

Morlacchi editore – *University press*

LEGAMI SOCIALI

collana diretta da

Ambrogio Santambrogio

– *Ricerca e critica sociale* –

7

La collana Legami sociali – coordinata dal gruppo di ricerca RILES – si propone di approfondire, attraverso lavori di tipo teorico ed empirico, lo studio della molteplicità di legami sociali che caratterizza la società contemporanea. Si rivolge a studiosi di scienze sociali, ma anche a quel pubblico di lettori attento alle più importanti e significative dinamiche della nostra realtà. Vuole contribuire ad una conoscenza sempre più consapevole della complessità sociale, in una direzione critica ed emancipativa.

DIRETTORE DI COLLANA

Ambrogio Santambrogio

COMITATO SCIENTIFICO

Giovanni Barbieri, Matteo Bortolini, Enrico Caniglia, Luigi Cimmino, Franco Crespi, Riccardo Cruzzolin, Teresa Grande, Gianmarco Navarini, Walter Privitera, Massimo Rosati.

Questa collana è peer-reviewed

PELLEGRINAGGI E ITINERARI TURISTICO-RELIGIOSI
IN EUROPA

Identità locali e dinamiche transnazionali

a cura di

Fiorella Giacalone

Morlacchi Editore U.P.

Prima edizione: novembre 2015

Si ringrazia in particolare l'ex assessore al turismo della Regione dell'Umbria, Fabrizio Bracco, che ha contribuito, con la sua sensibilità e disponibilità, al finanziamento del XXVIII Convegno Eurethno e alla pubblicazione del volume; all'ex Sindaco di Assisi, Claudio Ricci, per l'accoglienza riservata ai convegnisti nella città di Assisi, a Gianluigi Bettin della Sviluppo Umbria, per foto e mappe dell'archivio fotografico della Regione dell'Umbria e Sviluppo Umbria, resi disponibili per la pubblicazione. Un ringraziamento particolare va alla professoressa Francesca Piselli, per la correzione dei testi in francese presenti nel volume.

Isbn/Ean: 978-88-6074-733-4

Impaginazione e copertina: Jessica Cardaioli

Copyright © 2015 by Morlacchi Editore, Perugia. Tutti i diritti riservati. È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la copia fotostatica, non autorizzata. Finito di stampare nel mese di novembre 2015 presso la tipografia "Digital Print - Service", Segrate (MI). Mail to: redazione@morlacchilibri.com | www.morlacchilibri.com/universitypress

INDICE

FIORELLA GIACALONE

Tra ritualità e turismo: uno sguardo europeo 9

PARTE I

LA DIMENSIONE STORICA E LETTERARIA

ROSANNA ALAGGIO

Sviluppo dell'economia locale, esercizio del potere e pratiche devozionali.
Rapporti tra eventi fieristici e mete di pellegrinaggio in alcuni centri
della Puglia medioevale 33

DONATO LOSCALZO

I santuari greci all'origine delle biblioteche 47

FRANCESCA PISELLI

Il pellegrinaggio a Lourdes nell'omonimo romanzo di Èmile Zola 63

SNEZHANA RAKOVA

I santi ortodossi in pellegrinaggio: esempi del sec. XIII 75

PARTE II

PELLEGRINAGGI CONTEMPORANEI, ETNOGRAFIE E DINAMICHE ISTITUZIONALI

VILMOS KESZEG

Les prières inscrites dans les carnets d'intercession pendant le pèlerinage 89

MATHILDE LAMOTHE

Un sincretismo sportivo-religioso: la cappella di Nostra Signora del Rugby
e altre cappelle sportive landesi 97

VINCENZO M. SPERA

Piccoli pellegrinaggi terapeutici. Culti mariani e terapia dell'ernia infantile 113

GIANFRANCO SPITILLI

La Vergine, l'albero, gli animali. Studio di un culto rurale nell'Italia centrale 137

TEKLA TÖTSZEGI

Un aspect contemporain du pèlerinage de Bixad (Roumanie): la signalisation
par le costume de l'identité locale et du statut personnel 157

