



HAL
open science

Messinscene di un'eterotopia cattolica. Etnografia di un pellegrinaggio a Lourdes

Laurent Amiotte-Suchet, Alexandre Grandjean

► **To cite this version:**

Laurent Amiotte-Suchet, Alexandre Grandjean. Messinscene di un'eterotopia cattolica. Etnografia di un pellegrinaggio a Lourdes. *Etnografia e ricerca qualitativa*, 2013, 3, pp.465-486. halshs-01648531

HAL Id: halshs-01648531

<https://shs.hal.science/halshs-01648531v1>

Submitted on 13 Oct 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Messinscene di un'eterotopia cattolica

Etnografia di un pellegrinaggio a Lourdes

1. Introduzione

Intendiamoci: qui siamo un po'... nell'ovatta... un'ovatta in cui si trova però una realtà di vita estremamente dolorosa, vedi il tema della malattia e dell'handicap. Tuttavia con quest'impressione di... mmh... di formare un insieme che in fondo permette agli uomini e agli altri di vivere... e in questa vita di provare se possibile ad approfondire un poco, se si tocca il livello della fede, la relazione personale con Dio, se vogliamo (intervista a mons. Theurillat, 20 maggio 2010).

Questa testimonianza fornita da un vescovo ausiliare che accompagna il pellegrinaggio della Svizzera romanda ai Santuari di Nostra Signora di Lourdes mostra, sotto forma di constatazione, lo sfondo generale del pellegrinaggio: quello di essere uno spazio-tempo presentato dagli attori come «al margine» di un ordine sociale normale, un ordine che il pellegrinaggio contrasterebbe. Come afferma metaforicamente il vescovo, «qui siamo un po'... nell'ovatta», vale a dire una «ovatta» con il suo ordine sociale parallelo. In effetti, il pellegrinaggio di Lourdes compare nei discorsi dei pellegrini come un ordine in cui convivono, in uno stesso spazio, racconti di apparizioni mariane, visioni e presenze di corpi stigmatizzati alla ricerca di grazie o di miracoli, applicazione di uno spirito comunitario fraterno ed espressione di una religiosità con la quale poche parrocchie svizzere hanno dimestichezza. Tutti questi elementi contrasterebbero con l'esperienza normale che i pellegrini hanno di un ordine sociale consueto che giudicano secolarizzato, globalizzato, neoliberista e perciò disumanizzante. Ciò che il prelado descrive¹ non è una visione isolata. Durante le nostre osservazioni

¹ Distinguiamo il pellegrino dal prelado in quanto questi occupa un ruolo centrale in occasione delle prediche ed è quindi il rappresentante di un discorso normativo sulle maniere di descriversi e di interpretare i dispositivi del pellegrinaggio. Al di là di tale delimitazione fra pellegrino e prelado, esistono tre modalità d'iscrizione dei pellegrini che determinano il loro tipo di impegno e, secondo una certa lettura, «l'autenticità» del loro percorso. I semplici pellegrini sono coloro che si uniscono al pellegrinaggio romando senza particolari incarichi, mentre i barellieri e gli ospedalieri sono pellegrini che si sono arruolati nell'ospitalità per «servire» il

sul campo² ci ha colpito la maniera ricorrente con cui prelati e pellegrini descrivono e distinguono le loro presenze e le loro esperienze di Lourdes mettendo in primo piano la loro sensazione di agire in seno a uno spazio alternativo a una società che ritengono disumanizzata e disumanizzante.

Il sito di Lourdes è certamente un territorio fisico, ma si offre anche nella sua rappresentabilità come un testo da leggere e soprattutto come un insieme di racconti in circolazione che svolgono la funzione di cartografia narrativa (Pollner, Stein, 1996), un racconto che socializza il pellegrino preparandolo a ciò che dovrebbe sperimentare e sentire. Seguendo l'approccio della socio-antropologia delle religioni, privilegeremo soprattutto l'aspetto umano di questo rapporto con lo spazio, considerando il pellegrinaggio come un paesaggio costruito di valore performativo in cui si precisano poste in gioco istituzionali. Sebbene il termine di paesaggio sia altamente polisemico e fluido (Gregory *et al.*, 2000), lo utilizziamo alla maniera di Juan Eduardo Campo nella sua tipologia dei pellegrinaggi americani in quanto «coglie l'importanza degli esseri umani nella loro creazione, appropriazione, organizzazione e rappresentazioni» (Campo, 1998, p. 42). Ed è sempre a partire da questo processo di preparazione (*aménagement*) di uno o più territori da parte di una contingenza storica e istituzionale che gli attribuiamo lo statuto di eterotopia, ossia lo statuto di quei luoghi «*assolutamente* differenti: luoghi che si oppongono a tutti gli altri, che sono destinati in qualche modo a cancellarli, a neutralizzarli o a purificarli» (Foucault, 2009, p. 24), di questi spazi di alterità che si costituiscono attraverso reti di differenziazione rispetto ad altri luoghi e che forniscono un ordine di rappresentazioni alternative dello spazio e delle relazioni sociali (Hetherington, 1997, p. 8). L'uso di questo concetto ci sembra essenziale per lo studio dei pellegrinaggi al fine di riprendere a studiarli in base a prospettive sociali e istituzionali e non più comparative (Eade, Coleman, 2004; Eade, Sallnow, 1991; Morinis, 1992). Il concetto di eterotopia permette di comprendere tali luoghi in quanto luoghi mai neutri, decontestualizzati, sprovvisti di prospettive militanti o posti su un altro piano di realtà materiale: quella del sacro. Come tutti i paesaggi, anch'essi sono però plasmati dalle istituzioni, costantemente riappropriati da una moltitudine di attori sociali, massicciamente mediatizzati e in certi casi resi persino ubiqui dalle

pellegrinaggio stesso o il malato; infine, i «malati e persone anziane» sono pellegrini che il servizio di ospitalità s'incarica di trasportare e accudire durante la settimana di pellegrinaggio.

² Questo articolo si fonda su materiali etnografici ricavati da tre anni di ricerca condotti in seno all'Istituto di scienze sociali delle religioni contemporanee (ISSRC) dell'Università di Losanna. I ricercatori sono partiti in pellegrinaggio nell'ambito del Pellegrinaggio interdiocesano della Svizzera romanda a Nostra Signora di Lourdes. Ogni anno, a maggio, l'organizzazione interdiocesana coordina un grande pellegrinaggio per la Svizzera romanda al quale partecipano più di duemila persone. Vi abbiamo partecipato per tre anni di seguito dal 2009 al 2011, variando le modalità di trasporto e di iscrizione nei vari statuti previsti. Oltre all'osservazione partecipante e a numerose interviste semi-direttive, abbiamo distribuito a tutti i pellegrini romandi un questionario che riguardava in particolare l'uso del luogo (hanno risposto 1145 persone su 1580, ossia il 70,9% dei partecipanti). I dati di questo articolo provengono da una lettura incrociata degli approcci qualitativo e quantitativo. Tuttavia i risultati del questionario sono serviti soprattutto come strumento supplementare per interrogare e completare le risultanze etnografiche.

loro repliche delocalizzate³. La loro produzione potrebbe apparentarsi a una messinscena di riferimenti religiosi a valore performativo. Questi riferimenti sono spesso opposti all'immaginario della secolarizzazione dominante nelle società civili europee e assumono in certi casi la funzione di «utopie» o perlomeno di oggetti di nostalgia. I pellegrinaggi cattolici moderni costituiscono dunque dei bastioni dove i registri del religioso attuato in pratica predominano su quelli del politico. Si obietterà che nella nostra epoca «pellegrinaggi» ed «eterotopie» potrebbero funzionare come sinonimi, e che questa nozione non apporta nulla di nuovo alla ricerca. Ma per noi si tratta di precisare, a partire dall'etnografia, che vi è un legame fra i modi in cui i pellegrinaggi cattolici moderni come Lourdes sono costantemente costruiti e questa modalità eterotopica che esprime il luogo e le prerogative contro-egemoniche di un'istituzione di fronte ad altre istituzioni che plasmano la maggior parte degli spazi pubblici, e persino privati, delle nostre società europee⁴.

Innanzitutto presenteremo e giustificheremo come e in che misura il pellegrinaggio può essere considerato in maniera programmatica e pragmatica un'eterotopia indotta principalmente da una discorsività propria a questo spazio (cap. 2). In seguito analizzeremo diversi dispositivi che fanno esistere lo spazio del pellegrinaggio come eterotopia. Grazie all'etnografia esamineremo la fase del viaggio come dispositivo di pre-presentazione dell'ordine sociale (cap. 3). Quindi descriveremo comparativamente le tre territorialità che fondano il pellegrinaggio e in cui i pellegrini sono incorporati (cap. 4), nonché le messinscene del collettivo che fanno esistere un ordine sociale alternativo basato sul «miracolo dei cuori» e sulla valorizzazione del corpo piagato come utopia (cap.

