazioni comunali), l'amministrazione comunale di Padova, un vescovo italiano e un rappresentante della chiesa ortodossa, oltre che rappresentanze di associazioni laiche e qualche corporazione religiosa (come i cavalieri di san Marco).

Il santuario ha un sito web dove si indicano con precisione gli appuntamenti e una rivista mensile che tra l'altro ogni anno in occasione della festa presenta la storia del vicariato coinvolto.

Il santuario della Beata Vergine Maria a Tessara e la processione per la festa solenne

Luogo

Siamo nelle vicinanze di Curtarolo, nella parte settentrionale della provincia padovana. Il santuario è situato ai limiti del paese, tra le ultime case e l'aperta campagna ed è sfiorato da un'ansa del fiume Brenta, le cui esondazioni hanno caratterizzato la storia del territorio e del santuario, alla cui Madonna le persone del luogo si sono rivolte per chiedere protezione dal fiume. Non lontana da lì si trova la chiesa parrocchiale di santa Maria di Non, dalla quale il santuario dipende.

A destra dell'edificio si stende un prato che ospita una via crucis, all'interno vicino all'altare una stanzetta ospita una piccola rivendita di souvenir, libri, materiale informativo. Nell'abside dietro l'altare un locale con le pareti tappezzate da ex voto e PGR ospita una reliquia della Vergine. La statua della madonna, legata al mito di origine della processione, è posizionata subito dietro la mensa dell'altare.

Sul retro dell'altare è stata incastonata una pietra di marmo nera, contenente una reliquia della B. V. Maria di Tessara, ben visibile sotto il cristallo che la protegge: i fedeli, toccandola, hanno modo di implorare da vicino grazie e benedizioni per sè e i loro cari. Nel 1988 l'attuale Papa, Sua Santità Giovanni Paolo II°, inviava quale suo dono personale per l'immagine della Beata Vergine Maria di Tessara una corona del santo Rosario, in argento filigranato. È ora sempre esposta alla venerazione dei fedeli. Ancor più recentemente, il 5 ottobre 2000 il Rettore del Santuario della Madonna di Lourdes, l'Abbè Patrik Jacquin, faceva pervenire al Rettore del Santuario di Tessara, Don Emilio Moro, *"Un morceau authentique du rocher de la Grotte de Massabielle où la Vierge est apparue à Sainte Bernadette"* *"Un pezzo autentico della roccia della grotta di Massabielle dove la Vergine è apparsa a Santa Bernadetta"*. Pure esso è posto a venerazione dei fedeli⁴⁵.

⁴⁵ Dal sito web del santuario, <http://www.santuarioditessara.it/devozione/comment-page-8/> (consultato il



Il santuario di Tessara (24.7.2011)

Tempo forte e tempo ordinario

Le celebrazioni per la Madonna di Tessara si svolgono a metà ottobre, in contemporanea con l'“antica fiera del folpo”, molto conosciuta nel territorio. L'afflusso maggiore di fedeli si concentra in questi giorni. Dal 2008 inoltre il parroco organizza un rosario ogni giovedì sera al quale partecipano, a detta del volontario del negozio di souvenir (osservazione 19.10.2012) fino a 400 persone sia dei dintorni che da più lontano (Monselice, Piove di Sacco).

La festa della Beata Vergine di Tessara si celebra ogni seconda domenica di ottobre. Per tutta la settimana che precede la festa il santuario rimane aperto dalle 8 alle 22 e ogni sera viene celebrata una messa «con lo spirito di Ringraziamento, Invocazione e Liberazione»⁴⁶. La sera del sabato viene celebrata una messa al termine della quale si svolge la processione con la statua della Madonna. Infine la domenica il santuario rimane aperto fino alle 24 e per tutto pomeriggio si svolge la venerazione della reliquia.

Origini e mito di fondazione

Il mito di fondazione del santuario è legato a un'apparizione e a un miracolo di

12.4.2013).

⁴⁶ Idem: <http://www.santuarioditessara.it/programma-sagra-2012/> (consultato il 20.10.2013).

guarigione (Nolan, Nolano 1989). La Beata Vergine di Tessara sarebbe infatti apparsa nel Quattrocento a una bambina e l'avrebbe guarita, chiedendo poi che la sua immagine fosse posta nella chiesa di s. Egidio (l'attuale santuario). In seguito altri miracoli sarebbero avvenuti per sua intercessione.

Agenti coinvolti

Don Loris Zamarco

Il rettore del santuario, parroco di s. Maria di Non, è molto attento alla questione della devozione alla Madonna, incoraggiandone anche gli aspetti più popolari e connettendola esplicitamente alla memoria del territorio.

A questo fine ha deciso di organizzare ogni giovedì sera il rosario.

Gestione e promozione di luogo e evento

Il rettore ha scritto nel 2008 un libro proprio dedicato alla devozione alla patrona e alla storia religiosa e civile del territorio: *Storia, memoria, devozione di un popolo alla B. V. Maria di Tessara e S. Maria di Non*.

Nelle comunicazioni parrocchiali e nelle dichiarazioni pubbliche tiene anche molto in considerazione la questione dei flussi di turismo religioso e pellegrinaggio al santuario.

Capitolo 4

Discorsi e pratiche di patrimonializzazione.

Dal macro al micro

La patrimonializzazione, termine comunemente e diffusamente usato nel contesto del turismo culturale, consiste in processi e pratiche che individuano e trasformano artefatti, persone, luoghi e tradizioni in *heritage*, patrimonio culturale da proteggere ed esibire. Questo processo d'individuazione (e a volte di invenzione) si costituisce come fenomeno culturale ma implica inevitabilmente anche interessi economici, politici, sociali e quindi coinvolge vari tipi di agenti a differenti livelli territoriali e di *governance* e con diverso potere e capitale politico, culturale, sociale. Se quindi sono più visibili le patrimonializzazioni gestite da soggetti istituzionali o da grosse associazioni, esistono nondimeno progetti che nascono dal basso e cercano di intercettare le agenzie che meglio li possono aiutare a valorizzare i beni culturali da loro individuati: «la circolazione, il flusso e la de-territorializzazione favoriscono una pluralità dei centri di potere, spesso interdipendenti, che negoziano, creano frontiere, e stringono alleanze» (Badii 2008: 99).

Oltre alle alleanze si verificano conflitti sulla definizione e il significato del patrimonio e dei beni culturali, i quali possono ad esempio essere reinterpretati attraverso pratiche di resistenza. La significazione e il potere discorsivo sono elementi da tenere in seria considerazione nell'osservazione dei processi di patrimonializzazione: il patrimonio culturale stesso si può definire più come processo sociale che come insieme di manufatti e beni immateriali poiché «la relation sémiotique de l'objet patrimonial à ce qu'il signifie est de nature indicielle (...) il résulte donc d'une construction symbolique» (Watremez 2008: 11).

La questione si complessifica ulteriormente se si considera quanto la

patrimonializzazione sia profondamente interconnessa con le memorie collettive e quindi con un'interpretazione del passato¹ che non è mai neutra, in quanto legata ai poteri e ai contropoteri che cercano di definire identità e valori condivisi della collettività e della comunità (sia essa nazionale, regionale, locale) (Linck 2009). In questo contesto la "tradizione" è una categoria retorica assai diffusa, usata non solo con obiettivi economico-commerciali² ma spesso presentata come valore in sé o come mezzo di recupero del passato in chiave identitaria, un veicolo che trasporta in un viaggio metaforico³ attraverso le memorie di un luogo. Appartenenze e identità basate sul legame con determinati oggetti culturali di memoria vanno a toccare «piani emotivi profondi» (Palumbo 2003: 23) e lo stesso processo di costruzione significativa del sé, individuale e collettivo.

I processi di patrimonializzazione interessano ovviamente anche luoghi, manufatti, tradizioni e memorie legate alla religione. Si aggiungono così all'analisi del fenomeno ulteriori elementi che hanno a che fare con la distinzione tra sacro e profano, tra secolare e religioso; inoltre è necessario tenere in considerazione il sovrapporsi e intrecciarsi di memorie che attraversano i due campi e la presenza di nuovi agenti portatori di ulteriori interessi. Sui siti religiosi si esercitano dunque diverse volontà di valorizzazione di edifici, oggetti, eventi e rituali.

In questo capitolo, partendo dalla descrizione di un esempio di

¹ L'Unesco stessa sostiene che il patrimonio «rappresenta l'eredità del passato di cui noi oggi beneficiamo e che trasmettiamo alle generazioni future». Cfr. <http://www.unesco.it/cni/index.php/cultura/patrimonio-mondiale> (consultato il 30.1.2014)

² «The re-invention of tradition is one of the strategies developed by post-modern European cities in order to enhance their visibility in the context of place marketing» (Committee of the Regions of the European Union 1999: 17)

³ La messa in scena e la valorizzazione delle tradizioni (che siano storicamente accertate o meno), le pratiche simboliche e performative che mantengono e riportano in vita le memorie, svolgono le stesse funzioni e riproducono le stesse retoriche del viaggio, anche quando non ci sia un significativo spostamento fisico.

patrimonializzazione a livello europeo, andrò via via stringendo il focus sui contesti locali che ho osservato nella mia ricerca. Questo percorso dal macro al micro coinvolgerà realtà secolari e ecclesiastiche: dalle istituzioni europee alle amministrazioni locali, dal Consiglio delle Conferenze dei Vescovi d'Europa alle parrocchie e, fra i soggetti non istituzionali, associazioni (commerciali e no-profit), volontari/e, parrocchiani/e e così via.

Nelle prossime pagine illustrerò alcuni esempi di patrimonializzazione e mi chiederò quali elementi le differenziano, se sono legate a diversi tipi di costruzione identitaria (religiosa e non), a particolari tipi di agenti, se e come siano correlate con le diverse finalità in campo. Svilupperò inoltre una prima analisi sulle pratiche discorsive dei diversi agenti coinvolti, in particolare su come usano i concetti di memoria, comunità, autenticità. Tale analisi sarà approfondita nel capitolo successivo.

Nonostante non si possano facilmente distinguere diverse volontà, obiettivi, agenti nelle pratiche di patrimonializzazione, manterrò comunque una distinzione analitica tra pratiche di tipo economico e commerciale da una parte e culturale-identitario dall'altra per poter strutturare riflessioni e ipotesi quali:

- agenti ed entità diverse praticano diversi tipi di patrimonializzazione?
- esistono differenze fra concezioni, fini e pratiche di patrimonializzazione del mondo istituzionale e non istituzionale? E del mondo ecclesiastico e secolare?
- come viene usato in diversi contesti il linguaggio della retorica del patrimonio?

La patrimonializzazione nelle politiche europee per il turismo

Per inquadrare il contesto in cui gli/le agenti protagonisti di questa ricerca si trovano, in diversi modi e a diversi livelli, ad operare, partirò dalla cornice molto ampia delle politiche europee sul turismo.

Il contesto europeo è caratterizzato già da qualche decennio da una forte

valorizzazione delle tradizioni e delle identità locali, attraverso la rivitalizzazione o l'invenzione di eventi, memorie e luoghi, fra cui santuari, pellegrinaggi, processioni e altre feste religiose, accanto ad altre iniziative culturali legate ai territori (Demarchi, Abbruzzese 1995, Herrero Pérez 2003). Come vedremo in seguito, questo tipo di valorizzazione è da pensare in connessione con il grande progetto di costruzione dell'Europa a livello culturale e identitario, un processo complesso e caratterizzato da conflitti e posizioni diversi che passa necessariamente anche per la costruzione di una memoria collettiva (Fortunati e Lamberti in Erll e Nünning 2008, Ulbrich 2007).

Over the past 20 years, tourism has become one of the most dynamic elements of the global economy. Tourism accounted for over 9% of global GDP and almost 3% of employment in 2009 (UNWTO 2011). In Europe, income from tourism represents 5% of GDP and comprises 5.2% of the total workforce (communication of the European Commission to the European Parliament, June 2010). International tourism has grown by an average of 4-5% a year over the past decade, outstripping most other major economic sectors. Even though global tourism was severely hit by the economic crisis, falling by 4% in 2009, there was a strong recovery in 2010, with growth of 6.9% in international tourism arrivals, according to the UNWTO. Worldwide, the number of international arrivals reached a record 935 million in 2010. The UNWTO forecasts growth of around 4-5% in 2011. However, most of the growth is due to emerging economies (the BRIC countries), and Europe is likely to experience lower growth rates, predicted to be between 2% and 4% in 2011. (...) In recent years, therefore, attention has shifted from the purely quantitative growth of tourism demand, towards qualitative change in the nature of that demand. (...) Europe is a key cultural tourism destination, with a large number of major cultural sites and a strong flow of culturally motivated international and domestic visitors. It is estimated that cultural tourism accounts for around 40% of all European tourism (including general and specific cultural tourists). In the last couple of years cultural trips in Europe declined as a result of the economic crisis, but appear to have been less hard hit than some other tourism sectors. (...) One of the reasons for the resilience of cultural tourism is the fact that the range of cultural motives for travel is broad and rapidly increasing as a result of postmodern fragmentation. In place of a

'mass market' for cultural tourism, one can identify a growing range of cultural tourism niches related to specific facets of culture that appeal to tourists or which are being developed by destinations. Among the most important of these new market niches are: creative tourism, educational tourism, gastronomic tourism, religious tourism, spiritual and holistic tourism, wellness and spa tourism, cultural volunteer tourism, roots of migrant tourism. (Council of Europe 2011).

Queste affermazioni fanno comprendere chiaramente il senso e le motivazioni dei grossi investimenti europei nel settore del turismo culturale, settore considerato centrale già dagli anni Ottanta del secolo scorso: a quell'epoca risalgono infatti i primi interventi del Consiglio d'Europa relativamente al Cammino di Santiago e ad altri cammini storici che attraversano il continente.

Con la **Raccomandazione 987 (1984)** l'Assemblea parlamentare, «noting that the religious and cultural contacts resulting from this considerable movement of pilgrims across the whole of Europe constituted one of the first approaches to interculturalism and European unity», invita il Comitato dei ministri a prendere il Cammino di Santiago come esempio per altre vie di pellegrinaggio, incoraggia la cooperazione tra Stati membri per far sì che i più importanti cammini internazionali entrino a far parte della Lista Unesco dei patrimoni dell'umanità, chiede ai governi degli Stati membri di incoraggiare le città situate lungo le vie di pellegrinaggio a conservare e promuovere i propri monumenti, promuove il turismo culturale lungo queste tratte in collaborazione con le organizzazioni turistiche europee e permette alle città e alle istituzioni coinvolte nella promozione di usare uno speciale simbolo del Consiglio d'Europa. Comincia a svilupparsi la retorica del "Camino" come tragitto che non solo unisce l'Europa ma che avrebbe contribuito a fondarne l'identità⁴, retorica ampiamente usata anche dalla chiesa cattolica nel rivendicare le radici cristiane

⁴ Viene usata diffusamente una presunta frase di Goethe: «Europa ist aus der Pilgerschaft geboren, und das Christentum ist seine Muttersprache» (l'Europa è nata dal pellegrinaggio e il cristianesimo è la sua lingua madre) senza però mai citarne la fonte precisa.

del continente (Mouriño López 2001).

Come già anticipato, la costruzione dell'identità europea passa anche attraverso le politiche della memoria, le quali coinvolgono soggetti, istituzioni e poteri diversi. Attorno a queste politiche si palesano spesso le complessità e difficoltà del processo stesso: basti pensare ai rilevanti conflitti sorti nei primi anni del Duemila in occasione della stesura della Costituzione europea (obiettivo poi abbandonato e sostituito dal Trattato di Lisbona) riguardanti l'inserimento nel testo di un esplicito richiamo alle "radici cristiane" del continente. D'altronde l'interesse della chiesa cattolica nel sottolineare il ruolo del cristianesimo nella costruzione dell'identità europea si era già formalizzato nel 1971 con la costituzione del Consiglio delle Conferenze dei Vescovi d'Europa (*Consilium Conferentiarum Episcoporum Europae*, CCEE) fra i cui obiettivi appaiono «the support of ecumenical collaboration in Europe, to re-establish Christian unity; a living ecclesial witness in European society»⁵.

Nella patrimonializzazione del *Camino* discorso ecclesiastico e secolare si sostengono a vicenda e san Giacomo torna ad essere strumento e simbolo di questa collaborazione, come già accadde durante la Reconquista, quando veniva celebrato come Santiago *matamoros* a rappresentazione della vittoria sui musulmani, e in seguito nella Conquista, quando fu rinominato il *mataindios*, protettore e garante del dominio spagnolo. Soprattutto in quest'ultimo contesto, quello della colonizzazione delle Americhe, Santiago, patrono di Spagna, divenne simbolo rappresentativo di un'Europa i cui spazi politici e militari si andavano costruendo (Carrión Barrero 2006; Domínguez García 2006). Nel contesto contemporaneo la costruzione della storia dell'unità politica e culturale del continente da parte delle istituzioni europee, politiche ed ecclesiastiche, viene depurata da tali accezioni violente e san Giacomo diventa simbolo di un percorso attraversato da milioni di persone nel tempo e nello spazio; la costruzione identitaria dell'Europa in contrapposizione all'Altro (interno o esterno che sia) viene tacitata, nonostante rimanga implicita la lotta contro il

⁵ http://www.ccee.eu/ccee_en/ccee/00002329_Presentation.html (consultato il 19.12.2013)

“pericolo islamico” dal punto di vista religioso e politico. Per quanto riguarda la Chiesa, il significato identitario che essa attribuisce al Cammino di Santiago è una strategia per recuperare e ampliare la propria base: la città di Santiago de Compostela e il *Camino* diventano spazi di materializzazione delle radici cristiane in Europa, si costruiscono come significanti capaci di evocare la memoria del continente, una memoria che la chiesa recupera anche e soprattutto nel suo progetto di “nuova evangelizzazione”⁶. Per il settore più conservatore della politica europea il pericolo islamico è visto come minaccia all’identità culturale europea, un’identità che si forma e si mantiene in vita, come sempre accade, distinguendosi da un Altro, il cui volto cambia in base al contesto storico (Ulbrich 2007).

Il 23 ottobre 1987, la **Dichiarazione di Santiago de Compostela**⁷, con la quale il Consiglio d’Europa lancia ufficialmente il Cultural Routes programme, torna a ribadire il contributo delle vie di pellegrinaggio e di altri itinerari storici alla costruzione dell’Europa e della sua identità culturale⁸ e a proporre la rivitalizzazione del Cammino di Santiago – definito come «highly symbolic in the process of European unification» – chiedendo a istituzioni e singol* cittadin* di proseguire nel lavoro di individuazione delle varie rotte europee verso Compostela e della loro promozione a vari livelli – culturali, artistici, architettonici, naturalistici.

⁶ Della necessità di aumentare l’attività missionaria e evangelizzatrice della chiesa per affrontare il «fenomeno della secolarizzazione» si parla già dai tempi del Concilio vaticano II; l’espressione “nuova secolarizzazione” è stata coniata da papa Giovanni Paolo II; Benedetto XII l’ha definitivamente formalizzata Benedetto XVI nel 2010 istituendo il Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione. Cfr. <http://www.annusfidei.va/content/novaevangelizatio/it/segreteria/superiori-e-collaboratori.html> (consultato il 10.10.2012)

⁷ Il testo della dichiarazione si può trovare nel sito www.culture-routes.lu (consultato il 20.01.2014)

⁸ «That cultural identity has been and still is made possible by the existence of a European space bearing a collective memory and criss-crossed by roads and paths which overcome distances, frontiers and language barriers» (ib.)

L'obiettivo del **Cultural Routes programme** è «to demonstrate, by means of a journey through space and time, how the heritage of the different countries and cultures of Europe contributes to a shared cultural heritage»⁹: il primo percorso ad aggiudicarsi la certificazione di Cultural route sarà proprio il Cammino di Santiago (per la precisione la sua Via francese). Il compito di assicurare il funzionamento del programma viene assegnato allo European Institute of Cultural Routes¹⁰. Attualmente gli itinerari accreditati sono 29 e coinvolgono 70 paesi europei, fra i quali l'Italia, che si classifica seconda – tra Francia e Spagna – in termini di percentuale di itinerari che la attraversano¹¹ (Council of Europe 2011).

Infine la **Risoluzione CM/Res(2010)53** stabilisce un Enlarged Partial Agreement on Cultural Routes, il quale

shall contribute to reinforcing the potential of Cultural Routes for cultural co-operation, sustainable territorial development and social cohesion, with a particular focus on themes of symbolic importance for European unity, history, culture and values and the discovery of less well-known destinations. It shall strengthen the democratic dimension of cultural exchange and tourism through the involvement of grassroots networks and associations, local and regional authorities, universities and professional organisations. It shall contribute to the preservation of a diverse heritage through theme-based and alternative tourist itineraries and cultural projects. (...) A meeting of representatives of Cultural Routes operators, networks, international heritage and tourism organisations and platforms, local and regional authorities, civil society organisations, Chambers of Commerce, foundations and other donor organisations, professional organisations in the field of tourism, heritage and culture or other relevant bodies will take place annually in the form of a Cultural Routes

⁹ http://www.coe.int/t/dg4/cultureheritage/culture/Routes/Default_en.asp (consultato il 20.12.2012)

¹⁰ L'accREDITAMENTO come Cultural route viene concesso non solo a itinerari storici riscoperti e riportati in luce ma anche a nuovi percorsi creati ad hoc attorno a un tema comune.

¹¹ In percentuale l'Italia è attraversata dal 9,7% degli itinerari culturali europei: fra gli altri quello delle città termali storiche, dei cimiteri, dell'arte rupestre, del Cammino di Santiago, della Via Francigena, dei cluniacensi, dei cistercensi, di ugonotti e valdesi.

Advisory Forum.¹²

The Cultural Routes encourage widespread community participation in cultural activities raising awareness of a common cultural heritage. Established on cultural and social principles, the Cultural Routes represent a resource for innovation, creativity, small business creation, and cultural tourism products and services development. (Council of Europe 2011: 6).

Se è il Consiglio d'Europa l'artefice di questi progetti, essi si sviluppano comunque in collaborazione con le istituzioni dell'Unione europea, in particolare la Commissione europea, la quale dal 2012 organizza l'evento annuale "Crossroads of Europe" per promuovere luoghi e itinerari europei (quindi anche le European Cultural Routes)¹³. Il primo incontro di questa serie (con fiera e convegno) si è svolto a Pavia nel 2012 e si è concentrato proprio sugli itinerari cultural-religiosi. Consiglio e Commissione collaborano attivamente nello sviluppo e nella promozione degli itinerari, anche se sussistono ancora problemi di coordinamento.

Anche il programma Central Europe dell'Unione europea, finanziato dallo European Regional Development Fund (ERDF), ha sviluppato un progetto di turismo sostenibile a tematica religiosa chiamato THETRIS - THEmatic Transnational church Route development with the Involvement of local Society¹⁴ e orientato alla conservazione di chiese e monumenti sacri delle 11 regioni coinvolte (luglio 2012-dicembre 2014).

¹² <http://conventions.coe.int/Treaty/EN/PartialAgr/Html/CulturalRoutesStatute.htm> (consultato il 9.1.2014)

¹³ L'11 agosto 2011 è stato siglato il Joint Programme 2011-2012 on European Cultural Routes Council of Europe and European Commission.

¹⁴ www.thetris.eu (consultato il 20.1.2014)

Dall'Europa al Veneto

Regioni e province italiane fanno spesso da snodo logistico tra iniziative locali e programmi europei, che devono necessariamente essere contestualizzati nelle diverse realtà territoriali (Badii 2008). La Regione Veneto con il provvedimento n. 3750 del 27 novembre 2007 ha approvato la propria partecipazione al progetto interregionale "Itinerari della fede - cammini di fede", in collaborazione con i Consorzi di Promozione turistica Marca Treviso (capofila con funzioni di coordinamento), Asiago 7 Comuni, Vicenza è, Dolomiti, Terme Euganee, Padova. Le altre Regioni coinvolte sono Lazio (capofila del progetto) Umbria, Molise, Abruzzo, Calabria, Friuli Venezia Giulia, Sicilia e Puglia.

Con la Deliberazione della Giunta Regionale n. 1497 del 12 agosto 2013, che delinea il progetto "Il turismo della fede in Veneto: gli itinerari, i luoghi, i personaggi, la memoria"

si intende dare attuazione alle attività previste dalle linee guida del progetto al fine di consolidare le attività di conoscenza dei luoghi della fede e di sviluppare i nuovi itinerari che nel corso di questi ultimi anni sono stati definiti sul territorio regionale. (...) Si fa riferimento in particolare ad una serie di percorsi religiosi con connotazioni legate ai luoghi sacri più importanti e ai Santi più noti (Venezia e San Marco, Padova e Sant'Antonio, Vicenza e la Madonna di Monte Berico, ecc.) ai quali però si sono aggiunti nuovi percorsi che sono presenti nel territorio regionale: la Via dei Papi in Provincia di Belluno e Treviso, la Via di Karol - itinerario europeo dei piccoli santuari, l'Abbazia di Praglia, l'itinerario della fede Via Francigena dell'est, l'itinerario di fede Mariano, ecc.

Regione, Province, Diocesi e soggetti privati hanno finora lavorato per l'«identificazione dei luoghi e degli itinerari della fede più importanti e significativi sia in termini di spiritualità che di attrattività religiosa e turistica». La seconda fase del progetto prevede di realizzare proposte e pacchetti turistici a partire dalle informazioni raccolte avvalendosi dei Consorzi di promozione turistica.

Gli obiettivi strategici che si intendono perseguire con detto progetto consistono in azioni di marketing territoriale che traggono origine da uno studio del prodotto "turismo religioso" e consistono nella conseguente progettazione e diffusione di servizi turistici, pacchetti commerciali, realizzazione di eventi e manifestazioni correlate all'arte, alla cultura e alle iniziative di viaggio/pellegrinaggio in Veneto.

Nella delibera è più volte sottolineata la «marcata connotazione commerciale» del progetto.

La Regione inoltre ha aderito nel 2009 al progetto del Gruppo europeo di interesse economico (GEIE) Cammini d'Europa, che coinvolge Regioni ed enti italiane, spagnole, polacche, francesi, norvegesi, svedesi, britanniche, lussemburghesi e copre 26 cammini («il Cammino di Santiago, le Vie Francigene, il Cammino Lebaniego, il Cammino di Sant Olav, il Cammino di Cirillo e Metodio, le Vie per Gerusalemme ed altri itinerari minori ad essi riconducibili» si legge nel sito www.camminideuropa.eu)¹⁵; l'Opera romana pellegrinaggi è responsabile ufficiale dell'organizzazione turistica e pastorale dei Cammini. Il Cammino di sant'Antonio, che porta da Camposampiero alla basilica del "Santo", ne fa parte ma in Veneto non esistono ancora attività commerciali accreditate col Marchio Cammini d'Europa.

Il primo itinerario della fede «made in Veneto» è la «Via Francigena dell'est» con la valorizzazione di parte della Via Claudia Augusta che interessa le province di Belluno, Treviso, Padova e Venezia con direzione sud. (...) Il secondo itinerario è dedicato alla Madonna e riguarda le province di Verona, Vicenza e Rovigo in direzione sud. I percorsi sono legati anche alle feste tradizionali come quella della Salute all'omonima Basilica di Venezia (21 novembre) o quella di Sant'Antonio

¹⁵ Cammini d'Europa ha una propria linea di gadget e accredita col proprio marchio attività commerciali e strutture d'accoglienza che partecipano all'iniziativa. Inoltre ha da poco inserito i propri itinerari nell'offerta di EATinerary del gusto, branca turistica del grosso progetto enogastronomico Eataly: la serie "Cammino dei sapori" consiste in otto "tour box", ossia pacchetti viaggio che includono pernottamento, pasti, trasferimenti e visite guidate.

Padova (13 giugno) con la rievocazione del «transito» del frate lusitano che celebra il suo arrivo in città prima della morte.¹⁶

Infine il Veneto è partner del progetto CERTO - Cultural European Routes: TOols for a coordinated communication & marketing strategy, guidato da Cammini d'Europa e finalizzato a implementare il progetto leader concentrandosi sui tre itinerari accreditati come CER (Cultural European Routes) che ne fanno parte: Via Francigena, Cammino di Santiago, itinerario di sant'Olav.

Per quanto riguarda la Provincia di Padova, oltre ad essere coinvolta in tutti i progetti sopra descritti, fa parte anche di THETRIS, già nominato in precedenza. Il percorso che la Provincia ha intenzione di promuovere nell'ambito di questo progetto si chiama Via delle Chiese e tocca le abbazie di Praglia a Teolo e di Santa Giustina a Padova e la corte benedettina di Correzzola, così da valorizzare anche altri itinerari e territori del padovano,

come il percorso delle bonifiche benedettine, dei casoni veneti e delle ville di Candiana. E perché no, una sinergia tra turismo fluviale e cicloturismo, visto la presenza del fiume Bacchiglione. (...) Buona parte della crescita futura del nostro territorio si giocherà sul turismo e quello religioso rappresenta senza dubbio un segmento strategico. Parliamo infatti di Padova, la città conosciuta nel mondo per il Santo dove sorge anche un'altra bellissima chiesa, Santa Giustina, che pochi sanno custodire le spoglie di San Luca evangelista. Parliamo di un'area che da nord a sud racchiude alcune delle abbazie e Corti più belle d'Italia tra cui Praglia e la Corte benedettina. Sono tesori di grande richiamo che vanno valorizzati secondo nuovi standard capaci di attrarre turisti e pellegrini di tutta Europa offrendo pacchetti che coniughino il motivo della visita ad altre esperienze emozionali tra cui le terme, l'arte, la natura.¹⁷ (Barbara Degani, presidente della Provincia, 19 giugno 2013)

¹⁶ <http://www.regione.veneto.it/VenetoGlobale/NewsView.aspx?idNews=618> (consultato il 13.3.2014)

¹⁷ <http://www.provincia.pd.it/index.php?page=turismo-religioso-la-provincia-e-partner-del-progetto-europeo-thetris> (consultato il 20.4.2014)

Tutti questi progetti, come si capisce chiaramente dalle parole della presidente Degani, rientrano in un'attitudine generale che caratterizza la pratica e la cultura del mercato turistico attuale, non solo veneto o italiano, ossia quella della specializzazione e settorializzazione del turismo in filoni tematici, fra cui quello religioso.

La sua dichiarazione inoltre riassume chiaramente l'essenza del turismo religioso, che lega assieme diverse «esperienze emozionali». Riprendendo lo stile delle politiche europee che ho indicato in precedenza, ribadisce da una parte la centralità dell'elemento religioso cristiano nell'identità culturale del territorio, dall'altra la risignificazione dei luoghi del sacro in senso turistico e di marketing.

I contesti locali

Ci avviciniamo ora ai contesti locali tornando a usare l'esempio del Cammino di Santiago, il quale dimostra come il passaggio dal livello teorico dei grandi progetti europei a quello dell'attuazione pratica contestualizzata svela una convivenza di entità e agenti diverse, con pratiche, obiettivi, risorse e poteri discorsivi distinti.

È la deregulation degli organismi operanti tra Stato e società civile: associazioni culturali e turistiche dell'ambiente e dei beni culturali, professionisti della service class con uno speciale stile di vita, piccoli tour operator che propongono unpackage o flexible travels, inellettuali-interpreti operanti nel terziario come "lavoratori della conoscenza" (pubblicitari, operatori autonomi della moda o dell'infomation technology, ecc). Essi hanno destrutturato il turismo di massa proponendo ibridazioni varie e disincronizzazioni erratiche. (Costa 2006: 90)

Nel sito web xacobeo.es, il portale ufficiale dell'ente che promuove i Cammini di Santiago, ora integrato nel ministero della Cultura e del turismo della Galizia, si trovano i nomi di decine di associazioni (60 in Europa, 80 solo

in Spagna) di vario tipo, da quelle denominate “Amici del Cammino di Santiago” alle confraternite.

Fra le cinque associazioni italiane presenti nel sito ci sono gli Amici del Cammino di Santu Jacu, che sta creando una via sarda del Cammino di Santiago e la Confraternita di san Jacopo di Compostella,

fondata a Perugia il 29 settembre 1981 da un gruppo di pellegrini che intendevano mantenere il ricordo del loro pellegrinaggio a Santiago e recuperare la tradizione di una precedente confraternita compostellana presente in città fin dal Trecento. A questo primo nucleo si sono aggiunti presto pellegrini da tutta Italia, tanto da configurarla sempre di più come un’istituzione che ha la sede storica a Perugia, ma con articolazioni su tutto il territorio nazionale¹⁸

La descrizione dell’organizzazione dei cammini in altri paesi europei che si trova nel sito degli Amici del Cammino di Santu Jacu (<http://www.camminando.eu>) dà un'idea di come queste iniziative dal basso dialoghino con istituzioni di vari livelli in modi diversi:

Esistono cammini di Santiago in tutti i paesi centrooccidentali europei e altri ne stanno nascendo nel nord e nell’est del nostro continente sotto l’impulso di appassionati che, al loro ritorno a casa, si danno da fare per far rinascere o creare ex novo degli itinerari verso Compostella, come pure verso altre destinazioni. In Francia i cammini sono istituzionalizzati come vie di trekking e sono gestiti dalla Federazione Francese di Randonnée Pedestre con la tipica segnaletica biancorossa, ma questo comporta che sono loro a pensare, allestire, approvare e pubblicare il percorso con quello che ne consegue in termini di copyright, di “tempi pubblici”¹⁹ e di stile di percorso. In Spagna invece, le differenti autonomie locali e regionali

¹⁸ <http://www.confraternitadisanjacopo.it/Confraternita/IndexConfraternita.htm> (consultato il 13.1.2014). È molto significativo lo sviluppo della storia della confraternita, nata con l’obiettivo di recuperare una tradizione prettamente locale e finita per rappresentare una memoria ben più estesa.