MONIQUE VALERO

Prendre la route: le pèlerinage à saint Gilles, du moyen age à nos jours 169

PARTE III

I NUOVI SANTI E LO SVILUPPO DELLE IDENTITÀ TERRITORIALI TRA DINAMICHE POLITICHE E RELIGIOSE

ALFONSINA BELLIO

Figure mistiche e nuovi luoghi di culto in Calabria: pellegrinaggi,
turismo religioso e patrimonializzazione 185

LUIGI M. LOMBARDI SATRIANI

Itinerarium corporis in Deum 203

PATRIZIA RESTA

Il patrimonio culturale e i sentieri dei pellegrini nella provincia di Foggia 209

ROBERTO SEGATORI

Il santo come risorsa sociale di riserva: il caso di sant'Angela da Foligno 225

PARTE IV

IL TURISMO RELIGIOSO E LA PATRIMONIALIZZAZIONE

PAOLA DE SALVO

Il viaggio tra spiritualità e territorio: una visione moderna del pellegrinaggio.
La Via di Francesco 245

SÉBASTIEN L. FOURNIER

Rivalità e battaglie rituali nei pellegrinaggi locali (Provenza, Bretagna) 259

MANUEL MANDIANES

Pèlerin à Saint Jacques de Compostelle 269

LIDIJA B. RADULOVIĆ, SENKA KOVAČ

Mappatura mediatica dei luoghi sacri e interpretazioni popolari
dei pellegrinaggi in Serbia 277

PARTE V
CULTI E PELLEGRINAGGI TRANSNAZIONALI

NORA DEMARCHI

Pellegrinaggi locali, pellegrinaggi transnazionali: il caso di Medjugorje
in Valle d'Aosta 293

FIORELLA GIACALONE

In viaggio da Rita: pellegrine a Cascia e a Roccaporena 307

ANDRÉ JULLIARD

Pèlerins catholiques, orthodoxes et touristes dans les pèlerinages contemporains
à St. Nicolas de Myre. Ethnologie de «l'étranger voyageur» dans le sanctuaire
de Bari en Italie (2006-2013) 327

GAËLLA LOISEAU

Sara "gitanizzata", Sara globalizzata: itinerario di una figura istituita dai *gagé* 345

INGA KUZMA

Santa Rita, guaritrice di malattie contemporanee.
Turismo religioso "terapeutico" sull'esempio del culto di santa Rita a Cracovia 365

PARTE VI
MIGRAZIONI E CULTI TRANSNAZIONALI

RICCARDO CRUZZOLIN

Religione e spazio diasporico: il caso del culto del *Señor de los Milagros*
a Perugia 381

GUILLAUME ETIENNE

Dal falso devoto al vero pellegrino: rappresentazione delle diversità
in un pellegrinaggio cattolico adottato dai portoghesi 393

DANIELE PARBUONO

Da Prato a Wenzhou: i pellegrinaggi dei migranti cinesi 409

Documenti fotografici 425

Notizie sugli autori 461

Tra ritualità e turismo: uno sguardo europeo

1. *Il pellegrinaggio nella dimensione storico-religiosa*

L'Europa, prima di essere un'entità politica, è stata per lungo tempo un luogo in cui la circolazione dei pellegrini e dei mercanti rendeva possibile la conoscenza di lingue e culture diverse, soprattutto in relazione alle fiere che erano allestite in occasione della festa dei santi.

Il pellegrinaggio, nella sua accezione tradizionale e nei riferimenti storici, è un viaggio, spesso lungo e articolato, compiuto per devozione, per ricerca spirituale, per il compimento di un voto. È un sacrificio necessario, per arrivare in un luogo "santo". In questa prospettiva è sempre più interessante il processo di secolarizzazione, cui stiamo assistendo, che sta investendo tutti i fenomeni religiosi e, quindi, anche il senso stesso del "fare" pellegrinaggio.

