

LE CATACOMBE DEI CAPPUCCINI DI PALERMO NOTE SULLO STUDIO TRANSDISCIPLINARE DEL PATRIMONIO CULTURALE D'INTERESSE RELIGIOSO

REBECCA SABATINI

ABSTRACT: In the last few decades, transdisciplinary approach has been one of the most challenging and yet significant outcomes for the research sector. Religious Studies and Heritage Studies are two very interesting fields for the application of this method due to their subject matter complexity. When the two fields intersect with each other, such as in the case of religious-cultural heritage, a transdisciplinary method can be seen as the best approach. The Capuchin Catacombs of Palermo, a religious heritage site that exposes Modern Age mummies, can be studied applying this method, and the following paper pays particular attention to how the intersections among disciplines can be used to reach a coherent and complete conclusion to the case study.

La ricerca transdisciplinare è stata una delle più grandi conquiste e contemporaneamente una delle più grandi sfide degli ultimi decenni. Gli Studi Religiosi e lo studio del patrimonio culturale sono due campi di applicazione estremamente fertili, ancor di più quando si intersecano tra loro in relazione a ciò che viene definito “patrimonio culturale di interesse religioso”. In quest’ultimo ambito, il metodo transdisciplinare risulta ormai quasi ineludibile e il seguente articolo si occuperà di mettere in evidenza come le intersezioni tra le discipline possano essere usate per raggiungere una conclusione rigorosa e completa rispetto al caso oggetto di studio. A sostegno di quanto affermato, infatti, si dimostrerà come le Catacombe dei Cappuccini di Palermo, che espongono mummie di epoca moderna e sono considerate luogo turistico oltre che luogo religioso, possano essere più efficacemente studiate grazie a un’analisi di matrice transdisciplinare.

KEYWORDS: Mummies, Catacombs of Palermo, Heritage-making, Dark tourism, Transdisciplinarity

PAROLE CHIAVE: Mummie, Catacombe di Palermo, Patrimonializzazione, Dark tourism, Transdisciplinarietà

1. Posture

La postura transdisciplinare, cioè l'interdipendenza degli ambiti di studio e non la loro semplice mescolanza, è una delle più grandi conquiste e contemporaneamente una delle più grandi sfide degli ultimi decenni (cfr. Ramadier 2004; Hirsch Hadorn, Hoffmann-Riem, Biber-Klemm, Grossenbacher-Mansuy, Joye, Pohl, Wiesmann e Zemp 2008; Pohl 2010; Osborn 2015; Miller 2016; Elixhauser, Boni, Gregorič Bon, Kanjir, Mayer, Muttenger, Pampus e Sokolíčková 2024). Nell'ambito degli Studi Religiosi, intesi come campo composto da discipline diverse che utilizzano un metodo scientifico riflessivo (Filoramo 2019), lo è ancor di più, dal momento che ad essere interrogato è un oggetto di indagine (una *categoria*) incredibilmente scivoloso, la religione appunto.

Anche lo studio del patrimonio culturale è stato recentemente sottoposto a un cambiamento di prospettiva. Ci si è spostati verso un'osservazione sistematica del *processo* di nascita e configurazione dei beni patrimonializzati, inevitabilmente sottoposti alle forze che costituiscono, numerosissime, l'apparato performativo e narrativo che li ha prodotti (cfr. Smith 2006; Palumbo 2003). Parlare di *patrimonio* oggi vuol dire, infatti, parlare di un insieme di beni materiali e immateriali, culturalmente, e quindi anche socialmente e politicamente, determinato, tramite negoziazioni più o meno esplicite. E studiare questo insieme partendo dalla consapevolezza che esso sia l'esito, tra le altre cose, di pratiche sociali e strategie politiche e discorsive (Dei 2002) è ormai considerato uno dei metodi più fertili ed efficaci. È posta quindi enfasi sul meccanismo di costruzione, ossia sul campo relazionale all'interno del quale i piani culturali, sociali, politici ed economici, appunto, si intrecciano, consapevoli ormai che tali beni non sono costrutti immobili e immutabili, ma significanti complessi e dinamici, sul cui sfondo si realizzano giustapposizioni e i conflitti (Palumbo 2013).