¹⁹ Vedremo in seguito come la polemica sui “tempi pubblici” è emersa abbondantemente durante la mia ricerca.

gestiscono a modo loro e ciascuno differentemente i vari cammini, tanto come percorsi che come segnaletica, con il conseguente disordine e scombussolamento di chi percorre i cammini e si trova di punto in bianco una segnaletica opposta e contraddittoria, come sul Camino Norte Costa tra Asturie e Galizia. In Portogallo il cammino é opera di appassionati che l'hanno pensato, tracciato e segnato e ha sempre vissuto e si é sviluppato grazie alla percorrenza (eppure 16.000 persone all'anno lo percorrono). In Austria e Germania, cosi' come nei paesi dell'est e del nord Europa, stanno operando come noi in forma mista, pubblico e privato, per far nascere nuovi cammini con lo stile organizzato tipico di quei paesi.

Di questa complessità cercherò di dar conto nell'analisi dei prossimi casi.

Il santuario del Cristo di Arzerello e la Via di Karol

Quello della Via di Karol è un caso esemplare di progetto di turismo cultural-religioso molto affine all'idea di patrimonializzazione proposta dalle istituzioni europee.

Il contesto territoriale interessato in questo caso è quello della Saccisica, un'area di circa 250 kmq che si situa nella parte sudorientale della provincia padovana e comprende i comuni di Piove di Sacco, Arzegrande, Bovolenta, Brugine, Codevigo, Correzzola, Legnaro, Polverara, Pontelongo e S. Angelo.

Nel territorio sono presenti due santuari: Madonna delle Grazie a Piove di Sacco e il Cristo ad Arzerello (una frazione del comune di Piove) e si svolgono quattro processioni denominate "del Voto" ad Arzerello, Piove, Pontelongo e Corte, presso la chiesetta della Madonna di Righe. Le prime tre - quelle che ho osservato nella mia ricerca - si svolgono durante il mese di maggio, rispettivamente l'1, il 6 e la prima domenica del mese. L'ultima si svolge invece in settembre e probabilmente la distanza temporale dalle altre fa sì che venga considerata autonomamente rispetto alle altre tre, che vengono generalmente ricordate insieme (anche dalle persone che ho intervistato).

Esistono due siti internet dedicati alla Saccisica:

- <http://turismosaccisica.it> (consultato il 21.7.2014) del Bacino turistico della

Saccisica (d'ora in poi BTS), la cui architettura è già pronta ma ancora povera di contenuti e poco aggiornata tranne, dall'inizio del 2014, una finestra nella barra laterale destra che, sotto un calendario, ospita notizie sugli eventi del territorio

- www.saccisica.net (consultato il 29.5.2014) del progetto Saccisica network, disponibile anche in facebook, instagram, twitter e come applicazione per smartphone²⁰.

Anche il sito del Comune offre, fra il materiale scaricabile, una brochure prodotta in collaborazione con il BTS che descrive alcuni percorsi tematici del territorio. Quest'ultimo è stato creato nel 2008 su iniziativa dei comuni di Piove di Sacco (capofila), Arzergrande, Bovolenta, Codevigo, Pontelongo e S. Angelo²¹ con l'obiettivo di promuovere il turismo culturale nel territorio, valorizzandone gli aspetti paesaggistici, i prodotti enogastronomici tipici, eventi e feste tradizionali. Il progetto però è ancora in fieri, come il sito web.

Il progetto di Wigwam

Il caso particolare su cui mi concentrerò nelle prossime pagine è quello del progetto “La Via di Karol”, ideato dall'associazione Wigwam. Pur avendo la sua sede principale nella piccola frazione di Arzerello, questa associazione è attiva in un contesto territoriale molto allargato che supera i confini nazionali: non solo infatti si compone di circoli associativi locali distribuiti in tutta l'Italia e in altri 17 paesi europei ma il percorso della Via di Karol unisce Italia e Polonia attraversando l'Austria e la Slovenia (toccando i due santuari del Cristo di Arzerello e della Madonna delle Grazie di Piove di Sacco). L'associazione si può

²⁰ Del progetto è capofila l'azienda PuntoNet, con sede a Piove di Sacco, che nel 2001 ha registrato il marchio “Saccisica”. Nella pagina facebook si legge: «Il progetto di marketing territoriale sulla Saccisica è interamente privato, senza l'ausilio al momento di nessun aiuto di tipo pubblico».

²¹ In seguito si sono aggiunti Legnaro (che poi si è però ritirato per problemi di bilancio) e Candiana che, pur facendo formalmente parte del Conselvano, gravita molto anche sulla Saccisica. Mancano invece i comuni di Correzzola (che non ha attrazioni turistiche da proporre) e Bovolenta (anch'esso per questioni di bilancio).

quindi considerare come “attore trasversale” che agisce contemporaneamente a livello locale e sovra-locale (Governa 2001).

Credo principale di Wigwam e sua *mission* di fondo è dare la possibilità alle persone interessate di creare progetti sociali caratterizzati dalla sostenibilità e dall'*empowerment* di piccoli territori e comunità, azioni dal basso che valorizzino ambiente, territorio, gastronomia, arte e cultura locali. Nel caso della Via di Karol – un itinerario di turismo culturale a tematica religiosa che unisce le due città di Wadowice e Roma, luoghi di nascita e di morte del papa Karol Wojtyła – i luoghi vengono valorizzati per e attraverso la loro presenza nel percorso. È un tentativo di portare risorse a siti che non ne ricevono per altre vie, valorizzare piccoli santuari che non sono toccati dai percorsi turistici già esistenti, poiché, con le parole del presidente di Wigwam, Efrem Tassinato: «i grandi vivono già bene di loro, sono i piccoli ad aver bisogno di sostegno attraverso la concorrenza dell'economia locale che può essere spesa in termini turistici».

Nei seguenti estratti da un'intervista a Tassinato si trovano tutti gli elementi d'interesse del progetto Via di Karol dal punto di vista dell'associazione:

Intanto il circuito Wigwam nasce da un'esperienza comunitaria, di comunità (...) e sviluppa il discorso dello sviluppo sostenibile e quello solidaristico, che sono comunque collegati fra loro. E questo corrisponde alla nostra *mission*. Una delle attività che contribuiscono allo sviluppo sostenibile è quella del turismo: in molti territori attraversati ci sono piccoli santuari, Piove di Sacco ne ha ben due, la Madonna delle grazie e il Cristo di Arzerello e questi possono diventare elementi attrattori di quel turismo che noi vogliamo; contemporaneamente sono per loro stessa natura luoghi dove la gente che vi si recava non creava disastri nel territorio, scompensi, sovrastrutture che niente hanno a che vedere col territorio, “non luoghi” turistici che sono tutti uguali in qualunque parte del mondo; qui invece è esattamente il contrario, tu ti sposti per andare a vedere la cultura locale, a mangiare le cose che fanno localmente, la cultura locale che si esprime anche attraverso la fede popolare, i dipinti, gli altari, le architetture, i paesaggi e quant'altro. Questo ci dà anche la possibilità di cominciare a rieducare le persone su quello che hanno nel territorio, perché se

quello che hanno comincia ad essere un valore spendibile in termini economici probabilmente lo rispettano anche di più di quanto facciano ora. Poi ci siamo chiesti come fare in modo che le comunità locali si aggregino e trovino facile l'elemento coesivo perché è sempre un problema tenere insieme la gente per realizzare un progetto comune. (...) Allora recentemente quest'anno, dopo due anni di sperimentazione, abbiamo adottato uno strumento, che è stato denominato "Wigwam cheque", mutuato da esperienze del nord Europa, dove la chiamano moneta locale o moneta solidale. Si spendono in posti convenzionati e valgono per una copertura della percentuale per il valore del servizio o prodotto ricevuto. (...) Quello che la gente percepisce è il valore intrinseco, cioè io vado in un posto e spendo il 10% in meno di quello che spenderei. Quello che lavora nel posto non perde niente, perché se li spende in altri posti convenzionati, quindi si crea un circolo virtuoso. Questo crea un rafforzamento della coesione all'interno del circuito in senso lato e poi nelle varie comunità locali. (intervista 12.6.2012)

Le parole di Tassinato riassumono impeccabilmente le idee principali del turismo culturale come mezzo di valorizzazione di luoghi poco conosciuti e legati alla storia locale e come pratica turistica rispettosa dei contesti visitati, in opposizione al turismo di massa. Inoltre egli affronta il concetto della patrimonializzazione turistica come pratica che, attraverso la valorizzazione dei luoghi e delle loro tradizioni in chiave economica, può potenzialmente stimolare l'interesse dei/le locali. Il vantaggio economico - quello immediato del risparmio assicurato dai Wigwam cheque e quello potenziale dello sviluppo locale futuro - dovrebbe inoltre spingere alla partecipazione solidale le abitanti (in particolare commercianti e professioniste) di Arzerello e dintorni nella costruzione del progetto stesso.

In più c'è una valenza, che è quella che ha fatto scattare il nostro interesse in questa direzione, che valorizzando i piccoli santuari intanto si salvaguardano queste testimonianze ma soprattutto si rimette in moto il motore dello sviluppo locale. Sostenibile. Perciò se riportiamo la gente nei piccoli santuari ce la portiamo in maniera sostenibile senza creare un grande impatto, poi diamo la possibilità di avere

risorse ai piccoli santuari, come offerte, donazioni, servizi, candele e qualsiasi altra cosa che li aiutano a mantenersi, quantomeno in termini di guardiania - io ne ho visitati diversi e addirittura sono aperti, ci può entrare chiunque e si può portare via qualsiasi cosa, è una cosa incredibile - e contemporaneamente si rimette in moto l'economia locale composta appunto dai piccoli artigiani, dall'osteria del paese, la piccola pensione, il b&b eccetera. (ib.)

Il progetto della Via di Karol concilia retoriche e pratiche solidaristiche con un chiaro stile imprenditoriale; il fine dichiarato è quello di produrre un cambiamento concreto nella società a partire dalle sue microformazioni. Ciò coinvolge la struttura stessa di Wigwam:

La cosa importante che si sta realizzando e che è insita proprio a questo progetto - e questo sarà il progetto che non solo sperimenterà ma farà da campo prova di tutta la riorganizzazione del circuito Wigwam (...) - è la ristrutturazione in comunità locali d'offerta. (Queste) hanno lo scopo di creare e rendere coese reti di territori omogenei di operatori istituzionali, economici, sociali e dei servizi che insieme ai cittadini destinatari dell'offerta costituiscono sistemi di solidarietà e collaborazione finalizzati al miglioramento della qualità della vita, alla preservazione e valorizzazione delle peculiarità locali, del paesaggio e dell'urbanistica armonica e che favorisca la socializzazione, alla promozione dei territori e delle produzioni tipiche, della costruzione di sistemi, modelli produttivi e stili di vita sostenibili. Le Comunità Locali di Offerta strutturano pacchetti integrati di turismo, prodotti e servizi in genere che propongono alle altre della rete mondiale dello CLO, in una dinamica di scambio e connessione. I Wigwam Cheque, rappresentano lo strumento di tangibile operatività delle Comunità Locali di Offerta. Sono buoni che consentono di capitalizzare le condizioni di favore praticate (gli sconti) potendo essere rispesi presso altri operatori per acquistare altrettanti beni e servizi. Rappresentano il basilare, principale e quotidiano mezzo di autofinanziamento delle Comunità Locali di Offerta²².

²² http://www.wigwamcircuit.org/news_pop_up.asp?idnews=2101 (consultato il 20.2.2014)

La Via di Karol poggia quindi su una rete associativa preesistente, su pratiche già attive e sperimentate e su connessioni con altre associazioni, enti, istituzioni laiche ed ecclesiastiche in parte già effettive, in parte in fieri; ciò che dà un *leitmotiv* tematico e simbolico all'itinerario è la figura del papa, ma la colla reale è quella di Wigwam e delle sue reti.

L'idea riprende quasi alla lettera le strategie di marketing e patrimonializzazione proposte a livello europeo, usandone sapientemente il linguaggio²³; evidentemente Tassinato conosce molto bene le politiche europee legate all'*heritage tourism*, i format e i progetti da cui prendere ispirazione o a cui tentare di attingere senza perdere di vista la necessità dell'azione bottom-up, partendo dai network costruiti soprattutto su relazioni personali dirette:

Il Circuito Wigwam continua (...) nello sviluppo dell'azione offrendo già da ora agli enti locali la concessione della denominazione registrata, per attingere a quei fondi che consentano di sviluppare la parte di itinerario che interessa i loro territori, e perciò di partecipare al progetto complessivo Wigwam con la loro tessera locale. (Wigwam News XXI 8/12: 52)

L'Associazione culturale e ricreativa di Arzerello organizza due/tre gite all'anno e proprio in rapporto alla presentazione che ho fatto hanno ri-orientato le gite che avevano in programma sull'itinerario della Via di Karol, per esempio in una gita che hanno fatto sono stati ricevuti dall'assessore al Turismo del Comune di Ascoli Piceno. (...) Il progetto è Wigwam perché è stato inventato, costruito e supportato unicamente dal 2009 a oggi con risorse del circuito Wigwam, non è stato versato niente da privati o enti pubblici, ci sono state molte adesioni, almeno una ottantina, non onerose perché sono solo lettere di intenti, per capire chi voleva aderire al progetto; anche perché non

²³ «La forte espansione del turismo internazionale, destinata a diventare la più grande industria del mondo per redditi ed occupazione; secondo l'Organizzazione Mondiale del turismo gli arrivi internazionali, supereranno il miliardo di cittadini del pianeta; l'enogastronomia è insieme al territorio e all'ambiente una delle principali motivazioni di viaggio del turista» (Tassinato, Wigwam News XXI, 8/12: 9)

avevamo fino a un anno fa un programma concreto da poter proporre, ora sì, e quindi la possibilità di poter dire “questo è il *business plan*, vi chiediamo un tot di risorse da investire in queste azioni”, oggi abbiamo definito tutto il programma, ci sono azioni ben definite ognuna con una budgetizzazione di spesa, con delle previsioni di risultato - è un investimento questo; nel frattempo abbiamo creato lungo tutto il percorso una sensibilizzazione che prima non c'era, una sensibilizzazione che poi è il consolidamento dell'idea che il progetto è unitario. (intervista a Tassinato, 12.6.2012)

Del proprio stile “dal basso” l'associazione fa un punto d'orgoglio e lo pone come alternativa necessaria e funzionale rispetto alle lungaggini burocratiche, all'ottusità di cui accusa alcune amministrazioni, alla poca affidabilità e produttività dei grandi progetti “calati dall'alto”:

Presente anche l'Assessore al Turismo della Provincia di Rieti, Alessandro Mezzetti, con la Direttrice dell'APT di Rieti Carla Franceschini, che ha sottolineato l'importanza del disegno Wigwam e della sua costruzione, avvenuta dal basso e non calata dall'alto come spesso succede. Per la Rete Rurale Nazionale di ISMEA è intervenuto Avelio Marini che segue con attenzione lo svilupparsi di questo progetto che nasce dal basso, tipico dell'approccio Leader e della progettazione integrata nei territori rurali. (Wigwam News XXI, 8/12: 52)

Nella costruzione dei contenuti di questo numero della rivista, come al solito, abbiamo ricercato e recensito attività che, dal nostro punto di vista - ovvero l'orientamento allo sviluppo solidale e sostenibile - rappresentano casi emblematici. Anche questa volta, tranne qualche lodevole eccezione, abbiamo trovato politici ed amministratori locali sfuggenti ed ancor più senza un'idea di futuro. Per contro, imprenditori di successo, che dalla politica a gran voce reclamano strategie e progettualità ed altrettanto invocano meccanismi che incentivino il gioco di squadra, le reti, la collaborazione insomma. L'IPA - Intesa Programmatica di Area, di cui parliamo, rappresenta certamente un buono strumento di programmazione, di concertazione tra l'amministrazione centrale, in questo caso della Regione del Veneto e gli enti locali, gli operatori economici e le parti sociali. In una certa misura anche di progettazione partecipata. Abbiamo però esperienza che in un passato nemmeno

tanto lontano, analoghe iniziative come i distretti produttivi, tanto per citare un esempio, non abbiano sortito un gran che. (Tassinato – Wigwam News XXI, 8/12: editoriale)

Come ho già anticipato, questo tipo di scetticismo è diffuso fra le persone coinvolte nella ricerca. Lo stesso progetto Saccisica.net, che raccoglie realtà imprenditoriali del territorio, è nato proprio per riempire le falle che le politiche pubbliche sul turismo avrebbero prodotto. Effettivamente la questione delle mancanze delle politiche pubbliche e dei grandi progetti che non coinvolgono realmente le realtà di base è un problema che viene spesso citato relativamente al contesto italiano (Badii 2008; Nuzzo 2008).

D'altro canto, nemmeno la progettazione dal basso, «il gioco di squadra, le reti, la collaborazione» si producono così facilmente, anzi spesso capita che siano proprio le realtà e le persone più vicine, che già si conoscono e che agiscono nello stesso spazio socio-geografico a trovare maggiori difficoltà nel cooperare. Nel nostro caso ad esempio Wigwam è vista con sospetto da una buona parte delle persone che ho intervistato; in particolare è il suo presidente – con il quale l'associazione viene unanimemente identificata – ad essere tirato in ballo. Qualcuno lo accusa di pensare solo al proprio tornaconto, di aver sempre cercato di fare soldi sforzandosi il meno possibile («non ha mai lavorato quello»); qualcun altro – molto significativamente, a mio avviso – mi ha fatto notare che Tassinato è un *foresto*, uno “straniero”, perché non è nato ad Arzerello. Di fatto lui ad Arzerello ci vive dagli anni Settanta, quando fondò, assieme ad altre persone, una specie di comune, che poi è diventata l'associazione attuale. Molto probabilmente all'epoca, in una frazione così piccola, una realtà di questo tipo ha destato subito dei sospetti (sono stati immancabilmente visitati anche dalle forze dell'ordine) che, sembra, ancora rimangono, almeno per qualcuno. Probabilmente per questo Wigwam è presente più nel territorio circostante che in quello di Arzerello e lo stesso progetto della Via di Karol si è poggiato per una significativa porzione di tempo più su soggetti e agenti lontani che sul piccolo tessuto associativo che

“protegge” il santuario. L’inserimento di quest’ultimo nell’itinerario religioso è non a caso visto con grande scetticismo dal gruppo di agenti che criticano Wigwam.

Al di là delle motivazioni alla base delle critiche a Wigwam, le relazioni dell’associazione con alcuni degli altri agenti locali in effetti mettono in luce alcune dinamiche di conflitto che metterò in evidenza nelle prossime pagine.

Conflitti e collaborazioni attorno a un santuario

Gli agenti con cui mi sono direttamente confrontata e che si dedicano in diversi modi alla valorizzazione del santuario sono:

- la già nominata Associazione culturale di Arzerello, il cui presidente è responsabile della redazione del notiziario parrocchiale e che si preoccupa, fra le altre cose, della valorizzazione del santuario.

- l'associazione Amici del Cristo, guidata da moglie e marito affezionati per storia personale e familiare al piccolo santuario, di cui conoscono bene tutta la storia e le caratteristiche, avendo partecipato attivamente e aiutato durante il restauro. Del proprio ruolo nella restaurazione e nella conservazione dell'edificio sacro vanno molto fieri: svolgono tra l'altro quasi un ruolo di custodi, abitandovi proprio di fronte e possedendone perciò una copia delle chiavi.

- il parroco, don Pietro Baretta, che si è speso molto per il restauro e la conservazione del santuario e sostiene di sentirsi abbandonato dalle istituzioni in questa sua lotta. Secondo lui infatti nessuno si sta impegnando realmente in questo ambito, sarebbero “solo parole” sia quelle di Tassinato (che però «almeno tiene alto l'interesse») che quelle dell'amministrazione comunale.

C’è infatti una questione nominata indifferentemente (con tono più o meno polemico) da tutte le persone intervistate, ossia quella di una strada alternativa a quella su cui sorge il santuario, sulla quale deviare il grosso flusso di traffico (soprattutto quello dei mezzi pesanti) che mette quotidianamente a rischio la stabilità dell'edificio. Il progetto della circonvallazione è già pronto, sono già

stati versati 2200 milioni di euro dalla Provincia e 800 mila euro dal Comune ma tutto è bloccato a causa del Patto di stabilità interno²⁴.

«È una roulette russa - afferma don Pietro - io stesso mi sento addosso la responsabilità di mettere a repentaglio l'incolumità dei fedeli. Se chiedi ai politici dicono che stanno studiando la soluzione, e lo stanno facendo da quindici anni, che non sono bastati per fare alcunché di concreto. I cittadini si rivolgono a me perché si sono resi conto che dai politici arrivano solo parole. C'è uno scoraggiamento generale». E dire che Arzerello conta un ex sindaco, Lino Conte, attuale consigliere comunale nonché provinciale. «Motivo in più per giustificare la delusione totale della comunità». (Livieri E., "Travolto il sacrestano di Arzerello Il parroco: «Una roulette russa»", *il Mattino di Padova*, 2 settembre 2006)

Altra iniziativa che il Comune pare intenzionato ad attuare per valorizzare il santuario è la demolizione di una casa costruita negli anni Settanta proprio di fronte al santuario: anche in questo caso le persone intervistate dicono di essere in attesa che questo avvenga. Infine Wigwam aspetta da anni che l'amministrazione sistemi il "Troso del voto", che loro vorrebbero rivalorizzare²⁵.

Considerando il santuario del Cristo come oggetto d'investimento simbolico risaltano altri tipi di conflitti e affinità che fanno emergere anche diverse idee e pratiche di patrimonializzazione. A detta degli Amici del Cristo e del parroco gli/le abitanti di Arzerello non mostrano interesse nella conservazione del santuario; in effetti le persone che alla messa della domenica lo riempiono arrivano soprattutto da altri paesi. Se la situazione è veramente così come mi è stata descritta, la vita del santuario sembra dipendere dalla volontà e dalla

²⁴ Livieri E., "La circonvallazione rimane in un cassetto. E il sindaco s'infuria", *il Mattino di Padova*, 23 gennaio 2014.

²⁵ «"Troso" era definito il sentiero che tutti nelle zone rurali utilizzavano quotidianamente per spostarsi sul territorio. Il troso del voto era il percorso che andava dalla chiesa parrocchiale di Arzerello (Madonna Addolorata) sino all'oratorio, che sorgeva nell'area dove ora sorge il santuario e dov'era conservata la statua del Cristo (Wigwam News XXI, 8/12: 32).

caparbieta di poche persone, tra cui la stessa coppia di coniugi degli Amici del Cristo, legata affettivamente e profondamente alla chiesetta: «era nostra proprio, la sentivamo nostra» dice la presidente e «questa è la nostra chiesetta» ripete suo marito²⁶, la cui famiglia è da sempre legata al santuario: il funerale di suo fratello è stato eccezionalmente celebrato lì invece che nella chiesa parrocchiale. L'interesse dell'Associazione culturale di Arzerello, oltre che affettivo (il presidente vive a pochi passi dall'edificio) è culturale e religioso. Diverso è invece il punto di vista di Wigwam, come esplicita chiaramente il suo presidente: «Per noi questo diventa un elemento di valorizzazione dei territorio, il santuario fine a sé stesso non c'interessa» (intervista 12.6.2012).

I processi di patrimonializzazione passano necessariamente attraverso la definizione e l'uso di cosa è necessario ricordare e promuovere. La valorizzazione delle tradizioni e dei beni culturali che l'associazione di Tassinato mette in pratica, al di là degli obiettivi dichiarati di uno sviluppo territoriale solidale e sostenibile, è chiaramente orientata su obiettivi di marketing e improntata a una certa dinamicità ed elasticità nell'uso degli "oggetti di memoria", in un'ottica d'innovazione e contaminazione che sfiora la creazione stessa di memorie. Tassinato, che è giornalista e chef, ha infatti inventato, ispirandosi a ingredienti, prodotti e luoghi del contesto territoriale, alcuni prodotti gastronomici "tipici" (tutti con marchio registrato ®) come i "dolcetti di Pontelongo", il formaggio "Selezione Borgoforte", il "lardo della Saccisica"²⁷. Quest'ultimo è presente nel sito web Saccisica.net fra i prodotti enogastronomici tipici della Saccisica (non in quello del Bacino turistico) ma la sua fama si è diffusa ben più lontano, dal festival "Ciborghi" di Offida (Ascoli Piceno) - dove ha rappresentato il Veneto assieme alla gallina padovana - alla Fiera dei prodotti tipici regionali dell'Unione Europea a Zakopane. I dolcetti di Pontelongo invece hanno vinto il premio Made in Padova 2013, realizzato da

²⁶ Intervista telefonica non registrata, 9.9.2013.

²⁷ I prodotti sono promossi e commercializzati dal Consorzio "I buoni convivi", altra emanazione Wigwam.

Confindustria provinciale.

Vale la pena lasciare ancora spazio alle parole di Tassinato:

Noti anche come 'Burci', i dolcetti rappresentano una sintesi formidabile tra passato, presente e futuro. A rendere interessante un territorio sono le proprie peculiarità, specie se storiche, perché meglio consolidate nell'immaginario collettivo. Una storia e quindi un immaginario a volte da recuperare e questo è proprio il caso dei Dolcetti di Pontelongo come azione orientata alla costruzione di un'economia e perciò di uno sviluppo sostenibile. Il territorio comunale di Pontelongo ospita dal 1908, l'omonimo Zuccherificio, peraltro uno dei tre risparmiati dal taglio delle quote zucchero imposte dalla UE. Questa presenza ha condizionato la storia non solo del paese in cui è insediato, ma anche quella di tutto il bacino di produzione della barbabietola che lo ha alimentato.²⁸

La storia del lardo della Saccisica invece risale a un pranzo preparato da Tassinato nel 1998, durante il quale un anziano norcino, che lui chiama "nonno Beppe", gli raccontò del suo modo di fare il lardo.

Qualche anno più tardi, una rivista di enogastronomia con cui collaboravo, mi chiese di scrivere un articolo sui lardi italiani. Descrissi il "Colonnata" e quello di "Arnaud" e mi venne in mente il lardo di nonno Beppe. Sembrava che ogni sua parola mi fosse rimasta stampata nella mente! Così non potei resistere alla tentazione di mettercelo dentro e, non lo potevo chiamare il "lardo di nonno Beppe" e così inventai la definizione "Lardo della Saccisica" dal nome di questo nostro territorio che sta tra Padova e Chioggia. (...) Dalla redazione mi chiamarono per chiedermi lumi su questo emerito sconosciuto. Questo lardo, mai sentito prima. Con curiosità ed interesse ma anche richiedendomi di segnalare un qualche posto, dove, chi lo avesse voluto acquistare o assaggiare, avrebbe potuto trovarlo. E fu così che questa parte dovette essere tagliata perché si trattava di una notizia storica mentre serviva stare nel presente. Mi dissi che non poteva finire così. Chiesi al mio amico Severino, che qui vicino a noi alleva maiali bradi, di tenermi qualche lardo dei suoi suinoni e, basandomi sul ricordo del racconto di nonno Beppe, iniziai a sperimentare

²⁸ <http://argav.wordpress.com/2014/01/14/22166/> (consultato il 12.2.2014)

codificando quantità, modalità e tempi. Negli ultimi tre anni i miei lardi sono via via migliorati, e penso corrispondano proprio a quelli che nonno Beppe mi aveva descritto. (Wigwam News XVIII, 11/13: 25)

L'idea della stessa Via di Karol nasce da un esperimento culinario, come ci tiene a ricordare il presidente di Wigwam: «Te la sto raccontando questa storia perché è importante per capire la genesi di come nascono i progetti, cioè da una cosa ne nasce un'altra, che è proprio il modo in cui funzionano i circoli Wigwam».

Poi succede casualmente che c'è stata una concomitanza: il ministero dell'Agricoltura polacco ha chiesto tramite i nostri Wigwam club della Polonia se potevamo trovare un vino italiano da abbinare alla carpa di Zator, una località vicino a Cracovia - l'abbiamo scritto qui nella cartina della Via di Karol perché è importante, è qui che nasce l'idea della via. (...) Allora ho fatto uno più uno e ho proposto all'assessore [al Turismo e all'Agricoltura della Regione Veneto] di proporre il Prosecco al ministero dell'Agricoltura polacco. (intervista 12.6.2012)

Tassinato, recatosi al Festival internazionale della carpa di Zator, si trova nella necessità di trovare un nuovo modo per cucinare questo pesce, alternativo a quelli della tradizione locale, per poterlo abbinare al meglio con il prosecco: nasce così la ricetta della "carpa di Zator alla veneziana" che, a detta del suo ideatore, si troverebbe ora in molti ristoranti di Zator e dintorni.

Chi invece, dall'altra parte, ha un interesse soprattutto nel «santuario fine a sé stesso», come gli Amici del Cristo, ha un attaccamento diverso alla memoria e agli oggetti materiali che la veicolano. Ne sono esempio le critiche e i piccoli conflitti emersi sulle modalità di restauro e arredamento del santuario: gli Amici del Cristo, basandosi su vecchie foto, hanno insistito per rimettere ogni suppellettile, confessionale, quadro e statua nell'esatta posizione che occupava in precedenza, entrando in conflitto con il parroco, che avrebbe invece preferito degli interni più sobri.

Don Pietro, da parte sua, è molto appassionato nella difesa del santuario e ne

difende l'importanza simbolica proprio in relazione alla memoria. In contrapposizione a quello che definisce «culto delle pietre» propone una riattualizzazione della memoria da realizzarsi riempiendo di senso i simboli e le vestigia trasmesse nel tempo, salvaguardando «quel poco che rimane della nostra storia cercando di darle il valore che ha oggi. Non tanto il culto delle pietre ma quello che le pietre hanno significato per chi le ha costruite (intervista telefonica non registrata, 10.9.2013). Perciò, durante la processione del Voto, perché abbia senso mantenere una promessa «fatta da altri», si cerca di motivare le partecipanti ad «attualizzare il senso del voto che aveva nel passato ma che ancora oggi ha la sua validità per chi riconosce che davvero abbiamo bisogno di una mano» (ib.). Riferendosi a questo tema il parroco, come molti altri ascoltati nella mia ricerca, usa la retorica delle “pesti di oggi” nel tentativo di risignificare i problemi, i mali, le paure un tempo esorcizzate attraverso le processioni con “mali” attuali, che prendono forme diverse in base al contesto e a chi li definisce (dalla diffusione della droga, alla corruzione del mondo politico, all’ateismo)

L’uso degli oggetti sacri e dei simboli religiosi secondo il parroco deve attenersi a uno stile di sobrietà, come dimostrano i suoi tentativi di opporsi all’eccessivo arredamento del santuario e lo stile che ha imposto alla processione. Per evitare il rischio di «sbavature», che lui identifica ad esempio con «le bande, i preti, i drappi, croci, tutta quella roba lì» che caratterizzavano la processione come viene ricordata dagli anziani del paese, lui cerca di «puntare sull’essenziale», su una processione «molto semplice», dove «non si va a camminare, non si va a guardare, ma si riflette, si canta e si prega» (ib.).

In questo la sua voce si avvicina a quella di Tassinato:

A noi non interessano le Gardaland della fede, a noi interessano i piccoli santuari perché intanto, se la vogliamo vedere dal punto di vista della fede, quella è la fede vera secondo noi, quella dove c'è un elemento preponderante di spiritualità, piuttosto che la sovrastruttura rappresentata da tutto ciò che è un palco. (intervista 12.6.2012)

Allo stesso tempo però è ben chiaro il posto della fede nella visione Wigwam:

Noi abbiamo voluto proprio mettere i puntini sulle i in questo progetto: perché il circuito W che è laico lavora su un progetto che di fatto è di turismo religioso? Perché la religione, la fede ha consentito la salvaguardia di un patrimonio storico, artistico, architettonico, culturale di enorme valore; senza la fede questo patrimonio non ci sarebbe oggi. Che poi la raffigurazione sia una chiesa o una madonna non ha importanza, la bellezza è un valore assoluto, è comune a tutti, è un patrimonio dell'umanità intera. (...) I responsabili dei santuari è importante che lo sappiano fino a un certo punto, perché hanno una visione del turismo religioso nel senso classico, non hanno una visione laica come ce l'abbiamo noi. È giusto che abbiano quella visione perché loro sono frutto di quella cultura. Per loro le visite sono finalizzate al culto ed è giusto che sia così, difficilmente riescono a concepire un ragionamento di turismo religioso in senso lato, dove c'è l'elemento di testimonianza della fede come motivazione di visita, destinazione del viaggio ma insieme c'è anche tutto il territorio che ci sta intorno e che deve essere coerente con lo spirito del luogo. C'è qualche illuminato con cui siamo anche in contatto, qualche parroco, qualche responsabile. (ib.)

Sono qui rappresentati diversi atteggiamenti nei confronti della memoria e degli oggetti di memoria (o beni culturali). Gli Amici del Cristo sono legati affettivamente al santuario, vi legano le proprie memorie personali e lo considerano quasi proprio: «la nostra chiesetta» è certo linguaggio figurato che simboleggia l'amore per il luogo ma è anche rappresentativo di un sentire che si avvicina a quello della proprietà; d'altronde sono loro a custodirne le chiavi, ad aprirlo per chi lo voglia visitare, a pulirlo e a deciderne l'arredamento e anche alcune modifiche strutturali (mi hanno raccontato che è stata una loro idea, sostenuta ostinatamente di fronte all'opposizione del parroco, quella di ricavare un vano separato dotato di servizi igienici adiacente alla sagrestia). L'attaccamento alle memorie custodite nel santuario si ripercuote sull'insistenza nel rimettere esattamente dov'erano prima tutti gli oggetti sacri che loro stessi

hanno custodito durante gli anni del restauro. La loro patrimonializzazione è quindi soprattutto “intima”, simbolica, identitaria; il bene è da valorizzare per il significato affettivo che rappresenta, promuoverne l’importanza storica e culturale è l’unico modo per mantenerlo in vita. La valorizzazione passa anche attraverso la promozione all’esterno, la volontà di accogliere pellegrine e visitatori esiste ma, dicono, è contrastata dal parroco.