³ Preso nelle reti della globalizzazione, un luogo di pellegrinaggio come Lourdes sta paradossalmente diventando polimorfo e molteplice. A spingere in tale direzione sono sia i pellegrini, sia i suoi attributi iconografici e simbolici che si esportano e s'impongono ad altri individui o pellegrini in altri luoghi. Esiste per esempio un servizio che consegna l'acqua della sorgente di Lourdes nel mondo intero, per non parlare della rappresentazione di Maria che influenza e serve come paragone di autenticità per altre apparizioni. Una pellegrina ci raccontava che nella sua parrocchia («piuttosto mariana», come lei la definiva) avevano rimpiazzato il presepe di Natale con una riproduzione in cartapesta della grotta delle apparizioni di Lourdes. Ancora più interessanti sono le repliche della grotta disseminate nel mondo, che si riappropriano e sono riappropriate da nuovi contesti di significazione. Per uno studio etnografico di una di queste repliche si veda Courtens (2009). Più in generale, un luogo di pellegrinaggio preso nelle sfide e nelle reti della globalizzazione acquisisce le qualità dei luoghi emblematici della modernità. Diventa, per riprendere i termini di Henri Lefebvre, un «prodotto che si utilizza, che si consuma, che è anche mezzo di produzione; reti di scambi, flussi di materie prime e di energie plasmano lo spazio e sono da esso determinati» (Lefebvre, 1974, p. 102).

⁴ Nel suo studio sul pellegrinaggio dei Sette Dormienti in Bretagna, Manoël Pénicaut (2011) ha proposto la definizione di eterotopia. Tuttavia, in mancanza di una definizione del concetto e di una riflessione teorica al riguardo, le potenzialità di questa nozione per lo studio dei pellegrinaggi appaiono limitate. Da parte nostra insistiamo sull'aspetto scenico dell'eterotopia: non vi sono degli spazi altri *per se*, bensì dei mezzi messi in atto affinché uno spazio si distingua da un altro. Contrariamente a quanto afferma Michel Agier (2010) nel suo progetto di etnografia delle eterotopie contemporanee, ci allontaniamo dall'idea che uno spazio eterotopico non sia altro che uno spazio regolato di esclusione. Questa ottica, che tende a leggerci l'espressione di un unico biopotere che agirebbe su tali spazi, ci sembra riduttiva.

5). Confronteremo inoltre le differenti prospettive dei pellegrini e dell'istituzione (cap. 6). In conclusione torneremo sulla nozione di eterotopia collegata all'ordine sociale cui essa intende contrapporsi e iscrivere la costituzione di un'eterotopia all'interno di sfide sia istituzionali che individuali.

1.1. Inquadramento teorico

«Che cosa il pellegrinaggio di Lourdes *fa fare* e *fa dire* ai pellegrini?» potrebbe essere la domanda che meglio riassume la nostra prospettiva. Concentrandoci sulla dimensione spaziale del sito e sui significati che essa cerca di indurre, abbiamo tentato di inserire le tradizioni accademiche anglosassoni dei *pilgrimage studies* (Eade, Coleman, 2004; Eade, Sallnow, 1991; Morinis, 1992; Turner, 1972, 1997) all'interno di poste in gioco territoriali in quanto presenta, a differenti livelli di analisi, realtà che l'etnografo può facilmente riscontrare sul campo. Il paradigma turneriano che percepisce il pellegrinaggio come tempo e luogo liminale di anti-strutturazione e di ristrutturazione di una *communitas* (Turner, 1972, 1997) si connette a nostro parere a strategie istituzionali del *far fare comunità* ai pellegrini (Amiotte-Suchet, 2007, 2010) su un principio di apparente livellamento delle posizioni sociali. In effetti l'idea che ciascuno e ciascuna durante la settimana di pellegrinaggio viva un'esperienza necessariamente straordinaria che, in linea di principio, dovrebbe costituire un evento nella sua vita facendogli aprire gli occhi su una realtà altra sperimentabile spazialmente, è largamente costruita e incoraggiata dall'istituzione regolatrice. Di conseguenza il paradigma del pellegrinaggio come mezzo di contestazione, inaugurato da John Eade e Michael Sallnow (1991) e che si ritrova anche nell'approccio socio-storico di Georges Bertin (1999), rappresenta allo stesso tempo sia la prospettiva dell'istituzione assalita da altre istituzioni, sia quella degli individui presi nel gioco dei rapporti di forza del collettivo e le arti di «braccinaggio» che essi mettono in pratica (De Certeau, 2001; Scott, 2009). La definizione che propone Alan Morinis (1992, p. 5) ci sembra la più convincente per trattare il pellegrinaggio di Lourdes come un insieme di dispositivi eterotopici: «Il pellegrinaggio è un viaggio intrapreso da una persona in cerca di un luogo o di uno stato che incarna ai suoi occhi un prezioso ideale». In questa ricerca infatti ci concentriamo su immaginari «in cammino», vale a dire su uomini e donne che, muovendo da un insieme di riferimenti su Lourdes e la sua storia, fanno esperienza di una cartografia narrativa con la quale dovranno familiarizzarsi per potere, in seguito, sperimentarla a loro volta. Esperienze individuali e racconti collettivi sono una cosa sola o quantomeno costituiscono le due facce di una stessa medaglia, dato che non può darsi esperienza vissuta senza un racconto per addomesticarla, così come non potrebbe darsi un racconto senza una sperimentazione collettiva dei dispositivi urbanistici, scenici e discorsivi del sito. Ispirandoci alla sociologia pragmatica, in particolare ai lavori di Luc Boltanski e Laurent Thévenot (1991), Elisabeth Claverie (2003) e Albert Piette (2003), mostreremo come questo paesaggio «a parte» che contiene valori ideali si costituisca e soprattutto come si riattualizzi e funzioni, e inoltre come quegli stessi valori rappresentino le poste in gioco che il luogo veicola. È in questo

senso che riprenderemo il concetto di Foucault (2009) di eterotopia nonché il lavoro socio-storico di Hetherington (1997) sugli spazi eterotopici, che sono per lui dei laboratori del sociale, dei luoghi di elaborazione da cui emergono le nuove maniere di sperimentare gli spazi sociali che caratterizzano la modernità.

2. Pragmatica e discorsività di un'eterotopia

Se questi «spazi *assolutamente* differenti», queste «utopie realizzate» sono costruiti, occorre vedervi l'azione di certi dispositivi di natura discorsiva, urbanistica e scenica che chiameremo «dispositivi eterotopici» e che cercheremo di mostrare attraverso l'etnografia. Concepiamo l'eterotopia come un dispositivo sociale di rottura e (ri)socializzazione in quanto iscrive i pellegrini in uno spazio-tempo marginale al fine di condurli a (ri)valutare il loro rapporto con lo spazio-tempo quotidiano per meglio far (ri)considerare il rapporto con se stessi e con gli altri. Kevin Hetherington (1997) difende il fatto che l'eterotopia può essere letta in una prospettiva storica come un luogo di sperimentazione e, secondo il concetto di Bruno Latour, come un «luogo di passaggio obbligato» verso nuove forme di ordinamento sociale. Con uno sguardo molto ottimista, Hetherington concepisce l'eterotopia sia come potenziale «laboratorio del sociale» che come luogo di «contro-egemonia» nei processi che sfociano in una trasformazione dell'ordine sociale, in una perpetua tensione fra il centro e la periferia, la norma e la marginalità⁵. Tuttavia, a nostro parere, la sua analisi non tiene conto a sufficienza dei rapporti di forza esercitati dalle istituzioni che costituiscono queste eterotopie, le quali si posizionano in contrasto rispetto ad altri spazi.

Le nostre osservazioni sui pellegrinaggi a Lourdes mettono in evidenza che i discorsi in circolazione risistemano un ordine sociale fortemente codificato, legato ai processi istituzionali che modellano il paesaggio specialmente in ciò che concerne la normalizzazione degli *ethos* pellegrini e dei modi di interpretare i dispositivi del sito. Se i dispositivi eterotopici favoriscono lo sviluppo di una comprensione dell'esperienza pellegrina come esperienza di un'alternativa sociale salvatrice, allora questa eterotopia, anti-egemonica secondo la prospettiva degli stati secolari, si elabora e s'impone ai pellegrini come una nuova forma di egemonia interna alla quale diventa difficile sfuggire, pena il rischio di vedersi marginalizzati in seno al gruppo dei pellegrini.

