

Elisabetta Di Giovanni

RELIGIOSITÀ POPOLARE TRA YOUTUBE E NEORDALIE

ABSTRACT. Il saggio traccia la sintesi di un'indagine etnografica condotta in Sicilia tra il 2004 e il 2008, durante la festa religiosa in onore di sant'Agata, celebrata annualmente a Catania, che suscita la partecipazione di un gran numero di fedeli, in particolare adolescenti e giovani adulti. Il culto agatino, che si svolge nei primi giorni di febbraio, presenta degli esottratti interessanti dal punto di vista antropologico, relativi al coinvolgimento dei giovani fedeli con una modalità neordalica e pratiche di religiosità popolare connesse all'uso di YouTube.

Keywords: Religiosità popolare, Sant'Agata, YouTube, condotte neordaliche.

ABSTRACT. This paper reports the synthesis of an ethnographic research conducted in Sicily between 2004 and 2008, during the religious feast of Saint Agata, annually celebrated in Catania, that elicits the participation of a large number of devotees, especially adolescents and young adults. From an anthropological point of view, this cult, which takes place in early February, presents some interesting traits, related to the involvement of young faithful in neordalic terms and the popular religious practices related to the use of YouTube.

Keywords: Popular religiosity, Saint'Agata, YouTube, neordalic behaviour.

1. La festa di S. Agata a Catania: un esempio di religiosità imagistica

Questo saggio prende in analisi le dinamiche di religiosità giovanile esperita a Catania, nel corso della festa tradizionale di S. Agata¹, osservate etnograficamente tra il 2004 e il 2008, con particolare riferimento all'utilizzo di YouTube da parte dei giovani fedeli. La nota piattaforma web è stata fondata nel febbraio 2005 col fine di consentire la condivisione e la visualizzazione in rete di video da parte degli utenti. Oggetto di riflessione di questo articolo è la correlazione tra il momento culturale in onore di S. Agata e il *video sharing* da parte dei devoti-webnauti che, di anno in anno, diviene sempre più componente significativa della loro *agency* (o agentività).

In linea generale, l'essere umano tende a elaborare una personale visione religiosa del mondo, essendo attratto dalla sfera religiosa e dai suoi significati simbolici; la religiosità si fa esperienza oggettiva di una relazione con il *quid* misterioso della vita stessa, al fine di trovare risposte alla caducità dell'esistenza, al bisogno di assolutezza, di affettività. Tali istanze necessitano altresì di una dimensione spaziale in cui racchiudere una parte della propria esistenza e identità dall'assorbimento delle strutture sociali. La religione, dunque, diviene una forma culturale che scaturisce dal continuo interagire tra le persone e la fede; quando la religione si fa pratica sociale, «la società stessa trova nella religione una potente metafora della coesione [...]».

¹ Cfr. Pitre G., *Spettacoli e feste popolari siciliane*, Pedone Lauriel, Palermo 1881. Pitre G., *Feste patronali in Sicilia* [1899], a cura di A. Amitrano Savarese, Edizione Nazionale delle Opere di G. Pitre, Documenta-Ila Palma, Comiso 2005.

Nell'unità religiosa invece è possibile immaginare un'unità più vasta della società e dell'umanità tutta. In questo modo la religione non è vista come alienazione, ma un luogo dove autonomamente gli esseri umani producono valori simbolici che altrove non possono essere messi in pratica»². Pertanto, tra i riferimenti teorici presi in considerazione per questo lavoro, al fine di focalizzare l'attenzione sulle pratiche di religiosità a Catania, va ricordato il contributo teorico di Glock³ sulle cinque dimensioni della religiosità: credenza, pratica, conoscenza, esperienza, appartenenza, il cui approccio multidimensionale consente di considerare i cinque fattori in modo relativamente indipendente l'uno dall'altro. Tra essi, l'esperienza religiosa si contraddistingue come la più rilevante.