Per comprendere meglio il senso del pellegrinaggio, è necessario fare riferimento al culto cristiano dei santi e alle sue profonde differenze con i riti precristiani. Brown parte dalla diversa concezione della morte e della tomba nel cristianesimo (BROWN 1983). Il cadavere, che nella cultura classica provocava repulsione per il suo carattere di decadenza fisica, quale segno di fine totale dell'esistenza e passaggio al vuoto assoluto, nel cristianesimo diventa un corpo che passa a un'altra dimensione. Se la cultura greco-romana concepisce un regno dei morti fatto di ombre evanescenti e di oblio (fonte di Lete), tanto che solo i prescelti possono andare e tornare dall'Ade dopo aver bevuto alla fonte di Mnemosine, nella religione cristiana l'Aldilà ha una sua dimensione precisa, con una spazialità definita: è un mondo di ricompensa o di punizione.

Il santo è prima di tutto un uomo, con una precisa corporeità (a differenza degli dei), che ha operato miracoli, ma soprattutto che ha vissuto ai limiti della condizione umana, privandosi di beni materiali, o vivendo in solitudine. Il suo vivere quasi a contatto con la morte, il processo di sofferenza fisica e spirituale che lo avvicina all'esperienza di Gesù (*imitatio Christi*) lo pone in una condizione-limite, che acuisce le sue potenzialità di contatto con il divino. Egli trascende la morte, vivendo a contatto con la morte; perciò si fa mediatore tra cielo e terra, tra umano ed extraumano. Il carattere di *liminalità* che connota molte agiografie tende a valorizzare l'eccezionalità di una

vita umana vissuta sulla soglia della resistenza fisica e psichica. Precisa in tal senso Vauchez:

vivendo [...] nel più ripugnante sudiciume, privo di un rifugio sicuro contro le intemperie, il santo supera tutti i normali limiti della condizione umana in materia di nutrizione, riposo, di scomodità e di sofferenza. [...] Astenendosi da rapporti sessuali e vivendo nella più grande miseria, il santo sfugge ai vincoli della famiglia e della proprietà e si presenta come un uomo totalmente libero (VAUCHEZ 1981: 443).

Il santo diventa il simbolo stesso del Paradiso, il suo corpo una materia che trascende la morte e entra in una dimensione d'immortalità. La relazione tra Dio, i morti e i vivi cambia radicalmente, come la venerazione dei defunti e le cerimonie religiose. Per questo "la tomba del santo fu dichiarata proprietà pubblica, come mai lo fu la tomba di alcun altro. Essa fu resa accessibile a tutti e divenne il punto focale di forme di culto estese all'intera comunità" (BROWN 1983: 17). Il valore di sacralità attribuito al "corpo santo" pone in diversa prospettiva la relazione tra umano e divino; il santo è un uomo che ha patito, non solo come Cristo, ma anche come gli uomini sofferenti che gli si rivolgono, rendendo possibile un processo di riconoscimento reciproco. Per questo il culto dei santi si forma e si potenzia intorno al "corpo santo", poiché devozione che vive di corporeità e di venerazione della salma. Non si dà culto senza corpo o reliquia, metonimia della sacralità; esso diventa il tramite di una relazione eccezionale dell'uomo con Dio, attraverso una dialettica, oppositoria e al tempo stesso celebrativa, della corporeità umana come della sua possibile trascendenza. Per questo il santo protegge luoghi e persone a lui vicine; per questo il pellegrinaggio è la ricerca di una vicinanza al corpo santo desiderata, attesa e realizzata.

Il pellegrinaggio era un viaggio che serviva a cogliere la *potentia* legata al corpo santo, corpo che doveva essere toccato, anche attraverso oggetti e trasmettitori terapeutici. Brown ricorda che sin dai primi secoli del cristianesimo i devoti si recavano sulle tombe dei martiri, che erano divenuti luoghi pubblici di culto. Era una sorta di "terapia della distanza" che si concludeva con un rituale di accesso al sepolcro di Pietro, a Roma, che consisteva nel calare dei panni (*brandea*) nella tomba, perché si caricassero del potere del santo.