Oltre alla sua rappresentabilità, la sistemazione (*agencement*) di un'utopia è veicolata soprattutto attraverso fatti discorsivi. Ci siamo interessati in particolare alle arti della conversazione che si istituiscono a Lourdes. Esiste infatti una certa maniera, autenticata dai prelati, di dirsi e di descriversi nell'eterotopia. È proprio perché padroneggiano una lingua comune, così come attitudini devozionali omogenee, che i pellegrini possono *fare comunità* indipendentemente dalle loro divergenze a livello di credenze e valori (Amiotte-Suchet, 2007, p. 17). Il primo principio di questa discorsività di Lourdes consiste nel marcare

⁵ «[L]’ordine sociale non è mai un ordine, ma un ordinamento (*is never an order but an ordering*) esso stesso continuamente cangiante, che si fissa e si scardina» (Hetherington, 1997, p. 27).

l'opposizione tra «qui a Lourdes» e «là», alla quale si aggiungono gli elementi costitutivi del pellegrinaggio: «Qui a Lourdes la gente è più vera», «Qui a Lourdes non ci si vergogna a esprimere la propria sofferenza», «Qui a Lourdes non è difficile pregare», «Qui a Lourdes la Madonna è più presente che altrove» ecc. Incrociando dati ricavati da un questionario distribuito ai pellegrini e da un insieme di interviste realizzate durante i pellegrinaggi, abbiamo messo in evidenza l'esistenza di *topoi* enunciativi (Grandjean, 2012), vale a dire di modi estremamente codificati di giustificazione della propria presenza. La frequenza di questi *topoi* enunciativi varia in modo significativo in funzione dell'anzianità al pellegrinaggio romando e del tipo di impegno. Alcune maniere di formulare le ragioni della propria presenza sono più frequenti fra i pellegrini che fra le persone malate, mentre altre lo sono più fra i barellieri e ospedalieri che fra i semplici pellegrini; in tutti i casi tale frequenza tende ad aumentare in funzione degli anni di esperienza nel pellegrinaggio. Durante l'osservazione abbiamo ritrovato costantemente questi *topoi* in occasione di interviste formali così come nelle conversazioni informali, sia fra i pellegrini che fra i prelati, declinati a seconda della loro posizione all'interno dell'argomentazione⁶. I *topoi* si palesano quando i pellegrini parlano del loro altruismo verso i «malati [...] che restituiscono più di quanto gli si dà», del progresso spirituale che hanno vissuto, dell'efficacia della Madonna «che è mediatrice, *ma* comunque...» e dei rovesciamenti quasi carnevaleschi dei valori quando per esempio pellegrini e prelati ripetono instancabilmente: «E io, le persone malate e handicappate le prendo come mie guide». Infine si riscontra quest'altro *topos*, tanto ricorrente che sarebbe difficile definirne l'origine: «Lourdes non si racconta, si vive!» che interviene sempre a mettere d'accordo i pellegrini o che permette semplicemente di concludere una conversazione affermando che, in ultima analisi, l'indicibile regna su questo luogo che starebbe «fuori dal linguaggio comune». Questo Lourdes-indicibile, così frequente nelle conversazioni ordinarie, insiste sull'indispensabilità della sperimentazione per essere un «autentico» pellegrino di Lourdes. In questa insistenza sulla centralità di un approccio esperienziale si trova un duplice distanziamento: distanziamento dalla religione istituzionale e distanziamento dalla comprensione intellettuale⁷. «Quando anche tu l'avrai fatto, allora capirai!», dicono tutti all'etnografo che cerca di farli parlare, come se ammettere l'impotenza delle scienze sociali a comprendere l'esperienza del pellegrinaggio facesse parte a pieno titolo del processo di apprendimento.

Questo linguaggio dell'eterotopia in situazione si ritrova in particolare nel seguente brano, tratto da un'intervista con un pellegrino. Al suo quarantunesimo

⁶ Per uno studio di caso più dettagliato sull'utilizzo di questi registri si potrà vedere l'articolo di Amiotte-Suchet (2011) che mette in evidenza come una delle competenze del pellegrino esperto risieda nella sua capacità di invocare in successione numerosi *topoi* enunciativi al fine di adattarsi all'interlocutore o all'evolversi della conversazione.

⁷ Nelle sue ricerche di dottorato, comparando i discorsi dei pellegrini a Lourdes e quelli dei fedeli pentecostali, Laurent Amiotte-Suchet (2006) aveva messo in evidenza questo punto comune della centralità di un aggancio esperienziale della «fede» sia fra coloro che evocano il loro «incontro» con la Madonna che fra coloro che ogni settimana attendono che lo Spirito santo «discenda» sull'assemblea dei fedeli.

pellegrinaggio, egli ritorna sul suo percorso riprendendo quasi tutti gli elementi distintivi del luogo, echeggiando peraltro il discorso del vescovo ausiliare citato sopra:

mi aveva colpito anche il servizio che si faceva ai malati. E poi... l'accoglienza che c'era, il cameratismo che era qualcosa di fantastico: al paese la gente si conosce appena, qui manca poco che ci si baci; tutto il nostro stile, se vogliamo. E poi qui non ci si fanno problemi a pregare perché tutti fanno la stessa cosa, mentre sennò si ha un po' paura di quello che diranno gli altri, di farsi vedere troppo. Qui ti senti davvero a tuo agio, perché tutti fanno la stessa cosa (intervista con due ospedalieri, 18 maggio 2010)

La discorsività a Lourdes è anche un dispositivo che pre-presenta questo spazio-tempo e formatta i modi di apprenderlo. È una cartografia narrativa (Pollner, Stein, 1999) per i nuovi arrivati, ma che suscita anche l'eterotopia, in particolare attraverso il tema dell'indicibile, dell'impossibilità a verbalizzare veramente ciò che fonda emozionalmente ed esistenzialmente l'ordine sociale di questo territorio-altro. Il ricorso frequente all'ineffabilità del luogo, questa narrazione dello spazio che dice che lo spazio non può essere detto, è insomma una maniera di non definire le frontiere dell'eterotopia, di non «disincantare» lo spazio sociale fissandogli frontiere tangibili e identitarie. È inoltre una maniera di suggerire la presenza dell'entità mariana attraverso l'impossibilità stessa di ridurre a razionalità l'esperienza pellegrina.

Dopo aver evocato questi discorsi circolanti, che sono già altrettante mappe narrative per dirigere il pellegrino, è utile analizzare alcuni dispositivi che concernono il viaggio e l'incorporazione in un territorio eterotopico. Infatti – ed è questo il focus dell'articolo – la disposizione urbanistica del sito e la messinscena del collettivo in questi luoghi sono pure strumenti che realizzano l'eterotopia, oggettivando i discorsi disponibili e legittimi come altrettanti ruoli da impersonare.

3. Il viaggio come atto performativo

Siamo nel treno di notte diretto alla città mariana di Lourdes. Mentre i «semplici pellegrini» si installano nei loro scompartimenti e i «malati e persone anziane» sono stati sorretti per sistemarsi nelle loro cuccette di fortuna e barrellieri e ospedalieri stappano le prime bottiglie per l'aperitivo raccontandosi aneddoti degli anni precedenti, l'altoparlante del nostro scompartimento comincia a crepitare. Facciamo parte di un gruppo di pellegrini che vanno a Lourdes, e gli organizzatori hanno intenzione di ricordarci il significato di questo viaggio. Dopo averci dato il benvenuto e averci fatto cantare l'Ave Maria di Lourdes, il prete incaricato dell'animazione liturgica enuncia quella che per lui è la ragione della nostra presenza: «È al seguito della Madonna che noi veniamo». Seguirà una preghiera che ci ricorda che «Bernadette guida i nostri passi». Sotto queste insegne, la Vergine Maria e la veggente locale, la nostra settimana di pellegrinaggio a Lourdes stabilisce il suo primo scenario e il viag-

gio può effettuarsi secondo la traiettoria delimitata dall'istituzione incaricata dell'organizzazione. Di già, mentre scorrono i racconti, le testimonianze e i richiami fra amici a pellegrinaggi precedenti, la massa che sul marciapiede della stazione sembrava ancora dispersa comincia a prendere una forma quasi «organica» e appartiene progressivamente a uno stesso corpo, quello dei viaggiatori diretti a Lourdes. (Treno di notte. Diario etnografico, maggio 2011)

Nonostante le critiche al paradigma turneriano espresse soprattutto da Eade e Sallnow (1991), ci sembra che il tragitto, reiterato anno dopo anno, se è innanzitutto uno spostamento fisico di individui che provengono da differenti territori diocesani, rimanga anche e soprattutto uno spostamento di statuti sociali. Il pensionato, l'operaio o l'operaia, la madre casalinga, l'impiegato o l'impiegata, il direttore d'azienda, il prete⁸ eccetera *divengono* pellegrini attraverso un processo di liminalità (Turner, 1972), di livellamento degli statuti consueti. Si tratta insomma di un viaggio performativo (Eade, Coleman, 2004). Infatti per mezzo di queste poche frasi uscite dagli altoparlanti alternate al canto e alla recitazione del rosario, tutti *diventano* pellegrini di Lourdes, liberati per un certo periodo dai loro attributi sociali prima di indossarne di nuovi. Un infermiere vi racconterà che nella vita ordinaria fa il ferroviere. Un'infermiera gestisce un negozio. Un ospedaliero è in realtà dirigente di una piccola impresa o è da poco in pensione e così via. Questo livellamento degli statuti sociali, tuttavia, non si effettua senza rivestirsi di una nuova forma di gerarchizzazione dei ruoli in cui assumono un posto preponderante l'anzianità nel pellegrinaggio e la vicinanza alla Chiesa. Un collare sacerdotale discreto, una piccola croce sul petto, un distintivo che segnala l'anzianità di un ospedaliero⁹, una fascia al braccio che indica l'appartenenza al «corpo» dei barellieri ecc. sono altrettanti segni sui quali gli uni e gli altri possono appoggiarsi per situarsi in questo nuovo spazio sociale.