Don Antonio effettivamente è molto scettico rispetto alla turistizzazione del santuario: esplicitamente sostiene che prima di inserirlo in circuiti turistici e di farci arrivare le corriere il sito dev'essere messo in sicurezza e deve avere spazi dedicati al parcheggio e alla sosta di macchine e pullman. Le motivazioni però potrebbero essere anche altre, soprattutto considerando le sue posizioni sulla necessità di mantenere una certa sobrietà nella fede, nelle processioni e di rispettare la sacralità dei luoghi:

I luoghi dello spirito dovrebbero essere quelle piccole oasi... per cui nel passato la chiesa era circondata da uno spazio che si chiama sagrato, quello spazio umano, fisico per preparare lo spirito a entrare nel tempio. Qua è sparito! Ormai entrare al supermercato, al bar o in chiesa è la stessa roba. Tu passi dalla strada al luogo ma senza pulizia interiore, perché stiamo perdendo questa dimensione dello spirito. (intervista telefonica non registrata, 20.2.2014)

La memoria che lui vuole fare sopravvivere è quella del senso dei luoghi e dei riti, che altrimenti rimangono oggetti vuoti e muti. Mantenere il senso implica necessariamente reinterpretarlo alla luce della realtà odierna. Il suo impegno è motivato dal rispetto per «i nostri antenati che in tempi di penuria e miseria si sono costruiti questo santuario. È espressione di una fede semplice, tutto quello che vuoi, però quando i poveretti sono continuamente calpestati a chi ricorrono? Alla madonna e a nostro signore, ai santi». Inoltre definisce l’edificio come un «unico, ultimo gioiello» che rappresenta la «nostra storia, le nostre radici», da preservare anche per i giovani, perché non dimentichino ciò che è stato. Il suo concetto di patrimonializzazione quindi si ferma sulla

valorizzazione delle memorie locali, sul senso di un passato ormai fagocitato dall'«omologazione galoppante della globalizzazione» e che rimane attaccato a certi beni culturali (intervista telefonica non registrata, 10.9.2013).

Baretta e Tassinato usano termini e concetti molto simili, se non identici, parlando del valore delle memorie e delle radici e concordano anche sulla semplicità e sull'intimità della “vera fede”; Tassinato però vede la fede e la religione come uno mezzi di trasmissione delle memorie e della “bellezza” e come una delle molte motivazioni del turismo religioso che, in quanto turismo culturale, necessita anche di altri tipi di testimonianze della storia del territorio, beni culturali e oggetti di memoria che possono anche essere inventati o reinterpretati (come i dolcetti) per essere rappresentativi al meglio. Wigwam quindi fa un uso molto disinvolto degli oggetti di memoria, non si tratta più di reinterpretare alla luce del presente i messaggi del passato, si tratta di usare al meglio quello che c'è - ed eventualmente creare quello che manca - al fine di promuovere il territorio e un suo sviluppo sostenibile attraverso strategie di marketing turistico.

Il santuario di Monteortone

Il progetto di ATEB

Dalla parte opposta della provincia rispetto ad Arzerello, ad Abano Terme, l'Associazione Euganea Terme e Benessere (ATEB), legata al contesto alberghiero-commerciale, ha dato vita a un progetto pensando anche alla valorizzazione degli aspetti religiosi del territorio e del turismo.

Quello di Abano è un contesto particolare, poiché fa parte del comprensorio delle Terme Euganee, un territorio che ha conosciuto un flusso turistico straordinario per decenni, flusso che però sta calando e si sta modificando. Esso è sempre stato uno dei settori di maggiore investimento turistico della provincia, non a caso l'Azienda di Promozione Turistica (APT) padovana si chiamava “Azienda Turismo Padova Terme Euganee”, prima di confluire nel

Consorzio DMO (Destination Management Organization) “Padova e Terme Euganee Convention & Visitors Bureau”, creato nel 2011 da Provincia e Camera di Commercio, del quale fa parte ora anche il Comune di Padova.

Proprio ad Abano l'Ufficio della Pastorale del turismo e del tempo libero della Conferenza episcopale italiana (CEI), nella sua opera di analisi e confronto con i vari tipi di turismo, ha voluto organizzare nel 2008 il convegno “L'acqua e lo spirito”, i cui nuclei tematici centrali vertevano sulla connessione corpo-spirito, sulla necessità di una pastorale turistica nel territorio, sul coinvolgimento di parrocchie, associazioni laicali, albergatori, enti locali e sulla valorizzazione della storia religiosa del territorio, dei suoi luoghi e delle sue tradizioni. Volontà queste che tentano di conciliarsi con i bisogni di chi si occupa di accoglienza nel territorio; tra tutti, la questione importante della destagionalizzazione, che vede nella promozione di altri tipi di turismo, accanto a quello termale, una possibile risorsa; risorsa rintracciabile anche nell'attribuzione di una valenza spiritual-religiosa al pernottamento alle terme visto come ricerca di benessere.

ATEB nasce quattro anni dopo anche sull'onda di questo convegno, su iniziativa di un'albergatrice, Sabrina Farisato e di altri partecipanti all'evento, fra cui l'ex sindaco di Abano Giovanni Ponchio e don Giulio Bertazzo dei salesiani di Monteortone. L'idea iniziale era di puntare principalmente sulla questione religiosa, legandola al benessere psicofisico degli/le ospiti delle strutture termali ma si è subito pensato di affiancare a questa altre tematiche, allargando il ventaglio delle proposte, dando al nucleo tematico della salute e della cura della persona in senso olistico una visione più spirituale in senso lato piuttosto che strettamente religiosa²⁹, proponendo un turismo di tipo culturale che valorizzasse il territorio dei Colli euganei e delle Terme e si rivolgesse alla classica tipologia di utenza termale, la quale ha molto tempo libero a

²⁹ Mi rifaccio qui, come i miei interlocutori, a un concetto di spiritualità che sottolinea l'esperienza personale del rapporto col sacro, in contrapposizione all'appartenenza definita a una specifica chiesa e la condivisione dei suoi dogmi (Menegotto 2005).

disposizione ma a cui non sono offerti che scarsi stimoli turistico-culturali in zona.

L'Anno Europeo 2012 era sul tema l'anzianità attiva e la collaborazione fra generazioni allora ho pensato tra me e me "un bacino termale come Abano e Montegrotto dove i turisti sono persone anziane ma nello stesso tempo abbiamo i nonni che portano via i nipotini o le famiglie... sarebbe un tema interessante per coinvolgere le persone che vengono nella struttura" e all'inizio volevo solo fare un convegno intitolandolo all'anno europeo, dopo invece trovandoci con chi c'era al convegno del 2008 l'idea è andata oltre, nel senso che secondo noi nella zona mancavano attrazioni: la gente viene qua a fare le cure ma la sera esce e non si trova niente, quindi da là siamo partiti a fare un calendario di tutto un anno però abbiamo incontrato anche non solo il tema dell'intrattenimento ma anche quello religioso, abbiamo avuto un paio di volte una teologa; poi abbiamo fatto convegni con un geriatra, uno psichiatra. Poi è tutto molto vario, abbiamo organizzato anche la bicicletata. (...) C'è stato un telegramma del papa.. e poi dal presidente della repubblica una medaglia per questa iniziativa. (...) Abbiamo fatto una prima messa da requiem alla chiesa di Sacro cuore dove con il temporale si è riempita la chiesa in un modo incredibile: don Antonio ha detto che non la vedeva così piena da cinque anni. Abbiamo sempre fatto luoghi religiosi anche con la bicicletata; Praglia, san Daniele e Monteortone. Poi per il mese di giugno abbiamo avuto un frate cappuccino di sant'Antonio, il 12 giugno, alla chiesetta piccola a Montegrotto e ha avuto successo. (Sabrina Farisato, intervista 1.2.2013)

Inizialmente, proprio pensando al convegno, c'era già questa dimensione di buttarsi di più sul fatto religioso ma poi si è visto che probabilmente non era la strada giusta per cominciare e interessare la gente quindi si è cercato di equilibrare le cose. Tra le iniziative ci sono molti ambienti religiosi. (don Giulio Bertazzo, intervista 1.2.2013)

L'iniziativa non è stata accolta con grande entusiasmo: gli albergatori della zona erano insospettiti dalla presenza di personaggi provenienti dalla politica cittadina, l'amministrazione comunale probabilmente si è sentita scavalcata nelle proprie funzioni.

Inizialmente c'è stata un po' di ostilità, anche perché non si sapeva che carattere avesse. Qualcuno pensava fosse un'associazione politica più che culturale ma poi la realtà ha smentito questo, anche se ci sono dei fondatori che prima erano in politica, come Ponchio, l'ex sindaco. (...) Si è partiti con i turisti sperando di coinvolgerli di più ma non si è trovata una grossa collaborazione da parte dei gestori degli alberghi (ib.)

La proposta è stata mia, nel senso che non volevo si pensasse che fosse una cosa politica, commerciale, di categoria. Volevo che fosse fuori da tutti questi pensieri, che l'unico obiettivo fossero gli ospiti degli alberghi, però questo probabilmente gli albergatori non l'hanno capita. (...) Non so darle una motivazione del perché, so che non pensavo e invece mi sono trovata a combattere per mettere assieme gli albergatori, non si riesce in nessuna maniera. E sì che erano cose anche gratis per gli ospiti, però non riesci a fare questa cosa. Alla presentazione dell'inizio del programma avevo invitato tutti quanti e quella sera si sono presentate 50/60 persone, ma poi quando effettivamente si è trattato di cominciare, un po' alla volta sono sparite tutte, nessuno si è fatto carico... (Sabrina Farisato, intervista 1.2.2013)

Sembra comunque che la situazione si sia ammorbidita in seguito. L'associazione ha organizzato una serie di iniziative culturali, tra cui gite e visite a santuari locali che mettevano insieme l'aspetto paesaggistico con quello religioso-culturale («Anche la gita a Praglia può essere vista come cultura, non abbiamo fatto né messa né niente», dice Farisato). Secondo la presidente sono state proprio le iniziative di quest'ultimo tipo a destare più successo.

Oggi penso che lavorare isolati sia perdente.. cerchiamo la collaborazione di altre associazioni che nella zona s'interessano di eventi culturali. Magari noi cerchiamo una dimensione più formativa, non solo per passare il tempo, per esempio la conoscenza delle terme, delle ville vicine, una cosa culturale che serva ad aprire il nostro ambiente ai forestieri. (don Giulio Bertazzo, intervista 1.2.2013)

ATEB è un esempio particolare di iniziativa “dal basso”, formatasi all'esterno di istituzioni e associazioni professionali e commerciali, con le quali comunque

cerca di far rete. Suo obiettivo principale è quello della valorizzazione del territorio delle Terme e della sua storia al fine di differenziare l'offerta da proporre alle ospiti termali (almeno questo è l'interesse condiviso da chi, fra le socie, lavora nel settore dell'ospitalità); emerge quindi una volontà di patrimonializzazione in senso turistico-commerciale, con una significativa tendenza religiosa. Le persone con cui Farisato sostiene di non aver trovato alcuna resistenza nel collaborare sin dall'inizio sono proprio i religiosi, dal parroco di Sacro cuore ai salesiani di Monteortone.

La gestione del santuario

Quest'ultima è una frazione di Abano Terme che ospita un santuario quattrocentesco dedicato alla Madonna della Salute (cfr. capitolo 3), meta di pellegrinaggi locali, regionali ed extraregionali, nonché di un flusso turistico variegato: gruppi di pellegrini/turisti che includono il santuario in un giro di visite ai luoghi sacri dei colli euganei o che vi giungono "rimbalzati" dalla più famosa abbazia di Praglia, turisti/e termali (italiani e stranieri) che vengono a conoscenza del santuario attraverso il materiale informativo e promozionale distribuito negli alberghi e nelle chiese oppure assistendo alle processioni del santuario o delle parrocchie dei dintorni³⁰.

Chiamano, ci sono gli orari e a volte arrivano in pullman perché dagli alberghi vanno a Praglia perché è più famosa di Monteortone però non li lasciano celebrare la messa, allora vengono da noi e dicono "meno male che siamo dovuti venire qui", perché qua la chiesa è molto più bella. Poi c'è un carnet stampato in 20mila copie che gira per Abano e Montegrotto in cui vengono presentate chiese, santuari, messe. Viene

³⁰ Una grossa parte dei turisti termali è composta da quelli che don Antonio Pontarin, parroco di Sacro cuore (una delle due parrocchie di Abano Terme) chiama «fedeli di lingua tedesca». Durante l'estate per i protestanti si celebra una messa apposita nella cappella la domenica mattina, mentre i cattolici, che prima facevano anche loro messa a parte nella cappella, partecipano a una messa "mista", recitata in italiano, tedesco e latino. L'idea di riunire tedeschi e italiani* (locali o turisti*) è venuta proprio da don Antonio e i tedeschi l'hanno accolta felicemente.

distribuito in tutti gli alberghi, c'è anche il vescovo che ha fatto il saluto. (...) Poi la gente che è in cura alle nove di mattina sono liberi, quindi vengono a piedi in pellegrinaggio e c'è il santuario che... Non solo sul piano della fede ma anche artistico perché ci sono un sacco di opere d'arte. Di turisti termali termali ce n'è una marea, di varie nazionalità. Quelli di Padova... ad esempio certe chiese e parrocchie qui vicino di 5000 abitanti alla messa vespertina hanno 30 persone, qui invece c'è il pienone perché vengono da Padova e vanno a mangiare sui colli. (mons. Danilo Zanella, parroco di Monteortone, intervista 28.11.2013)

Beh ci sono tanti turisti che vengono a vedere. Sono qua negli alberghi, lo sanno e allora magari si mettono qui a guardare. Sì s'interessano proprio.. Quando andiamo fuori noi con la processione abbiamo la banda e vedi che vengono tutti fuori, sentono la banda. Quelli che sono in stanza alzano le persiane e vengono in terrazza a guardare. Lo sanno anche perché per esempio i turisti che vengono qui nel santuario vedono, leggono, magari prendono il programma, il bollettino, lo leggono, s'interessano. Perché vogliono sapere quando c'è la messa e magari vedono, poi sentono durante la messa magari il parroco che dà gli avvisi del pellegrinaggio. Come quando facciamo i concerti qui, ogni mercoledì qui al santuario, organizzato dal centro turismo delle Terme, sono quasi tutti stranieri, ospiti che sono qua in cura che vengono.. perché ai parrocchiani non interessa tanto sentire il concerto in chiesa. E sono quasi tutti tedeschi. (Umberto Panizzolo, sagrestano del santuario di Monteortone, intervista 18.4.2012)

Il parroco di Monteortone, mons. Danilo Zanella, ha quindi aperto le porte anche alle iniziative di ATEB, al fine di facilitare ulteriori flussi turistici e di pellegrinaggio al santuario, consapevole non solo del richiamo religioso del sito ma anche di quello culturale e naturalistico:

È antico, è un gioiello questo santuario. (...) E poi abbiamo il grande sentiero che ora il Parco Colli ha messo a posto e un pezzo è via crucis. L'hanno pubblicizzato anche sui giornali. (mons. Zanella, intervista 28.11.2013)

La sua preoccupazione si concentra sui fedeli dei dintorni i quali, se coinvolti a dovere, potrebbero creare un flusso e una partecipazione regolari e costanti:

Adesso il nostro compito (...) è come far sì che anche altri facciano la stessa cosa, perché per esempio da Padova ci sono parrocchie che salgono a Monte Berico, allora bisognerebbe dire “visto che andate a Monte Berico potete venire anche a Monteortone”. Per esempio Bresso, Teolo, non vengono. Adesso hanno cominciato quelli di Feriole, che i bambini vengono a concludere l'anno catechistico. Questo cominciano a farlo in molti, anche da Padova, vengono i bambini e i genitori. (...) Io spero solo di poter riuscire a trovare un metodo per agganciare altre parrocchie della diocesi. (ib.)

A questo fine sta cercando di valorizzare e rendere più visibile il santuario, aumentandone l'illuminazione notturna esterna, restaurandone e arricchendone gli interni:

Adesso ho acceso il campanile di notte, con le luci. Quello attira moltissimo. (...) perché qui abbiamo la statua dell'Immacolata e [le persone che visitano la chiesa] dicono “ce l'abbiamo anche a casa l'Immacolata”. Se tu vai a Monteberico vuoi vedere la madonna di Monteberico. Allora ispirandomi al quadro.. i migliori scultori di legno di Ortisei hanno fatto la Madonna, l'altare, hanno messo un po' di oro alla vecchia carretta e ho spostato l'Immacolata. Ma adesso c'è un grande afflusso, anche a livello d'introito, di offerte (ib.)



La nuova statua della Madonna di Monteortone (18.11.2012)



Il santuario illuminato (18.11.2012)

Risulta evidente dalle parole di Zanella che il suo interesse principale è quello della promozione del santuario fra i fedeli di altre parrocchie, fra le turiste e i turisti, che siano temporaneamente residenti negli alberghi delle zone termali o solo di passaggio per una gita ai colli. Esplicita è la connessione tra la promozione e l'aumento non solo delle visite ma anche, di conseguenza, delle entrate monetarie: un esempio citato sia nelle mie interviste che nei media locali è quello di un'offerta anonima di seimila euro. Implicita è la speranza che una maggiore visibilità e notorietà del santuario induca enti e istituzioni a investire su di esso; inoltre, considerando che attualmente don Danilo è, da solo, responsabile di un'intera unità pastorale che comprende tre parrocchie³¹, si può ipotizzare che la sua speranza sia che l'aumento della frequentazione almeno

³¹ L'Unità pastorale di Monteortone comprende le parrocchie di Monteortone (3400 abitanti), Monterosso (850) e Tramonte (850) (<http://www.informabano.it/articoli/la-parrocchia-di-monteortone>, consultato il 4.3.2013). In precedenza erano due i parroci responsabili ma poi, vista la presenza dei padri salesiani a fianco del santuario e la loro disponibilità ad aiutare il parroco, gli è stato affidato questo ruolo non poco gravoso.

nella parrocchia principale porti il vescovo a riconsiderare la questione e a assegnare un altro sacerdote all'unità pastorale.

Adesso qui ci vogliono 4.800.000 euro per mettere a posto il santuario. A un aiuto della curia non possiamo nemmeno pensare perché è piena di debiti, se non ci viene in aiuto la Regione, la Provincia che avevano promesso.. le casse di risparmio. Ma loro hanno capito che qua ci vuole una marea di soldi. C'è una rete di protezione del cassonato che è caduto trent'anni fa, fare solo quel lavoro lì costa 900000 euro: pareva li dessero ma non hanno dato niente. Continuiamo a scrivere, perorare ma non danno niente. (ib.)

Un altro mezzo di promozione molto efficiente è quello degli "spot miracolistici": alla diffusione delle notizie di eventi che le persone coinvolte giudicano prodigiosi e attribuiscono alla Madonna della salute, succedono sempre dei picchi di visite al santuario. Mi è stato fatto notare che la parrocchia non fa troppa pubblicità a questi eventi ma che quando questo succede o quando la notizia si diffonde autonomamente le conseguenze sono chiaramente visibili.

Ma adesso non dico niente ai giornali altrimenti sembra che faccia degli spot periodici. Fatto sta che [...] è venuto questo papà di questo bambino che 12 anni fa aveva un anno. Sto argentino aveva sposato un'italiana. Il bambino aveva la leucemia, la mamma gli ha messo l'immagine della madonna, ha sentito un calore forte, sono andati alla visita e non aveva più niente. *La madonna la fa queo chea voe* [la Madonna fa quello che vuole, tda]. (ib.)

Vale la pena ricordare che la sollecitudine degli agenti nel sottolineare che non è loro intenzione sfruttare in senso promozionale le notizie dei "miracoli" e il contemporaneo riconoscimento del successo popolare da questi suscitato, ricalca lo stile comunemente seguito dalla Chiesa cattolica e dalle sue rappresentanze: da una parte bisogna essere molto prudenti nel parlare di fatti prodigiosi o miracolosi, poiché questi richiedono uno scrutinio approfondito da

parte di enti ecclesiastici appositi; dall'altra si accoglie l'entusiasmo dei fedeli cercando di depurarlo per quanto possibile dalle sfumature più "magistiche" e folkloristiche e incanalarlo nelle norme dottrinali. La Chiesa, in quanto «struttura organizzata di potere politico-culturale» (Alberoni 1968: 184), per conservare il proprio «potere reale» può infatti decidere di rinunciare al «monopolio totale» (id.: 183) sulle pratiche.

La gente ha bisogno di qualcosa di concreto. Hanno sentito anche.. beh il miracolo è legato all'acqua termale, solo che raccomandiamo di non berla allora qua viene una signora che dice che ha avuto l'ulcera e ha bevuto comunque l'acqua e dice che sta bene. Cosa vuoi che ti dica? Che sta male? (...) Quella sotto pare aerosol.. Là invito a portarla a casa e a segnarsi con essa. Quella sopra invece che passa per il santuario.. come Lourdes e passano in tanti a prendere l'acqua. Quando va nei giornali sto fatto subito c'è un ritorno di chi porta a casa l'acqua. Io quando passo di là dico, se son giovani, di dire un'avemaria, se sono anziani un rosario. Cioè unire la fede, non è niente di magico. (ib.)

I libri dicono che dal 1428 quando c'è stata la prima apparizione fino al 1600 circa ci sono state più di 600 guarigioni documentate. Ma la cosa è continuata nel tempo e arriviamo ai giorni nostri, ancora c'è la testimonianza di persone che vengono qui in parrocchia nel santuario che testimoniano fatti, eventi straordinari. Non diciamo miracolosi perché non è giusto dirlo, ché logicamente ci sono tutti dei processi per poter arrivare a dire che c'è il miracolo, ma degli eventi straordinari ci sono. Uno degli ultimi è di una signora delle parti di Varese che è venuta qui in santuario pregando la Madonna per la guarigione di sua mamma che aveva problemi molto gravi, le ha portato a casa dell'acqua raccolta nelle due fonti che ci sono lì sotto - che fra l'altro è proprio la fonte originale quella, che è più bassa rispetto alla chiesa perché quando è stata costruita la chiesa hanno riempito l'avvallamento per creare uno spazio piano per costruirvi la chiesa. Questa persona ha portato a casa dell'acqua e bagnando dei panni li ha posti sulla parte malata e sua mamma si è sentita un gran calore addosso, ha trovato un gran sollievo, si dice che non abbia dolori ma questa è una cosa che bisognerebbe accertare però diciamo che anche questo è un evento straordinario. Ma assieme a questo ce ne sono tanti altri, poi c'è chi crede e chi non crede. Noi ci crediamo che ci sia sempre la mano della madonna. (...) Questi fatti

straordinari sono stati anche un po' pubblicizzati, non da noi; sa, le voci corrono, come correvano nel 1428 quando è stata iniziata la costruzione del santuario (...) insomma in pratica la Madonna noi l'abbiamo sempre avuta in aiuto. Questa cosa è stata un po' pubblicizzata sia da giornali che da televisioni, su Raidue su *Sereno variabile*, è stata fatta una bella presentazione del santuario, poi le nostre tv locali, Telechiara, Telenuovo, Rete veneta hanno evidenziato questo fatto e i giornali pure. Naturalmente la gente vede e legge e c'è stato un afflusso superiore a quello che c'era prima di gente che arrivava qui in santuario. (...) Non abbiamo detto che è acqua della Vergine o simili. Poi se uno ha una credenza o dice "questa è l'acqua che esce da sotto il santuario o a fianco del santuario". (...) C'è tanta gente che viene e magari crede che quell'acqua possa dargli ristoro ma fa parte di... tipo un effetto placebo. Non è che noi vogliamo andare contro la credenza della gente che viene: c'è quest'acqua, termale e potabile. L'acqua con cui alcune persone hanno trovato rimedio e ristoro è stata raccolta lì. (Luciano Bettin, intervista 10.1.2013)

Quest'ultima citazione proviene da un'intervista a Luciano Bettin, ispiratore e organizzatore di un gruppo di volontari/e della parrocchia che dall'autunno del 2013 svolgono un servizio di accoglienza e "ciceronaggio" per i gruppi che visitano il santuario. Questa iniziativa, presentata da Bettin in consiglio pastorale, è stata ben accolta dal parroco, che già aveva ricevuto dal vescovo Mattiazzo energici inviti a valorizzare il santuario anche in questo senso. L'obiettivo dichiaratamente perseguito da Bettin e dal gruppo dei "ciceroni", come li chiama il parroco, è proprio la valorizzazione del santuario in sé e come oggetto portatore della memoria del territorio e della comunità.

Allora un'idea che è partita da me... ma poi ho anche saputo che lo stesso vescovo di Padova aveva sollecitato il nostro parroco qui a valorizzare maggiormente il santuario, che è uno dei santuari mariani più conosciuti qui in zona: l'ho saputa dopo questa cosa. Abbiamo detto "se viene tutta questa gente cerchiamo di dare un'accoglienza". Allora io ho fatto delle ricerche, ho buttato giù dei cenni sul santuario tratti da vari libri, ho trovato degli amici e ho detto "formiamo un gruppo, non ci chiamiamo guide perché non lo siamo ma facciamo quello che possiamo, impariamo un po' la storia del santuario". Ho trovato 8/10 persone, io faccio da

coordinatore e quando mi arriva un avviso di un gruppo che arriva a stretto giro di telefono avviso qualcuno di noi e li portiamo in chiesa, spieghiamo la storia del santuario, li portiamo a visitare.. (...) Ci sono state già delle persone che hanno chiamato, è stato un buon inizio. Abbiamo cominciato in settembre. Quelli che ci hanno avvertito noi li abbiamo accolti. Man mano che ricevo la chiamata non faccio altro che coordinare. (ib.)

Dall'intervista con Bettin sono emerse delle connessioni con alcuni alberghi. In alcuni casi, attraverso reti e conoscenze pregresse, lui stesso indirizza i visitatori ad alcune strutture:

Basta che un gruppo mi chiami e mi dica che pernotta per una notte e io so già dove mandarli: a casa san Marco o altri alberghi con cui siamo in contatto per amicizia, conoscenza. (ib.)

In altri casi sono gli alberghi stessi a richiedere il servizio di visita guidata al santuario:

Domanda: Gli alberghi nei dintorni sanno già che fate questa attività?

Sì, innanzitutto per internet, poi nella nostra parrocchia, come penso un po' ovunque, negli alberghi c'è sempre la locandina con le chiese della zona e qualche caratteristica delle chiese. Un'idea che noi abbiamo in mente ma ancora non abbiamo messo in pratica è fare un volantino scritto con qualche foto e farlo girare per gli alberghi. Una cosa come questo qui, che era nella Difesa del popolo fatto dalla diocesi di Padova. Questo albergo che mi ha chiamato o l'ha trovato in internet o il gruppo di persone che ospitava sapeva già qualcosa e ha chiesto. (ib.)

Il santuario di Monteortone quindi è al centro di diverse strategie di patrimonializzazione attuate da vari agenti che, a differenza di quanto accade ad Arzerello, sembrano cooperare senza conflitti (a parte quelli, probabilmente superati, che hanno interessato ATEB nel suo nascere e che comunque non riguardavano il santuario in particolare).

Nel contesto della parrocchia si incontrano diversi atteggiamenti rispetto agli

oggetti di memoria e al loro uso. Mons. Zanella pone un impegno significativo nella valorizzazione del santuario e dei suoi oggetti sacri, investendo anche economicamente per rendere più visibile l'edificio e per fare spiccare la particolarità del santuario, ad esempio facendo scolpire una statua che riproduca quella dell'icona sacra, così che chi visita il santuario sia motivato dalla presenza di una statua diversa da quella che si trova in qualsiasi altra chiesa. Spesso fa riferimento a Monteberico, un famoso santuario vicentino, quasi come stesse parlando della concorrenza. Durante la messa della processione di Montemerlo a cui ho assistito (osservazione 28.4.2013) il parroco ha illustrato il mito di fondazione del santuario e delle suddette processioni, facendo notare quanto fosse necessario, visto che poco prima una persona gli aveva chiesto che miracolo era avvenuto lì e anche perché spesso la gente confonde Monteortone con Monteberico. Come "gestore" dello spazio sacro insomma la sua evidente preoccupazione è quella di attirare clientela, risorsa fondamentale per il sostentamento di tutta l'unità pastorale. Certamente come rappresentante della chiesa il suo obiettivo è raccogliere più fedeli ma le sue parole indicano a mio avviso una preoccupazione molto più materiale.

Da parte sua Bettin, in modo molto simile agli Amici del Cristo di Arzerello, identifica il santuario con le proprie memorie personali che sono legate inscindibilmente a quelle della comunità parrocchiale, nella quale lui è da sempre attivo: oltre che a ripetere spesso la formula «mi ricordo quand'ero ragazzino» parlando del santuario, usa in continuazione il "noi" a indicare la parrocchia e, a volte, il consiglio pastorale. Il suo obiettivo quindi è valorizzare un edificio che contiene ricordi, memorie, tradizioni e riti in cui legge il proprio passato personale e collettivo. La patrimonializzazione è quindi privata, intima, una messa a valore affettiva di oggetti di memoria rivolta anche all'esterno, a chi visita il santuario.

Io non voglio avere onori.. l'ho fatto come volontario, è una vita che sono qui in parrocchia, non voglio lodi né ricompense. Lo faccio perché sento il desiderio e il bisogno di farlo. (ib.)

Altro gruppo di agenti da tenere in considerazione è quello dei preti salesiani che vivono nell'ex convento agostiniano adiacente al santuario e che aiutano il parroco nelle funzioni religiose. Nell'ex convento, ora diventato "Casa religiosa di ospitalità san Marco"³², non solo accolgono pellegrini, turiste, gruppi in ritiro spirituale, ma concedono lo spazio a eventi di vario tipo, non solo di soggetto religioso; gestiscono poi un vero e proprio hotel termale poco lontano, che possiede ovviamente una vocazione e uno stile legati alla fede ma che funziona come una pura attività commerciale. Proprio per questo don Giulio Bertazzo, è stato invitato a far parte di ATEB come rappresentante dell'albergo, nonché come consulente per le iniziative legate alla fede.

Il convento ha avuto nella storia due importanti funzioni: nato come luogo di vita e di preghiera per uomini consacrati a Dio, è stato poi trasformato in albergo termale per accogliere ospiti bisognosi di cure. I salesiani, per meglio valorizzare questo patrimonio di storia, tradizione ed esperienza secolare, nel 2009 hanno deciso di cambiare modalità di esercizio dell'attività ricettiva: da albergo a casa religiosa di ospitalità. Non è frutto di strategia commerciale, questo cambio, ma rispecchia la volontà di ribadire la vocazione di questo sito, ad accogliere chiunque cerchi non solo la cura del corpo ma anche quella dell'anima. Lo favoriscono la presenza del Santuario Mariano "Madonna della Salute", mèta di frequenti pellegrinaggi da parte delle comunità cristiane del territorio; la presenza dell'antica sorgente termale denominata "Fonte della Vergine di Monteortone" che continua a dare generosamente acqua per le cure termali a beneficio degli ospiti dell'hotel "Mamma Margherita", anch'esso gestito dai salesiani; la presenza della comunità religiosa, composta di cinque padri salesiani, che si apprestano ad accogliere chiunque desideri trascorrere un periodo di riposo e di cura termale, offrendo anzitutto il valore della loro testimonianza di vita e poi la compagnia di chi cerca un dialogo ed un confronto sui temi della fede cristiana. Ultimo, ma non meno importante, è l'ambiente naturale e il contesto storico del convento che, addossato all'omonimo colle di Monte

³² Le case religiose di ospitalità sono strutture di ispirazione religiosa, gestite da istituzioni ecclesiastiche, istituti religiosi, associazioni cattoliche non a scopo di lucro. Rientrano nella fattispecie normativa delle Case per Ferie regolata in Italia da leggi regionali (per il Veneto L. R. 4 novembre 2002 n. 33).

Ortone, trasmette all'ospite ed al pellegrino, un senso di pace, di serenità, di armonia degli spazi e dei silenzi³³.

La casa san Marco è quindi percepita come patrimonio da valorizzare: il luogo raccoglie memorie diverse legate alla storia religiosa di Monteortone e a quella in particolare della presenza salesiana. La sua patrimonializzazione quindi è connessa sia all'evidente interesse economico-commerciale che a quello dell'attività religiosa dei salesiani, due elementi inscindibili.

I pellegrinaggi locali a Monteortone

Il santuario di Monteortone è meta, come già dicevo, di diversi tipi di frequentazioni e visite: in particolare, a partire dal Lunedì dell'Angelo, ogni anno vi convergono le processioni delle parrocchie del vicariato di Abano Terme, che si protraggono fino al mese di maggio (le date cambiano in base alla posizione della festività pasquale nel calendario)³⁴.

Prima di proseguire è necessaria una specificazione terminologica su questi spostamenti che qualcuno (dal parroco di Monteortone al vescovo di Padova) definisce pellegrinaggi ma che non lo sono precisamente. A mio avviso si potrebbero definire "pellegrinaggi locali", considerando che contengono elementi sia della processione che del pellegrinaggio: come nel pellegrinaggio ci si reca presso un santuario in ricordo (in questo particolare caso) di un evento miracoloso, si omaggia la figura sacra e si torna nel proprio territorio; d'altra parte, come nella processione si porta all'esterno le figure sacre della parrocchia, a rappresentare questa e il territorio, che viene così sacralizzato (Dupront 1993).