Quando il giovane principe Giustiniano scrisse da Costantinopoli per ottenere un frammento del corpo inestimabile di San Pietro stesso, ricevette un reciso rifiuto e gli fu inviato uno di questi panni calato nella tomba da una finestrella speciale (BROWN 1983: 123; cfr GREGORIO DI TOURS, *Liber in gloria martyrum*, 27,54).

Questo spiega la pratica, diffusa fino ai nostri giorni, di toccare e strofinare, con panni o parti di vestiario, le immagine miracolose di Maria, le statue dei santi taumaturghi, le pietre segnate dal passaggio di santi, la polvere o la terra nei santuari, in una sorta di assorbimento della potenza attribuita al santo o alla Madonna.

La reliquia diventa così oggetto di culto, poiché essa rappresenta il santo, e per i fedeli, che non hanno potuto conoscere il santo in vita, rimane l'*elemento tangibile* che ci può unire a lui; del resto è ancora la reliquia che può promuovere il miracolo (si pensi a San Nicola o San Gennaro) e mantenere vivo il culto (SALMANN 1996: 424). Per questo il mercato delle reliquie dei martiri, molto diffuso nel Medioevo e legittimato da San Agostino, viene poi ribadito da San Tommaso, che nella *Summa Theologica* giustifica il culto delle reliquie come conseguenza necessaria del culto dei santi, poiché i loro corpi sono “tempi o organi dello spirito santo”. San Tommaso non collega direttamente la reliquia e il miracolo, ma è Dio che, attraverso il miracolo, dimostra le qualità del santo (*Ibidem*: 425; cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica*, III parte, q.XXV, art.6).

La reliquia rappresentativa ha spesso solo un rapporto lontano con il corpo e, nei casi estremi, si avverte uno scivolamento insensibile dalla realtà materiale a quella immateriale: un'invocazione, il ritratto o anche la tomba. Nella tomba il corpo è lì, sottoterra. La lastra tombale sulla quale si svolgono i rituali non è a contatto diretto con il corpo, anche se si ritiene che il corpo irradi e trasmetta il suo potere al suolo in cui riposa e all'aria che lo circonda. Da qui la pratica di leccare il suolo, grattare la pietra e assorbire la polvere. Il ritratto ha una normativa più ambigua. L'Occidente distingue tra realtà e la sua rappresentazione, ma l'immagine santa o miracolosa che sia, è investita da una sacralità che ne modifica la natura (SALMANN 1996: 432).

Il movimento protestante compì una lotta dura contro il culto dei santi e delle reliquie. In particolare Calvino nel suo *Trattato sulle reliquie*, considerava la ricerca delle reliquie una superstizione, che portava all'idolatria; inoltre, le immagini sacre, rendendo familiare la potenza, diminuivano il timor di Dio (*Traité de reliquies*, Gèneve, Pierre de la Rovièrre, 1599, 2-3). La chiesa cattolica, con la XXV sessione del Concilio di Trento, rispose alle critiche dei riformatori, riconfermando la tradizione tomistica e il valore delle immagini sacre (*Decretum de invocatione, veneratione et reliquiis Sanctorum, et sacris imaginibus*, 3 dicembre 1563). Le immagini sacre infatti furono definite “prototipi visibili di ciò che rappresentano e il Concilio promosse il culto delle immagini a fini devozionali. Del resto, l'importanza del culto delle immagini ha una lunga tradizione cristiana, che inizia con il II Concilio di Nicea, nel 787 (*Definitio de sacris imaginibus*) nel quale i Padri della Chiesa affermarono esplicitamente che chi accetta la Scrittura deve ammettere

anche la rappresentazione della divinità, e se si respinge una, si respinge necessariamente anche l'altra; inoltre definivano le immagini un

genere di scrittura, più grossolana e tuttavia più chiara, per la gente semplice e ignorante, affinché anche gli illetterati incontrino ed apprendano mediante la semplice vista ciò che non possono conoscere mediante la lettura e così ricevano una conoscenza più chiara e più abbreviata delle cose. Poiché ciò che spesso lo spirito non ha compreso ascoltando le parole, percependolo in maniera stabile, l'ha interpretato più chiaramente (FAGONE 1971: coll.611).