E con questo colpo di fischietto eccoci progressivamente tutte e tutti associati al racconto, tante volte narrato prima della partenza, delle apparizioni, dei miracoli e dell'assistenza «eroica» degli ospedalieri verso i «malati e persone anziane». I preti e gli animatori spirituali vi fanno continuamente riferimento confermando l'autenticità di questa relazione, spesso descritta come un ideale di fraternità cristiana. Che sia durante il tragitto o durante la settimana, gli ospedalieri così come i «semplici pellegrini» amano raccontare il loro primo pellegrinaggio: la scoperta di questo luogo, casuale o per tradizione di famiglia, il confronto con la malattia e la sofferenza e, per gli *habitués* di Lourdes, il modo in cui è loro apparso in maniera «autoevidente» che bisognava impegnarsi «a servire» con una promessa, ai malati o alla Madonna, e ritornare «ogni volta che si può». Variando su uno stesso tema, tutti insistono a dire che nella relazione

⁸ I pellegrini sono in maggioranza anziani: l'età media è di 64,7 anni. Il 57,6% di loro è in pensione, il 26,5% svolge un'attività professionale e l'11,5% è composto di casalinghe. La percentuale rimanente si distribuisce fra persone in cerca di occupazione, invalidi e studenti.

⁹ I membri dell'Ospitalità della Svizzera romanda, barellieri e ospedalieri, che hanno più di dieci anni di anzianità nell'organizzazione, portano una medaglia che viene loro assegnata solennemente.

con i malati «si riceve più di quello che si dà». Nei loro discorsi il cameratismo di cui fanno esperienza a Lourdes è «più vero», «più emozionale». Molti considerano questa settimana come il loro tempo annuale privilegiato di «ritorno alla sorgente». Al termine di un pellegrinaggio un responsabile degli ospedalieri è venuto a trovarci e per farci comprendere bene l'importanza che attribuiva a questo pellegrinaggio, ci ha raccontato tutte le sue peripezie esistenziali. Ha concluso affermando, con le lacrime agli occhi: «Se non avessi avuto Lourdes, credo che mi sarei gettato nel Rodano». Questa testimonianza, forse la più estrema che ci è stato dato di incontrare, esemplifica i registri di discorso utilizzati costantemente dai pellegrini per descrivere la relazione che tessono con questo luogo «a parte» come un luogo di alternativa «più autentica», per alcuni necessaria al loro equilibrio personale per tutto il resto dell'anno trascorso nel mondo ordinario.

Fra pellegrini il tempo del viaggio serve dunque, fra altre cose di poco conto, a interrogarsi. Si parla della propria relazione con la Madonna, della sua azione efficace: «Certo, lei è la mediatrice che conduce a Cristo, *ma comunque* è a lei e non ad altri che ci si rivolge quando si viene a Lourdes», sembrano più o meno affermare tutti al fine di conciliare lo statuto teologicamente definito di iperdulia della Madonna – considerata più dei santi ma pur sempre mediatrice di fronte alla Trinità – e la sua aura particolare che costituisce l'attrazione del luogo. Questo «*ma comunque*» l'abbiamo ritrovato più di una volta nelle interviste con i pellegrini. La formula, che non è priva di rapporti con l'espressione stessa della «credenza»¹⁰, traduce l'attaccamento con cui i pellegrini di Lourdes tentano in permanenza di *far apparire* la Madonna o almeno di confermare insieme l'effettiva sua presenza in questo luogo. Sembra che ogni pellegrino possieda almeno una storia di «piccolo miracolo» da raccontare che permette al nuovo arrivato di comprendere ciò che vivrà prima ancora di trovarsi sul posto. Ci si racconta il proprio vissuto in parrocchia, criticando spesso, di passaggio, il dissolversi della comunità nella Chiesa, la crisi delle vocazioni, le nuove Unità Pastorali che, di fronte alla carenza di preti, ridisegnano i confini degli antichi territori parrocchiali e l'impegno dei laici, la mancanza di spontaneità durante il culto, talvolta l'autoritarismo dell'istituzione o gli scandali che la scuotono mediaticamente. In costante contrasto con un mondo comune giudicato competitivo e individualista, e con una Chiesa parrocchiale in agonia, si descrive il fervore che regna in occasione del pellegrinaggio. Si insiste insomma sul fatto che qui, più che in qualunque altro posto, i «malati» possono trovare un ambiente spirituale e umano, si è «circondati da persone per bene», si può «tornare alla sorgente» per poter poi affrontare un mondo dai modi di produzione e dalla razionalizzazione sfrenati e disumanizzanti. Questo «qui» pronunciato di continuo, senza nemmeno bisogno di dire Lourdes, funziona come termine-specchio. È per loro, al di là delle parole, l'esperienza concreta di un'utopia realizzata e inoltre una prova che l'azione benevola della Madonna rimane indispensabile perché si sviluppi un tale «spirito di fraternità» che non si riscontra «da nessun'altra parte».

¹⁰ Si veda a questo proposito l'articolo di Dominique Boullier (2004).

Tramite questo processo di pre-presentazione ciascuno, che sia un neofita o un pellegrino navigato, possiede all'arrivo del treno alla stazione di Lourdes una certa conoscenza di ciò che fonda il pellegrinaggio: la storia di Bernadette Soubirous, la giovane pastorella povera, i miracoli di guarigione, la reputazione taumaturgica dell'acqua della fonte, i messaggi della Signora ecc. Ed è sempre grazie ai processi di pre-presentazione che impareranno a evocare quando opportuno il famoso: «Lourdes non si racconta, si vive!» che sarà utile quando testimonieranno la loro esperienza, agli altri pellegrini o ai loro cari, una volta rientrati. Apprendono insomma le informazioni di base che permetteranno loro di essere pellegrini in questo sito che porta in sé il marchio dell'istituzione romana e che rimane una delle principali mete di pellegrinaggio cattolico lungo tutto il Novecento¹¹.

4. Essere incorporato/a nell'eterotopia

Mentre durante il tragitto, in treno diurno o notturno, la maggior parte dei viaggiatori conserva gli abiti borghesi, all'arrivo del treno alla stazione di Lourdes le uniformi appese ai ganci tornano addosso ai pellegrini. L'arrivo al paese di Lourdes incorpora progressivamente l'individuo e il collettivo nascente da un ordine sociale a un altro, che ha i suoi propri registri di legittimazione. Per esempio nel 2009 un coro di corni alpini accoglieva il treno dei malati romandi al suono di melodie folkloristiche. Per i pellegrini già ben socializzati questa musica tradizionale introduceva, sotto forma di identità nazionali, sia l'esistenza di un *noi* comunitario, membro del pellegrinaggio della Svizzera romanda a Lourdes, sia l'inizio di questa settimana di «ritorno alla sorgente» che attendevano con impazienza. È in questo spazio che potevano finalmente confidare liberamente ad altri o alla Madonna le loro sofferenze e quelle dei loro cari, immagazzinate durante l'anno.

¹¹ Le apparizioni ebbero luogo nel 1858, ma furono riconosciute come autentiche dalla Chiesa cattolica nel 1862. Durante questo periodo un insieme di procedure di autenticazione furono messe in opera (esame clinico della veggente, studio minuzioso dei casi di guarigione). Questo periodo permetterà a Lourdes di *diventare* un luogo di pellegrinaggio convalidato istituzionalmente. Si tratta di un vero e proprio lavoro istituzionale come quello teorizzato da Roger Bastide ne *Il sacro selvaggio* (1979), vale a dire un esercizio che mira a stabilire sia quello che bisogna conservare della storia iniziale, sia quello che è opportuno credere a partire da questi avvenimenti. Tale lavoro istituzionale si caratterizza essenzialmente per l'inquadramento delle forme di espressione autorizzate in merito alla «manifestazione prima» del «sacro selvaggio». In effetti, dopo l'incertezza dei messaggi e dei gesti trasmessi da Bernadette Soubirous man mano che si susseguivano le apparizioni, e dopo l'aumento incontrollabile delle dichiarazioni di guarigione da parte di coloro che si avvicinano alla fonte, deve giungere il tempo del pellegrinaggio. Terminato il ciclo di apparizioni e isolata in convento la veggente, l'istituzione può cominciare il suo lavoro: *far dire, far fare e far credere* a partire da ciò che è giusto conservare della manifestazione originaria, e soprattutto controllare/inquadrare/sanzionare i comportamenti dei pellegrini. Sulla storia delle apparizioni del 1858 e la presa in carico del sito da parte delle autorità civili e religiose si vedano in particolare Harris (2001) e Orgolze (2010).