Il mio interesse per Monteortone è stato inizialmente stimolato da queste manifestazioni più che dal santuario in sé; sono partita quindi dall'osservazione di fenomeni dinamici – spostamenti limitati nello spazio e nel tempo, diversi sia

³³ <http://www.termesalesiani.it/sanmarco/> (consultato il 20.12.2013)

³⁴ Origini e modalità delle processioni sono descritte particolareggiatamente nel capitolo 3.

dai grandi pellegrinaggi che dal turismo religioso ma portatori di significati simili - per soffermarmi poi in quella dell'elemento statico che si situa al centro di tali fenomeni.

Durante le osservazioni e le interviste alle persone variamente coinvolte nelle processioni non ho mai tralasciato di indagare una presenza o una volontà turistica: le poche tracce emerse riguardavano la presenza, notata da qualcuno, di turisti (soprattutto tedeschi) nei dintorni del santuario che aspettavano (o s'imbattevano nel)l'arrivo delle processioni e le fotografavano. Io stessa sono stata testimone di questa presenza e sono stata direttamente interpellata da una turista di lingua tedesca che mi chiedeva il senso e le motivazioni della processione di Praglia (1 maggio 2012).

Per questo quando sono passata a indagare il santuario nello specifico ho chiesto agli agenti intervistati se dal loro punto di vista le processioni postpasquali potevano essere potenziali attrazioni turistiche o se c'era l'intenzione di renderle tali. Ho trovato per prima cosa opinioni disomogenee sul potenziale di attrattiva turistica di questi eventi.

Lei ha visto se c'è interesse turistico rispetto ai pellegrinaggi del vicariato?

No, fa parte della tradizione locale.

E come ATEB non avete mai pensato di promuoverli come evento turistico?

No. (don Giulio Bertazzo, intervista 1.2.2013)

Non avete mai pensato di collegare i pellegrinaggi di Monteortone ad eventi vostri?

No non c'abbiamo pensato, penso che là la gente sia già coinvolta ed è una cosa della parrocchia, non saprei come potremmo inserirci con l'Ateb come associazione.

(Sabrina Farisato, intervista 1.2.2013)

I pellegrinaggi sarebbero quindi, da questo punto di vista, "affare della parrocchia" ed eventi che fanno parte della tradizione locale, per cui l'associazione non si sente in grado (e forse non ne ha neppure l'interesse) di inserirsi come promotrice.

Eppure qualcuno registra un certo interesse da parte di alcuni alberghi:

Voi vedete anche turisti quando fate il pellegrinaggio?

Sìì, è anche pieno di persone che per la strada ci fotografano e filmano con la telecamera, uuhhh pieno pieno! O anche gli alberghi li avvisano, sì eh! Soprattutto il nostro e quello del 25 aprile che sono due giorni anche molto appropriati per aver tempo libero da parte della gente. Sì sì, assolutamente.

Quindi non c'è niente di organizzato con gli albergatori però molti...

Sì sì mi telefonano diversi albergatori, chiedono quando parte il pellegrinaggio.. s'informano tanto! (don Lucio Sinigaglia, parroco di Torreglia, intervista 8.2.2013)

Non avendo potuto interpellare i suddetti alberghi non so se la richiesta di informazioni sulla processione di Torreglia sia stata una loro iniziativa spontanea o se sia stata stimolata dai clienti stessi. In ogni caso la "potenzialità promozionale" rappresentata dagli alberghi è tenuta in considerazione:

Di turisti ne ha mai visti?

Tanti. Anzi avevo proposto di fare dei manifesti e portarli per gli alberghi. Però è una cosa ancora in fase di.. che si farà adesso quando avremo la prima occasione.. il primo incontro che avremo prima di.. Ah ma ce ne sono di turisti.. quelli che vedono la processione l'anno dopo lo sanno e vengono. La maggior parte sono tedeschi, che loro ci tengono a queste cose. (Aldo T., intervista 3.1.2013)

Il signor T. fa parte del gruppo dei portatori della Madonna di Montegrotto da quando era bambino (come suo padre e suo figlio), le sue memorie individuali e famigliari sono legate alla processione, che lui sente quasi come propria. Attivo nel consiglio pastorale, è stato anche consigliere comunale, quindi è attivamente coinvolto nelle questioni e nelle dinamiche territoriali. Durante la sua intervista è emersa una critica esplicita alla presenza e al comportamento di alcuni rappresentanti dell'amministrazione comunale durante la processione di Montegrotto. Al di là della sua personale ostilità nei loro confronti collegata a passati screzi politici, ciò di cui li rimprovera è la

mancanza di rispetto per la processione:

C'erano il sindaco, gli assessori e quei quattro, cinque galoppini e cominciavano coi messaggini, a parlare di qua e di là e quella roba mi ha dato un fastidio. (...) Che non devi neanche esserci, che là non c'entra né il sindaco né niente, la processione proprio.. (...) Sì, loro aspettano per farsi vedere. L'anno scorso c'è stato però Bordin [sindaco di Montegrotto] che si è messo la fascia, si vede che qualcuno gliel'ha detto e tornando indietro non ce l'aveva più. Perché ci sarà anche qualcun altro che non sopporta ste cose. (ib.)

Effettivamente altre persone si sono lamentate dello stesso atteggiamento, mettendo in luce un conflitto sul senso della processione: dal punto di vista di chi critica i rappresentanti comunali essa ha una sacralità legata non solo alla fede ma anche alla tradizione che rappresenta e che ha valore di per sé. Di conseguenza la loro presenza “irrispettosa” non solo dimostra il mancato riconoscimento di questo valore ma svela anche la loro volontà di sfruttarlo ai fini della visibilità pubblica.

Ho già detto di una potenziale connessione con il reparto turistico-alberghiero emersa in pochi casi, ciò che invece si è reso evidente nell'osservazione di questa serie di processioni è stato un uso esteso delle memorie e degli oggetti sacri col fine di valorizzarle e patrimonializzarle in senso identitario, una volontà diffusa tra la maggioranza dei “gestori del sacro” (i parroci ma anche i parrocchiani e le parrocchiane più coinvolte) di (ri)creare un senso di comunità religiosa (che a volte risulta fortemente connessa a quella territoriale) attraverso la valorizzazione di luoghi, oggetti e rituali sacri.

E poi è meglio a livello di comunità, è più sentita, ognuno ha la sua banda, hanno le loro caratteristiche. (il parroco di Monteortone spiega perché preferisce quando ogni processione si reca al santuario autonomamente, rispetto all'evento unitario che si verifica ogni 4 o 5 anni per volere del vescovo) (intervista 28.11.2013)

Fra gli esempi più significativi risalta quello di Galzignano, il cui ex parroco,

don Mario Ceccato, ha svolto un'indagine storica fra gli archivi parrocchiali alla ricerca delle origini delle processioni vicariali a Monteortone. La relazione che ne è risultata è, fra i documenti che ho trovato sull'argomento, la più ricca di informazioni e di riferimenti documentali.

Io quando mi sono messo in testa di fare sta roba qua avevo uno scopo ben preciso. Ho trovato la tradizione, anche a Montegrotto c'era la convinzione universale che avesse origine da un voto, parlavano vagamente di una peste. Ma non c'era nessun documento, niente; allora ho iniziato a fare questa ricerca e credo di essere giunto alla certezza che risale a un voto. (...) C'è all'origine un miracolo o una convinzione da parte della popolazione che la cessazione di quel flagello tremendo che è la peste è dovuta a un intervento diretto della Madonna. Questa è l'origine, profondamente radicata. La fede non è qualcosa che non ha a che fare con noi, entra anche nel nostro corpo, nelle nostre facoltà, le trasforma, penetra; fino a che punto, in maniera non singolare ma collettiva, ha potuto entrare in profondità? La processione vive di questo, chi va, più o meno consapevolmente, lo fa per questo, perché c'è attraverso la tradizione questo radicamento. È effetto della fede questo, che entra nel cuore fisicamente proprio. (don Mario Ceccato, intervista 29.5.2013)

La volontà di Ceccato era quindi quella di dare maggior senso a una processione che rischiava di sparire: «don Mario ha dato il colpo grosso, ha detto “Qui o si fa o non si fa, non si può andare avanti così”. Perché c'era qualcuno che aveva proposto di portare i santi col camion e trovarci là. Ma che pellegrinaggio è? Invece siamo andati avanti». Sono le parole di Osvaldo O., abitante di Galzignano che da anni s'interessa alla storia del paese e della sua parrocchia e collabora con l'ex parroco nell'indagine storica.

L'intenzione di Ceccato era dunque quella di mantenere in vita la processione rivitalizzandone e promuovendone la tradizione, che lui identifica come un veicolo importante per la diffusione della fede, anche quando si modifica in base ai tempi:

Se il vescovo entra, allora diventa qualcosa che ha a che fare con l'origine [della processione], ma un'altra cosa. Di fede comunque, molto bella. Per esempio l'anno scorso

il vescovo ha organizzato il pellegrinaggio di tutte le parrocchie del vicariato ed è stato molto bello, ma non è la processione di Monteortone, anche se son venuti. Conservava, c'era una radice, ma cambia. Se comincia a diventare una tradizione legata a questo può essere che la processione di Monteortone si sviluppi come un albero che ha tanti rami conservando la sua radice, diventa quella novità legata ai tempi, può darsi benissimo. La gente ha partecipato con molta gioia. (ib.)

La processione di Galzignano dunque continua.

Domanda: Qui chi è coinvolto a parte i parrocchiani?

Anche i ragazzini più giovani, persone anziane che finché riescono.. Come età si varia. (...) Poi.. dire la fede.. perché sai oggi va di moda camminare.. però la si fa, si continua a fare. Poi magari c'è chi la fa senza sapere il perché, allora don Danilo ogni volta lo ricorda. (Osvaldo O., intervista 29.5.2013)

Don Danilo, il parroco attuale, prosegue la missione di don Ceccato (che, ora in pensione, è comunque ancora attivo in parrocchia): durante la processione ricorda le notizie storiche raccolte dal suo predecessore, spiega puntualmente altre tradizioni e usanze, come quella degli spari che in alcune zone salutano il corteo, in sintesi svolge un'opera educativa e formativa durante il cammino. Alla chiusura della processione del 2013 nella chiesa parrocchiale ha dichiarato: «noi stiamo continuando quello che da secoli si sta facendo. E vogliamo continuarlo ancora per altri secoli». Precedentemente, nel 2001, in occasione delle celebrazioni per il cinquantenario della parrocchia aveva ricordato:

Gli abitanti di Galzignano e i sacerdoti che ci hanno preceduto nel cammino hanno iniziato una storia che ha bisogno del nostro contributo per continuare a essere scritta. Cinquant'anni fa si sono dati da fare per realizzare una chiesa di pietre; a noi, in questo tempo, è chiesto di essere "pietre vive" per una comunità viva. Per questo una delle domande che ci ha accompagnato nel cammino di preparazione alla celebrazione di domenica 25 settembre è proprio "quanto ci sentiamo comunità?" Adesso dobbiamo rinnovare il coraggio dei nostri vecchi, disposti a sacrificare molto per il bene di una parrocchia che non può diventare una "stazione di servizio" cui

accedere al bisogno»³⁵.

Le parole del parroco ruotano attorno al concetto di “comunità” collegato alla memoria rappresentata da un luogo «di pietre»: la comunità che ha costruito la chiesa è quella dei sacerdoti e degli abitanti di allora, a simboleggiare un'epoca di unità e quasi identità fra cittadini e fedeli, comunità civile e religiosa (nonostante si parli solo di cinquant'anni fa); la comunità che oggi ha la responsabilità di far sopravvivere e onorare la memoria lasciata dai «nostri vecchi» è solo quella parrocchiale. La domanda del parroco «quanto ci sentiamo comunità?» richiama a raccolta le fedeli per ridare un senso e aumentare la partecipazione alla parrocchia ma implica anche la connessione con l'esterno, la comunicazione con chi non partecipa più alla vita della chiesa.

Altro interessante caso fra le processioni a Monteortone è quello di Praglia che, pur non facendo formalmente parte del vicariato di Abano, rientra nel gruppo delle processioni che dal XXVII secolo interessano il santuario³⁶. Don Tiziano Sartori, parroco di Praglia dal 1999 al 2013, ha riportato in vita la processione del primo maggio a Monteortone, che si era fermata negli anni Settanta. Ha cominciato come prima cosa a esplorare soffitte e depositi dell'abbazia alla ricerca delle statue e delle immagini dei santi e della madonna che venivano portate in processione, ha fatto restaurare quelle rovinare e ne ha fatte fare di nuove. In questo modo negli anni gli oggetti sacri portati in processione si sono moltiplicati (statue, gonfaloni, reliquie e così via) e la processione di Praglia è diventata famosa nei dintorni per la profusione di “santi e madonne” che la caratterizza.

La ricerca e riproduzione di oggetti religiosi guidata da Sartori ha seguito una logica di visibilizzazione e valorizzazione degli aspetti locali e identitari

³⁵ <http://www.diweb.it/index.php/new-media/archivio-news-vicariati/2884-i-primi-50-anni-della-nuova-chiesa-di-galzignano-terme> (consultato il 15.9.2013)

³⁶ In realtà il parroco don Tiziano Sartori ricorda che, prima di fermarsi, la processione di Praglia a Monteortone si svolgeva in settembre. Di questo però non ho trovato conferme documentali che smentiscano quelle raccolte da don Ceccato.

che essi rappresentano: ogni frazione e contrada è rappresentata dal proprio santo tradizionale, i bambini e le bambine della scuola materna hanno il proprio carro con la statua di Gesù bambino, la carretta di s. Antonio è trainata esclusivamente da omonimi del santo. Quando gli ho chiesto come mai ha ricominciato la processione e perché si è impegnato così tanto nella riesumazione degli oggetti sacri mi ha risposto che gli piaceva l'idea e che aveva capito che molta gente voleva che la processione riprendesse; inoltre in questo modo ogni persona «ha qualcosa da portare» (intervista non registrata 30.11.2012). Effettivamente la processione svela la sua peculiarità al primo colpo d'occhio: quasi tutte le persone che sfilano portano un oggetto, sono quindi tutte responsabilizzate nello svolgimento dell'evento.

Nel corso degli anni l'organizzazione della processione si è sempre più complessificata e sempre più persone ne sono state coinvolte; in questo modo il parroco è riuscito a espandere temporalmente la partecipazione ben al di là del giorno del solo giorno dell'evento. Inoltre è riuscito a intercettare in diversi modi persone che altrimenti non avrebbero mai partecipato, ad esempio le famiglie dei bambini delle materne e dei ragazzi della prima comunione e della cresima - comprese le giovani famiglie dei nuovi quartieri, arrivate da altre città, alcune di loro di origine straniera³⁷. Anche i volontari dell'UNITALSI (Unione Nazionale Italiana Trasporto Ammalati a Lourdes e Santuari Internazionali) locale partecipano organicamente alla processione con un loro furgoncino e anche nel loro caso il coinvolgimento non riguarda solo la processione: don Tiziano infatti ha sistematizzato i pellegrinaggi a Lourdes, che sono diventati eventi organizzati della parrocchia assieme all'UNITALSI; all'associazione inoltre il parroco dedica mensilmente una messa apposita, seguita da una cena coi volontari.

Ritengo che quello di Sartori sia un esempio di patrimonializzazione che parte dalla valorizzazione di oggetti rappresentativi delle memorie legate al

³⁷ Fra tutte le processioni che ho osservato questa mi aveva effettivamente colpita come l'unica con una presenza di adulte e bambine di origine africana

contesto territoriale (ha riportato in vita anche riti religiosi ormai caduti in disuso come le rogazioni) e il cui fine è quello di rimpolpare e unire la comunità parrocchiale. Lui stesso mi cita l'esempio di un portatore che si è riavvicinato alla chiesa attraverso la processione e sostiene che la partecipazione a questo evento per chi non fa parte della comunità dei fedeli è comunque un primo passo in questo senso. In qualche modo il parroco cerca di mantenere una connessione tra tempo forte (nel senso di tempo della festa e del rito) e tempo ordinario, di allargare attraverso diverse strategie il senso di condivisione e comunità (nel senso di "socialità calda", di condivisione di credo e pratiche) che si crea il giorno della processione a tutto il resto dell'anno.

Il suo non è comunque l'unico esempio di questo tipo. Come vedremo nel prossimo capitolo, anche altri parroci, attraverso la regolazione delle processioni, l'attivazione di determinate memorie e identificazioni attraverso gli oggetti sacri, il coinvolgimento di specifiche fasce di età e così via tentano di dare un significato religioso e dottrinale alle processioni nel tentativo di rafforzare la comunità parrocchiale e di coinvolgere chi non ne fa parte.

"Camposampiero città antoniana"

La figura di s. Antonio ha un ruolo importante nel contesto del camposampierese: con il santuario dell'Arcella quelli di Camposampiero fanno da corona alla basilica del Santo, meta principale di pellegrinaggio e di turismo. La Federazione dei Comuni del Camposampierese, nata nel 2011 e comprendente 11 Comuni che precedentemente facevano parte delle Unioni dei Comuni dell'Alta padovana e del Camposampierese, ha fra le sue funzioni quella dello sviluppo turistico, per promuovere il quale si rifà principalmente a una retorica che risignifica il ruolo non solo religioso ma anche civile e politico svolto dal Santo nella sua vita a Padova, retorica facilmente rintracciabile leggendo la pubblicazione *il Camposampierese*³⁸.

³⁸ <http://www.unionecamposampierese.it> (consultato il 12.12.2013)

Le parole del sindaco di Camposampiero³⁹ pronunciate in occasione della cerimonia per l'inaugurazione della nuova cartellonistica stradale "Camposampiero città antoniana" riassumono efficacemente lo sviluppo di questi concetti:

La nostra città che da quasi 800 anni conserva il ricordo del passato e del soggiorno di Antonio, il santo più venerato dalla cristianità, celebra questa presenza stabilendo in maniera concreta e visibile il suo essere luogo antoniano. La nuova cartellonistica "Camposampiero luogo antoniano" sancisce ulteriormente quanto enunciato dall'articolo 5bis del nostro statuto comunale che integralmente vi leggo: «La Città di Camposampiero è luogo Antoniano. Il soggiorno di Antonio, durato un mese, concluso all'approssimarsi della morte il 13 giugno 1231, e la secolare presenza dei Santuari Antoniani sono divenuti nel tempo memoria indissolubile ed identità condivisa che informa di sé e caratterizza in modo peculiare la storia di Camposampiero». È un articolo che sottolinea l'identità culturale, un articolo che questa amministrazione appena insediata ha fortemente voluto inserire nella propria carta fondamentale, nello statuto comunale. Non si tratta di un semplice atto simbolico ma di una precisa volontà che trae origine da un dato di fatto inconfutabile: che se Camposampiero è conosciuta nel mondo lo deve essenzialmente a quel soggiorno lontano nel tempo ma ancora vivo nella memoria. L'importanza, direi quasi la necessità, che un luogo ha di possedere un'identità è un'esigenza culturale del tutto laica, l'identità crea appartenenza, attraverso essa un territorio diviene riconoscibile, la sua storia, le sue tradizioni, il suo patrimonio artistico divengono noti nel mondo. Certo, il ricordo di sant'Antonio è soprattutto visibile nel complesso dei santuari antoniani, interessante dal punto di vista storico-artistico, oltre che meta ogni anno per migliaia di pellegrini ma possiamo dire che di esso sono intrise le pietre della città e in qualche modo anche le coscienze dei nostri cittadini. È una tradizione tramandata nei secoli, fatta di devozione ma anche di appartenenza, è l'orgoglio per una così illustre e significativa presenza, un orgoglio che trascende l'aspetto religioso per divenire appunto identità culturale. Sant'Antonio, come ci ricorda padre Oliviero, rettore dei santuari antoniani, è infatti il santo che riunisce

³⁹ Preciso che in queste pagine faccio riferimento all'amministrazione guidata da Domenico Zanon, in carica dal 2009 al 2014.

tutti, anche i non credenti, nell'ideale di una società civile e religiosa che promuove la pace e la giustizia per i poveri, sostiene i diritti di chi è senza casa, patria e lavoro, favorisce il confronto tra le culture e la riconciliazione tra le diverse correnti politiche in vista del bene comune: tutte cose di cui oggi abbiamo laicamente un enorme bisogno. (Domenico Zanon, sindaco di Camposampiero, discorso ufficiale registrato il 26.5.2012)



Il sindaco durante la cerimonia per l'inaugurazione della nuova cartellonistica (26.5.2012)

Risulta evidente un tentativo di patrimonializzazione degli aspetti culturali e religiosi che caratterizzano il territorio⁴⁰. Dal punto di vista dell'amministrazione è importante mantenere in vita le tradizioni e le memorie che caratterizzerebbero lo spirito stesso di questi luoghi e di chi li abita. La commistione tra religione e tradizioni culturali è ciò che interessa principalmente all'amministrazione comunale, intenta a promuovere eventi culturali che sottolineino quanto le "radici" camposampieresi si compongano di elementi spirituali e temporali che non possono essere considerati

⁴⁰ Un altro evento di questo tipo legato alla segnaletica stradale è quello del 12 giugno 1966, quando la statale 307 viene ufficialmente nominata "strada del santo", alla presenza di sindaco e giunta comunale, in seguito alla proposta del Comitato organizzativo per il centenario dal ritrovamento della lingua incorrotta di s. Antonio.

separatamente. La volontà quindi è quella di promuovere e valorizzare l'identità territoriale unendo le tre direttrici religione, cultura e tradizione, facendo rete con associazioni che si occupano di ricerca storica nel territorio, con gli altri comuni della federazione camposampierese e con i frati di Camposampiero, i quali appoggiano la retorica dell'importanza laica e civile della figura di s. Antonio:

Il territorio camposampierese è quello che più di ogni altro respira del carisma e della devozione antoniana. Ne sono testimonianza due esperienze che toccano non solo la religiosità popolare, ma tutto il tessuto locale a livello civile, politico, sociale e culturale. (...) oggi l'attenzione al Santo è cresciuta anche da parte della società civile e ha assunto una sua specifica valenza. In particolare essa si esprime a partire dal 1981, anniversario dei 750 anni della morte, attraverso il gesto concreto - compiuto ogni anno a turno nel giorno della festa di sant'Antonio da uno degli undici sindaci della federazione del Camposampierese - dell'offerta dell'olio per la lampada votiva che arde davanti alla cella della Visione. Nell'occasione, il primo cittadino designato recita al Taumaturgo una preghiera di affidamento dell'intera collettività e rivolge un saluto alla gente convenuta da ogni parte per la tradizionale processione con la reliquia, che si snoda lungo le vie di Camposampiero. Così il Santo più universale è il Santo più locale, cioè più vicino a ciascuno di noi. È il Santo che riunisce tutti, anche i non credenti, attorno all'anelito evangelico per una società civile e religiosa che promuove la pace e la giustizia per i poveri; sostiene i diritti di chi è senza casa, patria o lavoro; favorisce la convivialità tra le culture e la riconciliazione tra le diverse correnti politiche, in vista del bene comune. (fra Oliviero Svanera⁴¹, *il Camposampierese*, 5,5 giugno 2012: 30)

Noi abbiamo voluto creare un unico percorso, anche se diviso in tre momenti diversi: c'è l'aspetto della fede, quello della cultura e quello della festa, che è sempre coinvolgente per la gente, proprio perché nella festa, negli usi, nei costumi e nelle tradizioni ritrova le proprie radici. (Raffaella Pagetta, consigliera comunale di Camposampiero, intervista 23.4.2013)

⁴¹ Fra Svanera all'epoca era il guardiano dei santuari di Camposampiero; dal 2013 è stato trasferito alla basilica in veste di Vicario provinciale della nuova Provincia Italiana di S. Antonio di Padova.

La consigliera Pagetta si riferisce alla seconda edizione della manifestazione “Camposampiero luogo antoniano”, inaugurata nel 2012 e ben descritta ancora dalle parole sindaco:

La giornata odierna è il momento civile più significativo della rassegna “Camposampiero luogo antoniano”. All'auditorium dei santuari dove ci trasferiremo tra poco si terrà l'incontro di studi “Camposampiero in età feudale tra il Santo e il Tiranno”. Ma vi saranno ulteriori momenti di arte, festa, cultura e fede che culmineranno mercoledì 13 giugno con la processione cittadina con la statua e la reliquia del santo. Anche in quell'occasione assisteremo a un gesto concreto proveniente dalla società civile con l'offerta dell'olio per la lampada votiva che arde davanti alla cella della visione, un gesto compiuto da uno degli 11 sindaci della federazione del camposampierese. (sindaco Zanon, id.)

Zanon ricorda qui l'usanza citata da fra Svanera, secondo la quale uno dei sindaci di quella che ora è la federazione del camposampierese dona l'olio per la lampada di s. Antonio. La nuova modalità di commemorare la festività antoniana inaugurata da questa amministrazione ingloba due eventi di contenuto e senso religioso, il Cammino notturno da Camposampiero alla basilica del Santo e la processione con la reliquia del 13 giugno, il giorno festivo per eccellenza.

Per concludere

Questo capitolo è cominciato con una sintetica presentazione delle principali pratiche e ricorrenze discorsive sul turismo religioso messe in atto dalle istituzioni religiose e civili partendo dal contesto europeo fino ad arrivare a quello padovano. Qui è emerso come la patrimonializzazione turistico-economica si possa leggere come una riappropriazione del capitale religioso da parte di alcuni agenti laici, rilevando che i processi di attribuzione di qualità simboliche a luoghi, territori e eventi (processi tipici della sacralizzazione dei

luoghi del religioso) si sono mutati in quelli della valorizzazione patrimoniale e quindi turistica degli stessi luoghi (Gil de Arriba 2006). Nel caso del Cammino di Santiago ad esempio la patrimonializzazione degli itinerari storici e di pellegrinaggio riutilizza la struttura simbolica e rituale del pellegrinaggio rilegendola come metafora delle radici della cultura occidentale (Herrero Pérez 2011).

Entrando poi nel vivo della mia ricerca ho presentato alcuni esempi di pratiche locali - istituzionali o meno - di patrimonializzazione, cercando di presentare ogni caso nella sua complessità, considerando il contesto e le relazioni fra i diversi agenti coinvolti. A un'analisi trasversale di questi esempi emergono alcuni nodi attorno ai quali si sviluppano conflittualità o differenze di approcci e pratiche.

Innanzitutto si notano atteggiamenti diversi rispetto alle memorie e agli elementi che le rappresentano. Da una parte c'è un diverso attaccamento agli oggetti del passato, che per alcune persone hanno valore in quanto originali e "autentici" (nel caso degli Amici del Cristo finanche la disposizione delle suppellettili nel santuario deve rimanere fedele a "prima"), per altre invece possono essere sostituiti da nuovi oggetti che ne mantengano la memoria riproducendone le caratteristiche iconiche. Un atteggiamento ancora diverso è quello di chi inventa nuove memorie, producendo oggetti, pietanze che rappresentano il passato pur non provenendo effettivamente da esso.

Queste diverse posizioni si ritrovano anche nell'uso degli oggetti sacri, considerati sia come elementi commemorativi che promozionali e di valorizzazione del luogo sacro. Ciò si riflette sull'atteggiamento che i vari parroci, come gestori del sacro e rappresentanti dell'istituzione ecclesiastica, hanno nei confronti della religiosità popolare, del miracolistico e dell'importanza accordata agli oggetti come simboli di fede. Da questo punto di vista l'edificio sacro, ad esempio, è perno simbolico in quanto custode delle memorie che devono essere mantenute in vita e che ricordano un tempo di "unità" ormai abbondantemente eroso dal processo di secolarizzazione da cui

la chiesa in quanto istituzione si sente minacciata. Nel suo processo di autoriproduzione essa opera sul fronte esterno cercando i modi di adattarsi ai mutamenti del contesto sociale senza perdere la propria identità, sul fronte interno tentando di conservare “la base”, ossia i fedeli laici, mediando fra la necessità di trasmettere loro i contenuti teorici e intellettuali del messaggio religioso (Bourdieu 2002) e le diffuse manifestazioni di religiosità popolare che spesso indulgono in pratiche magico-folkloriche di religiosità popolare di fronte alle quali l'istituzione assume atteggiamenti più o meno tolleranti. Infine l'istituzione chiesa si deve preoccupare anche di rimpolpare e allargare la base. Dire più ampiamente che i casi fino a qui presentati ne sono esempio..?

In tutte queste funzioni il ruolo degli “specialisti del sacro” (Bourdieu 2002) è evidente ed è emerso durante la mia ricerca nella forma degli atteggiamenti di alcuni parroci di fronte alle pratiche dei fedeli legate alle processioni: da una parte i tentativi di veicolare il messaggio dottrinale in contesti che rischiano di scivolare eccessivamente verso la folklorizzazione, dall'altra l'uso di manufatti e riti sia in chiave evangelizzatrice sia con l'obiettivo di rafforzare i legami e il senso della comunità religiosa e parrocchiale.

Emerge infine un discorso diffuso sulla memoria come elemento fondamentale per la ri/costruzione e il mantenimento della comunità, il senso della quale però cambia in base agli agenti: per i parroci l'obiettivo fondamentale è (anche attraverso l'uso degli oggetti e degli eventi sacri) non solo mantenere salda e attiva la comunità parrocchiale ma anche aumentarla per quanto possibile, coinvolgendo chi non ne fa parte; per le istituzioni civili la comunità ha un senso più lato, nonostante passi anche attraverso quella parrocchiale a livello locale e religiosa in generale (nel contesto del processo di riutilizzo del capitale religioso e di laicizzazione delle sue memorie).

In sintesi, emergono diverse modalità di patrimonializzazione e valorizzazione dei luoghi sacri, degli eventi che li interessano e degli elementi di memoria che li rappresentano. Da una parte si riconferma nelle politiche delle istituzioni locali lo stesso atteggiamento di quelle europee, ossia una

risignificazione dei simboli del religioso e del sacro come rappresentativi dell'identità del territorio e di conseguenza come caratteristiche patrimonializzabili in senso principalmente economico e turistico. Nel caso degli agenti religiosi si notano delle sfumature sulla valorizzazione degli elementi mnemonici del sacro: per alcuni è più importante il messaggio evangelico che trasmettono e il valore che assumono per la comunità parrocchiale, per altri si avvicinano di più all'idea di oggetti promozionali che possono anche attivare un interesse turistico con potenziali ricadute positive sul santuario. Infine, in un ambito non istituzionale, emergono delle differenze fra le associazioni (che comunque rimangono nell'idea della patrimonializzazione come mezzo per il raggiungimento di obiettivi economici o eventualmente valoriali) e le persone (singole o gruppi) che hanno un attaccamento molto più personalistico ed affettivo alle memorie e ai luoghi del sacro, i quali comunque assumono, anche qui, valori non solo religiosi.

Capitolo 5

Articolazioni dell'autenticità

Nel capitolo precedente ho presentato alcuni esempi di patrimonializzazione agita da agenti diversi con differenti accezioni attribuite ai luoghi e alle loro memorie. Ciò che è emerso dall'analisi di questi esempi è che i nuclei di senso attorno ai quali queste differenze si sviluppano possono essere fatti rientrare nel campo semantico dell'autenticità. Considerando la patrimonializzazione come una pratica discorsiva potremmo interpretare le diverse accezioni di autenticità come dispositivi legittimanti e produttori la patrimonializzazione dei luoghi (attraverso le retoriche sull'autenticità cioè gli agenti legittimano il valore del luogo ai propri occhi e a quelli di potenziali visitatori).

L'autenticità, come già accennato, è un concetto complesso e polisemico: qui il mio interesse è quello di osservare come viene costruita, definita e recepita dagli agenti coinvolti. Le varie dimensioni emerse dalla ricerca empirica saranno qui descritte e messe in relazione: identità, comunità, territorio, storia e memoria, "vera fede" contro folklore, i diversi significati attribuiti ai manufatti sacri, l'autenticità nella retorica del passato contadino opposto al mondo moderno e alla perdita di valori (che si ritrova ampiamente riprodotta nel discorso religioso). Approfondirò quindi come si articolano le pratiche discorsive dei soggetti, cercando di capire di quali valori vengono caricati i luoghi, quali retoriche ed elementi legittimanti vengono messi in gioco. Esempi di ciò sono già emersi in alcuni dei casi trattati nel capitolo 4 in relazione alle diverse modalità di risignificazione degli oggetti del passato e alla ri/costruzione di memorie.

Il capitolo si struttura partendo da una descrizione comparativa dei luoghi sacri analizzati, concentrandosi sull'organizzazione e la strutturazione degli spazi e sulle modalità in cui queste pratiche si propongono di mantenere in vita

identità e memoria del luogo. Si passa poi a osservare come tali pratiche vengono messe in atto durante gli eventi del tempo forte (processioni, festeggiamenti dei santuari).

Considerando che abbiamo a che fare con luoghi sacri, gestiti quindi in primis da agenti del campo religioso, per forza di cose il capitolo comincia trattando principalmente delle loro strategie discorsive, per poi passare a quelle degli altri principali agenti produttori di memorie, ossia le amministrazioni comunali. La macrodistinzione di queste due sfere viene messa in discussione dall'esistenza e dal ruolo di agenti "non istituzionali", come le persone laiche che fanno volontariato nelle parrocchie e sono fondamentali nella gestione del luogo e nell'organizzazione degli eventi o quelle che svolgono dal basso attività organizzative o sviluppano progetti anche significativi sostituendosi sia alle autorità civili/amministrative sia a quelle religiose (ma allo stesso tempo collaborando con esse). Inoltre c'è da tenere in considerazione che non sempre gli agenti istituzionali del sacro agiscono coerentemente alla linea dell'istituzione che rappresentano (Bourdieu 2012) e che anche quelli del contesto civile possono agire più o meno autonomamente rispetto ad essa.