Si determina così una frattura storica tra le tradizioni cattoliche, che continueranno una venerazione dei corpi santi e delle immagini sacre e il mondo protestante, che si rifà alla Bibbia e al valore delle parole più che delle immagini.

È una frattura che non determina solo due differenti percorsi interpretativi tra l'Europa del nord e quella mediterranea, ma che promuoverà il culto dei santi e delle immagini taumaturgiche anche nel Nuovo Mondo, in particolare in America Latina, con il tramite di gesuiti e i francescani, come dimostra Gruzinski sull'evangelizzazione in Messico (GRUZINSKI 1990). Si può affermare che gli studi francesi, da quelli della storia sociale promossi da Braudel, a quelli di Sallmann sui santi napoletani (1996), di Dupront (1987) sulle varie modalità del sacro nella cattolicesimo, rappresentano passaggi importanti, sul piano storico-antropologico, dello specifico dei culti cattolici, sia in Europa meridionale, sia nelle sue forme sincretiche in America Latina, in particolare in Brasile e Cuba nell'umbanda e nella santeria (BASTIDE 1967). Autori che hanno cercato di analizzare, sul piano storico e interpretativo, le specifiche forme culturali del cattolicesimo, l'uso delle immagini nelle dinamiche del sacro peregrinale, la centralità delle ritualità pubbliche e partecipate delle devozioni popolari. Il sacro, nel cattolicesimo, ha sempre trovato nuova linfa attraverso le pratiche votive partecipate, attive e pubbliche, poiché è in quelle dimensioni che trova la sua peculiarità e la sua capacità di rinnovamento e trasformazione. Ciò appare particolarmente evidente nei confronti del mondo protestante, che in toto ha rifiutato tali modalità, considerandole idolatriche, non tenendo conto della valenza che nel corso stesso del cristianesimo ha assunto il culto dei santi e delle immagini.

2. Confronti teorici

Dupront delinea il profilo di un'*antropologia del pellegrinaggio*, che trova i suoi elementi cardini nella centralità e necessità del luogo santo, nella ricerca del sacro connessa al viaggio, nella volontà di potenza, individuale e

collettiva per attivare la speranza in un'esistenza migliore: in tal senso considera il pellegrinaggio una forma compiuta di rito di passaggio.

Egli analizza il tema del pellegrinaggio da più punti di vista. In primo luogo la *motivazione*: ciò che spinge a intraprendere il viaggio è *l'implorazione di soccorso*, come richiesta di un'"altra forza", una ricerca di pienezza dell'esistere, la ricerca di un *patto* con la forza soprannaturale, per acquisire più diritto come fedele (si pensi al pellegrinaggio islamico alla Mecca). Nei luoghi sacri è ritenuto possibile un dialogo diretto con l'ultramondano (santi o Madonna), una relazione con la potenza che si va a incontrare. C'è anche chi intraprende il viaggio per una personale trasformazione spirituale, e in quest'accezione, può essere vissuto come un rito di rinascita (DUPRONT 1993: 391). Il secondo elemento che prende in considerazione è la natura dei *luoghi*, siano essi *cosmici* (grotte, acque, pietre), come la grotta di S. Michele Arcangelo nel Gargano, che i luoghi *storici*, vale a dire gli spazi segnati da personaggi realmente esistiti, siano essi profeti, santo o immagini venerate. Così ci sono le città sante: Gerusalemme (in arabo *al Quds*, la santa), Mecca, Medina, Roma, luoghi in cui si sono sovrapposte religioni e culture, come Gerusalemme e Roma; luoghi nei quali si venerano tombe, siano essi santi cattolici, marabutti africani e maghrebini; luoghi in cui immagini teofaniche e natura moltiplicano il loro potere, come Lourdes. L'acqua ha spesso in questi luoghi un potere terapeutico, non solo a Lourdes, ma anche a la Mecca, dove la fonte di Zamzam è tappa specifica per la lustrazione rituale.