4.1. Il territorio comunale di Lourdes

La stazione di Lourdes assomiglia a una qualunque stazione ferroviaria, con i suoi pannelli, i simboli e gli annunci. Niente lascia presagire che a pochi chilometri si trovano i santuari di Lourdes¹². Eppure siamo arrivati a «Lourdes», il luogo che è meta di tutto questo viaggio. Un luogo che, nei discorsi dei pellegrini, è poco situato geograficamente. «Qui a Lourdes...», «Andiamo a Lourdes», «Lourdes è Lourdes», «Lo spirito, l'ambiente o il cameratismo di Lourdes» sono altrettante frasi frequentemente riprese per affermare che non si va al Club Méditerranée, à Biarritz, nei Pirenei, in terra catalana o a 30 chilometri dalla Spagna, bensì che, come pellegrini e prelati amano ripetere, «Lourdes è Lourdes». Vale a dire un luogo a parte che vale per sé e in sé, con i suoi elementi propri (i miracoli, il cameratismo, l'ambiente, la città, i santuari, i malati, gli incontri... elementi che si riassumono nell'espressione «lo spirito del luogo»).

Fugacemente, a piedi o in autobus, i pellegrini sono incamminati verso la «zona commerciale» del pellegrinaggio di Lourdes. Vedranno solo di sfuggita la città di Lourdes che, come qualunque altra città francese, è occupata dal suo municipio, dal suo monumento ai caduti delle due guerre, dalle sue periferie di case popolari o dal suo dispiegamento di *fast-food*. Ossia, in breve, gli attributi formali di una città repubblicana francese di oggi, così come li si possono percepire prendendo la strada come luogo di sperimentazione sensoriale e oggetto etnografico.

Durante un pellegrinaggio nel 2011, mentre con un gruppo di pellegrini lasciavamo la zona dei santuari e attraversavamo la città per recarci al villaggio di Bartrès¹³, molti di loro hanno esclamato, alla vista della città, che ignoravano fosse così grande. Osservavano con curiosità la chiesa parrocchiale, che non è direttamente collegata ai santuari. Scoprivano che questa città aveva pure i suoi normali negozi. Una pellegrina osservò pensosamente che le sarebbe piaciuto vivere qui «per essere più vicina ai santuari», vale a dire in virtù del legame di prossimità con l'altro territorio che la compone. È proprio all'atto di oltrepassare queste «frontiere» che i pellegrini ci forniscono indizi sulle loro cartografie mentali di Lourdes.

¹² Ipotizziamo che la divisione fra il territorio comunale di Lourdes da una parte e il territorio dei santuari e della zona commerciale dall'altra sia una delimitazione fra secolare e religioso propria alla laicità francese. Altrove, per esempio per il santuario di Medjugorje in Bosnia-Erzegovina, la presenza iconografica e culturale si dispiega già alla stazione di Zagabria (che non è che una tappa possibile per i pellegrini che si recano in treno nell'enclave croata in Erzegovina dove si trova Medjugorje), dove uno spazio di devozione alla *Gospa* è installato accanto ai binari, certamente a uso della popolazione croata più che dei pellegrini stranieri.

¹³ Piccolo villaggio commemorativo in cui la veggente fu pastorella, fa parte degli itinerari turistici del pellegrinaggio ma è poco visitato: la grande maggioranza dei pellegrini rimane nel recinto formale dei santuari (secondo il nostro questionario del 2010, solo 13 persone sulle 1145 che hanno risposto hanno dichiarato di essere state a Bartrès).

4.2. La zona commerciale

La zona di residenza dei pellegrini è ciò che noi chiamiamo «zona commerciale». Costituisce un sottoinsieme della città ma ne differisce in quanto è un cuscinetto, una zona meticcia fra la città e i santuari che essa circonda. Se proseguiamo l'analisi dei differenti territori di Lourdes come bastione in cui i registri del religioso prevalgono su quelli del politico, allora la zona commerciale è paradossalmente un miscuglio in tensione con il mondo comune, retto dai principi dell'economia di mercato e messinscena dei riferimenti etici di un cattolicesimo esemplare divenuto eminentemente mondano. Nel giro di pochi passi, il pellegrino lascia le strade della città di Lourdes e i suoi negozi di abbigliamento per essere circondato – e metamorfizzato? – da negozi di souvenir e oggetti religiosi di cattivo gusto di ogni genere a perdita d'occhio: bidoni di plastica per raccogliere l'acqua della sorgente di Lourdes, cartoline sulle quali si può leggere «Ho pregato per voi alla grotta», rosari e icone di ogni sorta, statue della vergine in serie, fluorescenti, luminose, musicali, di plastica, di gesso ecc. (Fig. 1). Nessuna attrazione turistica sfugge al miscuglio dei riferimenti cattolici con l'economia di mercato. Negozi, bar, musei, ristoranti e alberghi si fregiano di nomi presi dal registro del cattolicesimo. È impossibile enumerare le botteghe chiamate *Sacro Cuore*. L'elenco dei mistici, di luoghi di culto simbolici del cattolicesimo, degli eventi del 1858 si trovano sui pannelli pubblicitari, agli ingressi degli esercizi commerciali e così via. C'è persino un cinema dove è in programma come unico film *La vita di Bernadette* e che è ornato da un'immagine benevola di Giovanni Paolo II ma anche di un'aggiunta, in secondo piano, di Benedetto XVI. In certi bar persino la coppa gelato *Danemark* è stata ribattezzata *Dama bianca* in riferimento alla Madonna. Dappertutto commercianti, camerieri, commesse e persino certi mendicanti ostentano un atteggiamento pio, fraterno e accomodante. I mendicanti assumono le posizioni dell'iconografia di Bernadette che prega alla grotta, oppure recitano il rosario per strada. E se fra di loro scoppia una lite, come una volta ci è capitato di assistere, anziché utilizzare gli insulti del mondo comune si respingono facendosi dei segni della croce e chiamandosi *shaitan* (satana in ebraico).



Fig. 1. Foto: Francis Mobio e Christophe Monnot.

La città di residenza si trasforma in città di passaggio. I pellegrini vi dormono, mangiano, si ritrovano la sera per bere aperitivi e socializzare come in qualsiasi altro luogo turistico. Se i santuari sono «per definizione sovraccarichi di senso», come sostiene Marc Augé (1992, p. 114), la città di residenza è paradossale. Non è in senso stretto un *non-luogo*, ossia, secondo la definizione di Augé, uno di quei luoghi anonimi di cui gli individui non si appropriano, nei quali non stringono relazioni sociali ma che attraversano come semplici consumatori. È una zona svalorizzata, in tensione fra la sua integrazione al pellegrinaggio e la sua negazione formale. È d'uso, nel linguaggio di Lourdes, descrivere questa zona come quella dei «mercanti del tempo», vale a dire quella dove lavorano coloro che sfruttano economicamente il sito e lo snaturano. È ugualmente consueto raccontarsi la storia di quei pellegrini che sarebbero rimasti nel recinto della città commerciale senza mettere il piede nei santuari nemmeno una volta, approfittando del pellegrinaggio per fare turismo e bere aperitivi: ovvero la storia contro-esemplare dei pellegrini rimasti alla superficie del pellegrinaggio e che non hanno sperimentato in modo autentico ciò che di Lourdes «non si può raccontare».

Una parte importante del pellegrinaggio interdiocesano si concretizza nei bar e per mezzo dei bar, dove ogni nazionalità possiede le proprie abitudini e i propri segnali. Il nuovo arrivato impara in fretta quali sono i bar prediletti dagli svizzeri e sa che a qualunque ora vi troverà dei pellegrini romandi. È in questi locali che i pellegrini parlano di ciò che vivono a Lourdes. È in questi luoghi che sono socializzati «all'atmosfera di Lourdes». Ma è pure in questi luoghi che si possono esprimere fratture nel discorso dell'eterotopia. Vi si scambiano battute scabrose – specialmente sul clero – subito dopo aver lodato qualche tipo ideale di cattolicesimo esemplare o di cattolicesimo conservatore che si segnala per dignità e umanità. Ci è anche accaduto, in questi locali, di raccogliere testimonianze di pellegrini che affermavano che per loro il pellegrinaggio «non funzionava», non vi trovavano ciò che cercavano, le loro suppliche non erano ascoltate e il buonismo generalizzato li esasperava, loro che speravano di poter gridare le loro sofferenze senza la mediazione della collettività.