La lettura antropologica della ritualità di S. Agata trae altresì spunto dalla prospettiva dell'antropologo Whitehouse⁴, secondo il quale la religiosità si palesa in modo *dottrinale* o in modo *imagistico*: il primo si fonda sul fatto che credenze e rituali assumono una forma tale che i partecipanti possano ricordare il momento vissuto e, attraverso la memoria semantica e la motivazione, trasmettano ad altri le credenze e i rituali cui essi hanno preso parte; il modo imagistico attiva la memoria episodica.

² E. Pace, *Introduzione alla sociologia delle religioni*, Carocci, Roma 2007, p. 53.

³ C.J. Glock, *Toward a Typology of Religious Orientation*, Columbia University Press, New York, 1964. C. J. Glock, R. Stark., *Religion and Society in Tension*, Rand MacNally, Chicago, 1965 cit. in E. PACE, op. cit., p. 66 e ss.

⁴ H. Whitehouse, *Modes of religiosity. A cognitive theory of religious transmission*, AltaMira Press, Lanham 2004.

Sebbene le pratiche che si caratterizzano per questa modalità siano più rare, esse risultano più forti e stimolanti (riti iniziatici, pratiche estatiche, ecc.). Nel modo imagistico vi è una perdita di *leadership* da parte dei conduttori religiosi, come è evidente nella festività catanese. Difatti, l'alta sollecitazione emotiva dei fedeli alimenta il senso di appartenenza e la coesione. L'osservazione partecipante svolta induce, inoltre, a pensare le pratiche religiose esperite come comportamenti neordalici, volti a compiere azioni piacevolmente rischiose⁵. Infatti, il triduo agatino si connota come un continuo mettersi alla prova dal punto di vista fisico, in un crescendo la cui acme si sostanzia nella sovversione del tempo ordinario/profano con la liceità del tempo festivo/sacro⁶, fino all'annullamento dell'alternanza giorno-notte in uno sfinimento fisico pericoloso che, quasi, lambisce la morte. Un primo esempio è leggibile all'alba del primo giorno, quando si varca con una corsa sfrenata il portone della cattedrale, simbolicamente il *limen* che delimita lo spazio sacro da quello profano. La folla di giovani devoti, tutti vestiti di bianco con la divisa votiva, invade rapidamente la navata principale, poi, quelle laterali, gli altari laterali, fino ad asserragliarsi sotto l'abside, arrampicandosi sulle colonne, pur di avvicinarsi quanto più possibile al totem sociale. Il premio per chi corre più velocemente è l'accaparramento del miglior posto, quello più vicino al sacello (*cameredda*), ove

⁵ Cfr. M. Zuckerman, *Sensation seeking*, Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum, 1979; M. Zuckerman, *Sensation seeking: a comparative approach to a human trait*. In *Behavioural and Brain Sciences*, 1984, 7, 413-471.

⁶ Cfr. M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino 1967.

sono conservate le reliquie della santa. L'asserragliamento massiccio in chiesa manifesta l'effervescenza collettiva⁷ dei credenti e segna l'inizio di un lungo rituale che si protrae per tre giorni. Mentre sull'altare maggiore si alternano i celebranti della chiesa ufficiale, i giovani devoti si dispongono febbrilmente, nell'attesa di un momento fortemente topico: l'uscita del busto argenteo della santa tra il crescente tripudio. Gli astanti impazienti attendono il contatto con il *sacer* e la coralità è elevatissima. Le invocazioni ad Agata si alternano incessantemente, intonando a gran voce:

È ccu razia e ccu cori,

pi sant'Aituzza bedda, ca stà niscenu,

cittadini! semu tutti devoti, tutti?

cittadini, cittadini,cittadini!

evviva sant'Agata,

cittadini! evviva sant'Agata.

tutti devoti, tutti?

cittadini, cittadini!

⁷ E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano [1912] 1971.

Con grazia e con cuore,
per sant'Agatuccia bella, che sta uscendo,
cittadini! siamo tutti devoti, tutti?
cittadini, cittadini, cittadini!
evviva sant'Agata,
cittadini! evviva sant'Agata.
tutti devoti, tutti?
cittadini, cittadini!