La gestione dei luoghi sacri

In questa sezione del capitolo mi dedico a descrivere come si strutturano fisicamente i luoghi osservati, come sono organizzati i loro spazi, come vengono usati i loro elementi di memoria nella patrimonializzazione e nella loro attualizzazione nel presente. Mi concentro cioè sulla

«organized dimension of the space: how [it] is governed and produced through the intersecting actions of organizers, volunteers, attendees and state officials; the intersecting flows of desires, people, resources, discourses and feelings; and the intersecting effects of space, architecture, unofficial rules and norms» (Cooper 2012: 207; corsivo dell'autrice)

Miti di fondazione

I santuari nascono da un mito di fondazione, componente simbolica nel processo di costruzione dello spazio sacro (Eliade 1955) che legittima l'esistenza del luogo e gli dà senso e identità e che, per questo, viene ricordato regolarmente. A volte però le feste e i riti annuali che riempiono il tempo forte del santuario ricordano il momento dell'irruzione del sacro, della ierofania non tanto rivivendo la fondazione del tempio (che spesso si perde negli archivi) quanto rievocando eventi prodigiosi o "miracolosi" che vi sarebbero avvenuti (e che ne ribadiscono quindi la funzione sacra).

Nolan e Nolan (1989) stilano una tipologia classificatoria dei santuari secondo i miti di fondazione. I luoghi interessati dalla mia ricerca si rifanno ai seguenti tipi:

1) santuari di apparizione, ove una o più persone avrebbero assistito all'apparizione di una figura sacra (spesso la Madonna) di cui spesso si venera un'immagine.

2) santuari significativi - «significant site shrines» (Nolan e Nolan 1989: 221)
- associati alla vita o alla morte di santi

3) santuari di miracolo spontaneo, quando un evento prodigioso attribuisce sacralità a un luogo o a oggetti comuni (manufatti umani o elementi del paesaggio naturale)

4) santuari di ritrovamento di un oggetto. Se i primi santuari cristiani di questo tipo nascevano dal ritrovamento dei corpi o delle reliquie dei santi, dall'XI secolo l'attenzione si è spostata su ritrovamenti miracolosi di immagini della Vergine (questo è il nostro caso)

5) santuari votivi, nati come offerta votiva per ringraziare la divinità per il salvamento da una minaccia o da un pericolo; nei casi qui osservati il pericolo riguarda solitamente la salute

Nel caso di alcuni santuari osservati i miti di fondazione sono documentati in scritti o dipinti dell'epoca, in altri casi invece c'è solo una trasmissione orale.

Più antico è il santuario, più difficile risulta conoscerne la precisa data di fondazione (Rech 2011). Anche l'importanza del luogo però influisce su questo, poiché sarà maggiore l'interesse e lo studio del santuario, quanto maggiore la sua centralità.

Nei miti fondativi (siano essi legati alla costruzione del santuario stesso o al ricordo di altri tipi di irruzione del sacro ivi avvenuti) tornano spesso elementi della natura e del paesaggio i quali, sacralizzati essi stessi, diventano strumenti simbolici della memoria del luogo.

A Monteortone ad esempio sono due gli elementi naturali che ancora oggi sono presenti nel santuario e usati esplicitamente per definirne l'identità attraverso la memoria: le pietre sotto le quali Pietro Falco avrebbe trovato l'icona sacra della Vergine e la fonte ad essa intitolata, da cui, si dice, sgorga ancora oggi l'acqua curativa che avrebbe guarito il veggente. Le pietre sono esposte - con iscrizioni esplicative, una in latino e una in italiano - in due teche situate nei due locali che affiancano quello che ospita l'icona, nell'abside dietro l'altare. In una teca un'iscrizione in latino che sembra molto datata presenta la pietra, nell'altra l'iscrizione è in italiano e più recente. La fonte, di acqua sulfurea e tiepida, si trova nel piazzale esterno del santuario, interrata nella "grotta della Vergine" e circondata da tavole di legno intagliate che illustrano la visione di Pietro Falco. In superficie, proprio sopra la fonte, un rubinetto di comune acqua dell'acquedotto (quindi fresca e potabile) è sovrastata da una riproduzione di una statua quattrocentesca della Vergine (Righetti 1993) e da un'iscrizione che ricorda le parole della Madonna a Falco. Quindi gli elementi fisici che commemorano il mito di fondazione sono presenti separatamente nello spazio interno ed esterno del santuario ed è evidente, come già abbiamo segnalato, la volontà del parroco di sfruttare al massimo questi elementi per mantenere viva la memoria del santuario e attirare più fedeli.



Fonte interrata (23.3.2013)



Fonte di superficie (5.6.2013)

L'elemento dell'acqua è presente nella metà dei santuari dei luoghi studiati (Boara Pisani, Monteortone, Poleo, Pontelongo, Tessara) come elemento del mito fondativo o di altri eventi "miracolosi".

L'acqua nei miti qui analizzati assume ruoli diversi: può essere elemento miracoloso e guaritore, mezzo di trasporto di oggetti sacri, "prova" di un miracolo avvenuto. L'ambito geografico-territoriale influisce su questa funzione: nel contesto termale di Monteortone è acqua miracolosa, salvifica, guaritrice; quando invece essa scorre in forma di fiume, come a Boara Pisani, la memoria "sacra" ricalca quella del territorio, ove il corso d'acqua è elemento temuto e amato, distruttore e portatore di catastrofi da una parte, nutrimento della terra e utile via di comunicazione dall'altro. In questo caso le memorie del sacro possono essere legate alla salvezza dall'acqua e salvezza attraverso l'acqua. Rispetto a quest'ultima fenomenologia, nei miti osservati ho trovato il fiume solo nel suo ruolo di mezzo di trasporto, nello specifico di oggetti sacri: a Boara Pisani dalle sue acque emerge il crocifisso miracoloso che salva il paese dal colera; a Tessara trasporta la statua della Madonna. In entrambi i casi non c'è documentazione sul ritrovamento (ossia ad oggi non se n'è trovata), quindi sussiste solo una trasmissione orale della memoria, che sembra riconfermare il fatto che siamo in presenza di un riprodursi del *topos* (della simbologia) dell'acqua¹: lo stesso don Valentino Grigliante, ex parroco parroco di Boara, è dell'opinione che il crocifisso non sia emerso dal fiume ma vi sia stato semplicemente immerso, secondo un tipico rituale di buon auspicio. Nonostante ciò lui stesso ha ribadito la memoria dell'emersione inventando il rito della processione fluviale, durante la quale la croce viene trasportata su una barca e poi riportata alla chiesa via terra.

Tipologie di santuari

Quasi la metà dei santuari osservati sono intitolati alla Vergine, solo uno al Cristo, due ai santi che vi sono vissuti. Questi ultimi, ossia i santuari antoniani di Camposampiero e quello di san Leopoldo a Padova, mantengono in vita in

¹ D'altronde, come ricorda Dupront (1993) in Occidente l'acqua è elemento caratterizzante i miti di fondazione di una grande maggioranza di santuari.

modo simile (con le debite differenze legate all'epoca in cui sono vissuti i santi) la memoria del titolare: foto, riproduzioni di discorsi o frasi topiche, percorso, oggetti rappresentativi della vita del santo (vestiti, utensili, mobili), luoghi dove il santo ha passato del tempo o dove è stato protagonista di episodi significativi.

San Leopoldo ha passato buona parte della sua vita nel convento di cappuccini che poi è diventato il suo santuario (semidistrutto da un bombardamento nel 1944 e subito ricostruito); questo si compone di una chiesa collegata a una serie di altri spazi interni ed esterni (chostro e giardino) tutti visitabili negli orari di apertura. Tutto è allestito in modo da ricordare la vita del santo e la sua presenza fisica nel luogo. Della celletta-confessionale, dove padre Leopoldo per un trentennio ha confessato moltissimi fedeli (per questo era molto conosciuto in città e in provincia) il sito del santuario dice: «Si avverte ancora la presenza del santo, sempre dolcemente accogliente. Con lui, i fedeli continuano un dialogo mai interrotto, lasciando scritti suppliche e ringraziamenti sui fogli di un grosso volume posto su un leggio»². Sulla parete esterna una lapide indica il punto di rottura provocato dal bombardamento del '44: si racconta che il santo, morto due anni prima, avesse previsto l'evento e il fatto che la celletta sarebbe rimasta intatta. Di fronte alla cella, nella cappella che dal 1963 ospita le spoglie del santo, è incassata nella parete una teca con la reliquia della mano del frate cappuccino. La tomba è collocata fuori dalla cappella, in uno spazio più ampio, sotto la "lampada della riconciliazione" che arde senza sosta.

Gli oggetti originali usati da padre Leopoldo e i suoi vestiti sono esposti in una delle due sale che accolgono numerosissimi ex voto e PGR in forma di foto, oggetti regalati al santo, documenti medici a indicare guarigioni inspiegabili e così via. Altro reperto storico ospitato nel santuario è il carro sul quale si racconta viaggiasse il santo e che si sarebbe salvato miracolosamente dallo scontro inevitabile con il tram.

² <http://leopoldomandic.it/index.php/home/guida/111-2-la-celletta-confessionale> (consultato il 11.7.2014).

Tutte queste sopra descritte sono tappe di un percorso numerato e illustrato su un volantino-guida; appositi supporti accanto ad ogni tappa ne spiegano il significato.

A Camposampiero sant'Antonio ha passato poco tempo, gli ultimi giorni della sua vita, che però sono bastati per fondare due santuari dedicati alla sua commemorazione: il santuario della Visione ospita l'omonima cella dove il santo avrebbe visto Gesù bambino, quello del Noce invece ricorda l'albero sul quale Antonio si ritirava in contemplazione e dal quale parlava ai fedeli.

Per raggiungere la cella della visione, al secondo piano del convento dove il santo è vissuto e attorno al quale si è sviluppata la struttura della chiesa, si devono salire delle scale passando per alcuni vani dove sono ospitati ex voto e PGR e dove è esposta la reliquia di un frammento di osso del santo. Nella cella della visione la cosiddetta *Tavola di s. Antonio*, dipinta nel Quattrocento, viene definita, dall'iscrizione che la presenta «la "reliquia antoniana" più preziosa e più cara alla devozione popolare»; l'iscrizione poi prosegue spiegando che «secondo la tradizione» questa sarebbe della tavola di pioppo dove il santo riposava e su cui sarebbe rimasta la sua effigie, poi ripresa dal pittore Andrea da Murano. Si spiega poi come la tavola sia protetta da vetro e cornice «per impedire l'indiscreta devozione dei fedeli che, in passato, ne asportarono molti frammenti» (osservazione 8.4.2011).

All'esterno dei santuari il *Sentiero di Antonio "Vangelo e Carità"* – percorso meditativo dei misteri di Cristo predicati da s. Antonio ricorda, con sculture e supporti scritti, alcuni episodi della vita del santo, dalla visione alla partenza da Camposampiero poco prima della morte.

La metà dei santuari presi in esame (quelli più conosciuti e frequentati: Monteortone, Camposampiero, san Leopoldo) sono aperti al pubblico per la maggior parte del giorno (in media tra le 7 e le 19, con una pausa a metà giornata) e vi si celebra messa mattina e sera (da una a quattro nei giorni feriali, più numerose nei festivi). Gli altri celebrano una messa al giorno (o solo per qualche giorno della settimana) e aprono solo per quell'occasione o comunque

hanno orari di apertura più ristretti.

Durante l'apertura quindi le persone quindi sono libere di entrare e visitare il luogo. Ma come riconoscono la memoria che esso custodisce? Che tipo di segni aiutano in questo? Ci sono materiali cartacei, indicazioni? Dove si trovano (negozi di souvenir)? Ci sono persone che accompagnano?

Per quanto riguarda i due santuari gestiti da frati (quindi adiacenti ai loro luoghi di vita e preghiera), nonostante non siano indicate nel sito e nei depliant formativi informazioni sulle visite guidate, i frati, su richiesta e appuntamento, le svolgono per gruppi di fedeli. Inoltre la presenza di uno o due religiosi è sempre assicurata in questi luoghi e, si suppone, anche la loro disponibilità a rispondere a domande e curiosità sul santuario. In questi due siti, che fra quelli osservati sono anche i più importanti a livello di frequentazione, ci sono dei percorsi che guidano attraverso le memorie del luogo che si identificano con quelle del santo che vi ha passato del tempo.

In alcuni dei casi osservati esiste la possibilità di richiedere una visita guidata a volontari laici: per Monteortone la si deve prenotare direttamente con il responsabile dei volontari (il cui numero di cellulare si trova nel sito della parrocchia), a Piove di Sacco si svolgono visite guidate una domenica al mese ma i volontari vengono interpellati anche al di fuori di queste occasioni.

In due dei tre santuari dedicati alla Madonna l'immagine venerata è un quadro, in uno una statua.

A Monteortone l'icona sacra si trova nel sacello dietro la cappella e l'altare maggiori: qui lo spazio si distribuisce in tre locali, i due ai lati ospitano testi e documenti che testimoniano la visione di Pietro Falco e le pietre sotto le quali egli avrebbe ritrovato, su indicazione della madonna, l'icona stessa. Nel sacello centrale si trova l'icona (posta in alto e protetta da un vetro), il libro delle visite, una preghiera alla madonna di Monteortone composta dal vescovo Mattiazzo per l'anno giubilare; sulle pareti PGR e ex voto. Dopo la messa che segue le processioni al santuario le fedeli, in senso antiorario, passano di fianco all'altare maggiore e seguono il percorso per vedere l'icona, pregare, accendere una

candela. Nel 2014 il parroco ha voluto aggiungere una raffigurazione scultorea dell'icona e l'ha fatta sistemare sull'altare della cappella absidale destra.

Anche a Tessara c'è un sacello dietro l'altare le cui pareti sono occupate da ex voto e PGR e che accoglie una reliquia del velo della Madonna. La statua venerata della Vergine è posizionata però nell'altare maggiore, dietro la mensa.

A Piove di Sacco l'icona è situata in una cappella in fondo all'abside sinistro. Appoggiato sul banco di preghiera più vicino all'icona è stato posto un quadretto incorniciato con la novena alla Madonna delle Grazie; sul banco si trova anche il libro delle visite, presente anche negli altri due santuari mariani.

Infine ad Arzerello, l'unico santuario dedicato al Cristo, la statua lignea è posta nella cappella dell'oratorio originario, che ora, assorbito nell'edificio, vi funge da abside destro.

Tutti i santuari, tranne Piove di Sacco ed Arzerello, hanno un negozio di souvenir: in alcuni casi è semplicemente una stanza interna al santuario, collegata con la sacrestia (Tessara), in altri uno spazio più grande, che fa sempre parte dell'edificio santuariale ma che ha una porta che dà all'esterno (Monteortone), in altri ancora è un grande negozio con libreria annesso ai locali del seminario (Camposampiero). Al di là del ruolo di questi luoghi e degli oggetti che contengono rispetto alla memoria, alla valorizzazione e alla patrimonializzazione del santuario, vale la pena segnalare come a volte le persone che li gestiscono (come volontari) svolgono esse stesse una funzione di affiancamento e aiuto ai gestori del sacro, dando informazioni sul santuario stesso e sulla sua storia.

Il ruolo degli oggetti (sculture, immagini, icone) che rappresentano il titolare del santuario (e in generale altri santi) è fondamentale nelle strategie di memoria e nelle pratiche discorsive e anche in questo caso la questione dell'autenticità è evidente³. Di questi oggetti a volte si esalta il valore artistico o l'importanza di chi li ha creati, il loro essere molto antichi, il loro essere

³ C'è anche da tenere in considerazione che, in quanto simboli e strumenti di memoria religiosa e laica, sono anche elementi di conflitto in relazione ai significati da assegnare a luoghi, comunità, contesti.

originali, come abbiamo visto nel caso del santuario di san Leopoldo e di quelli antoniani di Camposampiero. Anche nel caso di Arzerello, nonostante l'attribuzione a Donatello della statua lignea del Cristo sia ormai stata negata con certezza, le persone intervistate comunque continuano a richiamare il nome dello scultore e a rimarcare il fatto che probabilmente gli autori facevano comunque parte della sua scuola.

Altro esempio è quello di Monteortone e dell'icona della Madonna:

Il 'Quadro autentico' che la Vergine ha invitato il veggente a raccogliere dalla fonte termale, si conserva nel nostro Santuario di Monteortone. Purtroppo, della rappresentazione della Madonna col Bambino Gesù, dopo tanti secoli, rimangono solo i due volti e altri piccoli particolari. Con i due Santi ai lati. Si sono così avviate le consultazioni se optare anche noi per un'artistica statua lignea. Abbiamo chiesto un "segno dall'alto" per decidere se il Santuario meritava una propria specifica statua, ispirata all'antico quadro dell'apparizione. (dal sito della parrocchia, <http://www.monteortone.it/> visitato il 15.11.2013)

A volte si usa solo la riproduzione (in processione o in esposizione) per evitare che l'originale si rovini come accade spesso in questi casi: questo viene presentato da una parte come segno della devozione della gente, dall'altra come segno di originalità storica dell'oggetto, consumato dal tempo. L'autenticità insomma è promossa e vantata sia nel senso della fondatezza storica dell'oggetto e delle sue eventuali caratteristiche prodigiose sia in quello dell'importanza della funzione dell'oggetto per la gente, della "performatività" che produce, anche se esposto o trasportato come copia (Wang 1999). Nelle prossime pagine vedremo anche quanto incidano questi oggetti nel tempo forte del rituale e della festa.

I riti di commemorazione: feste e processioni

Come illustrato finora, i santuari nascono da una sacralizzazione. Nel tempo ordinario la memoria sopravvive attraverso gli oggetti di memoria, gli edifici e

così via; nel tempo forte si riproduce attraverso il rituale commemorativo della processione o della festa. La religione cattolica è per suo principio fondata su rituali di memoria performativi in cui non si verifica una semplice commemorazione, bensì si rivive esattamente la stessa procedura, lo stesso atto e i suoi effetti si ripetono (Connerton 1989).

Il tempo forte rivive il mito di fondazione o la figura a cui il luogo è intitolato o eventi considerati miracolosi che legittimano ulteriormente la funzione del luogo e la figura sacra che lo rappresenta. È il tempo in cui si verificano i picchi di pellegrinaggi. Solitamente gli eventi del tempo forte durano per alcuni giorni, nei quali il santuario è sempre aperto e i pellegrini trovano maggiore accoglienza.

Le processioni e le feste del luogo sacro sono interessanti esempi di come si articola il concetto dell'autenticità: da una parte, come già abbiamo visto nel caso di luoghi e edifici, ci si preoccupa di commemorare il passato attraverso gli oggetti sacri, l'uso e l'attraversamento del paesaggio naturale, la riproposizione delle stesse date calendariali, dall'altra è emerso durante la ricerca un discorso che declina l'autenticità nel senso della fede.

Quest'ultima questione si è resa evidente in primis come una preoccupazione da parte di alcuni parroci sulla regolazione delle pratiche di devozione, sia nel contesto delle visite ai santuari sia in quello della partecipazione alle processioni; in relazione a queste ultime è poi apparsa più esplicita la connessione con la questione dell'autenticità della fede. Nelle prossime pagine esplicherò questi passaggi con esempi tratti dal campo.

Torno quindi a cogliere casi dal fertile contenitore delle processioni post-pasquali al santuario di Monteortone. Particolarmente interessante è quello di Montegrotto, una delle più conosciute nel contesto locale: anche chi sa poco o nulla della tradizione delle processioni vicariali conosce infatti quella di Montegrotto, per esperienza diretta o anche solo per i racconti che se ne fanno. Come accade per altre, anche questa processione funziona "in automatico": dai portatori ai carabinieri alla protezione civile, ognuno sa che ogni 25 aprile deve

essere presente al corteo. Il nuovo parroco don Roberto Bicciato però teme che gli automatismi organizzativi dell'evento lo facciano diventare una "tradizione" in cui l'aspetto "evangelico" perda d'importanza. Appena entrato in carica il prelado infatti si è trovato di fronte a un'organizzazione spontanea e autonoma della processione, nella quale il suo stesso ruolo era secondario.

L'organizzazione funziona che quest'anno io ho cercato per esempio di accogliere i portatori delle statue e ci siamo trovati ma gli anni scorsi non si faceva neanche questo. E dico "ma come, non ci si organizza? Ma se in quel giorno non troviamo nessuno?" "ma no, è impossibile che non ci sia nessuno!" Cioè lo danno per scontato, qui l'organizzazione è un fai da te, quest'anno abbiamo dato un di più di organizzazione ma.. che non succeda che l'organizzazione rovini.. Per esempio abbiamo fatto quest'incontro.. perché vorremmo dare un di più di spiritualità anche ai portatori, cioè sono un po' come i presepari, qualcuno che porta la statua non viene neanche in chiesa. Lo fa perché porta la statua, come tradizione. (...) Allora durante il percorso abbiamo letto, non abbiamo solo pregato, abbiamo letto riflessioni, preghiere, non abbiamo detto solo il rosario e cantato. Proprio per dare incisività al cammino, che il cammino fosse anche un cammino interiore, un cammino di vita spirituale e comunitaria. (intervista 2.2.2012)

La sua preoccupazione come gestore del sacro è di evitare che la tradizione della processione si svuoti di senso "evangelico", come lui lo definisce, distinguendolo dal "religioso": «è meno evangelico, è più religioso, nel senso che la religione si rapporta con gesti verso un dio che bisogna tenere un po' buono e che bisogna tenere dalla propria parte» (ib.). Riconosce nella processione un evento aggregante e importante per la comunità sia religiosa che civile, ma rispetto a quella religiosa si preoccupa di riportarla al senso "evangelico" dell'evento. Come altri parroci non rifiuta le processioni in quanto espressioni di religiosità popolare svuotate di senso, anzi ne accoglie il potenziale di coinvolgimento cercando di "riportare all'ovile" chi è lontano dalla vita parrocchiale pur partecipando attivamente alla processione e di riempire di contenuti evangelici la processione stessa, per evitare che la parte di "tradizione" (o, come lui la definisce, di "religione") soverchi quella di

devozione.

Per quello che so io anche in questo oggi vedono più gente che nel passato, c'è più partecipazione, negli ultimi anni la partecipazione è andata crescendo. Qui poi questa parrocchia lo sente particolarmente, anche il numero di persone che partecipano è rilevante. Quindi.. Addirittura il 25 aprile qui da noi è sentito più il giorno del pellegrinaggio che della liberazione, è più il giorno della Madonna che una festa civile. E tutta la mattinata è così segnata da questo pellegrinaggio. (...) A me sembra che sia una vera partecipazione di comunità, dove ci sono le famiglie.. Non ci sono le categorie.. (...) Poi è anche una festa, dopo la messa ci si ferma lì e dopo si ritorna. La cosa che mi colpisce molto è sentire.. la gente ha l'impressione proprio di accompagnare.. va dalla Madonna ma sente che la Madonna è qualcosa che fa parte della propria vita, mi sembra che sia così. Non so se hai visto, quando siamo tornati, l'applauso. La gente qua sta aspettando che torni la Madonna, che torni a casa sua, come se fosse andata a fare una passeggiata, come se fosse andata fuori e poi ritorna. E la gente, anche quella che non è andata in processione, la sta aspettando, l'applaudiva, come se la Madonna fosse qualcosa di casa, come fosse una di casa. In sé questo penso che sia anche un aspetto evangelico. (...) Quindi la Madonna come una realtà di famiglia, familiare. E questo è bello anche perché si portano anche i santi in processione. È un popolo che cammina con i propri santi. In sé sono particolari che vanno notati, vanno raccolti. Un cammino con i propri santi, per dire che siamo un unico popolo, quindi il cielo e la terra sono uniti in quel momento là. E non c'è bisogno di tanta pubblicità. (...) Fondamentalmente io penso che vengono coloro che partecipano alla vita di comunità, la stragrande maggioranza penso che sia proprio quella, però io credo che sicuramente si uniscono anche persone che non hanno una vita di comunità, questo sicuramente sì. C'è anche la presenza dell'amministrazione per esempio. C'è anche quindi questo senso.. che è anche un omaggio pubblico del paese, proprio anche nelle sue articolazioni sociali, politiche, amministrative.

Dal suo punto di vista la presenza di rappresentanti dell'amministrazione comunale rappresenta simbolicamente l'unione di tutte le componenti sociali e religiose della città in occasione dell'evento religioso.

Altre voci invece sono molto critiche nei confronti dei rappresentanti comunali, che si presenterebbero alla processione solo per "farsi vedere" ma i

cui atteggiamenti, durante l'evento e nel resto dell'anno, non sarebbero assolutamente coerenti col credo cristiano. La presenza delle autorità civili sembra un altro degli automatismi organizzativi acquisiti nel tempo, il parroco non li invita, si presentano spontaneamente. Al di là delle loro reali motivazioni la loro presenza viene comunque percepita come interessata, uno sfruttamento dell'evento religioso ai fini di acquisire visibilità e raccogliere consensi.

Due anni fa, appena arrivato don Roberto, gli ho detto “don Roberto lei glielo deve dire che dietro la processione non deve starci nessuno”, perché c'erano il sindaco, gli assessori e quei quattro, cinque galoppini e cominciavano coi messaggini, a parlare di qua e di là e quella roba mi ha dato un fastidio. Ho detto “don Roberto mi faccia la cortesia di dirglielo lei.” Gliel'ho detto davanti a tutti, alla riunione. E don Roberto gliel'ha detto ma come dirlo al muro. Allora non ti dico cosa gli ho detto.. (...) Che non devi neanche esserci, che là non c'entra né il sindaco né niente, la processione proprio.. (...) Sì, loro aspettano per farsi vedere. L'anno scorso c'è stato però Bordin [sindaco di Montegrotto] che si è messo la fascia, si vede che qualcuno gliel'ha detto e tornando indietro non ce l'aveva più. Perché ci sarà anche qualcun altro che non sopporta ste cose. (Aldo T., gruppo portatori della Madonna, intervista 3.1.2013)

L'altra processione vicariale più conosciuta nel territorio è quella di Abano⁴, nonostante il fatto che non si svolga più da cinquant'anni: il parroco don Mazzarotto decise di interromperla negli anni Cinquanta perché a suo parere sembrava più una festa popolare che una processione (eccessiva libertinaggine, troppo vino, poca devozione). Abano ospita due parrocchie, quella di san Lorenzo – la prima e storica, quella che svolgeva la processione⁵ – e quella di Sacro Cuore. Il parroco di san Lorenzo ha ricevuto insistenti richieste dal vescovo di Padova per riportare in vita la processione ma si rifiuta di farlo, sostenendo che abbia senso riempire di significato evangelico quelle che ci sono

⁴ Della processione di Abano molte persone mi hanno parlato con nostalgia – sia per averla vissuta sia per averla sentita raccontare – e con un certo spirito polemico rispetto al parroco attuale che, nonostante le richieste che gli sono pervenute dal vescovo Mattiazzo stesso, si rifiuta di riportare in vita il rituale.

⁵ Prima di diventare parrocchia autonoma Monteortone stessa dipendeva da san Lorenzo.

già e sottolineando che l'evangelizzazione non si fa con le processioni ma la domenica in chiesa e che soprattutto di questo bisogna preoccuparsi, essendo sempre meno le persone che vanno in chiesa. Durante il nostro incontro (17.12.2012) inoltre mi fa notare che ormai tutte le persone che facevano la processione ad Abano sono morte, che dal paese non arrivano reali e forti richieste di ricominciare. Infine secondo lui le processioni sono una tradizione destinata a morire, i giovani che vi partecipano sono sempre meno e molte resistono solo per l'impegno e l'insistenza delle corporazioni, ossia le associazioni di portatori delle statue dei santi e della Madonna. Il parroco di Sacro Cuore invece pensa che la presenza di persone giovani alle processioni sia ancora significativa ma si preoccupa di quella che lui chiama "spiritualità santuariale" (intervista 20.11.2012) ossia l'attaccamento a momenti come quelli delle processioni e dei pellegrinaggi ai santuari più che alla partecipazione regolare alla vita della parrocchia (Timothy, Olsen 2006: 3).

Il caso di Abano mi aiuta a sviluppare un altro passaggio, a partire dalla questione della "spiritualità santuariale" e della preoccupazione per il calo della frequenza regolare alle messe e alla vita parrocchiale. Emerge qui infatti uno degli interessi precipui dei gestori del sacro in quanto rappresentanti dell'istituzione chiesa, ossia l'evangelizzazione e l'aumento del numero di fedeli, interesse ancora più forte in questo periodo storico in cui la Chiesa cattolica lamenta un calo di fedeli praticanti nei contesti occidentali.

Rispetto a questo, nelle parole dei due parroci di Abano si trova una sfiducia nella funzione evangelizzatrice delle processioni, come a dire che il tempo forte della festa non sostiene sufficientemente il tempo ordinario parrocchiale, il quale necessita della presenza regolare dei fedeli praticanti che vanno a messa tutte le domeniche e partecipano alla vita della parrocchia, oltre che di coloro che collaborano attivamente nell'organizzazione interna della parrocchia.

Per altri parroci invece le processioni e i momenti di festa del santuario possono ancora avere un senso ma, nuovamente, come rappresentanti della Chiesa essi si trovano ad affrontare una questione che l'istituzione da sempre

ha vissuto come problematica, ossia quella del rapporto con la religiosità popolare, che si aggiunge e interseca con la questione, toccata sopra, della secolarizzazione e della "spiritualità fai da te".

Fra questi parroci emergono due atteggiamenti di massima, attraversati da inevitabili sfumature: da una parte si tenta di riempire le processioni per quanto possibile di significati evangelici e dottrinali limitando gli elementi più "popolari" (essenzialità, solo preghiera, rifiuto degli aspetti "di forma" - "orpelli", oggettistica sacra, statue, divise dei portatori - a vantaggio del contenuto); dall'altra si tollera o s'incoraggia la parte "folkloristico-popolare" per soddisfare le richieste e i bisogni percepiti dei parrocchiani e attirare l'attenzione di nuove persone. I prossimi casi sono esempi di queste strategie.

Per la parrocchia di Montemerlo la processione-pellegrinaggio al santuario di Monteortone si era fermata negli anni Sessanta ed è stata ripresa da qualche decennio per volontà di un gruppo di parrocchiani aiutati dal parroco.

Sì, l'hanno sospeso nel '60 o '61, perché c'era il traffico e poi il parroco era anziano e non ce la faceva più. Poi l'hanno ripresa nel '94 perché hanno ritrovato - c'ero anch'io qua - la carretta (con la quale si trasportava la statua della Madonna, n.d.a.). Sentivano la nostalgia di questa tradizione che era stata sospesa e si sono messi d'accordo, hanno restaurato la carretta e hanno ripreso, senza fatica né difficoltà. (...) la gente sentiva questo.. (...) Non è solo un fatto religioso, direi, è anche un po'.. insomma.. non so neanche io come dire.. sì, è pietà popolare. La pietà popolare ha un misto di religiosità ma anche di folklore, quindi non è solo fede pura. Ma insomma non c'è niente di male, anzi, la gente è coinvolta. Poi si va là, si fa lo spuntino, si mangia un panino e si beve un bicchiere di vino, quindi vien fuori anche una festa in cui si sta insieme. È attesa questa festa, da molte famiglie. (...) C'è una partecipazione sentita della comunità, anzi un appuntamento che la comunità ormai come tradizione si dà. (don Giampaolo Tiengo, parroco di Montemerlo, intervista 20.5.2013)

Qui la questione di una religiosità popolare che tende verso il folklore è accettata dal parroco in quanto mezzo utile di riproduzione della comunità

religiosa, come abbiamo visto per il caso di Praglia, nel capitolo precedente⁶.

Il parroco di Torreglia invece è più prudente e attento ai contenuti e all'organizzazione della processione, la quale ha senso non tanto di per sé ma quanto per come viene gestita e costruita.

Il pellegrinaggio va molto curato, io credo per esempio che il fatto di dare una tematica, che poi si collega con l'omelia del vescovo, che poi è collegato all'anno pastorale, che poi viene coinvolta la gente con dei ritornelli cantati o pregati.. questo diventa un modo per tenere sempre un filo conduttore durante il tempo del pellegrinaggio. E la gente partecipa, però va curata, quindi bisogna partire per tempo, prepararlo bene, che sia significativo, tosto e che sia soprattutto legato alla parola di dio perché è chiaro che se per primi noi proponiamo qualcosa di pietistico, la pratica di pietà, capisci che la gente ci va dietro subito a quelle cose lì. Invece bisogna proprio che sia un tempo di ascolto, un tempo in cui c'è molta parola di dio, in cui ci sono per esempio invocazioni per la solidarietà.. in modo da coinvolgere la gente su qualcosa di vitale. Io ho visto in tutti questi anni.. ormai ho 17 schemi di pellegrinaggio - che sono qui da 17 anni e ogni anno sempre nuovo - e vedo che la gente lo apprezza, anzi sento che poi la gente ricorda, dice "mi è piaciuta quella meditazione che abbiamo ascoltato", quindi vuol dire che.. secondo me non è importante una cosa così perché c'è o non c'è, ma come viene fatta. Se si cura il pellegrinaggio ha un grandissimo valore (...) Non me la sentirei mai di mettere in crisi il pellegrinaggio (...) Anche perché sento che è proprio un segno bello per la gente. Dopo bisogna anche dire che è un segno visibile (...) è un segno anche per quelli che ci vedono, è una testimonianza grande. Perché tutti potrebbero andare a fare il festino sui colli. Questo è un segno molto bello secondo me, è proprio in controtendenza, una controcorrente diciamo. (don Lucio Sinigaglia, parroco di Torreglia, intervista 8.2.2013)

Torreglia ci porta ad affrontare un'altra interessante questione emersa dalla ricerca sul campo, ossia quella della significazione delle figure sacre portate in processione come rappresentanti di precisi gruppi di persone o di porzioni di

⁶ Nonostante ciò un altro parroco, facendo riferimento alle divise dei portatori della Madonna del Carmine, critica l'eccessiva attenzione alla forma della processione di Torreglia.

territorio:

Intanto il pellegrinaggio è un'esperienza che coinvolge tutta la parrocchia, è anche molto sentito, pare che siamo sull'ordine delle 1500 persone, solo di Torreglia. Da alcuni anni però ho chiesto io la disponibilità, si sono aggiunti quelli di Luvigliano e in questi ultimi due, tre anni quelli di Battaglia. (...) Questa è una cosa veramente molto molto sentita e attesa dalla gente.(...) È una cosa tanto piantata nella tradizione e nella storia nostra. Ed è molto bello vedere che anche i ragazzi partecipano, i giovani partecipano. I giovani per esempio sono incaricati a portare san Rocco e anche sant'Antonio, soprattutto san Rocco, quello ligneo portato dai giovani e c'è sempre proprio un giro di gente, molto bravi e i ragazzi invece varie classi, di solito valorizziamo i cresimandi oppure quelli che sono nell'anno che stanno affrontando il tema della vocazione e allora.. portano Domenico Savio che è il santo patrono del patronato, di solito è sempre nella sala del patronato, è nella sua teca lì e poi lo portiamo via.. Ecco, quello l'ho iniziato io una decina di anni fa, ho comprato la statua e ho cominciato a partire con questa tradizione del santo dei ragazzi. (ib.)