4.3. I santuari

Separato dalla città commerciale dal fiume Gave di Pau, il sito dei santuari si presenta già per la sua scenografia, il suo urbanismo e il suo stile neogotico come uno spazio «a parte». Alte barriere delimitano formalmente il territorio dei santuari, attorno agli edifici missionari. Qui siamo «nei santuari». Questo sito contiene il museo dei miracolati, dov'è esposta la prova delle guarigioni sulla cui base fu riconosciuta l'autenticità delle apparizioni di Lourdes. «Nei santuari» si trovano anche i luoghi di residenza e di cura dei malati, che non si chiamano ospedali bensì «luoghi di accoglienza» e che si presentano come luoghi in contrasto con la razionalizzazione delle pratiche di cura spesso giudicate inumane e con l'assenza di dimensione spirituale di cui le istituzioni di cura secolari darebbero prova nelle nostre società.

All'interno dei santuari ciò che colpisce subito è la basilica neogotica che si erge al centro di una vasta spianata e che si trova di fronte a una statua della Madonna (coronata, contrariamente all'effigie che troneggia sopra la grotta delle apparizioni). Non è raro ascoltare pellegrini che ridono raccontando la loro prima scoperta del posto come di un parco dei divertimenti, qualcosa di surreale, di atemporale. Lo stile neogotico ha certamente un ruolo in questa sensazione. Due rampe ornate di statue degli apostoli permettono di accedere alla basilica superiore (Fig. 2). Sotto una di queste scalinate sono trascritti, a mosaico, i messaggi della Madonna. Entro questo perimetro si svolgono le fiaccolate serali. La messinscena è felice e ben strutturata: diverse migliaia di malati in sedia a rotelle che portano le fiaccole, spinti da ospedalieri, sfilano durante la recitazione di un rosario plurilingue cantato da un tenore. È una delle messinscene più efficaci della «esemplarità» e della «grande comunità» cattolica oggettivata, la stessa grande comunità che appare invece tanto dispersa nelle sue caratteristiche teologiche ed etiche (Hervieu-Léger, 2001).



FIG. 2.

Foto: Francis Mobio e Christophe Monnot.

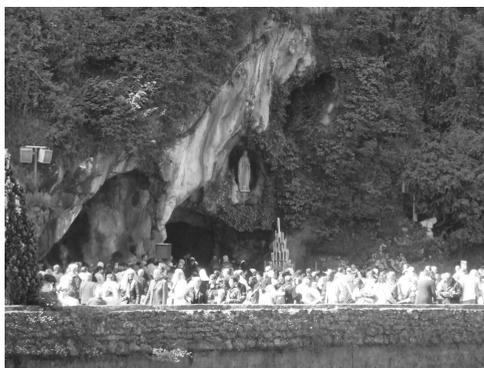


FIG. 3.

Foto: Francis Mobio e Christophe Monnot.

Dietro la basilica edificata sulla roccia si trova la grotta delle apparizioni (Fig. 3), riconosciuta come il luogo vero e proprio di presenza e di mediazione della Vergine Maria (benché per alcuni la sua speciale presenza si estenda su tutta la zona – concepita in termini vaghi – del pellegrinaggio). Si tratta di una piccola cavità, all'origine situata in un'area paludosa che è stata risanata e apparecchiata dopo le visioni di Bernadette seguendo le evoluzioni liturgiche del posto. Il passaggio dal Concilio vaticano I (1869-70) al Concilio vaticano II (1962-65), con le sue forme pro-moderne meno centrate sui miracoli e i suoi messaggi più razionalizzati e vicini ai laici, può essere esemplificato già a livello dell'allestimento della grotta. Infatti quest'ultima ha visto progressivamente sparire gli ex voto che l'addobbavano e i bastoni sospesi lasciati dai pellegrini che si ritenevano guariti, due tipi di oggetti che ricordavano il potere operatorio che nelle prime fasi di istituzionalizzazione del pellegrinaggio si attribuiva all'intercessione della Madonna. L'altare al centro è stato anch'esso spogliato dei suoi ornamenti e delle dorature fino ad assomigliare oggi a un semplice blocco di roccia «autentica», in condivisione di uno sforzo per tentare di ridare alla grotta la sua apparenza «naturale». Le barriere che in altri tempi impedivano l'accesso ai pellegrini sono state rimosse e il passaggio alla grotta è regolato da volontari che, ogni giorno, stabiliscono la velocità di circolazione dei pellegrini nell'incavo della roccia. Il loro compito consiste nel trovare il giusto mezzo fra una velocità di transito troppo rapida (che darebbe l'impressione di un'indifferenza turistica) e una troppo lenta (che farebbe pensare a una relazione «magica» di rapporto con la materia).

Queste modifiche ci istruiscono su una tendenza già incontrata nei discorsi che puntano a «demagificare» i santuari per reinscrivere le pratiche dei pellegrini entro un'ottica sacramentale. Attualmente i pellegrini fanno la coda per sperimentare il dispositivo della grotta, toccano o baciano la roccia levigata. La fonte, scoperta da Bernadette Soubirous durante il ciclo delle apparizioni, è tuttora visibile in fondo alla grotta. L'acqua però è canalizzata nelle fontane o verso le piscine che permettono ai pellegrini di immergersi o di raccogliarla nelle bottiglie per gli usi più vari. Coincidenza o strategia istituzionale, quando il pellegrino è arrivato al termine di questo «circuito», un cartello gli indica i confessionali. Se non c'è più da attendersi un miracolo diretto nella grotta, è per mezzo di una reimmissione del pellegrino entro le pratiche individuali e collettive dell'istituzione che si veicola un altro «miracolo», ufficiale questa volta: il miracolo del «cuore», dell'essere tutti insieme riuniti in modo così «autenticamente cristiano» a fronte di un mondo giudicato individualista. Oppure attraverso eufemizzazioni del miracolo, che in particolare ricordano – per le intenzioni alla grotta o per l'utilizzo dell'acqua della fonte – che il miracolo qui «è quello della nostra fede, il miracolo della nostra vita interiore»¹⁴.

¹⁴ Si legge per esempio su un biglietto distribuito all'entrata delle piscine di immersione: «Facciamo questo cammino nella preghiera. Con fede, umiltà, carità, nella calma e nella fiducia. Senza dare a quest'acqua un altro potere. Il suo significato è tanto più bello. [...] Non dobbiamo credere che una gran quantità di gesti religiosi ci dia dei poteri su Dio. Egli

Tuttavia, se nei santuari c'è uno sforzo di demagificare le pratiche e i discorsi pellegrini che riattualizzerebbero l'idea di un miracolo «troppo miracoloso», fra i pellegrini si trovano anche delle negoziazioni a proposito di questi vincoli. Le piscine, dove i pellegrini possono farsi immergere nell'acqua della fonte, sono fra i luoghi in cui si mescolano l'intimo dei corpi e delle pratiche, in cui è all'opera la tensione fra la coercizione istituzionale e il «bracconaggio» dei pellegrini. Infatti i pellegrini si fanno immergere con i loro oggetti e gestiscono il rituale in modo più o meno libero di fronte ai piscinieri che sono incaricati di immergerli¹⁵.

Su questo territorio, come in molti altri, il divieto è onnipresente: il fumatore che si avvicini alla grotta con una sigaretta in mano, si vedrà rimproverata la sua mancanza di rispetto per il luogo. La donna che percorrerà la spianata in ginocchio sarà squadrata e disapprovata dai pellegrini che non gradiscono affatto questi modi di espressione, giudicati da alcuni «troppo mediterranei». Il pellegrino che consumi l'acqua della fonte o la roccia della grotta in modo troppo intimista o in un'ottica ritenuta troppo «magica» sarà facilmente ripreso da un prelado o da un responsabile i quali gli ricorderanno lo statuto di iperdulia della Madonna, (ri)insegnandogli come un ritornello che il vero miracolo di Lourdes è soprattutto quello di fare comunità tutti insieme, sani e malati riuniti, nella speranza e nella fede in Dio. In maniera più pragmatica le statue, i mosaici e le vetrate che ornano il sito incorporano i pellegrini in altri riferimenti che delimitano già la pratica dello spazio. Una statua che troneggia su un piccolo sentiero che permette di recarsi alla grotta di notte, quando i santuari sono chiusi e il controllo sociale si attenua, ci sembra assai caratteristica di questi sforzi istituzionali di ridefinizione. Ben illuminata e visibile da lontano, rappresenta un uomo in ginocchio, in preghiera, che dichiara: «Sono venuto per ritrovare la vista, ho trovato la fede». Ancora una maniera di demagificare per immagini lo statuto della grotta e di proporre un *ethos* ai pellegrini che non seguono il cammino consigliato e autenticato dall'istituzione ecclesiastica.