Quando è conclusa la messa dell'aurora e, tra la trepidazione generale, il busto argenteo viene condotto fuori dalla cattedrale e issato sull'apposito fercolo (*vara*), ha allora inizio la fase processionale attraverso i quartieri, il cui percorso segna simbolicamente la rifondazione della comunità, ripristinando l'*axis mundi*. La conduzione del fercolo – secondo un perfetto lavoro di coordinamento tra i cordoni umani che lo trainano, ora accelerando, ora rallentando secondo le indicazioni del capovara – esplicita la partecipazione dei fedeli a una forte esperienza di gruppo quale tratto saliente riscontrabile in molte feste patronali dell'Italia meridionale. Il vissuto festivo tradizionale, tuttavia, si traduce in uno stato di coscienza intenso, così peculiare della mentalità magica. Come osserva Godin: «[...] bisogna che ci sia veramente esperienza: modo affettivo e dinamico di conoscenza, più ricco di un

sapere nozionale, più duraturo di una vibrazione affettiva»⁸. Proprio nell'ambito degli studi magico-religiosi, la letteratura sottolinea la valenza fortificante della formula nello svolgimento di un rito magico, perché essa costituisce il nodo centrale di un rito⁹.

2. *Autoetnografarsi su YouTube e pratiche religiose neordaliche*

Altro esotratto di rilievo della festività agatina emerso dall'osservazione è la pratica di *video sharing* ad opera dei giovani fedeli, cui è seguita, nello specifico, l'analisi di trenta videofilmati pubblicati su YouTube, incentrati su differenti momenti festivi e processionali. Gli studi di antropologia visuale e di cinema etnografico attestano, da anni, la diffusione di nuove forme documentarie. Film, video, fotografie e testi audiovisivi presentano una compresenza di elementi centrali e periferici all'interno della medesima cornice. La questione nodale consiste nell'abilità del lettore-spettatore di cogliere il punto di vista di chi realizza il video. Ci si interroga, cioè, su come leggere la realtà ripresa e incorniciata dal devoto che, così facendo, si fa etnografo estemporaneo e imperfetto. A nostro avviso, in questa chiave ermeneutica, è rilevante il parallelismo che intercorre tra il punto di vista

⁸ A. Godin, *Psicologia delle esperienze religiose. Il desiderio e la realtà*, Editrice Queriniana, Brescia 1993³, p. 65.

⁹ Cfr. S.J. Tambiah S.J., *Rituali e cultura*, il Mulino, Bologna 1995 e A. Amitrano Savarese A., *Sicilia antropologica. Percorsi culturali e profili etnostorici*, Publicicula, Palermo 1992.

dell'osservazione sul campo e l'osservazione mediatica. Se, da un punto di vista metodologico, usualmente l'antropologo sceglie dove posizionarsi spazialmente per osservare durante lo svolgimento dell'evento/fatto sociale, al contrario, l'osservazione mediatica costringe a una visione indiretta e quasi secondaria dell'antropologo. Tuttavia, è ipotizzabile che l'osservazione mediatica abbia un suo punto di forza, cioè la pregnanza del “qui e ora” dell'autore che ha realizzato o raccolto la fonte audiovisuale. Pur non presente fisicamente, l'antropologo usufruisce di un punto di vista d'osservazione privilegiato, che coincide con quello del narratore webnauta.

Per procedere secondo questa prospettiva, è opportuno avvalersi degli strumenti di analisi testuale normalmente utilizzati in prosa e in poesia che ben si prestano allo svolgimento di una riflessione sul punto di vista del narratore così tipica degli strumenti narratologici e, dunque, traslata nel campo del linguaggio tecnico cinematografico. L'analisi di testi filmici o iconografici presi in considerazione ha rilevato una focalizzazione zero, perché il punto di vista dell'antropologo coincide con quello del *film-maker*. Talvolta l'angolo di ripresa della scena da parte del narratore non è visibile, talvolta lo è solo parzialmente, con una non-focalizzazione o focalizzazione zero; il punto di vista di l'osservazione è quello del narratore webnauta che in quell'istante si fa attante del rito tradizionale. Marano ricorda che nella costruzione del significato del film etnografico, oppure della fotografia, intervengono tre soggetti principali, predittori fondamentali per la comprensione del