Il terzo aspetto concerne i diversi momenti dell'incontro con il *locus sacrale*, incontro che richiede tempi e modi specifici. Nel mondo cristiano la relazione sacrale è antropomorfa, e l'immagine costituisce il supporto indispensabile per il pellegrinaggio, quasi che senza immagine non ci possa essere culto. Nell'attraversamento del luogo sacro, il corpo del pellegrino si fa protagonista: non c'è solo il viaggio per arrivare al luogo del culto, ma il cammino prosegue nell'esplorazione dello spazio sacro, mettendo in moto una *terapia della sacralizzazione*, che comporta l'uso totale del corpo.

Una simile composizione dello spazio, più o meno elaborata che sia, perfeziona nella concentrazione emotivo-sacrale del luogo, la prova stessa del cammino: quando questo ha fine, infatti, deve ancora proseguire il corpo a corpo con lo spazio, questa volta in un ultimo percorso, che visite ai santuari, processioni, riti di circumambulazione arricchiscono notevolmente (IDEM.: 407).

Emergono così i *riti dell'incontro*: viaggiare nel giorno preciso, sia questo la festa del santo o il mese del pellegrinaggio (islam), in una circolarità del tempo che contribuisce all'attesa e al senso stesso della sua ripetizione rituale. Tra i riti, vi sono quelli istituzionalizzati (confessioni, comunioni, messe, processioni), e quelli individuali, specifici, quali circumambulazione, spesso

in senso orario e scandito da numeri dispari, il bagno lustrale, la preghiera, l'offerta in beni o denaro. Al centro dei gesti, il contatto diretto con l'immagine o la tomba: "quasi non si da pellegrinaggio, infatti, che non preveda un contatto fisico" (IDEM: 412): toccare con la mano o un panno una statua o un'immagine, baciare reliquiari, toccare la tomba, strofinarsi sulla pietra dove si ritiene siano impresse le orme del santo, praticare l'*incubatio* lì dove è ancora possibile (lo era in molti santuari terapeutici italiani e in diversi santuari dell'islam tradizionale): ogni gesto serve a prendere possesso del sacro, della potenza.

Infine, è importante per il pellegrino stabilire legami con il luogo, sia acquistando souvenir religiosi, immaginette, cartoline, sia lasciando tracce di sé: foto, incisioni sulla pietra, graffiti sui muri, richiesta scritta di grazie, per mantenere così la propria presenza, in scritto o in foto, del viaggio percorso.

Nel culto legato al pellegrinaggio, dunque, si ordiscono e si instaurano dei legami con il luogo sacro. Qualunque sia stata in quel luogo l'intensità personale del vissuto, il pellegrino deve mantenersi una presenza fisica persino quando è assente col corpo [...] Scrivere il proprio nome in qualche posto del luogo sacro rimane una presenza, e una presenza che dura più del breve volgere di una vita (*Ibidem*: 417).

In tale contesto aveva senso il dono votivo, gli ex-voto che nel tempo hanno riempito le pareti di molti santuari terapeutici italiani (in ceramica, dipinti su legno, anatomorfi, misti, fotografici) e che oggi spesso si esprimono in forme mediatiche: scrivere le proprie storie di guarigione nei periodici stampati dai diversi monasteri (Cascia, Padova), raccontare vicende miracolose nei programmi televisivi (si pensi a "La strada dei miracoli" su Rete4) o in internet, sul sito del santuario. La presenza di foto di pellegrini in ogni santuario terapeutico dimostra la forza che ancora viene attribuita a questi luoghi, pur in un'epoca di forte secolarizzazione. Le forme comunicative cambiano nel tempo, ma svolgono la medesima funzione: quella di comunicare e ampliare la potenza del santo e dell'immagine¹.

Nel mondo anglosassone una riflessione significativa è rappresentata dagli studi sul pellegrinaggio di Turner, che non casualmente si accosta a questa tematica dopo la sua conversione dal protestantesimo al cattolicesimo.