5. Messinscene del collettivo

Questo territorio si presenta dunque come un paesaggio o piuttosto come una scenografia, un'atmosfera con la sua discorsività e i suoi ruoli nei quali i pellegrini sono presi come attori a pieno titolo di una grande comunità di credenti. Il collettivo è anch'esso allegramente messo in scena: tutto l'obiettivo, dopo le ridefinizioni effettuate durante il viaggio, è far esistere la comunità dei pellegrini a Lourdes e insieme a essa una realizzazione ideale della *ecclesia*. L'istituzione che si occupa del pellegrinaggio non si accontenta di condurre i pellegrini e riprenderli al termine della settimana. Essa ritma evidentemente la vita del pellegrinaggio in base alle cerimonie e agli impegni che fa prendere agli ospe-

ci offre gratuitamente la pace del cuore e, se lo giudica buono per noi, il sollievo dalle nostre sofferenze».

¹⁵ Rinviamo al capitolo di John Eade (1991) per una descrizione più precisa delle piscine, esse stesse dispositivi che grazie alla loro aura simbolica partecipano all'incorporazione dei pellegrini in un altrove situato al di fuori dei loro riferimenti e attributi usuali.

dalieri e ai semplici pellegrini. Essa *fa esistere*, fin dalle prime parole pubbliche della cerimonia di apertura, un «noi» che ingloba l'insieme dei pellegrini e che proseguirà e si consoliderà in particolare in occasione di una fotografia in cui l'intero pellegrinaggio romando posa davanti alla basilica con l'apparente unità che possono formare quasi duemila persone che non per forza si conoscono messe una accanto all'altra, alcune delle quali vestite di una stessa uniforme.

In questa messinscena del collettivo la malattia – e soprattutto i malati – occupano un posto predominante. A ogni cerimonia i malati sono piazzati davanti all'altare. Due delle cerimonie principali di Lourdes, la Messa di riconciliazione e l'Unzione dei malati, arrivano persino a integrare i malati direttamente nel dispositivo. I prelati lo affermano spesso: «Malati, voi siete i nostri maestri». Sul modello della passione di Cristo, essi sono presentati come esempio vivente, come in questa omelia del sacramento dei malati:

Ma noi vogliamo soprattutto ringraziare proprio voi, pellegrini malati e handicappati. Ringraziarvi perché voi siete il cuore di questo pellegrinaggio, perché voi siete il cuore della Chiesa. Noi vogliamo ringraziarvi per la vostra fede, per la vostra preghiera, per l'offerta che voi fate a Dio della vostra vita nella sofferenza e malgrado la sofferenza. Noi vogliamo ringraziarvi perché siete il segno misterioso della salvezza e della misericordia che Dio, lo sappiamo, vuole donare a tutti. Tutto ciò è sorgente di grazia e di fecondità per la Chiesa. Nell'epoca della globalizzazione, come non ricordare l'esistenza e l'importanza di questa comunicazione spirituale che noi chiamiamo la comunione dei santi.

La malattia è fra gli elementi costitutivi dell'eterotopia di Lourdes. Messa in scena, essa diviene centrale nei discorsi ufficiali, al punto che la figura della Madonna è relegata in una distanza miracolosa che qualunque discorso ufficiale tenta di demagificare, senza tuttavia negarla. I leitmotiv in circolazione insistono sul fatto che «il miracolo di Lourdes» non è quello della guarigione fisica, ma il «miracolo della fede», dello «stare meglio», quello di avere formato per una settimana una comunità di «malati fiduciosi». È il miracolo di trovarsi riuniti tutti insieme e di magnificare i corpi straziati, le esperienze dolorose, le anime in pena e di testimoniare a tutti durante le testimonianze esplicite o in occasione delle cerimonie. L'eterotopia fa esistere collettivamente il corpo in altro modo. A essere valorizzato non è più il «corpo glamour» delle pubblicità urbane, ma il «corpo glorioso» dello stigmatizzato condotto per la sua stessa statura a testimoniare alla collettività di questa «utopia realizzata» che è, in uno spazio-tempo determinato, modellata da un'istituzione e di fronte ai fatti compiuti della secolarizzazione e della globalizzazione, il pellegrinaggio di Lourdes.

6. Conclusione

Abbiamo mostrato nel corso dell'articolo come uno spazio eterotopico si istituisca e si metta in scena a partire da precisi dispositivi di natura discorsiva, urbanistica e scenica. Abbiamo voluto insistere sul fatto che i pellegrini sono

appunto presi in questi dispositivi di tipo performativo e che, in questo modo, si organizzano sul sito differenti territori che formano un'eterotopia dai confini talvolta porosi che ritornelli come «*Lourdes non si racconta, si vive!*» permettendo di perpetuare. Riprendendo alcune idee di Foucault (2009) e Hetherington (1997) abbiamo mostrato grazie all'etnografia che un'eterotopia si dà in quanto contrasto rispetto a un altro ordine sociale, ricostruendo altrove un ordine altro con registri di legittimazione propri, e che essa può esistere perché i ruoli sono ben appresi ed eseguiti dalla maggioranza dei pellegrini. Per concludere, è opportuno analizzare ciò che l'eterotopia rappresenta seguendo la prospettiva dei pellegrini e quella dell'istituzione che la modella. E soprattutto, ricontestualizzando il pellegrinaggio sullo sfondo della società che esso contrasta, è bene situarlo in questa tensione fra il centro e il margine: la messinscena del pellegrinaggio di Lourdes come spazio eterotopico funziona come spazio di contro-egemonia di un cattolicesimo europeo in calo o piuttosto, secondo l'idea ottimistica di Hetherington (1997, p. 13), come un «laboratorio del sociale» da cui possono emergere nuove prospettive per le società civili europee?

6.1. Due prospettive interne per l'eterotopia cattolica: il pellegrino e l'istituzione

«Questa settimana è stata la miglior settimana della mia vita, la miglior esperienza della mia vita. Grazie», ha esclamato una «malata» durante una testimonianza della «messa di invio», quella che chiude il pellegrinaggio. E questo prima che il vescovo che accompagnava il pellegrinaggio riprendesse la parola per preparare il rientro a casa dei pellegrini:

Ora ritorneremo a casa e bisognerà tradurre tutto questo nel nostro quotidiano attraverso i piccoli gesti che fanno le nostre giornate, poter dire tutto quello che abbiamo ricevuto, poter dire tutta la speranza che abbiamo intravisto, poter dire tutto l'amore che si è manifestato. Dirlo attraverso le cose semplici. Da una parte sembra complicato, ma dall'altra non lo è poi molto.

Osserviamo due discorsi differenti per qualificare il pellegrinaggio e il ritorno nell'ordine sociale di partenza. Da una parte un registro della nostalgia, di un'esperienza vissuta in cui per una settimana pellegrini, ospedalieri e malati hanno potuto recitare in modo esemplare un'alternativa all'ordine consueto. Alternativa che sfuma rapidamente, stando alle numerose testimonianze di pellegrini che ci raccontavano aneddoti del treno di ritorno, dove le persone perdevano «lo spirito di Lourdes»¹⁶. E dall'altra un'istituzione che, nello spazio-tempo dell'eterotopia, ha cercato di (ri)socializzare i suoi parrocchiani o i

¹⁶ Su questo punto preciso, che è quello della nozione di credenza, vale a dire di adesioni situazionali, rinviamo ai numerosi lavori condotti negli ultimi tre decenni che hanno puntato a relativizzare le reificazioni etnocentriche della nozione di credenza e hanno distinto metodologicamente stati mentali, cognizioni e affermazioni di credenza situandoli nelle loro catene discorsive di provenienza (Boltanski, Thévenot 1991; Claverie, 2003; De Certeau, 1987; Latour, 2004; Piette, 2003; Pouillon, 1993).

suoi membri distanti alle sue pratiche liturgiche e all'etica che essa contrappone all'ordine sociale dominante. Questo lavoro si effettua attraverso un'esortazione ai pellegrini a rimanere «pellegrini di Lourdes tutto l'anno» e a farsi «messaggeri dello spirito di Lourdes». Qui l'obiettivo per l'istituzione è di investire su questa appartenenza evenemenziale ed esperienziale per rimobilizzare i pellegrini «inviandoli» (principio stesso della cerimonia di invio) nelle parrocchie a perseguire un lavoro missionario.

6.2. Il pellegrinaggio a Lourdes: «laboratorio del sociale» o spazio di «contro-egemonia»?

Conviene dunque situare l'eterotopia che si costituisce a Lourdes rispetto all'ordine sociale che essa contrasta, in particolare quello delle società civili europee. Può trattarsi, come suggerisce Hetherington (1997), di un laboratorio del sociale, vale a dire, come negli esempi del Palais Royal, della loggia massonica e della fabbrica, di uno spazio di sperimentazione del sociale inscritto in quello che egli considera essere il grande progetto della modernità: costituire e realizzare utopie? Oppure è al contrario uno spazio di contro-egemonia, tenuto conto del posto che occupano i registri del religioso – istituzionale, per giunta – nelle società civili europee?