senso di un film: autore, soggetti ripresi e spettatore. In tale senso, si può parlare di relazione triadica, in cui all'etnografo e all'informatore si aggiunge l'ideale fruitore-spettatore-lettore. Il "documento contrattato" è frutto di interazioni sul campo di ricerca nella fase precedente alla realizzazione del video. Ma questa ipotesi interpretativa non è applicabile ai filmati postati su YouTube. Essi sono semplificativi di autorappresentazioni culturali o autoetnografie¹⁰. Tuttavia, queste pratiche di autorappresentazione non hanno mera funzione conservativa: esse divengono fonti audiovisuali volte anche alla costruzione di una memoria della comunità di appartenenza. L'obiettivo è quello di «[...] costruire un'appartenenza alla località fondandola su aspetti selezionati dalla cultura; [...] reagire a rappresentazioni scorrette realizzate da produzioni broadcast nazionali; ricostruire una comunità estetica rivivendo esperienze sensoriali che nel contesto attuale non possono essere ri-esperte; riaffermare una identità personale e generazionale, mutata rispetto alle logiche della cultura tradizionale contadina»¹¹.

Nella triade prima enunciata (autore, soggetti ripresi e spettatore), i primi due si fondono. Nella ricerca sulla ritualità catanese, sul campo e su YouTube, i devoti agiscono un rito e producono una rappresentazione culturale. Nello specifico, sono contemporaneamente autori e soggetti ripresi, referenti attanti. Andando nel dettaglio,

¹⁰ F. Marano, *Autoetnografie. Autorappresentazioni della cultura tradizionale*, in «Ossimori», n. 7, 1995, pp. 24-32.

¹¹ Id., *Camera etnografica. Storie e teorie di antropologia visuale*, FrancoAngeli, Milano 2007, p. 161.

i filmati passati in rassegna hanno durata variabile (da 0.42 secondi a 7 minuti). I filmati rappresentativi dei momenti di aggregazione dei giovani fedeli durante l'esperienza religiosa sono quelli che condensano una certa rilevanza: gli incontri all'alba nelle vie della città o nel corso della notte del 3 febbraio, i momenti di preghiera collettiva per strada, l'attesa dell'uscita della patrona. Queste tre specifiche costituiscono il focus principale della produzione dei filmati. Molto spesso, l'autore-attante è posto all'interno di un gruppo di preghiera e proferisce invocazioni a squarciagola. Lo strumento di ripresa è il telefonino con video-fotocamera. Il punto di ripresa si muove dal centro del gruppo, spesso passando soffermandosi sugli altri membri. Più che altro, si alternano carrellate sul gruppo allargato, su particolari di rilievo come un cero di grosse dimensioni o una *performance* particolarmente eclatante, durante la quale un devoto ricorre a tutta la enfasi di cui è capace.

Un altro set privilegiato è la cattedrale: l'asserragliamento in chiesa è tale che le riprese risultano sovente mosse. La conquista di un posto in prima fila, cioè dinanzi il sacello della santa, consente la ripresa dell'*ex-ante*. Il devoto-operatore indugia sui fedeli alle sue spalle, facendo un lungo campo sulla chiesa gremita. La religiosità tradizionale¹² dei giovani si pratica in un altro luogo di ritrovo della festa, cioè la fontana di sant'Agata alla marina. Qui, la sera del 3 febbraio ha inizio il raccoglimento dei devoti, al fuoco delle candele si prega, si sta insieme, ci si alterna

¹² I.E. Buttitta, *La memoria lunga. Simboli e riti della religiosità tradizionale*, Meltemi, Roma 2002. I.E., Buttitta, *Introduzione* a G. Pitrè, *Spettacoli e feste popolari siciliane*, Edizione Nazionale delle Opere di G. Pitrè, Documenta-Ila Palma, Palermo 2006, pp. 7-11.