A Montemerlo due diverse statue rappresentano rispettivamente i e le giovani⁷:

Si porta non solo la statua della Madonna ma anche quella di san Pancrazio e di sant'Agnese, che sono i due patroni, san Pancrazio dei giovani e sant'Agnese delle ragazze, e questo è sempre stato così, da tradizione antichissima. Allora si continua però la madonna, dal momento che si fa molta fatica a portarla, da quest'anno abbiamo ripreso con una carretta fatta con le ruote (parroco di Montemerlo, intervista 20.5.2013)

Gli oggetti portati in processione sono tutti d'epoca e storicamente documentati, me li illustra Sandro F., storico locale molto coinvolto nella storia della processione:

Non so se hai visto la cosiddetta carretta.. col basamento e tutto, quello è originale

⁷ S. Agnese in particolare rappresenta le giovani dell'Azione Cattolica, di cui infatti si porta ancora in processione la bandiera assieme alla santa, anche se non necessariamente le portatrici sono associate.

del Settecento, è stato restaurato, hanno rifatto la doratura; è legno intarsiato dorato. Non si sa la data esatta, fine Settecento, è un rococò, tardo barocco. È stato acquistato assieme alla prima madonna.. è una storia molto lunga, ho tutti i documenti copiati dagli originali della parrocchia. La madonna è stata acquistata nel 1860.. c'è sempre stato un altare dedicato alla Beata Vergine Maria... È stata acquistata una madonna a Battaglia Terme - che allora si chiamava solo Battaglia - nel 1860 ed è anche documentato come arrivò, via imbarcazione fino a Bresseo che c'era il Rialto che risaliva dal canale Battaglia, sai allora i canali erano le strade di oggi. A Bresseo sono andati ad accoglierla processionalmente e l'hanno portata qui a Montemerlo. Quella madonna era del 1860, con vestito di stoffa bellissimo, era in chiesa qui; in una visita pastorale documentata del 1924 il vescovo di allora - mi pare fosse Pellizzo o forse già Dalla Costa - dette la disposizione di spostare la madonna perché con le candele rischiava di prendere fuoco. Allora nel 1928 da un artigiano di Ortisei, Ferdinando Kostner, ordinarono una nuova madonna in legno, che è quella che c'è adesso in chiesa, prima era nella chiesa qua e poi è stato portato in quella nuova. L'altare della B.V. Maria è del 1698, se lo guardi sulla sinistra e sposti la tovaglia c'è la data dell'esecuzione, chi era il parroco, chi erano i fabbricieri - che allora si chiamavano massari. Nel frattempo con gli anni su sta madonna ci hanno messo le mani, hanno accorciato i capelli, rotto un dito del bambinello, rotte le ali degli angioletti, hanno fatto un po' di tutto, ritoccato eccetera. Nel 2003 o 2004 c'è stato un restauro per un'offerta, restauro fatto da un artigiano locale bravissimo che lavora moltissimo per l'abbazia di Praglia ed è un po' una garanzia perché i monaci su 'ste cose sono delicatissimi. L'ha rimessa a posto benissimo restaurando tutte le parti rovinate. Quella vecchia del 1860 è stata portata da un'altra parte, è stata messa in un capitello (...). C'è la tradizione che le donne portino la statua di s. Agnese, che è stata acquistata alla fine dei Trenta. L'hanno sempre portata le ragazze dell'Azione Cattolica, le donne in generale. (...) Il crocifisso che ancora adesso apre la processione è di fine Settecento/inizio Ottocento. (intervista 20.5.2013)

Sandro F. ci tiene a farmi notare che Montemerlo è uno degli ultimi paesi del padovano ad avere ancora la banda parrocchiale, fondata nel 1868.

Uscendo dal contesto dei pellegrinaggi a Monteortone, passiamo al caso di

Pontelongo⁸, dove le figure portate in processione sono il Cristo in croce, santa Maria Goretti, trasportata dalle giovani, san Luigi Gonzaga protettore dei giovani portato dai ragazzi e ragazze, san Giovanni Battista, il patrono s. Andrea, trasportato e preceduto dagli uomini e seguito dagli ammalati. I sacerdoti seguono con la reliquia della Madonna e infine i portatori, scalzi e con vesti blu, trasportano la Madonna. Ogni figura è presentata e spiegata dal parroco all'uscita della chiesa.

Rimando infine al caso di Praglia, descritto nel capitolo precedente, dove i diversi oggetti sacri rappresentano altrettanti gruppi di fedeli accomunati da età, genere, nome e così via (bambini, ragazze, uomini che si chiamano Antonio) ma anche precisi punti del territorio fino alle più piccole contrade.

In alcuni di questi casi, a mio avviso, si ravvisa il tentativo da parte dei parroci di "creare comunità", dando una motivazione in più per la partecipazione alle processioni, in particolare cercando di coinvolgere i giovani (accade in tutti i casi indicati). Da una parte questi ultimi rappresentano una potenziale futura riserva di fedeli, dall'altra sono più facilmente coinvolgibili perché ancora inseriti nei percorsi catechistici (Cavagnero 2012). Inoltre attraverso di loro si cerca di arrivare ai loro genitori e famigliari per farli riavvicinare alla parrocchia.

Abbiamo visto che o si coinvolgono i bambini del catechismo o sennò qua non succede niente. Le famiglie nuove sono legate ad altre cose, o al loro vecchio paese, alla vecchia compagnia di amici eccetera, per cui sono solo i bambini che possono muovere le persone, le famiglie (...) Perché tutto il quartiere qua dietro è assolutamente nuovo però non c'è comunità, per cui la necessità è quella di creare amicizia e comunità. E adesso non lo fai più col rosario, lo fai con altre attività, quindi cerchiamo di avvicinare le persone con qualunque cosa ci venga in mente. (Davide D., presidente dell'associazione Madonna delle Grazie - Piove di Sacco, intervista 24.11.2012)

⁸ Mi baso qui sulle mie osservazioni di campo della processione del 6.5.2012.

Davide D. qui non parla in particolare delle processioni ma di diversi tipi di eventi da svolgersi nel resto dell'anno per coinvolgere le «famiglie nuove». Ritroviamo qui la logica del parroco di Praglia e dei suoi tentativi di coinvolgere nella vita regolare della parrocchia i gruppi responsabilizzati e visibilizzati nello svolgimento e nell'organizzazione della processione. Rispetto al coinvolgimento delle famiglie tramite ragazze e bambine, considerando alcune esperienze che mi sono state raccontate da alcuni partecipanti alla processione del 2013, i tentativi del parroco sono riusciti: la responsabilizzazione dei ragazzi come accompagnatori e aiutanti durante la processione, il coinvolgimento dei bambini della scuola materna col loro carro ad hoc hanno portato molte famiglie a partecipare alla processione.

Infine anche la questione del coinvolgimento delle famiglie che arrivano da fuori è stato affrontato con la stessa strategia dal parroco di Praglia.

Una volta a Montemerlo c'era gente del posto, adesso molti sono diciamo immigrati, vengono a vivere qua per togliersi dalla città e ci vanno a lavorare, i ragazzi vanno con la corriera; ma fanno fatica a inserirsi nella realtà di paese, c'è qualcuno che ha buona volontà che riesce ma la maggioranza no; quelli non partecipano, solo quelli del paese che partecipano (*alla processione, n.d.a.*). (Sandro F., intervista 20.5.2013)

Invenzioni di tradizioni

La FESTA dell'APPARIZIONE di mercoledì 28 maggio (e di sabato 31), coronerà le celebrazioni del rosario e della Messa con benedizione delle case nella varie zone dell'Unità Pastorale. Come prima Festa dell'Apparizione, dovremo "creare la tradizione". Si è abbozzato un programma ed è imminente la pubblicizzazione. Ringraziando quanti già stanno lavorando per far conoscere questo appuntamento molto importante e per rievocare le sequenze dell'Apparizione in un curato RECITAL che si svolgerà sul sagrato del Santuario. (dal sito web della parrocchia di Monteortone <http://www.monteortone.it/3int/int.htm>, consultato il 25.5.2014)

I parroci in quanto gestori del luogo sacro responsabili di perpetuarne la memoria a volte sono agenti creatori di memoria in modo letterale. Come nel caso di don Ceccato (cfr. cap. 4) a Galzignano, anche il parroco di Monteortone attinge ai documenti storici a questo fine. E, come a Galzignano, anche il contributo di persone laiche che si dedicano al lavoro di ricerca documentale e d'archivio è fondamentale: nel 2014 infatti, grazie al contributo di qualche cittadino, che ha ricercato «fra gli archivi degli agostiniani che sono rimasti nonostante il passaggio di Napoleone» (intervista telefonica non registrata 27.2.2014) si è scoperto che l'apparizione della Madonna a Pietro Falco sarebbe avvenuta il 28 maggio. Don Zanella ha deciso quindi di «creare la tradizione» della Festa dell'apparizione.

Non è questo l'unico esempio di invenzione di tradizione. A Boara Pisani ad esempio la processione del Santissimo Crocifisso miracoloso si svolge nella sua forma attuale solo da qualche decennio, ossia da quando don Valentino Grigliante, parroco di Boara dal 1985 al 2000, ha deciso di rievocare e commemorare il mito del ritrovamento dell'oggetto sacro nel fiume facendo trasportare la croce lungo il corso d'acqua. La sua idea era che questa novità sarebbe diventata un'importante «festa caratteristica» e che avrebbe anche aumentato la devozione al crocifisso (intervista telefonica non registrata, 20.8.2013).

Il primo e più evidente esempio di invenzione di tradizione che ho incontrato nel corso della mia ricerca è quello di Granze e della sua processione di santa Cristina, introdotta a metà degli anni Novanta dall'allora parroco don Antonio Brasolin.

Sapevo che c'era una santa Cristina di Bolsena, ma non era affatto conosciuta in diocesi, neanche la curia sapeva, perché hanno telefonato da Bolsena per fare un libro e non sapevano che la patrona del paese di Granze era santa Cristina. Perché non si sa. La curia non lo sapeva e l'ho scoperto anch'io, essendo parroco di Granze. Quindi cosa facevano i parrocchiani per Cristina? Poco. Un parroco precedente era andato a

Bolsena e aveva fatto un librettino però con questo parroco vecchio facevano messa e basta. (...) Io ero già andato a Bolsena, avevo visto cosa facevano là sia per l'infiorata che per le sacre rappresentazioni e lo sapevo già. Comunque siamo andati a Roma dal papa a dire che avevamo 400 anni della chiesa (...) Tornando siamo andati anche a Bolsena, nel giorno del Corpus domini, perché loro fanno l'infiorata al Corpus domini. E quindi abbiamo camminato per tre chilometri a vedere l'infiorata. E questo è stato l'inizio, quando siamo andati a casa: "perché non lo possiamo fare anche noi?" e abbiamo cominciato a fare qualche piccola immagine, poi pian piano siamo cresciuti, sono cresciuti, sono diventati bravissimi, siamo ritornati a Bolsena per carpire tutti i segreti di Bolsena, abbiamo scoperto tutti i trucchi e li abbiamo copiati (...) Adesso sono 800 metri d'infiorata, che richiedono il lavoro di tutte le associazioni del paese, Pro loco, Avis, Comune. E siamo riusciti ad agganciarci con la villa veneta, dei marchesi Rusconi. Siamo riusciti a sviluppare il nostro progetto e quindi copiare... - sono stato criticato da quelli di Bolsena ma va bene lo stesso - copiare l'infiorata che loro fanno il Corpus Domini e anche le sacre rappresentazioni che loro fanno il giorno di santa Cristina, una processione che non è niente processione, non si dice un'avemaria durante quella processione. C'è una calca immensa, cinque piazze, cinque spettacoli, teatro, cinque la sera e cinque al mattino, sono bellissimi. E noi abbiamo copiato un po'. Noi abbiamo l'infiorata la domenica della festa e le rappresentazioni, tre, su dei bei rimorchi. A Bolsena fanno palchi in legno, come una volta e noi abbiamo i rimorchi, son sicuri e con 20/30 personaggi per ogni scena. Viene rappresentata la vita o i martiri, le sofferenze di santa Cristina. (intervista 27.6.2012)

L'intento di don Antonio è quello di (ri)creare la memoria del luogo sacro (che in questo caso è una chiesa parrocchiale non santuariale) e lo fa risignificando la figura della patrona, ricercando una memoria che a suo parere non è stata coltivata abbastanza: comincia quindi con il dedicarsi allo studio delle notizie agiografiche e mitiche relative a santa Cristina, ne studia le tradizioni, ne recupera anche una reliquia (teoricamente) autentica. In realtà in chiesa una «presunta reliquia» già c'era ed era stata donata nel 1935 dalla parrocchia di san Cassiano a Venezia per interessamento di un frate cappuccino di Granze (Moscini 2002: 125) ma Brasolin, non ritenendola affatto autentica, ha

chiesto di averne una in dono dalla basilica di santa Cristina a Bolsena:

E Venezia regala le reliquie di santa Cristina. Mezzo braccio sai, abbiamo la reliquia di mezzo braccio (*tono ironico, n.d.a.*). Falsa naturalmente, falsa. Ma il parroco (*attuale di Granze, n.d.a.*) va via con quella perché è bella grande, invece quella di Bolsena che è piccola.. Io sono andata a prendermela perché a Bolsena c'è il corpo di santa Cristina e quindi il parroco mi ha dato una reliquia autentica. (ib.)

Don Antonio insomma cerca di aggregare e ricostruire la memoria e l'identità della parrocchia attorno a una serie di elementi tangibili e materiali carichi di significato simbolico. Ricomincia anche a stampare *l'Astro di s. Cristina*, un giornalino parrocchiale nato nel 1965 per volere di don Odilone Alessio (altro parroco che per molti versi ha preceduto le pratiche di Brasolin), la cui pubblicazione era andata rarefacendosi col suo successore.

Io andavo in tipografia, facevo il giornalino quattro, cinque volte l'anno, con tutti gli articoli. (...) Ho trovato, l'ho fatto, l'ho migliorato. Mi pare che sia una cosa bella, no! Poi va messo via e hai tutta la storia del paese senza scrivere la storia a parte. Dovremmo fare la cronistoria noialtri come parroci e io scrivo il giornale e c'è tutto. Quella è la storia vera. (ib.)

La finalità di questo lavoro di memoria sembra quella di rivitalizzare e dare un senso al contesto parrocchiale, quindi anche di coinvolgere le parrocchiane in questa impresa. Questo secondo obiettivo passa soprattutto attraverso l'importazione di due rituali festivi tipici di Bolsena che vengono assemblati in un'unica processione per la festa della patrona, attorno alla quale il parroco riesce ad aggregare un centinaio di parrocchiani.

Proprio su questa modalità di invenzione della processione il parroco ha subito qualche critica. Lui ricorda in particolare quella dello storico dell'arte Moscini, che è fra gli organizzatori dei carri allegorici di Bolsena:

Insomma ha criticato, ha detto "ognuno può fare quello che può" e cosa posso fare io

per far conoscere la mia santa ai miei parrocchiani, facevano solo la messa e basta, la curia non sapeva neanche che esistesse santa Cristina e insomma adesso in diocesi si parla dell'infiorata e quindi di santa Cristina. Mi ha criticato perché ogni paese dovrebbe fare le sue cose, avere la sua tradizione. Ma insomma, ce ne sono tanti paesi che fanno l'infiorata. (ib.)

La sua posizione è quella di un uso strategico degli elementi di memoria. Da una parte si è dedicato con precisione alle ricerche agiografiche e storiche, dall'altra non ritiene sbagliato "copiare", come dice lui, le tradizioni altrui. In questo caso sembra che la questione centrale per lui sia il valore esistenziale dell'evento commemorativo (Wang 1999): la non autenticità che Moscini gli critica, ossia il fatto di impiantare in un territorio la tradizione di altri luoghi, per il parroco non è un problema; ciò che gli interessa sono gli effetti che questa nuova tradizione può avere sul coinvolgimento e la mobilitazione delle persone che frequentano la parrocchia e anche su coloro che non lo fanno e partecipano solo all'evento.

L'autenticità di cui si preoccupa è quella, ritornando a una questione trattata precedentemente, dell'"autenticità di fede" della processione nel senso della trasmissione contenutistica evangelica e nella modalità di svolgimento:

Se fai una processione come la facevo io.. perdevi dei soldi ma.. con gli altoparlanti che la raggiungono in qualsiasi punto, un punto microfonico da cui puoi parlare, pregare, cantare e spiegare. Tutto era non lasciato alla spontaneità ma controllato. Io ero contento della mia processione. (ib.)

E in qualche modo critica e si distingue dalla stessa processione di Bolsena: «una processione che non è niente processione, non si dice un'avemaria durante quella processione» (ib.).

Il caso di Granze ci connette con il ruolo di un altro tipo di agenti rispetto ai gestori del sacro, ad esempio con chi si impegna per passione nella ricerca storica del territorio: in questo caso parliamo del Gruppo Bassa Padovana, «un gruppo di volontari costituitosi nel 1970, proprio per promuovere la conoscenza

dei valori culturali del luogo e la salvaguardia del patrimonio storico-archeologico della Bassa Padovana»⁹. Don Brasolin li ricorda parlandomi delle ipotesi sulla titolazione della chiesa a santa Cristina di Bolsena, un fatto abbastanza raro in Veneto, ove le parrocchie a lei intitolate sono solo quattro (Moscini 2002).

Non aveva una tradizione e non era neanche conosciuta. Come mai santa Cristina, patrona dei mugnai, è arrivata a Granze. Allora, Granze era in una delle strade romane che portava a Padova e Venezia, probabilmente. Nell'Adige c'erano tantissimi mulini ad acqua, lei protettrice dei mulini, trebbiavano coi mulini ad acqua, Granze e Vescovana erano insieme perché il comune era Vescovana, però la chiesa più antica era quella di santa Cristina. E ne hanno trovata una che probabilmente era uguale a quella, stessi metri e stesse misure. Andrò a vederla, perché è andata distrutta, è andata persa la prima. Le visite dei vescovi parlano di una chiesa di campagna, diroccata e quasi distrutta. Sappiamo dove, il Gruppo della Bassa padovana si è informato e sa tante cose, per quanto riguarda la storia. (ib.)

Il parroco inoltre fa emergere il tema del rapporto con le amministrazioni comunali, anticipando una questione che approfondirò nelle prossime pagine:

Sai com'è, i sindaci sono sempre in campagna elettorale. (...) Ho avuto molte discussioni coi sindaci, come dappertutto, perché c'è la questione della religione e invece loro hanno la questione delle elezioni, quindi cercano sempre di avere nuovi amici e nuovi alleati. Aveva fatto difficoltà a partire (*la processione di santa Cristina, n.d.a.*) ma poi tutti hanno capito l'importanza di questa cosa e c'è stata una grandissima collaborazione, con l'Avis, la Pro loco, il Comune, i partiti. Quando c'è santa Cristina finiscono le divisioni. E quindi il valore del festeggiare la santa è un valore unitario, unisce. Quello che non sempre riesci per altri motivi. (ib.)

La retorica di santa Cristina che unisce tutte è stata richiamata anche dai

⁹ http://sistemimuseali.sns.it/content.php?idSC=37&el=1&c=106&ids=3&o=sistemiCulturali_data
InizioInterna (consultato il 13.7.2013)

responsabili dell'organizzazione della processione, in particolare della parte dell'infiorata e dei carri allegorici, rispettivamente Stefano G. e Emanuela M..

Da parte sua, la vicesindaca e assessora Teresa Targa la quale in veste di sindaca aveva accompagnato don Brasolin in gita a Granze, conferma il fatto che per l'organizzazione della festa c'è piena collaborazione tra le varie associazioni. Da parte sua il Comune dà solo un appoggio logistico, lasciando alla parrocchia la gestione del tutto: quella di santa Cristina infatti è la «festa della parrocchia» che vive a fianco della sagra di ottobre (intervista non registrata, 23.9.2013). Anche quest'ultima ha un'origine religiosa, è dedicata infatti all'intitolazione della parrocchia, vi prevale però il carattere di festa di paese e la sua gestione è soprattutto responsabilità dell'amministrazione, che la inserisce in un più ampio contesto di eventi culturali e ludici chiamato Ottobre granzese, il quale si chiude con un'altra ricorrenza religiosa, cioè la festa dedicata dal capitello del Cristo delle Quattro vie.

La questione della "divisione di responsabilità" sulle due feste è interessante e significativa ma, non avendola potuta approfondire a sufficienza, rimane non verificata la mia ipotesi che la data della consacrazione della chiesa parrocchiale sia legata più all'aspetto civile che religioso della festa perché la fondazione della parrocchia è stato il primo passo verso l'autonomia di Granze dal Comune di Vescovana, un processo durato secoli e conclusosi solo nel 1914 (Gruppo Bassa Padovana 1984). Sembra tra l'altro che la divisione di responsabilità e di sfere d'influenza rispetto alle due feste sia stata oggetto di polemiche in passato:

(La sagra di ottobre) ha origine esclusivamente religiosa, tanto per non fare confusione di idee. (...) Quindi è ridicolo affermare che la Parrocchia non ha nulla a che fare con la sagra, come ha cinicamente asserito qualcuno che non sa proprio a che cosa serva ancora la chiesa... (don Odilone Alessio, *L'astro di s. Cristina*, IV, settembre 1968)

Altri agenti di memoria: le amministrazioni locali

Come abbiamo visto finora, il luogo e le sue memorie sono gestite in primis dagli “specialisti del sacro”, ma questi stessi luoghi sono al centro delle patrimonializzazioni di altri agenti, fra cui le amministrazioni locali.

Alcuni rituali più di altri implicano il coinvolgimento del territorio e della sua memoria civile. Questo è ben sviluppato e visibile nel caso dei frati, sia quelli di s. Antonio che di s. Leopoldo, con novena e tredicina che ripropongono la tradizione francescana dell’offerta per l’olio della lampada, la quale unisce sacro e temporale, religioso e civile nel rito annuale.

Il 4 ottobre d’ogni anno la Basilica di San Francesco in Assisi diviene il cuore pulsante di tutta la Nazione italiana. Alla presenza di gran folla di fedeli e di alte personalità della gerarchia ecclesiastica e dello Stato, il Sindaco del capoluogo d’una regione scelta a turno a rappresentare la Patria, riaccende la Lampada votiva che rischiara la cripta dove riposano le spoglie mortali del Poverello di Dio. Per un intero anno la Lampada arderà con l’olio offerto, a nome di tutti gli italiani, dagli abitanti di quella regione. La suggestiva cerimonia si ripete dal 4 ottobre 1939. In quell’anno, mentre Pio XII proclamava Francesco d’Assisi patrono primario d’Italia (18 giugno), i Comuni della Nazione offrivano al loro celeste Patrono l’artistica Lampada alla cui coppa gira tutt’intorno il verso dantesco Altro non è che di suo lume un raggio (Par. XXVI, 33)¹⁰

Ho chiesto ai responsabili di entrambi i santuari l’origine di questo rito, il perché si sia deciso di coinvolgere con questa modalità le istituzioni civili; quella dell’origine francescana è una loro ipotesi poiché non sono a conoscenza delle reali motivazioni di chi prima di loro ha preso questa decisione.

L’idea mi pare che sia nata dopo la canonizzazione probabilmente, quando è stato deciso di rinnovare l’olio della lampada, di mettere la lampada votiva per la riconciliazione. Chi c’era qui prima di noi ha pensato che padre Leopoldo, ministro

¹⁰ <http://www.sanfrancescopatronoditalia.it/rubriche/san-francesco/la-lampada> (consultato il 14.6.2014)

straordinario della riconciliazione che ha dato la sua vita per riunire le fedi cattolica e ortodossa ma anche per ricreare unità all'interno della persona togliendo il peccato, potesse essere invocato in maniera particolare come ministro della riconciliazione, che mantiene l'armonia all'interno della famiglia e la comunità. (fra Flaviano Giovanni Gusella, rettore san Leopoldo, intervista 22.7.2013)

Il santuario celebra ogni anno la festa di san Leopoldo, legata al giorno della sua nascita, il 12 maggio. La celebrazione principale del sabato è preceduta da una novena che coinvolge ogni anno un diverso vicariato della diocesi di Padova: ogni sera alla messa delle 18.30 una o più parrocchie del vicariato prescelto si recano «in pellegrinaggio», come dice il rettore (ib.) al santuario e partecipa alla messa. Il giorno della festa i sindaci di tutti i paesi del vicariato e rappresentanti dell'amministrazione comunale di Padova (compreso il sindaco) con altre autorità religiose, civili e militari, partecipano alla messa delle 19, durante la quale i paesi portano simbolicamente in dono prodotti tipici e rappresentativi dei propri territori e lasciano un'offerta per l'olio della lampada votiva che arde sopra la tomba del santo. Questa messa è celebrata ogni anno da un vescovo diverso e ospita un rappresentante della chiesa ortodossa, a simboleggiare l'ecumenismo che per tutta la vita padre Leopoldo ha sostenuto e perseguito e per cui viene ancora ricordato.

Diciamo che ha avuto fasi alterne, perché qualche volta i parroci non vedevano bene per esempio il coinvolgimento della società civile ma io da quando sono qua ho sempre coinvolto, quindi da una decina d'anni di sicuro ma probabilmente anche da prima. Ho visto che proponendolo ai parroci loro sono rimasti d'accordo, che siano amministrazioni, sindaci e personalità credenti, sia che siano non credenti, perché come rappresentanti della realtà del territorio hanno visto sempre bene che fossero coinvolti in questo momento di fede e di avvicinamento a un santo. E anche i vescovi che sono venuti qua - si turnano, li cambiamo ogni anno chiamandoli dal Veneto o dall'Italia perché sono rappresentativi per qualche aspetto - hanno sempre sottolineato l'efficacia e l'interesse di questo coinvolgimento. È un evento ecclesiale ma al quale partecipa tutta la società civile, compreso il mondo politico. (ib.)

Da parte sua il responsabile del santuario è quindi assolutamente a favore del coinvolgimento delle autorità civili e sottolinea anche il fatto che anche i non credenti siano interessati a questo tipo di cerimoniale «come rappresentanti della realtà del territorio».

Il rappresentante dei sindaci dei paesi del vicariato di Legnaro, scelto per la festa del 2013, così parla della questione:

L'aspetto positivo è che comunque la comunità civile e la comunità religiosa, che sembrano due cose distinte ma alla fine cittadini e parrocchiani sono sempre quelli... È stato un bel cammino insieme, parallelo. Quindi le comunità parrocchiali che hanno partecipato alla novena, le comunità civili che si sono adoperate con questi formalismi, che poi si sono riunite assieme di sabato davanti alla tomba di san Leopoldo che hanno celebrato insieme, sono state partecipi alla celebrazione e credo sia stato un bel segnale per le nostre comunità. E questo è stato il percorso fatto in quei giorni. Qualcuno avrebbe potuto far polemica sulla partecipazione economica ma non ho visto assolutamente niente di questo. C'è stata subito partecipazione. E questo a prescindere dall'ideologia politica, che in questo caso non c'entra niente. (...) So anche che tutti i colleghi sono attivi in ambito parrocchiale, non hanno preconcetti o preclusioni quindi la cosa è stata facile. Eravamo lì tutti tranne un sindaco che è stato sostituito per impegni precedentemente assunti. E penso sia stato un segnale forte perché non abbiamo delegato agli assessori. Devo dire, ampia collaborazione. (Enrico Rinuncini, sindaco di Ponte san Nicolò, intervista 22.5.2013)

Rinuncini usa la retorica dell'identità fra comunità religiosa e civile¹¹, attribuendo a quest'ultima caratteristiche di unità, armonia e cooperazione basandosi sulla partecipazione a un evento di tenore religioso. L'unione fra le due sfere civile e religiosa è un aspetto che lui, in quanto sindaco e credente, giudica molto importante e significativo:

¹¹ Quello del sindaco di Ponte san Nicolò è un esempio significativo ma fa caso a sé, non avendolo io potuto comparare con altri rappresentanti politici i cui comuni hanno partecipato alle novene a san Leopoldo. Posso solo aggiungere che, basandomi sulle mie osservazioni dirette di tre anni di festeggiamenti, ho potuto intuire che alcuni rappresentanti politici non partecipano così entusiasticamente all'evento.

La cosa interessante è che questa è la parrocchia più recente istituita dalla diocesi proprio su richiesta dei miei predecessori perché si stava formando questo quartiere e quindi la parrocchia di san Nicola è stata praticamente divisa dal fiume in due parrocchie. Ci sono aneddoti, belle curiosità, che una volta non c'era patronato, il parroco abitava in un appartamento, in mezzo alle famiglie e la chiesa i primi anni è stata la stessa sala del consiglio comunale, quindi accadeva che ci fosse il consiglio durante la settimana e nei fine settimana la santa messa. La sala del consiglio comunale diventava chiesa, c'era il crocifisso, dall'altra parte c'era o Scalfaro o la Madonna e capitava che a volte si faceva messa con Scalfaro e il consiglio comunale con la Madonna. C'era un biblioteca ma anche una sala che faceva da baretto del patronato, che poi è diventato l'ufficio dell'assistente sociale. Quindi, per dire l'integrazione di comunità civile e religiosa, quella struttura era assolutamente... davvero con uno spirito assolutamente di collaborazione. (ib.)

D'altronde proprio il giorno dopo la festa di san Leopoldo il sindaco ha celebrato, accompagnato da padre Flaviano, la cerimonia ufficiale d'inaugurazione di piazza Leopoldo Mandić (il nome civile del santo), adiacente alla chiesa parrocchiale, essa stessa intitolata al santo.

Nelle parole di Rinuncini si ritrova anche la questione di una memoria radicata nel territorio per mezzo della presenza fisica del cappuccino e per il tramite di coloro che l'hanno conosciuto personalmente:

San Leopoldo... che poi qui è ancora denominato padre Leopoldo, ma proprio perché per molte persone, soprattutto le più anziane, è stato conosciuto di persona. Per cui l'idea della sua santità è condivisa ma c'è ancora quell'attaccamento affettivo. Mia mamma racconta che suo nonno, che era del 1901, andava a confessarsi da padre Leopoldo. Quindi per la nostra famiglia c'è molta vicinanza. Qui nel territorio c'è anche un'altra amicizia attraverso un certo padre Bonaventura, qui c'era una confraternita legata a lui e quindi anche questo. E quindi, oltre all'aspetto della sua santità, quindi più formale, ci sono degli aspetti locali che avvicinano le nostre comunità di Padova, della provincia, a questo particolare padre cappuccino che era particolarmente famoso anche nel passato. Se il mio bisnonno, che era di Bagnoli di

Sopra, andava a confessarsi, vuol dire che anche nelle campagne delle nostre comunità era conosciuto. (ib.)

Una interessante particolarità legata al santuario di san Leopoldo è quella della partecipazione della comunità croata veneta ai festeggiamenti. Ogni anno, due settimane prima della festa per il santo, prima che inizi la novena, la Comunità croata del Veneto organizza una messa in lingua croata e un'iniziativa culturale (solitamente rappresentazioni folkloristiche) oltre che un incontro nazionale di tutte le comunità croate in Italia. Quindi un santo celebrato a Padova poiché vissuto e conosciuto in città diventa simbolo rappresentativo per la comunità di migranti croati per via delle sue origini dalmate. Questo è avvenuto perché la comunità croata veneta è nata a Padova da un gruppo di preghiera che si incontrava presso la basilica di s. Antonio e che poi si è avvicinato anche al santuario di san Leopoldo proprio perché il santo rappresenta simbolicamente la Croazia¹². In questo particolare caso quindi questa comunità, che si configura giuridicamente come associazione e svolge compiti culturali, aggregativi, di valorizzazione e promozione della cultura croata (collabora anche con l'ambasciata croata in Italia) è anche, in pratica, gruppo religioso (non a caso gli incontri mensili dell'associazione si svolgono presso la chiesa di san Alberto Magno, a pochi passi dal santuario leopoldino). Questa sembra un'evoluzione spontanea del gruppo, come racconta la sua presidente, Dubravka Čolak, anche se ricorda che qualche persona ha abbandonato l'associazione proprio per la sua identità religiosa. Le altre comunità croate in Italia invece sono laiche:

Sette anni fa ci siamo ricostituiti come comunità, come associazione di volontariato, l'abbiamo chiamata come si chiamano le altre comunità qua in Italia, perché ce ne sono sei, sette e tutte insieme poi sono collegate in una federazione; sono comunità croate, con l'eccezione di quella di Roma che è la prima costituita e si chiama

¹² In origine, prima di trasformarsi in associazione registrata, si chiamava proprio Comunità culturale san Leopoldo (cfr. intervista alla presidente Dubravka Čolak, 16.7.2012).