I più recenti approcci allo studio del patrimonio chiamano, inoltre, spesso in causa le altrettanto nuove prospettive applicative del concetto di *agency* e il suo ripensamento alla luce dell'abbattimento del canonico dualismo natura/cultura, ormai messo in discussione⁽¹⁾. Il patrimo-

(1) Il riferimento è qui ovviamente a Descola (2005) e Latour (2007), ma per un focus più specifico su patrimonio culturale e archeologia si veda per esempio Witmore (2007) e Harrison (2020), autore di una disamina complessiva di queste prospettive.

nio, insieme alle sue forme di legittimazione — che Vito Lattanzi ha definito vividamente come rinnovate applicazioni dell’antico rito romano della *vindicatio*⁽²⁾ —, secondo questa prospettiva possono essere studiati come il risultato di un’agentività che non è più considerata solo come un atto di volontà individuale, ma anche come un’azione distribuita su collettività di umani e non umani, egualmente degne di considerazione e interrogazione. Una nozione di patrimonio, dunque, che lo interpreta come un “assemblaggio” (*agecement*) socio-materiale, ossia un unico raggruppamento di persone umane, enti e discorsi da essi prodotti, e di attori non umani, ormai non più considerati come appartenenti ad una sfera distinta (cfr. De Landa (2006), oltre che, ovviamente, Deleuze e Guattari (1975), e per lo specifico ambito religioso-patrimoniale Fabietti (2014) e Jelinek-Menke e Jelinek-Menke (2022).

Religione e patrimonio culturale sono legati da un fitto intreccio di dinamiche vicendevolmente alimentanti. Di Giovine e Garcia-Fuentes (2016) pongono l’attenzione su come i luoghi sacri e i luoghi patrimonializzati abbiano una natura simile, se non proprio identica, in quanto nati da uno stesso tipo di meccanismo di attribuzione di surplus di significato, tale da modificarne lo status, aumentandone qualitativamente il valore. Li definiscono, infatti, come luoghi “iper-significativi” (*hyper-meaningful*), ideologicamente connotati e determinanti per le retoriche e le narrazioni, pacifiche o conflittuali, sulle identità (*ivi*). Cyril Isnart e Nathalie Cerezales (2020) propongono parallelamente di studiare i beni culturali di interesse religioso a partire dal presupposto che esista un *continuum* tra quello che è stato definito “l’habitus di conservazione del passato nel contesto delle tradizioni religiose” e la *policy* alla base dei processi di *heritage-making* (*ibidem*, traduzione mia),

(2) Il rito della *vindicatio* era basato sulla *legis actio sacramento in rem*, la principale legge di tutela della proprietà. Scrive Lattanzi: “Le moderne procedure di tutela dei beni culturali possono essere comprese meglio se riferite a questa tradizione romana. Benché ogni prodotto dell’attività umana abbia una sua valenza culturale, da un punto di vista giuridico di per sé non esiste una tipologia di res che possa con sicurezza essere definita “culturale” in forza di una sua specifica struttura intrinseca. Perché una res acquisti valore, venga cioè individuata e rivelata come “bene culturale”, occorre una dichiarazione valutativa da parte di un esperto di patrimoni organico all’Amministrazione Pubblica: un “operatore rituale” che in funzione dello Stato, in nome dunque di un pubblico interesse, avvii un procedimento di vincolo tramite una notifica (una specie di *vindicatio*)” (Lattanzi, 1999, p. 9).

risolvendo l'*impasse* che, nel contesto degli studi sul patrimonio, si verifica quando ci si trova di fronte all'intersezione tra la dimensione religiosa e quella dei beni culturali appunto. Si tratta infatti, secondo Isnart e Cerezales, di uno strumento teorico funzionale a comprendere e studiare la coesistenza dei due diversi livelli di valore attribuiti alla specifica categoria di beni in questione, siano essi materiali o immateriali. La sua utilità sta difatti nel permettere di superare la separazione troppo netta tra "sacralità religiosa" e "aura artistica" (*ibidem*), ormai considerata forzata e a tratti posticcia, ma per lungo tempo utilizzata come un criterio inevitabile. Decostruiscono quindi gli apparenti attriti tra patrimonializzazione secolarizzante e perpetuazione religiosa e propongono dunque il *religious heritage complex* — così scelgono di definirlo — come presupposto di partenza e mezzo teorico tramite cui ripensare il rapporto tra religione e patrimonio, così come più in generale i processi di patrimonializzazione che li legano.