nelle performance neordaliche. I giovani siedono in circolo o inginocchiati, poggiando a terra, al proprio fianco, il cero votivo di grosse dimensioni, dal peso quasi pari a quello del proprio corpo. Quando ha inizio il rito delle invocazioni di aiuto (*abbanniate*), rivolte alla santa è ormai buio. Il fulgore delle candele risalta le bianche divise votive. A turno, ciascun giovane devoto prende fiato e innalza il proprio urlo di devozione alla *santuzza*, fino a quasi sgolarsi. Al singolo fa da eco il gruppo che, così, gli risponde. Dopo un primo giro di “riscaldamento”, le voci si alzano sempre più di tono; l’urlante è sorretto da un altro compagno per riempire meglio i polmoni; oppure c’è chi con le mani si sorregge il viso sia per fare arrivare più distinta la propria voce sia per mantenere lo sforzo fisico; c’è ancora chi si stringe e si appoggia con vigore al cero, fino all’ultimo e disperato filo di voce soffocato in gola. L’obiettivo è quello di sforzare le corde vocali sino a “perdere la voce”; questo atto serve a perorare la propria causa nei confronti della patrona.

Durante la festa vi sono varie prove ordaliche di resistenza da affrontare e superare. I giovani, in particolare, rispondono alle istanze simboliche e aggregative del gruppo di appartenenza, sfidando il fascino perverso del rischio¹³. Nel 2004 si è verificato un tragico evento perché, a volte, il mancato coordinamento nella fase di traino del fercolo può costare la vita: un devoto ventenne è morto schiacciato da centinaia di confratelli, durante la corsa nella salita di san Giuliano. La macchina votiva, infatti, pesa ben 18 tonnellate ed è tirata a mano di devoti per mezzo di due

¹³ E. Di Giovanni, *Fede e ordalia. Religiosità e cyber community a Catania*, Aracne, Roma, 2009.

cordoni lunghi 130 metri, senza alcun ausilio meccanico. A colpi di spallate i devoti posti lateralmente fanno da sterzo, secondo i comandi impartiti dal capo fercolo. L'episodio luttuoso e quelli etnografati precedentemente evidenziano una sorta di «passione del rischio»¹⁴ che i giovani manifestano durante le celebrazioni agatine. Se ne deduce che la partecipazione religiosa dei devoti a rituali pericolosi si connota, in primo luogo, come imprescindibile rituale votivo nei confronti della patrona; in secondo luogo, approfondendo la lettura interpretativa, ci palesa come le prove di resistenza cui essi si sottopongono sono un vero e proprio rito d'iniziazione, esplicando cioè una vera e propria riproposizione dell'ordalia in chiave contemporanea. L'apice dello sforzo neordalico si compie nelle strade in salita che costituiscono le due massime prove di difficoltà da superare.

La cadenza annuale del rituale collettivo sancisce la conclusione di un ciclo temporale e l'avvio di uno nuovo, il cui passaggio va marcato simbolicamente. La pratica ordalica tra i giovani non è certamente la teodicea cui si fa appello per sancire l'innocenza o la colpevolezza di un individuo. Come osserva Le Breton, nell'era contemporanea l'ordalia è una risorsa individuale spesso inconsapevole: mediante l'azione rischiosa, un attore chiede alla morte di soppesare il valore della propria vita, chiedendo una sorta di riscontro esistenziale. Dunque, «sopravvivere assume valore di garanzia e suscita un'intensità d'essere provvisoria o durevole»¹⁵. La sfida alla

¹⁴ D. Le Breton, *Passione del rischio*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1995.

¹⁵ *Ibidem*, p. 16.

morte, attuata mediante ordalia, oggi assume un significato più sottile. Nell'osservare i giovani devoti sembra di cogliere quel tentativo di abbandono di sé al giudizio divino, per mezzo di una circostanza altamente rischiosa. Quindi, l'ordalia si fa metafora del contatto con il pericolo e/o la morte, pur lasciando una possibilità di salvezza catartica. Essa è altresì fondativa. Un aspetto interessante è il fatto che i giovani devoti la riscoprano come pratica, pur senza esserne consapevoli e non riconoscendone la legittimità di un rito.