Comunità italo-croata. (...) No no, sono proprio laici (*le altre associazioni, n.d.a.*). Quelli di Roma invece sono ospitati da.. anche loro sono attaccati alla chiesa, hanno avuto lo spazio ceduto da san Girolamo, che è un istituto per il clero della Santa chiesa, però sono laici loro, sono abbastanza laicizzati. Anche quelli di Milano proprio, una cosa laica, quelli di Udine idem, anche questi di Belluno. Questa sovrapposizione c'è solo a Padova, perché siamo molto pochi e per sopravvivere... (ride) (intervista 16.7.2012)

Nonostante ciò gli incontri nazionali, che hanno contenuti culturali, organizzativi, politici e spesso coinvolgono anche personalità come ambasciatori croati in Italia o altri personaggi politici del paese adriatico, si svolgono nella sede della parrocchia di san Alberto Magno e si aprono con la messa in croato.

Comunque da quando ci siamo costituiti subito il primo anno abbiamo organizzato questa festa di san Leopoldo e cercato di riunire tutte le altre comunità dell'associazione qua a Padova e così ogni anno lo facciamo, quindi quando è l'occasione di questa festa noi facciamo praticamente un programma diviso in due, una parte è rivolta al nostro incontro e una parte è la festa verso la cittadinanza padovana, cioè ogni anno fare un po' di festa per la popolazione di Padova. (ib.)

Assistiamo qui dunque non solo a una commistione di religioso e laico ma anche a una memoria, rappresentata dalla figura del santo, che, in tale commistione, rappresenta identità territoriali diverse, quella padovana e quella croata. Ricordo che san Leopoldo è molto conosciuto per la sua difesa dell'idea ecumenica e questo concetto viene usato discorsivamente a indicare non solo il rispetto e la collaborazione fra le diverse chiese cristiane ma anche fra i popoli dell'Europa.

Nel caso di Camposampiero il periodo che precede la festa è più lungo e legato al numero 13: s. Antonio si festeggia il 13 giugno e dal primo giugno comincia la "tredicina", letteralmente una serie di preghiere composte per questa specifica occasione e, in senso lato, i 13 giorni che precedono la festa. A Camposampiero, a partire dal 1981 ogni 13 giugno uno dei sindaci degli 11

Comuni del Camposampierese, a turno, dona l'olio per la lampada votiva posta davanti la cella della visione (Miolo 1995).

L'attiva collaborazione tra frati antoniani e Comune caratterizza la storia di Camposampiero sin dall'annessione del Veneto allo stato italiano (Ceccato 1998). Come già evidenziato in precedenza, la retorica di sant'Antonio come figura religiosa e laica fondamentale per l'identità del territorio padovano e del camposampierese è condivisa dai due agenti istituzionali, con l'amministrazione comunale impegnata nel riunire sotto un unico ombrello eventi culturali e religiosi. L'amministrazione comunale si è anche occupata di fare da intermediaria tra frati e Provincia quando i primi hanno proposto un progetto per la restaurazione e valorizzazione antoniana del sentiero ciclopedonale che segue il percorso del torrente Muson dei Sassi e che, nel tratto tra Camposampiero e Padova, è divenuto l'Ultimo cammino di sant'Antonio. D'altro canto, nonostante l'entusiasmo nel cooperare, padre Alberto Tortelli del convento della basilica del Santo, uno dei responsabili e fondatori del Cammino di s. Antonio, rivendica la motivazione devozionale del Cammino e il suo distinguersi in quanto "luogo" religioso:

Noi abbiamo insistito perché avesse questo nominativo e che fosse garantita una sua tipicità che a nostro parere la rende unica rispetto a una qualsiasi pista ciclabile in mezzo ai capannoni o a un pezzo di campagna veneta anche anonima. (...) Se vuoi dal di fuori potrei dire "è tutto un lavoro ad uso del territorio che tocca a noi frati", vabè, sì, facciamo perché c'interessa il pellegrinaggio però poteva essere la Regione, le Regioni che si accordavano. Anche se da un lato ci va bene perché comunque mantiene una caratteristica religiosa che è importantissima, non la si snatura. (...) Invece credo sia l'elemento religioso che fa la differenza, anche se poi uno lo può fare per mille motivi, ovvio, ovvio. Però è l'elemento religioso che fa la differenza.(...) Ma sai, questo non è un itinerario particolarmente bello quindi chi viene secondo me viene per devozione, non ha chissà che attrattiva. (intervista 11.2.2013)

Dal 2010 all'Ultimo cammino si è aggiunto ufficialmente un nuovo tracciato che porta fino al monastero di Montepaolo, un luogo significativo nella

biografia del Santo: è il Lungo cammino di s. Antonio, il risultato del lavoro di un piccolo gruppo di persone stimolato dall'idea di Anna S., ossia unire due luoghi simbolici della presenza di s. Antonio in Italia.

Ho incontrato Anna durante la mia osservazione partecipante al cammino notturno organizzato dai frati di Camposampiero¹³ il 29 maggio 2011: chiedendo informazioni e chiacchierando con Adolfo, suo principale collaboratore, sono venuta a conoscenza della loro iniziativa, partita dall'idea di A.S. di creare un cammino che ricalcasse e commemorasse la presenza di s. Antonio in Italia unendo Padova e Montepaolo, ossia l'ultimo e il primo dei luoghi in cui visse. Un lavoro di anni, con la collaborazione di altre persone appassionate e di varie associazioni: ci tiene a sottolineare che le associazioni locali, il CAI, gli enti dei parchi l'hanno aiutata, soprattutto in Emilia Romagna. Uno degli interessi principali della loro impresa è quello di seguire fedelmente i «luoghi antoniani» (intervista non registrata 27.5.2012), compresa ad esempio la città di Bologna, dove il Santo ha fondato la Scuola di teologia; questa volontà va di pari passo con quella di creare tracciati naturalisticamente piacevoli e sicuri per chi li percorre. Per evitare i tratti lungo grandi vie di percorrenza Anna si è premurata di chiedere informazioni agli anziani dei paesi, che conoscono sentieri o passaggi non più frequentati: «io il percorso l'ho fatto nelle osterie» (ib.); inoltre controlla tutti i sentieri personalmente e ripercorre regolarmente il cammino per assicurarsi che sia agibile (in alcuni casi infatti è stato necessario ricorrere a delle varianti per problemi tecnici). Quella di questo piccolo gruppo di persone è quindi una ricerca storica e sul terreno. Il Lungo cammino, diventato ufficialmente parte del Cammino di s. Antonio e i frati del Santo, nelle fasi finali di realizzazione, hanno dato un appoggio finanziario per la realizzazione delle frecce che indicano il percorso (anche queste sempre tenute sotto controllo da A.S e collaboratori) e inserito il percorso nel sito web

¹³ Ogni anno, nella notte dell'ultimo o del penultimo weekend di maggio, i frati conducono questa camminata notturna da Camposampiero fino alla basilica del Santo, con sosta al santuario dell'Arcella.

del Cammino¹⁴. In sintesi l'hanno fatto proprio realizzando, grazie a un'iniziativa nata all'esterno, un desiderio che già avevano ma che non riuscivano a mettere in pratica.

L'idea a livello embrionale c'era, dicevamo "sarebbe bello collegare la basilica ad Assisi, san Francesco e sant'Antonio", poi noi frati che siamo qui siamo anche alla basilica di san Francesco quindi c'è un legame familiare. Poi io ero esausto già dal cammino lì che non ne potevo più e dicevo "chi è che si prende a cuore?". È nata l'intuizione e anche la forza propositiva da una signora, Anna S. (...) Lei si era appassionata, (...) ed era venuta da me a dirmi "perché non facciamo questo che si collega", una donna molto caparbia, molto di carattere (...) il lavoro concreto l'ha fatto lei con un gruppo di amici pellegrini, appassionati. Noi frati le abbiamo dato un supporto tecnico, anche la parte burocratica, anche un certo impegno economico perché comunque dalle amministrazioni lì non abbiamo avuto.. lì abbiamo avuto molti ostacoli, molti ostacoli. Nel Lungo cammino moltissimi ostacoli.. la burocrazia immensa, anche il far capire che un itinerario che attraversa due regioni, vari paesi può essere un'utilità turistica.. anche perché hai troppi riferimenti, non c'è un ente. Poi tutti con visioni diverse, scrivi e non ti rispondono, veramente.. ti scontri con un'Italia dalla vista corta ecco, invece il far capire che un itinerario così può essere un piccolo volano d'interesse turistico perché tu fai passare delle persone (...) e se parte, se decolla, attraversa la tua regione e magari fai lavorare l'agriturismo e fai vedere le tue cose e ti valorizzi... però questo è proprio un pensiero lontano da venire, ma lontano... lontanissimo. Dopo soldi nessuno te ne dà, le targhe le abbiamo messe noi frati, con un impegno non da poco. Perché comunque a noi interessa, vediamo una valenza di evangelizzazione nel pellegrinaggio, quindi così come c'è un impegno nella carta stampata o in altre cose abbiamo identificato questo come una possibilità di evangelizzazione molto affine alla sensibilità contemporanea; che può avvicinare i giovani, gente lontana, gente che magari è solo tangenzialmente vicino alla Chiesa che però attraverso la visita a un santuario, a un pellegrinaggio può ritrovare una sensibilità, una spiritualità. Ed è vero che è così. Lì è stato un impegno voluto da noi, cercato, gratis e senza ritorno perché mettere le targhe da qui fino a Montepaolo.. non abbiamo né agriturismi né niente. Poi mantenere un sito. Lì è entrato proprio in una

¹⁴ <http://www.ilcamminodisantantonio.org> (consultato il 2.6.2014).

logica, una scelta di nuova evangelizzazione, cercando di intercettare una sensibilità che può avvicinare dei giovani, anche gente lontana. Perché un pellegrino può essere disposto anche ad accogliere.. una parola o anche a lasciarsi toccare il cuore da un'esperienza, da alcune domande che altrove non trova. Quindi noi abbiamo investito moltissimo lì in realtà, con scarsissima o quasi sensibilità, oppure sì sensibilità ma poi un apparato burocratico pazzesco. Magari non ti dicono di no, ti dicono "ah bello" però poi.. soprattutto la mancanza di un referente unico, sono mille referenti. Allora manca la visione di un progetto unitario che ti dice "è bello, andiamo avanti, facciamo. Che bello, valorizza il territorio". Allora risulta una cosa un po' privata, ci siamo presentati da privati e vabè, un po' così. Però va bene, siamo convinti che anche da così, goccia a goccia, avrà il suo... (padre Alberto Tortelli del convento della basilica del Santo, intervista 11.2.2013)



Cammino notturno, partenza dal santuario dell'Arcella - 29.5.2011

Per concludere

In questo capitolo mi sono dedicata ad approfondire la questione della significazione dei luoghi sacri da parte di agenti diversi attraverso l'uso del concetto polisemico di autenticità.

Nella consapevolezza, supportata dalle evidenze empiriche prodotte/raccolte, che nella concretezza del vissuto, la questione è ben più complessa e che i confini risultano più sfumati, vorrei tentare di delineare una distinzione analitica tra le pratiche discorsive dei due principali gruppi di agenti creatori di memoria, ossia i gestori del sacro e i rappresentanti delle istituzioni amministrative locali.

L'autenticità dal punto di vista degli specialisti del sacro è connessa a quella del mito di fondazione del luogo sacro o a altri eventi che ne legittimino la sacralità e alla fede come capitale di consenso.

Per quanto riguarda il primo punto, poiché è il mito di fondazione a dare senso iniziale all'esistenza del santuario o dell'evento religioso molti agenti si sono impegnati nella ricerca di documenti che lo autentichino, documenti scritti, storici che confermino la tradizione orale.

Qui pratiche diverse riflettono un rapporto e un atteggiamento diverso rispetto agli elementi di memoria: in alcuni casi la ricerca d'archivio non esclude anche una certa elasticità nella significazione e nell'uso delle fonti documentarie.

La questione dell'autenticità è emersa anche in relazione a quella della "fede autentica" come elemento necessario per la sopravvivenza dell'istituzione ecclesiastica e della comunità parrocchiale. L'autenticità quindi come mezzo di promozione ed evangelizzazione. L'autenticità legata alla fede/credenza si articola nel valore assegnato alla funzione religiosa/evangelizzatrice del luogo sacro e/o degli eventi che lo celebrano. Questi luoghi e questi eventi hanno significato e svolgono la propria funzione evangelizzatrice solo se nella forma e nel contenuto sono totalmente aderenti alla dottrina della chiesa? Se chi li frequenta è "veramente" credente? Se non si mescolano troppo con il profano? Tali questioni emergono dai conflitti sui contenuti e le modalità delle processioni che ho ritrovato durante la mia ricerca.

Analizzando i dati raccolti, in particolare le trascrizioni di interviste e il materiale promozionale e comunicativo raccolto, ho isolato le espressioni che

rientravano nel campo semantico individuato dai termini “fede autentica” e “devozione autentica”. In realtà la prima operazione che ho svolto ha seguito un senso negativo, ossia il campo semantico si è delimitato proprio partendo da una riflessione sulle critiche a ciò che non sarebbe autentico, quindi su come non dovrebbe essere una processione. Le critiche riguardano da una parte gli atteggiamenti di religiosità popolare “do ut des” che si identificano con un attaccamento eccessivo all’esteriorità, alla forma e alla “tangibilità” del sacro; i termini usati in questo caso sono: *paganità, pietismo, superstizione, miracolistico, spiritualità santuariale, fanatismo, religiosità, religione, parata, palco, forma*. Dall’altra parte ciò che definisce in senso negativo il campo semantico della “fede autentica” è la partecipazione al rito per motivazioni estranee alla religione ma piuttosto legate all’aspetto abitudinario o ludico, alla parte di *tradizione e folklore*. Questi ultimi, assieme a *costume*, sono un primo insieme di termini relativi a questa accezione; vi si aggiungono poi parole come *turismo, modernizzazione, “moda di camminare”*

Gli elementi che invece dovrebbero caratterizzare una processione di “fede autentica” sono *devozione, fede, contenuti evangelici, “religiosità (popolare) autentica”, trasmissione della “parola di Dio”, riflessione, preghiera, raccoglimento*; la processione infine dovrebbe essere *semplice ed essenziale*.

Un concetto che torna spesso è quello della *processione sentita*, che lascia intendere un coinvolgimento “sincero”, “puro” di chi vi partecipa. Questo termine però esce soprattutto da chi partecipa o partecipava e non sembra implicare la preoccupazione della maggior parte dei parroci, che invece pretendono che la partecipazione sia motivata da ragioni non solo “affettivo-emotive” ma da conoscenza e condivisione dei contenuti evangelici. La presenza di questi contenuti, al di là delle diverse forme concesse (più o meno vicine alla “materialità” del popolare) è una necessità condivisa da tutti i parroci interpellati.

Anche la gestione del luogo sacro può essere elemento distintivo in questo senso:

Sono luoghi di preghiera. Hai visto che qui, probabilmente a differenza della basilica o di altri santuari importanti, non c'è il frastuono, non c'è il chiasso che c'è al santo, molti lo notano, qui si nota di più il raccoglimento, si nota di più la riflessione personale e anche di gruppo. Ci teniamo un po' a mantenere questo clima, diciamo ai responsabili dei gruppi e ai gruppi stessi di mantenere questo clima di carattere spirituale. (fra Flaviano Giovanni Gusella, rettore san Leopoldo, intervista 22.7.2013)

In questa costruzione discorsiva traspare un'opposizione tra passato e presente, col primo a indicare una cultura intrisa di religione in cui i piani del religioso e del temporale si sovrappongono, anche se in realtà alcune narrazioni sulle processioni del passato diventate feste e sagre mettono in discussione questa stessa retorica. L'opposizione però diventa anche continuità, col riutilizzo di vecchi oggetti sacri, delle memorie e della partecipazione dei "vecchi" che ricordano le processioni "come si facevano una volta", con la retorica instancabilmente ripetuta delle "pesti di oggi".

Concretamente la soddisfazione delle domande esistenziali dei turisti termali e riflessivi avviene attraverso un processo, più o meno consapevole, che mette in movimento, sinteticamente, due aspetti in contrasto: da una parte il *bisogno* di autenticità e di cura riguardo alla salute e dall'altra una persistente *ambivalenza* nella *fruizione*, rilevante anche sotto il profilo etico, che sovente sfocia in disordinate scelte edonistiche.

In genere si avverte allora come il turista termale sia spinto da un desiderio di vero e di autentico. Vuol star bene, fare esperienza di un contatto umano semplice e di consolazione, denso di corrispondenze ed armonie con la propria esistenza personale. Vuol assaporare emozioni e nostalgie delle radici; misurare significati di una forma di vita ormai passata e che tuttavia continua ad essere eloquente. *L'autentico affascina e il vero attrae*, anche se non coinvolgente le profondità dell'anima. (...) Ciò avviene - va sottolineato - in connessione con un "*sentire religioso*" proprio del nostro tempo, dove si miselano bisogni e attese assai eterogenee. Emerge un "*sentire*" intimo, più che un "*vedere*" e un "*credere*", secondo la specifica e alta "*mistagogia*" giovanea. Si espande una ricerca del *sacro* e del "*senso*" dell'*esistenza*,

accompagnato dal desiderio di sicurezza e di autenticità, di un bisogno di comunicazione del proprio *status interiore*, del proprio cammino spirituale confuso. (mons. Carlo Mazza in CEI 2009: 94-95; corsivo dell'autore)¹⁵

Dal punto di vista degli agenti delle istituzioni amministrative locali emergono come *issues* principali l'importanza della valorizzazione del territorio, della comunità (concetto che assume contenuti diversi) e della memoria come la ricerca del/nel passato per dare un senso e un'identità al presente. Fra i termini più usati compaiono *identità culturale* e *appartenenza*.

In questo contesto discorsivo il valore dei luoghi, degli eventi e delle memorie del campo religioso viene usato in diversi modi. Non ho incontrato alcun esempio esplicito di resistenza rispetto al tema religioso da parte di rappresentanti politici ma si sono delineati atteggiamenti diversi rispetto ad esso e diversi usi dei suoi significati.

La memoria è quel luogo dell'anima nel quale sono riposti fatti, avvenimenti, immagini e protagonisti del racconto della nostra vita, un racconto che ha in ognuno radici profonde, che portano lontano, che non si strappano. Quando la memoria diventa collettiva e mette insieme le vite di una comunità, quando la vicenda di ognuno si fonde e si congiunge con quella di molti altri, allora la memoria diventa storia, diventa cultura, si trasforma in un vissuto nel quale ci si riconosce e che si condivide. Questo libro fissa attimi di un tempo passato, immagini di un mondo rurale fatto di duro lavoro, di grande sacrificio e di estrema povertà, ma sempre sostenuto dalla grande dignità delle persone, di famiglie contadine fortemente ancorate ai propri valori, pervase da una sincera religiosità. Una religiosità profonda e intima che si esprime proprio nel legame con quel luogo straordinario che è il Santuario della Madonna di Tessara, col quale tutti noi abbiamo un rapporto dolcissimo ed antico, indissolubile, ancestrale, che si perde nel tempo. (...) Certo, è una storia minore, quella di persone comuni, di piccoli avvenimenti. Ma è la nostra storia. (...) Con una speranza ed un auspicio: che la Comunità di Santa Maria di Non,

¹⁵ http://www.chiesacattolica.it/ccl_new_v3/allegati/1487/AttiAbanoCorrettoAprile2009.doc
(consultato il 22.5.2013)

pur in un mondo complesso e in continuo cambiamento, non perda mai la propria identità. (Zaramella in Zamarco 2008: 1-2)

Fernando Zaramella, vicesindaco e assessore alla cultura di Curtarolo, introduce con queste parole un breve libro sul santuario della Beata Vergine di Tessara. Egli riproduce, come alcuni agenti del religioso, la retorica di un passato rurale in cui le due sfere, civile e religiosa, si sovrapponevano armonicamente, in cui vigeva una «sincera religiosità» e si conduceva una vita semplice e fatta di sacrifici quotidiani. Qui affonderebbero le radici della comunità e del territorio, in una memoria collettiva fatta di tante memorie individuali. È questa una prospettiva molto simile a quella usata dal sindaco di Ponte san Nicolò, già presentata in precedenza.

Altra posizione è quella dell'amministrazione (passata) di Camposampiero, la quale, pur inserendo nello stesso statuto comunale un nuovo articolo che definisce la città come "luogo antoniano", lo intitola Identità culturale, non nomina la religione né la fede nel testo e sottolinea chiaramente nei discorsi pubblici l'importanza *laica* del personaggio di s. Antonio. La presenza antoniana nel territorio e quella dei santuari che ne mantengono viva la memoria, sono, nelle parole dell'art. 5 bis, «memoria indissolubile ed identità condivisa che informa di sé e caratterizza in modo peculiare la storia di Camposampiero» ([http://www.comune.camposampiero.pd.it/images /pdf/ Statuto_Camposampiero.pdf](http://www.comune.camposampiero.pd.it/images/pdf/Statuto_Camposampiero.pdf), consultato il 15.5.2012).

In sintesi, agenti religiosi e laici si preoccupano da una parte di patrimonializzare il luogo attraverso la legittimazione discorsiva dell'autenticità, dall'altra di raccogliere e produrre capitale di consenso; quest'ultimo è rappresentato per i religiosi dalla fede, per i laici dal consenso politico. Per entrambi il luogo può essere elemento strumentale per la costruzione del consenso.

Nel corso del capitolo, complessificando la divisione analitica e schematica tra i due agenti del sacro e del temporale come principali produttori di memoria in quanto detentori del maggior potere discorsivo, ho messo alla luce il ruolo di

altri agenti non istituzionali, singoli o gruppi, più o meno connessi con i primi due. È evidente che anche le loro pratiche contribuiscono alla messa in atto dei processi di patrimonializzazione e che, in alcuni casi, portano diverse accezioni del concetto di autenticità.

Osservando questo tipo di agenti ho cominciato a riflettere riguardo all'incidenza sulla realtà pratica (e sulla creazione di memorie) dell'apporto di singoli individui, alcuni dei quali agiscono perseguendo primariamente interessi e passioni personali, senza trarne particolari vantaggi; altri, come agenti istituzionali, incidono particolarmente sulle realtà locali spezzando continuità e abitudini e apportando cambiamenti incisivi e duraturi. Fra questi ultimi spiccano gli esempi di alcuni parroci¹⁶ che hanno creato nuove memorie e nuove tradizioni, le quali hanno continuato a riprodursi anche col susseguirsi di altri parroci o sono invece state rimodificate o cancellate da questi ultimi. I dati raccolti evidenziano comunque l'influenza di diversi gruppi di parrocchiani in questi contesti. Anche nelle istituzioni laiche è emersa l'importanza del ruolo di singole persone che hanno inciso particolarmente nei discorsi e nelle pratiche di patrimonializzazione.

¹⁶ La figura del parroco non è sempre semplicemente quella di “braccio dell'istituzione”, egli infatti è anche mediatore tra istituzione e fedeli, può essere critico o meno rispetto alla prima e instaurare diversi tipi di rapporti coi secondi.

Conclusioni

Con questa ricerca, partendo da una riflessione sulla complessità del fenomeno del turismo religioso nella quale ho individuato come il concetto di autenticità si possa considerare punto di comunione tra i due estremi del continuum che unisce il pellegrinaggio considerato come viaggio con fini puramente spirituali e il turismo considerato come estraneo a queste motivazioni, ho analizzato i casi di alcuni luoghi sacri del padovano e di alcuni eventi legati al sacro. La mia intenzione era di indagare come su questi luoghi si esercitino pratiche e discorsi di patrimonializzazione di segno, intensità e modalità diverse in base ai contesti territoriali e agli agenti che li attuano. Ho considerato la patrimonializzazione non solo per come viene declinata nel linguaggio e nelle pratiche del turismo e delle politiche istituzionali di valorizzazione dei beni culturali, ma anche considerandone un'accezione simbolica e "intima" legata alle memorie locali, individuali e collettive.

Sono emerse così diverse pratiche e discorsività legate a questo concetto. Da una parte, dall'analisi della letteratura sulla patrimonializzazione turistica messa in atto da alcune istituzioni (civili ed ecclesiastiche) europee, nazionali e locali si evidenzia come la patrimonializzazione turistico-economica si possa leggere come una riappropriazione del capitale religioso da parte di alcuni agenti laici, rilevando che i processi di attribuzione di qualità simboliche a luoghi, territori e eventi (processi tipici della sacralizzazione dei luoghi del religioso) si sono mutati in quelli della valorizzazione patrimoniale e quindi turistica degli stessi luoghi (Gil de Arriba 2006). Dall'altra, attraverso l'osservazione dei casi osservati e delle pratiche locali - istituzionali o meno - di patrimonializzazione, sono emerse alcune complessità e differenziazioni.

Innanzitutto si notano atteggiamenti diversi rispetto alle memorie e agli elementi che le rappresentano, qui in particolare gli oggetti del passato legati alla memoria del sacro. Qui il ruolo degli "specialisti del sacro" (Bourdieu 2002)

è evidente ed è emerso durante la mia ricerca nella forma degli atteggiamenti di alcuni parroci di fronte alle pratiche dei fedeli legate alle processioni: da una parte i tentativi di veicolare il messaggio dottrinale in contesti che rischiano di scivolare eccessivamente verso la folklorizzazione, dall'altra l'uso di manufatti e riti sia in chiave evangelizzatrice sia con l'obiettivo di rafforzare i legami e il senso della comunità religiosa e parrocchiale.

Si distingue anche un discorso diffuso sulla memoria come elemento fondamentale per la ri/costruzione e il mantenimento della comunità, il senso della quale però cambia in base agli agenti: per i parroci l'obiettivo fondamentale è (anche attraverso l'uso degli oggetti e degli eventi sacri) non solo mantenere salda e attiva la comunità parrocchiale ma anche aumentarla per quanto possibile, coinvolgendo chi non ne fa parte; per le istituzioni civili la comunità ha un senso più lato, nonostante passi anche attraverso quella parrocchiale a livello locale e religiosa in generale (nel contesto del processo di riutilizzo del capitale religioso e di laicizzazione delle sue memorie).

In sintesi, si sono delineate diverse modalità di patrimonializzazione e valorizzazione dei luoghi sacri, degli eventi che li interessano e degli elementi di memoria che li rappresentano. Da una parte si riconferma nelle politiche delle istituzioni locali lo stesso atteggiamento di quelle europee, ossia una risignificazione dei simboli del religioso e del sacro come rappresentativi dell'identità del territorio e di conseguenza come caratteristiche patrimonializzabili in senso principalmente economico e turistico. Nel caso degli agenti religiosi si notano delle sfumature sulla valorizzazione degli elementi mnemonici del sacro: per alcuni è più importante il messaggio evangelico che trasmettono e il valore che assumono per la comunità parrocchiale, per altri si avvicinano di più all'idea di oggetti promozionali che possono anche attivare un interesse turistico con potenziali ricadute positive sul santuario. Infine, in un ambito non istituzionale, emergono delle differenze fra le associazioni (che comunque rimangono nell'idea della patrimonializzazione come mezzo per il raggiungimento di obiettivi economici o eventualmente

valoriali) e le persone (singole o gruppi) che hanno un attaccamento molto più personalistico ed affettivo alle memorie e ai luoghi del sacro, i quali comunque assumono, anche qui, valori non solo religiosi.

La trattazione della ricerca è proseguita approfondendo la questione della significazione dei luoghi e degli eventi sacri da parte di agenti diversi attraverso l'uso del concetto polisemico di autenticità, considerando quest'ultimo come un elemento di legittimazione della costruzione discorsiva della patrimonializzazione. Ho tracciato una distinzione analitica tra le pratiche discorsive dei due principali gruppi di agenti creatori di memoria, ossia i gestori del sacro e i rappresentanti delle istituzioni amministrative locali, mantenendo comunque la necessaria attenzione sulle complessità e intersezioni fra i due gruppi.

L'autenticità dal punto di vista degli specialisti del sacro è connessa a quella del mito di fondazione del luogo sacro o a altri eventi che ne legittimino la sacralità e alla fede come capitale di consenso.

In questa costruzione discorsiva traspare un'opposizione tra passato e presente, col primo a indicare una cultura intrisa di religione in cui i piani del religioso e del temporale si sovrappongono. Tale opposizione però diventa anche continuità.

Dal punto di vista degli agenti delle istituzioni amministrative locali emergono come *issues* principali l'importanza della valorizzazione del territorio, della comunità (concetto che assume contenuti diversi) e della memoria come la ricerca del/nel passato per dare un senso e un'identità al presente. In questo contesto discorsivo il valore dei luoghi, degli eventi e delle memorie del campo religioso viene usato in diversi modi, dando maggiore o minore spazio al ruolo della religione per la comunità civile: in alcuni casi ad esempio si privilegia il discorso dell'armonia e dell'unità (o addirittura dell'identità) tra comunità religiosa e civile, in altri invece si attribuisce maggior valore all'aspetto storico e laico delle memorie religiose.

In sintesi, agenti religiosi e laici si preoccupano da una parte di

patrimonializzare il luogo attraverso la legittimazione discorsiva dell'autenticità, dall'altra di raccogliere e produrre capitale di consenso; quest'ultimo è rappresentato per i religiosi dalla fede, per i laici dal consenso politico. Per entrambi il luogo può essere elemento strumentale per la costruzione del consenso.

Pur considerando agenti del sacro e rappresentanti istituzionali come principali produttori di memoria in quanto detentori di maggior potere discorsivo, ho messo alla luce il ruolo di altri agenti non istituzionali, singoli o gruppi, più o meno connessi con i primi due. È evidente che anche le loro pratiche contribuiscono alla messa in atto dei processi di patrimonializzazione e che, in alcuni casi, portano diverse accezioni del concetto di autenticità. Inoltre l'osservazione dei casi ha fatto emergere quanto anche le pratiche di singoli individui attivi nei contesti istituzionali ed ecclesiastici possano produrre effetti significativi indipendentemente dalle politiche delle istituzioni che rappresentano.

Tornando alla questione della memoria declinata secondo il concetto di autenticità, essa è emersa in diverse accezioni in connessione con le retoriche della comunità, delle radici e delle identità territoriali locali, passando attraverso la questione delle memorie individuali che creano la memoria collettiva si è resa evidente in vari passaggi.

La ricerca di notizie storiche col fine di valorizzare i luoghi sacri vede impegnati tutti gli agenti osservati nella ricerca: è uno strumento condiviso per raggiungere obiettivi diversi. Molti studi sulla patrimonializzazione mettono in guardia sui rischi della mercantilizzazione della cultura e sulle conseguente riduzione delle complessità delle relazioni che le persone e le comunità locali intessono con essa. Nieves Herrero-Pérez (2003) sostiene che un reale coinvolgimento degli abitanti può far sì che anche loro traggano vantaggi e benefici (non solo economici) dalla valorizzazione del loro patrimonio culturale. Secondo Carlos Fortuna (2013) quest'ultima può essere effettivamente una conseguenza della patrimonializzazione ma in ogni caso questo è un processo

in cui la continuità col passato viene costruita discorsivamente, non trasmessa nel tempo attraverso le pratiche quotidiane che si modificano ed evolvono, modificando quindi anche il valore di memoria dei luoghi.

In questi processi quindi, anche in quelli osservati nella mia ricerca, è sempre necessario tenere in considerazione gli interessi dei diversi agenti in campo analizzandone le pratiche. Una parziale conclusione rispetto a questa problematica è che la mia ricerca ha confermato l'effettivo sovrapporsi di turismo e pellegrinaggio, di sacro e profano: i piani si confondono nelle pratiche e nei discorsi di patrimonializzazione dei luoghi. D'altra parte però sono emersi dei tentativi di separazione tra i campi: da una parte il campo religioso cerca di legittimarsi in quanto tale, mantenendo la differenziazione e sottolineando la peculiarità, l'autonomia e l'importanza fondamentale della fede e della religione nei luoghi e negli eventi del sacro. È un gioco a cooperare con il campo profano (sempre più necessario vista la perdita di potere discorsivo della chiesa) senza farsi totalmente assorbire da esso. Dall'altra parte alcuni rappresentanti delle istituzioni civili cercano di appropriarsi delle memorie del sacro risignificandole come elementi della memoria collettiva laica.