Il comune denominatore che costituisce il quadro nel quale si realizzano i recenti studi sul patrimonio culturale, al di là delle più specifiche scuole di pensiero, sta, dunque, nell'ineludibile necessità di muoversi a partire dal presupposto della natura dinamica e partecipata del concetto di patrimonio stesso. Tale dinamicità è "oggetto", ma è anche elemento cardine del criterio di comprensione. In questa prospettiva, un metodo transdisciplinare, che integri i paradigmi delle varie discipline, superandone la distanza in virtù di un obiettivo comune di ricerca, applicato allo studio del patrimonio, soprattutto se questo è di interesse religioso (Mazzoni 2022), può essere in grado di coniugare le esigenze di inquadramento scientifico con la natura fluida dell'oggetto di studio stesso.

Si propone di riflettere, dunque, sull'approccio metodologico appena delineato (sebbene senza pretese di completezza) in relazione allo studio di alcuni luoghi siciliani patrimonializzati e da poco rifunzionalizzati. Tali luoghi (tali *beni*), per via della loro natura composita, sul piano del significato e del "funzionamento", sono stati studiati a partire da prospettive disciplinari molteplici: lo studio biologico, antropologico, storico-religioso e sociologico, ma ancor di più le loro tangenze, intersezioni ed esiti posturali ibridi, hanno fornito strumenti adeguati a osservare le dinamiche e le specificità delle Catacombe dei Cappuccini di Palermo e delle altre cripte siciliane contenenti mummie.

Nelle pagine che seguono si illustrerà il caso delle Catacombe palermitane, mettendo in luce come mobilitando e collegando tra loro più discipline, e dunque tramite uno sguardo, nei fatti, transdisciplinare, sia stato possibile indagare ciascun elemento che caratterizza la loro storia e loro attività con efficacia e coerenza.

2. Le Catacombe dei Cappuccini di Palermo

2.1. Storie e significati di resti umani esposti

Le Catacombe dei Cappuccini di Palermo contengono quasi duemila corpi mummificati, esposti volutamente alla vista in posizione verticale, lungo le pareti di cinque corridoi al di sotto della chiesa di Santa Maria della Pace, annessa al Convento. Iniziarono la loro attività nel 1599, in maniera quasi casuale. La pratica canonica di lasciare riposare i frati defunti in una fossa comune, dopo qualche tempo, aveva portato alla necessità di un suo ingrandimento e nel traslare i corpi da un vano sotterraneo a un altro, fu scoperto come i primi frati interrati si fossero conservati perfettamente e le loro fattezze fossero rimaste intatte. Fu quindi riconosciuta loro un'aura di santità, dimostrata dal dono dell'incorruttibilità della carne, e si innescò il meccanismo del culto della reliquia. I frati, virtuosi in vita, intatti e profumati in morte, furono, secondo la tradizione, sistemati in nicchie in posizione verticale, in un ambiente dedicato, poi chiuso e per un certo tempo dimenticato, fin quando ulteriori lavori di ampliamento furono necessari e tale stanza con i primi quaranta frati fu ritrovata (da Castellammare 1922; da Castellammare 1938; Farella 1982). La prassi cristiano-cattolica prevede che il corpo dei defunti sia collocato lontano dalla vista e generalmente in posizione orizzontale, ma tra le eccezioni esistenti ci sono quelle che concernono, per esempio, proprio i corpi dei santi, venerati nelle loro spoglie mortali.