Attuata in modo non intenzionale, l'ordalia si connota come rito individuale seppure vissuto nella collettività. La coppia rischio-ordalia, spesso indissociabile, presenta degli atteggiamenti specifici: vertigine, affrontamento, candore e sopravvivenza. Nella *vertigine*, ci si sfoga abbandonandosi all'ebbrezza dei sensi. Per vivere la vertigine, l'individuo assume un atteggiamento ludico nei confronti del mondo e crea un provvisorio disordine. Diversamente, l'*affrontamento* si traduce in un atteggiamento di competizione con smania di prodezze e di performance, di consumo di energia con uno spirito di serietà e di impegno. Ma la ricerca dell'intensità può cedere il passo al *candore*, nel momento in cui il soggetto decide di abbandonarsi dolcemente alla morte anziché provocarla (acool, droga, fuga, vagabondaggio). La *sopravvivenza*, infine, incarna l'emblema dell'uomo senza l'altro, con una riduzione all'essenziale del sociale. Questo stato ipotizza la fantasia della scomparsa del sociale, in seguito ad una catastrofe che riporta l'uomo a un vagheggiato stato di natura. Ciò che attanaglia l'uomo contemporaneo è un senso di

identità fragile e precario, che arreca smarrimento. Per questo, l'ordalia oggi si riconferma un «rituale di conciliazione sociale»¹⁶, atto a favorire la risoluzione di una tensione tra il soggetto e il gruppo, nel suo porsi quale unico mezzo per un elemento di disagio nella comunità. Di tal modo, pur schivando la morte, ne deriva immancabilmente un allontanamento dell'*horror vacui* e una conseguente pienezza ontologica. Infatti, sopravvivere a una prova che comporta un alto rischio, è un elemento che segna con nettezza la freccia temporale del proprio vissuto. La marginalità tra prima e dopo rimarca quel senso di sopravvivenza cui ci si è spontaneamente sottoposti. La prova ordalica osservata evidenzia l'acme di cui il devoto necessita ciclicamente, sottoponendosi annualmente ad uno sforzo, il cui superamento – in nome della *Santuzza* – lo ricompenserà apotropaicamente con la rassicurazione del significato della propria esistenza. La sopravvivenza si fa godimento, sancendo un nuovo inizio e una nuova nascita. La celebrazione catanese registra gli esottratti tipici del carnevale. Essa, infatti, come festa di inizio d'anno si organizza intorno a rituali periodici di rinnovamento, rappresentando simbolicamente l'eliminazione del male accumulatosi durante il ciclo annuale (espiazione di peccati, malattie, povertà, ricerca di un lavoro), per consentire e legittimare l'istanza della comunità, cioè l'ingresso in un nuovo ordine temporale di accadimenti naturali, umani, sociali¹⁷.

¹⁶ *Ibidem*, p. 52.

¹⁷ F. Giallombardo, *Festa orgia e società*, Flaccovio, Palermo 1990.

In conclusione, il rituale di sant'Agata, nel complesso del sistema culturale tradizionale, offre una complessa stratificazione simbolica. Questa festa, di grande notorietà in tutto il mondo, si delinea quale caso-studio peculiare di come professarsi religiosi non corrisponda ad una professione di credo che rispecchia le cinque dimensioni della religiosità individuate da Glock: credenza, pratica, conoscenza, esperienza, appartenenza. La partecipazione al triduo agatino, in specie da parte dei giovani, viene vissuta dai devoti come palese espressione di credenza, pratica ed esperienza. Diversamente, appare evidente che la partecipazione al culto patronale si configuri principalmente come un rito iniziatico, fortemente aggregante, ma anche come una rivisitazione dell'ordalia in chiave contemporanea¹⁸. L'apparato rituale siciliano di antica memoria registra un fervore religioso giovanile che si riscopre stagionalmente, il cui slancio apotropaico si rinnova con lo sfiancamento dovuto alle dure prove di fisicità fideistica, ritrovando così una vitalità probabilmente sopita nel corso dell'anno precedente. A tal riguardo, si vuole sottolineare come la modalità imagistica del rito, l'uso di YouTube e la partecipazione neordalica palesano una dinamica di rielaborazione personale da parte del singolo credente. La funzione sociale della festa di sant'Agata e la ciclica statuzione degli ordini sociali, il correlato sistema iconico¹⁹ e l'impatto visivo dei tanti tratti etnemico-religiosi individuati