Bibliografia

- AA.VV. (2007) *Storie in Saccisica e dintorni – Piove di Sacco*, Piove di Sacco, Banca di credito cooperativo di Piove di Sacco.
- AA.VV. (2008) *Saccisica. Studi e ricerche 3*, Chioggia, Art&Print.
- Abbott A. (2004) *Methods of Discovery. Heuristics for the Social Sciences*, New York, W.W. Norton & Company; trad. it. *I metodi della scoperta. Come trovare delle buone idee nelle scienze sociali*, Milano, Bruno Mondadori.
- Alberoni F. (1968) *Statu nascenti. Studi sui processi collettivi*, Bologna, il Mulino.
- Allievi S., Guizzardi G., Prandi C. (2001) *Un Dio al plurale. Presenze religiose in Italia*, Bologna, EDB.
- Alsayyad N. (ed.) (2001) *Consuming tradition, manufacturing heritage: global norms and urban forms in the age of tourism*, London and New York, Routledge.
- Álvarez Santaló C., Buxó i Rey M. J., Rodríguez Becerra (coord.) (1989) *La religiosidad popular I. Antropología e historia*, Barcelona, Anthropos.
- Amiotte-Suchet L., “«Le miracle des cœurs». La production d’un lien socioreligieux chez les pèlerins de Lourdes”, in *Esprit Critique*, 10, 1.
- Amiotte-Suchet L., Grandjean A. (2013) “Messinscene di un’eterotopia cattolica. Etnografia di un pellegrinaggio a Lourdes”, in *Etnografia e ricerca qualitativa*, 3, pp. 465-486.
- Anderson B. (2006) *Imagined communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London and New York, Verso; ed. or. 1984.
- Apolito P. (1990) «Dice che hanno visto la Madonna». *Un caso di apparizioni in*

- Campania*, Bologna, il Mulino.
- Apolito P. (1992) *Il cielo in terra. Costruzioni simboliche di un'apparizione mariana*, Bologna, il Mulino.
- Apolito P. (2001) *La religione degli italiani*, Roma, Editori riuniti.
- Apolito P. (2002) *Internet e la Madonna. Sul visionarismo religioso in rete*, Milano, Feltrinelli.
- Apostolakis A. (2003) "The Convergence Process in Heritage Tourism", in *Annals of Tourism Research*, 30, 4, pp. 795-812.
- Arfini, E.A.G. (2009) *Sexing disability. Prospettive di genere, embodiment sessuale e progetto sul corpo nelle disabilità fisiche*, Tesi di dottorato, Dottorato di ricerca in Modelli, linguaggi e tradizioni nella cultura occidentale - Ciclo XXII, Università degli Studi di Ferrara.
- Armstrong E.A., Crag S.M. (2006) "Movements and Memory: The Making of the Stonewall Myth", in *American Sociological Review*, 71, 5, pp. 724-751.
- Assman J. (2006) *Religion and cultural memory*, Stanford, Stanford University Press.
- Badii M. (2008) *Processi di patrimonializzazione e politiche del cibo tradizionale nel Valdarno aretino contemporaneo*, Tesi di Dottorato, Dottorato in Metodologie della Ricerca Etno-antropologica - Ciclo XX, Università degli studi di Siena, Facoltà di Lettere e Filosofia; Doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, École des hautes études en Sciences sociales.
- Badone E., Roseman S. R. (eds.) (2004) *Intersecting Journeys: The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*, Champaign, University of Illinois Press.
- Bajc V. (2006) "Collective Memory and Tourism: Globalizing Transmission through Localized Experience", in *Journeys*, 7, 2, pp. 1-14.

- Bajc V. (2006) "Christian Pilgrimage Groups in Jerusalem: Framing the Experience Through Linear Meta-Narrative", in *Journeys*, 7, 2, pp. 101-128.
- Bandyopadhyay R., Morais D.B., Chick G. (2008) "Religion and identity in India's heritage tourism", in *Annals of Tourism Research*, 35, 3, pp. 790-808.
- Barcaro F.A. (1996) *Il santuario e il complesso monastico di Monteortone - Abano Terme*, Padova, Editoriale Programma.
- Beck U. (2008) *Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen*, Frankfurt am Main, Verlag der Weltreligionen; trad. it. *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Bari, Laterza, 2009.
- Becker H.S. (1967) "Whose Side Are We On?", in *Social Problems*, 14, 3, pp. 239-247.
- Becker H.S. (1998) *Tricks of the Trade. How to Think about Your Research while You're Doing It*, Chicago, The University of Chicago Press; trad. it. *I trucchi del mestiere. Come fare ricerca sociale*, Bologna, il Mulino, 2007.
- Beckford J.A. (1987) *New Religious Movements and Rapid Social Change*, London, Sage; trad. it. *Nuove forme del sacro*, Bologna, il Mulino, 1990.
- Beim A., Fine G.A. (2007) "The Cultural Frameworks Of Prejudice: Reputational Images and the Postwar Disjuncture of Jews and Communism", in *Sociological Quarterly*, 48, 3.
- Belhassen Y., Caton K., Stewart W.P. (2008) "The search for authenticity in the pilgrim experience", in *Annals of Tourism Research*, 35, 3, pp. 668-689.
- Bellah R.N. (1964) "Religious Evolution", in *American Sociological Review*, 29, 3, pp. 358-374.
- Bellah R.N. (1970) *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, New York, Harper and Row; trad. it. *Al di là delle fedi: le religioni in un*

mondo post-tradizionale, Brescia, Morcelliana, 1975.

Bellah R.N. (1972), "Tra religione e scienza sociale", in *Rassegna Italiana di Sociologia*, XIII, 4, pp. 603-615.

Berger P. L., Berger B., Kellner H. (1974) *The homeless mind*, Harmondsworth, Penguin Books.

Bernardi L. (a cura di) (2005) *Percorsi di Ricerca Sociale. Conoscere, decidere, valutare*, Roma, Carocci.

Berzano Luigi (a cura di) (1997) *Forme del pluralismo religioso*, Torino, il Segnalibro.

Bettini M. (2011) *Contro le radici. Tradizione, identità, memoria*, Bologna, il Mulino.

Bilu Y. (2009) "The Inner Limits of Communitas: A Covert Dimension of Pilgrimage Experience", in *Ethos*, 16, 3, pp. 302-325.

Boiocchi M. (2009) *Il pellegrinaggio ed il turismo religioso: la valorizzazione dei beni ecclesiastici come esperienza di fede e cultura*, Bari, Aurea. Borsa del turismo religioso e delle aree protette.

Bortolami S., Jori F. (2004) *La casa dei Comuni*, Padova, Provincia di Padova.

Bourdieu Pierre (2012) *Il campo religioso. Con due esercizi* (a cura di R. Alciati e E.R. Urciuoli), Torino, Accademia University Press.

Bremer T.S. (2011) *Blessed with Tourists: The Borderlands of Religion and Tourism in San Antonio*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Bruschi Alessandro (1999) *Metodologia delle scienze sociali*, Milano, Bruno Mondadori.

Cantù C., Meneghini A. (a cura di) (1859) *Grande illustrazione del Lombardo-Veneto ossia Storia delle città, dei borghi, comuni, castelli ecc. fino ai tempi*

moderni- Volume 4, Milano, Corona e Caimi.

- Cardano Mario (2003) *Tecniche di ricerca qualitativa. Percorsi di ricerca nelle scienze sociali*, Roma, Carocci.
- Cavagnero Simona Maria (2012) *Il pellegrinaggio in trasformazione*, Roma, Aracne.
- Ceccato E. (1998) *Camposampiero 1866-1966. Un comune dell'alta padovana nel crepuscolo della civiltà contadina*, Padova, Signum.
- Ceci Rami L. (a cura di) (2005) *Turismo e sostenibilità. Risorse locali e promozione turistica come valore*, Roma, Armando.
- Cenghiaro E., Cioffredi P. (2011) *Santuari padovani – Itinerari fra tradizione, storia, arte e devozione*, Padova, Tracciati.
- Chabra D., Healy R., Sills E. (2003) "Staged Authenticity and Heritage Tourism", in *Annals of Tourism Research*, 30, 3, pp. 702-719.
- Cipriani R., Mura G. (2002) *Il fenomeno religioso oggi*, Città del Vaticano, Urbaniana university Press.
- Cohen E. (1979) "A Phenomenology of Tourist Experiences", in *Sociology*, 13, 2, pp. 179-201.
- Cohen E. (1984), "The Sociology of Tourism: Approaches, Issues, and Findings", in *Annual Review of Sociology*, 10, pp. 373-392.
- Cohen E. (1992) "Pilgrimage Centers: Concentric and Excentric", in *Annals of Tourism Research*, 19, 1, pp. 33-50.
- Coleman S., Eade J. (2004) *Reframing pilgrimage: cultures in motion*, London, Routledge.
- Collins-Kreiner N. (2010) "Researching pilgrimage: Continuity and Transformations", in *Annals of Tourism Research*, 37, 2, pp. 440-456.

- Collins-Kreiner N. (2010) "The geography of pilgrimage and tourism: Transformations and implications for applied geography", in *Applied Geography*, 30, 1, pp. 153-164.
- Committee of the Regions of the European Union (1999) *Evaluating the Quality of Life in European regions and cities: Theoretical conceptualisation, classical and innovative indicators*, Luxembourg, Office for Official Publications of the European Communities.
- Conferenza Episcopale Italiana - Ufficio Nazionale per la Pastorale del tempo libero, turismo e sport (2009) *Atti del Convegno Nazionale "L'Acqua e lo Spirito. L'acqua che risana, ricerca di salute, bisogno di spiritualità"*, Abano Terme, 9-11 ottobre 2008.
- Connerton P. (1989) *How societies remember*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Cooper Davina (2012) "Erotic Care: A queer feminist bathhouse and the power of attentive action", in Sally Hines and Yvette Taylor (eds.), *Sexualities: Past Reflections, Future Directions*, London, Palgrave, pp. 206-225.
- Corbetta S. (2005) *Il viaggio a piedi: dal pellegrinaggio al turismo contemporaneo*, Tesi di Laurea, Facoltà di Lingue e Letterature straniere, Università degli Studi di Bergamo, Anno Accademico 2004/2005.
- Costa N. (2000) "La politica urbana dei grandi eventi. Il caso del giubileo", in *Religioni e Società*, 36, 1, pp. 94-103.
- Costa N. (2001) "Turismo e pellegrinaggio: immagini e pratiche spaziali dell'accoglienza giubilare a Roma", in *La Critica Sociologica*, 138-139, pp. 146-167.
- Costa N. (2006) "Teorie sociali del turismo contemporaneo", in *Annali Italiani del Turismo Internazionale*, 2, pp. 74-105.

- Council of Europe (2011) *Impact of European Cultural Routes on SMEs' innovation and competitiveness (Provisional edition)*.
- Crick M. (1989) "Representations of International Tourism in the Social Sciences: Sun, Sex, Sights, Savings, and Servility", in *Annual Review of Anthropology*, 18, pp. 307-344.
- Crivellari P. (1999) *Testimoni della santità di Padre Leopoldo*, Camposampiero, Edizioni del noce.
- Da Valdirporro P. (1962) *Il servo di Dio p. Leopoldo da Castelnuovo, cappuccino*, Padova, Vice-postulazione di padre Leopoldo.
- Davie G. (2001) "Global Civil Religion: A European Perspective", in *Sociology of Religion*, 62, 4, pp. 455-473.
- De Certeau M. (1984) *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, University of California Press.
- Deflem M. (1991) "Ritual, Anti-Structure, and Religion: A Discussion of Victor Turner's Processual Symbolic Analysis", in *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30, 1, pp. 1-25.
- Demarchi F., Abbruzzese S. (1995) *La sacra terra*, Rimini, Guaraldi.
- DeSoucey M. et al. (2008) "Memory and Sacrifice: An Embodied Theory of Martyrdom", in *Cultural Sociology*, 2, 1, pp. 99-121.
- Di Nicola P. (1998) *La rete: metafora dell'appartenenza. Analisi strutturale e paradigma di rete*, Milano, Franco Angeli.
- Digance J. (2003) "Pilgrimage at contested sites", in *Annals of Tourism Research*, 30, 1, pp. 143-159.
- Dupront A. (1987) *Du Sacré: Croisades et pèlerinages – Images et languages*, Paris,

- Gallimard; trad. it. *Il sacro: crociate e pellegrinaggi – linguaggi e immagini*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993.
- Eade J., Sallnow M.J. (eds.) (1991) *Contesting the Sacred*, London and New York, Routledge.
- Eade J. (1992) "Pilgrimage and tourism at Lourdes, France", in *Annals of Tourism Research*, 19, 1, pp. 18-32.
- Erll A., Nünning A. (eds.) (2008) *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlin and New York, de Gruyter.
- Farinelli F. (2003), *Geografia. Un'introduzione ai modelli del mondo*, Milano, Einaudi.
- Fattorini E. (a cura di) (1997) *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915)*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- Fattorini E. (1999) *Il culto mariano tra Ottocento e Novecento: simboli e devozione. Ipotesi e prospettive di ricerca*, Milano, Franco Angeli.
- Fattorini E. (2011) "Devozioni e politica", in Melloni A. (a cura di) *Cristiani d'Italia. Chiese, società, stato, 1861-2011*, Roma, Treccani, pp. 389-404.
- Fattorini E. (2012) *Italia devota. Religiosità e culti tra Otto e Novecento*, Roma, Carocci.
- Fentress J., Wickham C. (1992) *Social memory*, Oxford, Blackwell.
- Ferro L. (2012) *Santa Cristina da Bolsena*, Bergamo, Velar.
- Fleischer A. (2000) "The tourist behind the pilgrim in the Holy Land", in *International Journal of Hospitality Management*, 19, 3, pp. 311-326.
- Filoramo G., Prandi C. (1991) *Le scienze delle religioni*, Brescia, Morcelliana.

- Fortuna C. (2013) "Heritage, Tourism and Emotion", in *RCCS Annual Review*, 5, pp. 106-122. <http://medcontent.metapress.com/index/A65RM03P4874243N.pdf>
- Foucault M. (1971) *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard; trad. it. *L'ordine del discorso*, Torino, Einaudi, 1972.
- Franceschetti F. (1930), *Il Santuario della Beata Vergine del Tresto*, Padova, Tip. e Libr. Antoniana.
- Gallini C. (1998) *Il miracolo e la sua prova. Un etnologo a Lourdes*, Napoli, Liguori.
- Gammaitoni M. (2007) "Il Giubileo del 2000. Roma e l'arte: pellegrinaggio o turismo?", in *Religioni e società*, 57, pp.149-155.
- Gasparini M., Tieto P., Valandro R., Righetti M. (1991) *Santuari del Padovano. Arte e devozione popolare*, Padova, Editoriale Programma.
- Georgescu Paquin A. (2011) *Beyond heritage "starification": the communicational process between old and new*, S.A.V.E. Heritage, IX International Forum Le Vie dei Mercanti - Aversa, Capri 9-11 June 2011.
- Giacomarra M. (2006) *Turismo e comunicazione*, Palermo, Sellerio.
- Gil de Arriba Carmen (2006) "Turismo religioso y el valor sagrado de los lugares: simbología identitaria y patrimonialización del monasterio de santo toribio de liébana (cantabria)", in *Cuadernos de Turismo*, 18, pp. 77-102.
- Governa F. (2001) "La dimensione territoriale dello sviluppo socio-economico locale: dalle economie esterne distrettuali alle componenti del milieu", in Magnaghi A. (a cura di), *Rappresentare i luoghi. Metodi e tecniche*, Firenze, Alinea, pp. 1-16.
- Graburn N. H. H. (1983) "The anthropology of tourism", in *Annals of Tourism*

Research, 10, 1, pp. 9-33.

Gruppo Bassa Padovana (1984) *Una contrada un paese un comune. Per il 70° anniversario del Comune – Granze 1984*, Stanghella, Grafiche Dielle.

Guidicini P., Savelli A. (1988) *Il turismo in una società che cambia*, Milano, Franco Angeli.

Guizzardi G. (1979) *La religione della crisi*, Milano, Edizioni di comunità.

Halbwachs M., Jedlowski P. (1987), *La memoria collettiva*, Milano, UNICOPLI.

Halbwachs M. (1952) *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Les Presses universitaires de France; trad. it. *I quadri sociali della memoria*, Napoli, Ipermedium, 1997.

Haraway D. (1988) "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", in *Feminist Studies*, 14, 3, pp. 575-599.

Herrero Pérez Nieves (2003) "Antropoloxía, patrimonio cultural e educación. Observando procesos de patrimonialización en Galicia", in *Adaxe*, 19, pp. 23-45.

Herrero Pérez Nieves (2011) "La posmodernización de la tradición. Nuevos retos para la gestión del patrimonio", in *Revista de Antropología Social*, 20, pp. 293-307.

Hervieu-Léger D. (1993) *La religion puor mémoire*, Paris, Les Éditions du Cerf; trad. it. *Religione e memoria*, Bologna, il Mulino, 1996.

Hervieu-Léger D. (1999) *La religion en mouvement. Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion; trad. it. *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, Bologna, il Mulino, 2003.

- Hillman W. (2007) *Revisiting The Concept Of (Objective) Authenticity*, refereed paper, TASA 2007 Conference, Auckland. http://www.tasa.org.au/conferences/conferencepapers07/pages/refereed_papers.htm
- Howe A.C. (2001) "Queer Pilgrimage: The San Francisco Homeland and Identity Tourism", in *Cultural Anthropology*, 16, 1, pp. 35-61.
- Jordan J.A. (2010) "Landscapes of European Memory: Biodiversity and Collective Remembrance", in *History & Memory*, 22, 2, pp.5-33.
- Joseph C.A., Kavoori A.P. (2001) "Mediated resistance: Tourism and the Host Community", in *Annals of Tourism Research*, 28, 4, pp. 998-1009.
- Kaelber L. (2005) "Changing Paradigms of Religious Travel: From Pilgrimage to the Postmodern Virtual Tour", *The annual meeting of the American Sociological Association, Montreal, Quebec, Canada, 11 August 2006*, American Sociological Association. <http://195.130.87.21:8080/dspace/handle/123456789/79>
- Kearns G., Philo C. (eds.) (1993) *Selling Places: The City as Cultural Capital, Past and Present*, Oxford, Pergamon Press.
- Knight J. (1996), "Competing hospitalities in Japanese rural tourism", in *Annals of Tourism Research*, 23, 1, pp. 165-180.
- Kraft S.E. (2007) "Religion and Spirituality in Lonely Planet's India", in *Religion*, 37, 3, pp. 230-242.
- Lavarini R. (1997) *Il pellegrinaggio cristiano*, Genova, Marietti.
- Le Goff J. (1988) *Storia e memoria*, Torino, Einaudi.
- Leppäkari M.K. (2008) "Religious Tourism and Pilgrimage Management: An International Perspective", in *Annals of Tourism Research*, 35, 2, pp. 611-612.

- Lévi-Strauss C. (1962) *Le totemisme aujourd'hui*, Paris, P.U.F.; trad. it. *Il totemismo oggi*, Milano, Feltrinelli, 1983.
- Linck T., Barragan E. (2009) "Economie et patrimonialisation: Les appropriations de l'immatériel", Colloque "Vivre du patrimoine", Université de Corse, janvier.
- Llinares García M. (1996) "¿Religiosidad popular?: problemas de método", in *Semata. Ciências Sociais e Humanidades*, 7-8.
- Lo Giacco M.L. (2004) "Il pellegrinaggio: profili giuridici", in Dammacco G., Otranto G., *Profili giuridici e storia dei santuari cristiani in Italia*, Bari, Edipuglia.
- Lopez L. (2012) *La imagen de Santiago de Compostela y del Camino en Italia. Una aproximación desde la geografía cultural*, Tesis de Doctorado, Departamento de Xeografía, Universidade de Santiago de Compostela. Inedito
- Lowenthal D. (1998) *The heritage crusade and the spoils of history*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MacCannell D. (1973) "Staged Authenticity: Arrangements of Social Space in Tourist Settings", in *The American Journal of Sociology*, 79, 3, pp. 589-603.
- MacCannell D. (1999) *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press.
- Mantoan D., Sartori F., Trentin L. (1995) *Fede e Comunità a Poleo. Appunti di vita religiosa e storico-sociale*, Grafiche BM Marcolin, Schio.
- Marcolin G., Libertini D. (1994) *Storia popolare di Piove di Sacco* (Copia anastatica dell'edizione del 1891 con integrazioni di Alfredo Contran e Francesco De Vivo), Piove di Sacco, Rigoni.
- Marcucci D. (1983) *Santuari mariani d'Italia*, Roma, Edizioni paoline.

- Margry P. J. (2001) "I Giubilei degli Olandesi: gli olandesi a Roma per l'Anno Santo 2000. Una cronistoria ragionata", in *La Critica Sociologica*, 138-139, pp. 169-205.
- Margry P.J. (ed.) (2008) *Shrines and Pilgrimage in the Modern World. New Itineraries into the Sacred*, Amsterdam, Amsterdam University Press.
- Mauss, Marcel (1924) "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives", in *Année Sociologique, seconde série, 1923-1924*, trad. ingl. *The Gift. The form and reason for exchange in archaic societies*, London, Routledge, 2002.
- Mazza Carlo (2007) *Turismo religioso. Un approccio storico-culturale*, Bologna, EDB.
- Mazzetti A., Suman B. (a cura di) (1994) "Il Bacchiglione", in *Studi sul territorio, l'ambiente e il paesaggio*, Padova, Provincia di Padova.
- Menegotto Andrea (2005) *Spiritualità e religione. I molti volti della spiritualità contemporanea*, Relazione tenuta al Convegno "...E quando si fa sera..." L'accompagnamento spirituale nelle cure palliative, organizzato dal Centro Studi e documentazione Vad - Eugenia Menni Domus Salutis - Brescia, 26 maggio 2005.
http://andreamenegotto.altervista.org/download_a/Spiritualit___e_religione.pdf
- Merrill B., West L. (2009) *Using Biographical Methods in Social Research*, London, SAGE; *Metodi biografici per la ricerca sociale*, Milano, Apogeo, 2012.
- Miolo G. (a cura di) (1995) *I frati minori conventuali a cento anni dal ritorno a Camposampiero (1893-1993)*, Camposampiero, Santuari antoniani.
- Morcellini M. (2001) "Il Giubileo: evento e comunicazione istituzionale", in *La Critica Sociologica*, 138-139, pp. 121-135.

- Morinis A. (1992) *Sacred journeys*, Westport London, Greenwood press.
- Moscini M., Puri A. (2002) *Cristina di Bolsena. Culto e iconografia*, Acquapendente, Ambrosini.
- Mouriño López E. (2001) *Activación patrimonial e ritualización no proceso de revitalización do Camiño de Santiago*, Tese de doutoramento, Departamento de Filosofía e Antropoloxía Social - Universidade de Santiago de Compostela.
- Niero A., Giacomelli Scalabrin S., Gallo A. (1990) *Tradizioni popolari veneziane e venete*, Venezia, Studium cattolico veneziano.
- Nolan M.L., Nolan S. (1989) *Christian Pilgrimage in Modern Western Europe*, Chapel Hill and London, The University of North Carolina Press.
- Nolan M.L., Nolan S. (1992) "Religious sites as tourism attractions in Europe", in *Annals of Tourism Research*, 19, 1, pp. 68-78.
- Nuzzo M. (2008) *Turismo religioso: percorsi culturali-religiosi come leva di sviluppo territoriale*, Tesi di dottorato, Dottorato di ricerca in Qualità ambientale e sviluppo economico e regionale - Ciclo XX, Dipartimento di Scienze economiche, Università di Bologna.
- Olick J., Robbins J. (1998) "Social Memory Studies: From 'Collective Memory' to the Historical Sociology of Mnemonic Practices", in *Annual Review of Sociology*, 24, pp. 105-140.
- Olivier De Sardan J.-P. (1995) "La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie", in *Enquête*, 1, pp. 71-109.
- Omodei C. G. A., Calderini C. A. (1849) *Annali universali di medicina - Serie terza, Volume XXXIII*, Milano, Società degli editori degli Annali universali delle Scienze e dell'Industria.

- Palumbo B. (2003) *L'Unesco e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*, Roma, Meltemi.
- Pearce D.G. (1999) "Tourism in Paris. Studies at the Microscale", in *Annals of Tourism Research*, 26, 1, pp. 77-97.
- Pearce D.G. (2001), "An integrative framework for urban tourism research", in *Annals of Tourism Research*, 28, 4, pp. 926-946.
- Penzlin C. (ed.) (2005) *Strategic and Methodological Guidelines for the Development of Ecotourism* - EU Project "Eco Tourism: Places and Traditions".
<http://www.scribd.com/doc/34878452/Eco-Tourism-Places-and-Traditions>
- Péricard-Méa Denise (2007) "Les femmes et le pèlerinage, conférence introductive", in Marie-Elisabeth Henneau, Juliette Dor (éd.), *Femmes et pèlerinage*, colloque de l'université de Liège 8-10 juillet 2004, Liège, Compostela group of universities, pp. 25-46.
- Peraro G. (1981), *Il Treviso, Zielo, Ospedaletto Euganeo*.
- Pichelan E. (2004) *Pontelongo. Un luogo buono per vivere. Storia per parole e immagini di un paese sul Bacchiglione (1876-1976)*, Portogruaro, Nuova Dimensione.
- Pichelan E. (2007) *Il Voto tra passato e presente 1676-2007 (331° anniversario)*, Pontelongo, Comune di Pontelongo.
- Piva L. (2010) "Invito allo studio del Cristo di Arzerello", in *Padova e il suo territorio*, XXV, 144, pp.
- Poria Y., Butler R., Airey D. (2003) "Tourism, Religion and Religiosity: A Holy Mess", in *Current Issues in Tourism*, 6, 4, pp. 340-363.
- Prandi C. (1983) *La religione popolare fra potere e tradizione*, Milano, Franco Angeli.

- Prandi C. (2000) *La tradizione religiosa*, Roma, Borla.
- Prandi C. (2002) *La religione popolare fra tradizione e modernità*, Brescia, Queriniana.
- Preble J.F., Reichel A., Hoffman R.C. (2000) "Strategic alliances for competitive advantage: evidence from Israel's hospitality and tourism industry", in *International Journal of Hospitality Management*, 19, 3, pp. 327-341.
- Profeta (1970) "Le leggende di fondazione dei santuari. Avvio di un'analisi morfologica", in *Lares*, 36, 3-4, pp. 245-258.
- Raffestin C. (1980) *Pour une géographie du pouvoir*, Paris, Litec.
- Reader I. (2007) "Pilgrimage growth in the modern world: Meanings and implications", in *Religion*, 37, 3, pp. 210-229.
- Rech G. (2011) "Santuari e pellegrinaggi", in Melloni A. (a cura di) *Cristiani d'Italia. Chiese, società, stato, 1861-2011*, Roma, Treccani, pp. 449-460.
- Righetti M. (1993) *Il santuario di s. Maria di Monteortone*, Padova, Editoriale Programma.
- Rinschede G. (1992) "Forms of religious tourism", in *Annals of Tourism Research*, 19, 1, pp. 51-67.
- Rivera L.A. (2008) "Managing 'Spoiled' National Identity: War, Tourism, and Memory in Croatia", in *American Sociological Review*, 73, 4, pp. 613-634.
- Ron A.S. (2007) "Tourism, Religion, and Spiritual Journeys", in *Annals of Tourism Research*, 34, 2, pp. 547-548.
- Rostirola L. (1972) *Camposampiero. Saggi storici*, Padova, Rebellato.
- Sanavia B.L. (a cura di) (2004) *Madonna delle grazie, regina della Saccisica, extra moenia plebis Sacci. Sponda di San Vido di sopra e di sotto il Fiumicello nel*

- Piovado di Sacco, Piove di Sacco, Tiozzi.*
- Saracini L. (2001) *Padova Nord. Storia di un quartiere*, Padova, Studio "L.R.S" Arte Grafica Editoria.
- Sarasa J.L.A., Espejo Marín C. (2006) "Interacción mito religioso/producto turístico en la imagen de la ciudad: Caravaca de la Cruz (Murcia)" in *Cuadernos de Turismo*, 18, p. 7-61.
- Savelli A., Sabioni F. (1997) "Le immagini normative del pellegrinaggio e del turismo religioso", in *Sociologia urbana e rurale*, 46, pp. 41-60.
- Savelli A. (a cura di) (2004) *Turismo, territorio, identità. Ricerche ed esperienze nell'arena mediterranea*, Milano, FrancoAngeli.
- Savelli A. (2005) *Sociologia del turismo*, Milano, Franco Angeli.
- Scaraffia L., Zarri G. (a cura di) (1994) *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Roma-Bari, Laterza.
- Scarvaglieri G. (1987) *Pellegrinaggio ed esperienza religiosa*, San Giovanni Rotondo, Padre Pio da Pietrelcina.
- Sharpley R., Jepson D. (2011) "Rural tourism: A spiritual experience?", in *Annals of Tourism Research*, 38, 1, pp. 52-71.
- Silverman D. (1999) *Doing Qualitative Research: A Practical Handbook*, London, SAGE; trad. it. *Come fare ricerca qualitativa. Una guida pratica*, 2002, Roma, Carocci.
- Simmel G. (1989) *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*, Berlin, Duncker & Humboldt; trad. it. *Saggi di sociologia della religione*, Roma, Borla, 1993.
- Smith V.L. (1992) "Introduction: The Quest in Guest", in *Annals of Tourism Research*, 19, 1, pp. 1-17.

- Spadati E. (1998) *Alla mia gente di Monteortone*, Abano Terme, Ed. Flaviana.
- Stake R. E. (2006) *Multiple Case Study Analysis*, New York, The Guilford Press.
- Stake R. E. (2010) *Qualitative Research: Studying How Things Work*, New York, The Guilford Press.
- Stausberg M. (2001) *Religion and Tourism: Crossroads, destinations and encounters*, London and New York, Routledge.
- Svanera O. (2008), *Il cammino di Sant'Antonio*, Padova, Edizioni Messaggero.
- Tasso M. (2004) "'Lontano dal paradiso': malattie del corpo e guarigioni dell'anima a Lourdes", in *Religioni e società*, 48, pp. 100-105.
- Taylor C. (2007) *A Secular Age*, Cambridge and London, The Belknap Press of Harvard University Press.
- Tellis W. (1997) "Application of a Case Study Methodology", in *The Qualitative Report*, 3, 3. <http://www.nova.edu/ssss/QR/QR3-3/tellis2.html>
- Timothy D. J., Olsen D. H. (eds.) (2006) *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*, London and New York, Routledge.
- Tipaldo Giuseppe (2007) *L'analisi del contenuto nella ricerca sociale. Spunti per una riflessione multidisciplinare*, Torino, Libreria Stampatori.
- Tolomio I. (1998) *Studi storici su Camposampiero*, Abbazia Pisani, Tipo-litografia Bertato.
- Towner J. (1995) "What is tourism's history?" in *Tourism Management* 16, 55, pp. 339-343.
- Tuan (1977) *Space and Place: The Perspective of Experience*, Minneapolis, University of Minneapolis Press.

- Turner B. S. (1991) *Religion and Social Theory*, London, SAGE.
- Turner V. (1969) *The ritual process: Structure and anti-structure*, Chicago, Aldine, 1969; trad. it. *Il processo rituale. Struttura e antistruttura*, Brescia, Morcelliana, 2001.
- Turner V., Turner E. (1978) *Image and pilgrimage in Christian culture: Anthropological perspectives*, New York, Columbia University Press; trad. it. *Il pellegrinaggio*, Lecce, Argo, 1997.
- Ulbrich K. (2007) *La costruzione discorsiva dell'identità europea. Un'analisi comparativa del dibattito pubblico sull'ingresso della Turchia nell'UE in Germania e in Italia*, Tesi di doppia laurea, Università degli studi di Trento - Facoltà di sociologia e Technische Universität Dresden - Philosophische Fakultät Institut für Soziologie, A. A. 2006/2007.
- Turchia nell'UE in Germania e in Italia Urry J. (2002) *The Tourist Gaze*, London, SAGE.
- Vandemoortele J. A. (2009) *Tourism as modern pilgrimage. A museum in Bruges, Belgium*, Master Thesis of Architecture, Architecture + Design Program Department of Art, Architecture and Art History, University of Massachusetts Amherst.
- Vázquez de la Torre Millán G., Pérez Naranjo L. M., Martínez Cárdenas R. (2012) "Life-cycle stages in religious tourism development: a comparison of case studies", in *Cuadernos de Turismo*, 30, pp. 325-326.
- Visentin A., Sanavia B. L. (2000) *Arzerello. Il paese degli argini "Arzere di Donna Anna, Arzere dei Bandelli" e del Cristo*, Piove di Sacco, Rigoni.
- Wang N. (1999) "Rethinking Authenticity in Tourism Experience", in *Annals of Tourism Research*, 26, 2, pp. 349-370.

- Watremez A. (2008) "Vivre le patrimoine urbain au quotidien: pour une approche de la patrimonialité", in *Culture et Musées*, 11, pp. 11-30.
- West B. (2008) "Enchanting Pasts: The Role of International Civil Religious Pilgrimage in Reimagining National Collective Memory", in *Sociological Theory*, 26, 3, pp. 258-270.
- Williams A. (2010) "Spiritual therapeutic landscapes and healing: A case study of St. Anne de Beaupre, Quebec, Canada", in *Social science & medicine*, 70, 10, pp. 1633-1640.
- Winter J. (1995) *Sites of Memory, Sites of Mourning: The Great War in European Cultural History*, Cambridge, Cambridge University Press; trad. it. *Il lutto e la memoria. La Grande guerra nella storia culturale europea*, Bologna, il Mulino, 1998.
- Winter J. (2006) *Remembering War: The Great War between Memory and History in the Twentieth Century*, New Haven, Yale University Press.
- Wolf E.R. (1958), "The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol", in *The Journal of American Folklore*, 71, 279, pp. 34-39.
- Yiannakis A., Apostolopoulos Y., Leivadi S. (1996) *The sociology of tourism*, London and New York, Routledge.
- Yin R.K. (2003) *Case Study Research. Design and Methods*, Thousand Oaks, SAGE.
- Zago M. (2003) *Padova e padre Leopoldo. L'Oriente in un convento*, Padova, Signum.
- Zanin G., Zuanon S. (a cura di) (2002) *Boara Pisani tra storia, cronaca, cultura e fede*, Stanghella, Arti Grafiche Stanghella.
- Zamarco L. (2008) *Storia, memoria, devozione di un popolo alla B. V. Maria di Tessara e S. Maria di Non. 1130-2008*, Curtarolo, Comune di Curtarolo

(patrocinio).

Zerubavel E. (2003) *Time Maps. Collective Memory And The Social Shape Of The Past* *Mappe del tempo*, Chicago, The University of Chicago Press; trad. it. *Mappe del tempo*, Bologna, il Mulino, 2005.