Essendo, sin dalla prima epoca cristiana, molto comune aspirare ad essere sepolti accanto a corpi santi, al fine di beneficiare proprio della loro santità e di godere di una intercessione positiva nell'aldilà, le richieste di sepoltura presso i Cappuccini aumentarono copiosamente,

anche al di fuori dell'ambito ecclesiastico. I frati misero a punto una *tanatoprassi* ben studiata, che poco aveva di miracoloso, e cominciarono a praticarla su richiesta e dietro compenso. E proprio questa è la caratteristica principale delle Catacombe palermitane: i corpi esposti non sono solamente corpi di santi o di frati che si erano distinti per un'ineccepibile condotta religiosa, ma sono, quasi nello stesso numero, corpi di persone laiche.

Il trattamento dei cadaveri perfezionato dai Cappuccini consisteva in una tecnica di mummificazione naturale che si basava su un processo di disidratazione (Piombino-Mascali e Carr 2021). Essa prevedeva che i corpi venissero collocati all'interno di specifiche stanze esclusivamente adibite a quest'uso, chiamate *colatoi* o *scolatoi*, senza intromissioni, per un periodo variabile, oscillante tra i sei mesi e un anno (Piombino-Mascali 2018; Piombino-Mascali, Maixner, Zink, Marvelli, Panzer e Aufderheide 2012). I colatoi consistevano in ambienti di modeste dimensioni, arieggiati tramite piccole finestre e dotati di postazioni con grate metalliche o lignee, su cui venivano adagiati i corpi in posizione orizzontale (Fornaciari, Giuffra e Pezzini 2007). Si lasciava la sola forza di gravità a operare la propria azione sull'eliminazione dei liquami cadaverici, mentre le condizioni ambientali dalla stanza, secca e ventilata (Nerlich e Bianucci 2021), favorivano l'essiccazione dei tessuti molli. I corpi, al termine di questo periodo, erano poi sottoposti ad una delicata operazione di lavaggio con una soluzione a base di cloruro di calce, necessaria a disidratare i resti ed eliminare gli odori. Seguiva, poi, se necessario, una fase in cui i corpi stessi erano imbottiti con paglia, o lana, ed erbe aromatiche per ristabilire la forma del corpo, e venire successivamente vestiti. A questo punto le mummie⁽³⁾, così trattate e agghindate, venivano collocate nelle nicchie, indicando su una targhetta in legno il nome e la data di morte, in alcuni casi tutt'ora visibile. Ogni individuo conservato nelle Catacombe indossava un abito adeguato al proprio status sociale, spesso sostituito in occasione dei giorni di festa con uno più elegante, e quest'ultimo elemento, l'impegno nella ricostruzione della somiglianza tra l'identità estetica dell'individuo in vita con quella

(3) Dal momento che i tessuti molli, sebbene essiccati, vengono conservati e non si assiste quindi ad un processo di scheletrizzazione, si procede ad utilizzare il termine, scientificamente corretto, di mummie (cfr. Nerlich e Bianucci 2021).

dell'individuo defunto, è fondamentale nell'interpretazione della pratica funeraria cappuccina (Spineto 2020). Sebbene infatti il declino fisico dei corpi non possa che ispirare una riflessione sulla vanità della vita, come la prospettiva teologica cristiana suggerisce, uno sforzo "estetico" di questo genere fa percepire un attrito nel momento in cui si prova a interpretare quest'uso solo come una possibile declinazione di *memento mori*. È necessario, infatti, come suggerito da Natale Spineto (*ibidem*), incrociare questa prospettiva con un'altra di più ampio respiro.

Osservando la struttura e la disposizione dei defunti nelle Catacombe di Palermo appare evidente come esse rispecchiassero in maniera fedele le gerarchie della società palermitana, nel tentativo di riaffermarle anche oltre i confini della vita terrena. Essere esposti all'interno delle Catacombe voleva dire perpetuare uno status e conservare un privilegio, ma non un privilegio necessariamente di natura economica, dal momento che era concesso spazio anche a donne, bambini e individui che non occupavano posizioni socio-economicamente apicali. Si trattava di un microcosmo a sé stante, con proprie regole e proprie caratteristiche, che riproduceva con precisione le dinamiche che animavano le vite sociali e politiche dei palermitani: il prestigio di cui si godeva in vita o il valore personale dimostrato venivano corrisposti in morte dall'opportunità di una collocazione finale di altrettanto prestigio, tale per la vicinanza con altri santi e notabili e per la possibilità di far proseguire la propria vita sociale oltre la morte, grazie alla continuità della propria presenza fisica, tangibile, nell'esistenza dei viventi⁽⁴⁾.