Entrambe le prospettive possono facilmente essere sostenute dall'etnografia. Lourdes è un laboratorio del sociale nella misura in cui il pellegrinaggio si costituisce come un ordine sociale a parte ma non privo di tensioni interne. I costanti sforzi di ridefinizione istituzionale si scontrano con pellegrini sparsi dalle socializzazioni divergenti e variamente determinate. Esprimendo tendenze liberali, conservatrici, tradizionaliste, carismatiche o non affiliazione, o ancora spigolando fra diversi discorsi identitari in seno al cattolicesimo, i pellegrini si impadroniscono anch'essi dell'eterotopia e allestiscono per conto proprio delle semantiche multiple che sono altrettante prospettive nuove re-iniettate nell'ordine sociale che intervengono a complicare ulteriormente i dibattiti istituzionali. Per giunta a Lourdes non si tratta più soltanto di contrastare la modernità e le sue elaborazioni, ma di deviare dei discorsi, di riassemblarne gli elementi rendendoli compatibili con i registri di discorso cattolici. In altri termini, come sembra fare in modo più generale il discorso successivo al Vaticano II (Turina, 2011), di rimettere in equilibrio gli argomenti di «ragione» e di «fede» applicati alle cose di tutti i giorni, insomma alle poste in gioco di tipo mondano; poste in gioco che si iscrivono, rafforzano o contrastano quelle biopolitiche delle istituzioni secolari.

Tuttavia il pellegrinaggio di Lourdes, se da una parte si accorda alle elaborazioni della modernità, è anche contro-egemonico in quanto realizza in uno spazio determinato un'esemplarità etica che corrisponde alle prerogative del cattolicesimo derise nelle società civili europee, in cui il religioso istituzionale perde influenza e visibilità. Per riprendere la definizione di Alan Morinis, il viaggio del pellegrino è quello intrapreso «in cerca di un luogo o di uno stato che incarna ai suoi occhi un prezioso ideale» (Morinis, 1992, p. 5), e questo ideale è per l'appunto contro-egemonico. In compenso, nell'ordine sociale dominante,

l'istituzione tenta di tradurre o *far tradurre* ai pellegrini questi valori agli altri allo scopo di promuovere i valori dell'eterotopia, cioè di effettuare questa difficile transizione inversa dall'eterotopia messa in scena allo spazio sociale che essa intende contrastare.

Rispetto ai primi discorsi che ci avevano affascinato, su una Lourdes che sarebbe realmente «a parte», è opportuno insomma attenuare l'idea di eterotopia, renderla ambivalente, dinamica e polisemica o perlomeno strategica, tanto per l'istituzione che la modella e la inquadra, quanto per l'individuo che ne fa esperienza e se ne appropria in uno scontro di significati. Da qui deriva il nostro interesse per questi spazi definiti come «altri» nei fatti sociali che studiamo. Questo gioco costante fra una ripresa adattata dei riferimenti del mondo comune e il suo distanziamento, è sintomatico di rapporti di forza che si esprimono a livello macro e di cui questi spazi prodotti e messi in scena sono l'espressione eminentemente localizzata, ben oltre la loro de-localizzazione emica.

(traduzione di Isacco Turina)

Riferimenti bibliografici

Agier, M.

2010 «Le biopouvoir à l'épreuve de ses formes sensibles. Brève introduction à un projet d'ethnographie des hétérotopies contemporaines», in *Chimères*, 74, pp. 259-70.

Amiotte-Suchet, L.

2006 «Pratiques pentecôtistes et dévotion mariale. Analyse comparée des modes de mise en présence du divin», tesi di dottorato, Paris, EPHE (dir. Jean-Paul Willaime).

2007 «“Le miracle des cœurs”. La production d'un lien socioreligieux chez les pèlerins de Lourdes», in *Esprit Critique*, 10, 1.

2010 «Les hospitaliers de Lourdes. Une communauté événementielle?», in I. Sainsaulieu, M. Salzbrunn, L. Amiotte-Suchet (dir.), *Faire communauté en société. Dynamique des appartenances collectives*, Rennes, PUR, pp. 73-88.

2011 «Énoncés de croyances en situation. Réflexion à partir des “croyances” d'un pèlerin de Lourdes», in P. Gisel, S. Margel (dir.), *Le croire au cœur des sociétés et des cultures. Différences et déplacements*, Turnhout, Brepols, pp. 147-61.

Augé, M.

1992 *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil.

Bastide, R.

1979 *Il sacro selvaggio e altri scritti* (1975), Milano, Jaca Book.

Bertin, G. (dir.)

1999 *Apparitions/Disparitions*, Paris, Desclée de Brouwer.

- Boltanski, L., L. Thévenot
 1991 *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard.
- Boullier, D.
 2004 «Au-delà de la croyance: “Je sais bien mais quand même”», in *cosmopolitique*, 6, pp. 27-47.
- Campo, J.E.
 1998 «American Pilgrimage Landscapes», in *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 558, pp. 40-56.
- Claverie, É.
 1993 «Le travail biographique des pèlerins dans les lieux d'apparition contemporains de la vierge», in N. Belmont, F. Lautman (dir.), *Ethnologie des faits religieux en Europe*, Paris, CTHS, pp. 329-36.
- Claverie É.
 2003 *Les guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions*, Paris, Gallimard.
- Courstens, I.
 2009 «Mary, Mother of All: Finding Faith at the Sacred Source of Sendangsono», in A.K. Hermkens, W. Jansen, C. Notermans (eds.), *Moved by Mary: The Power of Pilgrimage in the Modern World*, Surrey, Ashgate, pp. 101-15.
- De Certeau, M.
 1987 *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil.
 2001 *L'invenzione del quotidiano* (1990), Roma, Lavoro.
- Eade, J.
 1991 «Order and power at Lourdes. Lay helpers and the organization of a pilgrimage shrine», in Eade, Sallnow (1991), pp. 51-76.
- Eade, J., S. Coleman
 2004 *Reframing Pilgrimage. Cultures in Motion*, London, Routledge.
- Eade, J., M. Sallnow
 1991 *Contesting the sacred. The anthropology of Christian pilgrimage*, London, Routledge.
- Foucault, M.
 2009 *Le corps utopique, les hétérotopies*, Paris, Nouvelles Lignes.
- Grandjean, A.
 2012 «*Lourdes, ça ne se raconte pas!*»: *Dynamiques communautaires et enjeux de la diffusion d'herméneutique lors du pèlerinage événementiel de l'Hospitalité de Notre-Dame de Lourdes*, tesi di laurea, Faculté de Théologie et de Sciences des Religions, Université de Lausanne.
- Gregory, D., R. Johnston G. Pratt, M. Watts, S. Whatmore
 2000 *Dictionary of Human Geography*, Oxford, Blackwell.
- Harris, R.
 2001 *Lourdes. La grande histoire des apparitions, des pèlerinages et des guérisons*, Paris, J.C. Lattès.

- Hervieu-Léger, D.
 2001 *La religion en miette ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy.
- Hetherington, K.
 1997 *The Badlands of Modernity: Heterotopia and social ordering*, London, Routledge.
- Latour, B.
 2004 «Science et Raison: une comédie des erreurs», in *cosmopolitique*, 6, pp. 48-53.
- Lefebvre, H.
 1974 *La production de l'espace*, Paris, Anthropos.
- Morinis A. (ed.)
 1992 *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*, London, Greenwood Press.
- Ogorzelec, L.
 2010 «De la foule à la procession. La mise en place d'une stratégie de contrôle social à Lourdes», in *ethnographiques.org*, 21.
- Pénicaud, M.
 2011 «"L'hétérotopie" des Sept Dormants en Bretagne», in *Archives de sciences sociales des religions*, 155, pp. 131-48.
- Piette, A.
 2003 *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Économica.
- Pollner, M., J. Stein
 1996 «Narrative mapping of social world: the voice of experience in Alcoholics Anonymous», in *Symbolic Interaction*, 19, 3, pp. 203-23.
- Pouillon, J.
 1993 *Le cru et le su*, Paris, Seuil.
- Scott, J.C.
 2009 *La domination et les arts de la résistance: Fragments du discours subalterne*, Paris, Éditions Amsterdam.
- Turina, I.
 2011 «Foi, raison et nature selon le magistère romain (1846-1978)», in *Archives de sciences sociales des religions*, 154, pp. 223-42.
- Turner, V.
 1972 *Il processo rituale. Struttura e antistruttura* (1969), Brescia, Morcelliana.
 1997 *Il pellegrinaggio* (1978), Lecce, Argo.