Turner parte dal concetto di soglia di Van Gennep, per sottolineare il contrasto tra *communitas* e *struttura sociale*, nella fase *liminale*, legata al costituirsi di una nuova comunità, prendendo in considerazione alcuni grandi movimenti democratici e trasformativi come quello francescano. È stato infatti il demologo francese a sottolineare come le società tradizionali hanno

1. Nel testo non compare nessun saggio specifico sul tema dell'ex-voto, peraltro ampiamente trattato dall'antropologia italiana, come le forme votive popolari, da Rossi, Di Nola, Lombardi Satriani, Gallini, Satta, Clemente, Apolito, Spera, solo per citare alcuni autori.

simboleggiato le transizioni, e, in particolare, come il momento del *passaggio* sia ambiguo e denso di possibili trasformazioni, nell'attesa che i protagonisti del cambiamento entrino nel nuovo ruolo sociale. Turner va oltre Van Gennep, indicando come la *liminalità* non possa essere relegata alla sola forma processuale dei riti di passaggio, ma vada estesa a tutte le fasi dei cambiamenti culturali, poiché il passaggio non è solo transizione ma anche potenzialità (TURNER 1997: 50-51). Riflettendo sulle religioni monoteiste, Turner ricorda come il cristianesimo ha introdotto una forma di liminalità riservata ai laici (i religiosi vivono il *rito iniziatico* per entrare nei diversi Ordini religiosi) che era, appunto, il pellegrinaggio verso un luogo sacro o un santuario, distante dal luogo di provenienza. Tra questi egli ricorda quelli fatti a Roma per le tombe di San Pietro e Paolo (SIGAL 1974), e poi verso San Giacomo di Compostella e i santuari di Maria, come Loreto, soprattutto in seguito all'occupazione araba della Terra Santa e lo spostamento verso ovest dei pellegrinaggi. Così il pellegrinaggio non fu più rivolto verso la Palestina, ma divenne un movimento ampio e interno all'Europa, verso i grandi santuari della cristianità.

La costante che accomuna questi viaggi, è l'idea che in quei luoghi siano avvenuti dei miracoli, che, poiché accaduti in passato, possono ripetersi, per la *potentia* del santo o della ierofania che si è manifestata per il tramite di una statua o immagine².

I miracoli, allo stesso modo dei rivitalizzatori della fede, sono considerati ovunque come delle ricompense per aver intrapreso lunghi viaggi, spesso pericolosi, e per aver temporaneamente abbandonato non solo le preoccupazioni, ma anche le gratificazioni della vita quotidiana. Dietro questi pellegrinaggi nella cristianità si cela il paradigma della *via crucis*, con l'elemento aggiuntivo del purgatorio per gli uomini caduti nel peccato [...] Per molti il pellegrinaggio era la grande esperienza liminale della vita religiosa. Se il misticismo è un pellegrinaggio interiore, il pellegrinaggio è un misticismo esteriorizzato (TURNER 1997: 53).

L'idea della *via crucis*, sottolineata da Turner, è interessante per due motivi: il primo perché i pellegrini devono compiere stazioni della via crucis in diversi santuari, nei percorsi più faticosi e significativi (come quello di santa Rita a Roccaporena, lungo la salita allo Scoglio), sia perché le visite ai santuari sono fatte di tappe successive, legate alla vita del santo: casa familiare, eremi, luoghi di preghiera, tomba ecc., che fa del pellegrinaggio un percorso a stazioni, legato alla vita del fondatore.

2. Turner non ritiene che i pellegrini si aspettino una cura corporale, una guarigione miracolosa dal viaggio, perché questa va attribuita alla "grazia di Dio": in ciò si sente lo sfondo protestante da cui proviene l'autore, e la scarsa dimestichezza con il valore attribuito a alcuni luoghi simbolo del cattolicesimo salvifico, come Lourdes. Nell'introduzione Lombardi Satriani mette in evidenza le criticità dell'approccio dei coniugi Turner, pur apprezzandone l'analisi e l'approccio teorico.