Le Catacombe erano un luogo di incontro, dove si alimentavano relazioni e si oleavano i meccanismi della socialità: i defunti venivano visitati assiduamente e i corridoi delle Catacombe erano più di uno spazio

(4) Paradigmatica è anche la presenza di personaggi pubblici ed esponenti della vita politica risorgimentale (ad es. il corpo di Francesco Crispi fu inizialmente mummificato e conservato nelle Catacombe prima di essere spostato nella chiesa di San Domenico). Essi erano protagonisti di una forma di religione secolare, intendendo con questa etichetta il fenomeno con cui si conferisce lo stesso prestigio e la stessa sacralità, che normalmente viene accordata a ciò che è sacro, a oggetti — o individui in questo caso — che non appartengono alla sfera del religioso (cfr. Spineto 2020). Si tratta di corpi mummificati in epoca più recente, e non dai frati, secondo il "metodo Salafia": un'unica iniezione intravascolare di formalina, glicerina, sali di zinco, alcool e acido salicilico, operata senza la rimozione degli organi interni, a cui si aggiungeva un trattamento di paraffina disciolta, che permette di conservare perfettamente l'aspetto dei defunti, compresa ad esempio la forma rotondeggiante del volto (cfr. Piombino-Mascalì, Maixner, Zink, Marvelli, Panzer, Aufderheide 2011).

dove pregare e riflettere sulla caducità della vita, erano luoghi dove risolvere il conflitto tra l'inesorabilità della morte individuale e il perpetuarsi della vita sociale (cfr. Remotti 2006).

Antonio Fornaciari, Valentina Giuffra e Francesco Pezzini (2007), antropologi fisici e paleopatologi che si sono interessati allo studio delle mummie palermitane, hanno suggerito di riflettere sulla tanatoprassi dei Cappuccini alla luce dell'analisi sulla concezione della morte elaborate da Robert Hertz, a seguito della sua esperienza etnografica tra le popolazioni del Borneo. Trascendendo il caso specifico, hanno suggerito un parallelismo tra il principio dietro alla doppia sepoltura dei Dayak e la pratica cappuccina.

Secondo quanto rielaborato da Hertz (1907) a partire da ciò che aveva osservato tra i Dayak, infatti, la morte è per la coscienza collettiva una temporanea esclusione di un individuo dalla società umana, un'esclusione che riguarda il passaggio dalla sua appartenenza alla società visibile dei vivi a quella invisibile dei morti, e dunque un fenomeno sociale che implica un processo di disgregazione e successive sintesi mentali, che si realizza nei rituali funebri e nel lutto. Solamente alla fine di questo processo, la frattura nella società causata dalla perdita di un proprio membro può dirsi sanata. Tra i Dayak ciò avveniva tramite una prassi funeraria che prevedeva delle doppie esequie: il corpo del defunto veniva collocato nella propria sepoltura finale solo a seguito di un periodo di durata variabile, fino ad un anno, in cui riposava in una sede provvisoria. Durante questa fase, in cui si realizzavano le trasformazioni fisiche principali, l'individuo non poteva più dirsi in vita ma non ancora dirsi morto. La durata di questo arco di tempo era determinata da quella della decomposizione dei tessuti molli che avveniva mentre il corpo rimaneva chiuso ermeticamente in una cassa, protetto dalla possibilità di attacco degli spiriti maligni. Nel momento in cui le ossa erano totalmente visibili si poteva procedere allo spostamento nella sepoltura finale, in quanto il passaggio dell'anima dall'aldiquà all'aldilà poteva dirsi concluso. Durante il periodo intermedio i parenti del defunto seguivano una serie di interdizioni che condizionavano in maniera significativa la loro vita e tramite questo intero processo rielaboravano e metabolizzavano la perdita. È individuabile lo schema tripartito del rito di passaggio, che vede avvicinarsi a una fase iniziale una liminale e una



Figura 1. Le Catacombe dei Cappuccini di Palermo all'inizio del '900 (immagine del fotografo Giuseppe Incorpora).

finale, tramite le quali sia i vivi che i morti possono rendersi protagonisti, più o meno consapevoli, di un passaggio di stato.