¹⁸ Cfr. E. Di Giovanni, *The religious feast of Sant'Agata. A modern initiation rite in Catania*, in Fikfak J. and Barna G. (eds.) *Senses and religion*, Založba ZRC, Ljubljana, 2007, pp. 177-184.

¹⁹ F. Faeta, *Il santo e l'aquilone. Per un'antropologia dell'immaginario popolare nel secolo XX*, Sellerio, Palermo, 2000.

offrono la cifra, ancora una volta, di quella operazione, tutta umana, di interiorizzazione e di privatizzazione derivante della traslazione dal ciclo dell'anno al ciclo della vita.

BIBLIOGRAFIA

Amitrano Savarese A. (1992), *Sicilia antropologica. Percorsi culturali e profili etnostorici*, Palermo, Publiscicula.

Buttitta I.E. (2002), *La memoria lunga. Simboli e riti della religiosità tradizionale*, Roma, Meltemi.

Buttitta I. E. (2006), *Introduzione a G. Pitre, Spettacoli e feste popolari siciliane*, Edizione Nazionale delle Opere di G. Pitre, Palermo, Documenta-Ila Palma.

Di Giovanni E. (2007), *The religious feast of Sant'Agata. A modern initiation rite in Catania*, in Fikfak Jurij and Barna Gabor (eds.), "Senses and religion", pp. 177-184, Ljubljana, Zalozba ZRC.

Di Giovanni E. (2009), *Fede e ordalia. Religiosità e cyber community a Catania*, Roma, Aracne.

Durkheim E., ([1912], 1971), *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano, Edizioni di Comunità.

Eliade M. ([1957] 1967), *Il sacro e il profano*, Torino, Bollati Boringhieri.

Faeta F. (2000), *Il santo e l'aquilone. Per un'antropologia dell'immaginario popolare nel secolo XX*, Palermo, Sellerio.

Giallombardo F. (1990), *Festa orgia e società*, Palermo, Flaccovio.

Godin A. (1993), *Psicologia delle esperienze religiose. Il desiderio e la realtà*, Brescia, Editrice Queriniana.

Le Breton D. (1995), *Passione del rischio*, Torino, Edizioni Gruppo Abele.

Marano F. (1995), *Autoetnografie. Autorappresentazioni della cultura tradizionale*, Ossimori, 7, pp. 24-32.

Marano F. (2007), *Camera etnografica. Storie e teorie di antropologia visuale*, Milano, FrancoAngeli.

Pace E. (2007), *Introduzione alla sociologia delle religioni*, Roma, Carocci.

Pitrè G. (1881), *Spettacoli e feste popolari siciliane*, Palermo, Pedone Lauriel.

Pitrè G., *Feste patronali in Sicilia* ([1899] 2005), a cura di A. Amitrano Savarese, Edizione Nazionale delle Opere di G. Pitrè, Comiso, Documenta-Ila Palma.

Tambiah S.J. (1995), *Rituali e cultura*, Bologna, il Mulino.

Whitehouse H. (2004), *Modes of religiosity. A cognitive theory of religious transmission*, Lanham, AltaMira Press.

Zuckerman, M., (1979), *Sensation seeking*, Hillsdale, NJ, Lawrence Erlbaum.

Zuckerman, M., (1984), *Sensation seeking: a comparative approach to a human trait*, Behavioural and Brain Sciences, 7, pp. 413-471