Le dinamiche e le riflessioni delineate fin qui molto sinteticamente, e nello specifico l'aspetto legato a quella che gli autori poc'anzi citati definiscono la "procrastinazione della sepoltura definitiva", sono secondo gli stessi, anche a partire da una nota scritta a proposito dallo stesso Hertz⁽⁵⁾, in stretta correlazione con l'idea di Purgatorio e quindi applicabili agli usi funerari dell'Italia meridionale⁽⁶⁾.

Le somiglianze con la specifica pratica cappuccina sono evidenti, sebbene concettualmente le differenze siano altrettanto solide. Come fatto

(5) "La notion de Purgatoire n'est en effet qu'une transposition en langage moral de la notion d'un stage précédant la délivrance finale. Les souffrances de l'âme pendant la période intermédiaire apparaissent d'abord comme une conséquence de l'état transitoire où elle se trouve. A un moment ultérieur de l'évolution religieuse, les peines de l'âme sont conçues comme la suite et l'expiation nécessaire des péchés qu'elle a commis pendant son existence terrestre. Cette transformation, d'ailleurs tout à fait normale, s'est produite dans la croyance hindoue relative au preta", Hertz (1907), p. 130.

(6) Indagano nello specifico gli usi di doppia sepoltura nell'esperienza popolare napoletana, a proposito dei quali si rimanda inoltre a Niola (2003).



Figura 2. Dettaglio dei corpi esposti nelle Catacombe dei Cappuccini di Palermo (immagine del fotografo Giuseppe Incorpora).

notare da Spineto (2020), elementi come lo sforzo di far somigliare i defunti ai vivi, l'importanza dell'esposizione del corpo e del rapporto con le salme inalterate dei santi (punto importantissimo per la teologia cattolica) sono elementi da non sottovalutare, che fanno sì che sia necessario un tentativo di interpretazione ulteriore. Mi spingo quindi un po' oltre e propongo di guardare ai Cappuccini, specialisti della tanatoprassi, come, sì, operatori di un rito passaggio verso una nuova fase, ma di una fase che ripensa a livello simbolico la vita, e non la morte.

I Cappuccini mediano una trasformazione attraverso l'applicazione di tecniche specifiche, veicolano il processo anti-poietico della trasformazione corporea (cfr. Favole 2003), ma tornano realmente in scena nel momento in cui è necessario offrire all'individuo defunto un nuovo "essere sociale", tramite un altrettanto nuovo processo pseudo-antropopoietico⁽⁷⁾ che si costruisce intorno alla possibilità di esserci socialmente, "imprimendo sul corpo i segni della propria umanità" (Remotti 2000, p. 138), anche dopo la morte e parallelamente alla cattolica vita eterna.

(7) Sul concetto di *antropopoiesi* cfr. Remotti (2000).

In casi come questi, in cui la tanato-morfosi, ossia l'insieme di tutti i processi di ordine naturale legati alla morte che modificano il corpo, si somma agli interventi culturali che gli esseri umani compiono sui corpi stessi, è più corretto parlare di tanato-metamorfosi, termine che pone enfasi sull'idea di intenzionalità e progettualità dell'atto trasformativo (Favole 2003; Remotti 2006). Si supera così ciò che Morin (1980) ha definito "l'orrore della morte", ossia "l'emozione, il sentimento e la coscienza della perdita dell'individualità. Emozione-shock di dolore, di terrore o di orrore. Percezione di una rottura, di una sventura, di un disastro, cioè trauma". Il caso dei Cappuccini rientra infatti nell'ultima delle cinque categorie proposte da Favole nel tentativo di raggruppare le modalità principali tramite cui le culture affrontano la dissoluzione dei corpi: evitando, accelerando, dissimulando, rallentando o bloccando. Le tecniche di mummificazione fanno parte di quest'ultima classe, ossia di quell'insieme di pratiche che rifiutano la putrefazione e vogliono eluderla tramite processi culturali conservativi: la evitano, cioè, conservando (Favole 2003). La prassi palermitana non sancisce dunque una separazione netta tra vivi e defunti. Il passaggio di stato non veicola esclusivamente una rassegnazione inesorabile all'assenza dell'individuo, ma l'adeguamento ad un suo nuovo status, che socialmente è anche una nuova vita, e dunque un mantenimento delle costruzioni antropo-poietiche. La società ri-ingloba i corpi, i resti, ed essi non terminano con la morte la propria vita sociale, ma anzi — prendo in prestito le parole di Adriano Favole — "divengono nuovamente oggetti (o soggetti?) culturali di cui la società si riappropria, rimettendo in scena la funzione del modellamento" (Favole 2003, p. 37) e alimentando la dialettica tra il "disfare e il (ri)fare umanità" (Remotti 2006, p. 14).

2.2. Sguardi

Oggi il significato e la funzione delle Catacombe dei Cappuccini hanno caratteri sostanzialmente diversi rispetto a quanto appena descritto. Sebbene infatti mantengano integralmente la loro essenza di cimitero e continuino a essere considerate un luogo sacro, la loro fruizione è ormai indissolubilmente legata a una forma di rifunzionalizzazione turistica.

L'interesse turistico, però, non è da considerarsi legato esclusivamente all'epoca contemporanea, dal momento che fin dalla loro nascita le Catacombe sono state una delle tappe obbligate delle visite a Palermo, tanto da poterle definire un'attrazione turistica *ante litteram*. La letteratura odepórica, italiana e straniera, soprattutto quella legata ai Grand Tour, è ricca di racconti che le riguardano e che spesso indulgiano nel registrare lo scarto tra la percezione e le reazioni degli autoctoni e quelle dei viaggiatori, per ovvie ragioni, raramente allineate (Sabatini 2019; Spineto 2020). Le Catacombe sono, oggi, ancora molto frequentate da turisti e viaggiatori e pur essendo la loro visita raramente l'obiettivo principale del viaggio, scegliendo di realizzarla viene mobilitata una complicata categoria di turismo, ossia quella nota con il nome di *dark tourism* (Stone 2009; White e Frew 2013; Stone, Hartman, Seaton, Sharpley e White 2018).

Furono Malcolm Foley e John Lennon, nel 1996, a usarla per la prima volta per descrivere il crescente interesse turistico rivolto a Dallas a partire dal 1963, anno dell'assassinio del Presidente Kennedy. Proposero di applicarla per identificare una nuova categoria di turismo che si sommava a quelle precedentemente teorizzate (ad es. turismo culturale, sportivo, sessuale) e che doveva essere utile a descrivere viaggi verso luoghi legati a morte, sofferenza e macabro. Da allora i confini della categoria sono stati più volte messi alla prova, così come le possibilità della sua applicazione. L'interesse iniziale riguardava la possibilità di identificare *chi* fosse interessato a questo tipo di viaggi e *perché* lo fosse, ma ben presto tale direzione di lavoro si rivelò inefficace e, vent'anni dopo, la risposta a questa domanda è *tutti e nessuno* (Seaton 2018, p. 9). Il tentativo di individuare una categoria specifica di turisti, ben distinta dalle altre, che scelgano di viaggiare con lo scopo specifico di raggiungere *luoghi di morte*, simbolica o reale, può, infatti, dirsi fallito (*ibidem*). Questo per due ragioni. La prima riguarda la difficoltà di stabilire quando e se un certo luogo possa essere definito *dark*; la seconda invece la reticenza con cui gli effettivi componenti di questo supposto gruppo sui generis di viaggiatori accettano l'etichetta di *dark tourists*, ritenuta eticamente problematica, dal momento che sembra implicare un interesse ludico verso la *commodification* della morte e l'intrattenimento a essa legato.

Una delle soluzioni proposte fu allora quella di optare per l'utilizzo di una categoria il cui nome fosse epurato dall'accezione implicitamente negativa dell'etichetta precedente e quindi di preferire l'uso dell'espressione *tanatoturismo*. Ma, come sempre, si trattava di una questione ben più ampia del semplice uso linguistico. Tony Seaton (2018) ha, quindi, proposto di ripensare la categoria concentrandosi su un aspetto di certo non sottovalutabile, e cioè che l'incontro con la morte alla base di questo tipo di turismo non è un reale incontro con la Morte, ma con una rappresentazione simbolica della stessa e quindi con il suo ricordo (*remembrance*), architettato e orchestrato da viventi (*Engineered and Orchestrated Remembrance*, in breve *EOR*). Seaton propone, dunque, di considerare il *dark tourism*/tanatoturismo come basato sugli incontri con tale *rappresentazione* della morte (che distingue in *mortality* e *fatality*: rispettivamente per cause naturali o circostanze straordinarie), ossia come una nuova forma di quel fenomeno, nato nel Medioevo e rafforzatosi durante il Romanticismo, che è la contemplazione della morte (Seaton 1996).

Come è stato fatto notare parlando della camera mortuaria di Parigi (Edmondson 2018), che fino all'inizio del XIX secolo era aperta al pubblico e costituiva una delle normali tappe degli itinerari turistici al pari di Notre Dame, va però, inoltre, sottolineato che luoghi con queste caratteristiche di rado erano — e forse sono — per i visitatori, ancora una volta, esclusivamente una forma di *memento mori*. Costituivano infatti anche il mezzo tramite cui soddisfare una inconfessata curiosità nel privilegio di guardare un proprio simile senza che questo potesse restituire lo sguardo, un incontro con l'Altro che si poteva realizzare al di fuori delle convenzioni. Privilegiare lo studio della *natura* degli incontri con tali *orchestrazioni simboliche* risulta, quindi, la direzione più fertile per lo studio del fenomeno.

In questa prospettiva va, poi, rapidamente, presa in considerazione un'ulteriore intersezione, quella tra tanatoturismo e turismo religioso (cfr. Stausberg 2011), i quali finiscono per sfumare i propri confini fino a sovrapporsi (Olsen e Korstanje 2020). È stato sottolineato, infatti, come sebbene non tutti i luoghi tanatoturistici siano religiosi, una buona parte di quelli religiosi, stando alla definizione precedentemente suggerita, possano essere considerati tanatoturistici (Bideci 2020). Il

caso delle Catacombe e delle cripte siciliane rientra a diritto in questa area di sovrapposizione.

Spesso i luoghi tanatoturistici, d'altro canto, sono visitati per ragioni accidentali: si trovano vicini alla meta cardine del viaggio, sono menzionati dalla guida turistica o fungono da cappello ad una vacanza di natura totalmente diversa, come accade spesso proprio nel caso delle Catacombe di Palermo. Nella classificazione tipologica di Philip Stone (2006) esse sono descritte, infatti, come una *dark exhibition* composta da "three-dimensional cadaver piece[s] of art". Tale scelta classificatoria va però problematizzata. Le Catacombe sono, infatti, accomunate, così facendo, alla *Body World Exhibition*, la mostra anatomica che permette a un numero sempre crescente di visitatori nel mondo di osservare l'interno di veri corpi umani, conservati grazie alla tecnica della plastificazione, e non ad altri *dark resting places*⁽⁸⁾ (altri cimiteri), come sarebbe stato più corretto fare secondo quanto discusso finora. Uno sguardo transdisciplinare sarebbe, forse, stato anche in questo caso, utile a sottrarsi a tali, e sempre possibili, fraintendimenti⁽⁹⁾, mettendo in luce come la valorizzazione turistica del luogo implichi una sua stratificazione semantica e non necessariamente un appiattimento della sua dimensione storica.

La valorizzazione turistica delle Catacombe si inserisce, infatti, anche all'interno di un orizzonte di significato legato al discorso sui processi di patrimonializzazione dei beni culturali, materiali e immateriali, e al dibattito ad esso legato. Le Catacombe di Palermo assumono oggi un significato che concerne proprio la loro assunzione all'interno del patrimonio culturale, oltre che religioso, e tale processo non influisce solo sulla loro storia e sulla traiettoria della loro fruizione, ma anche su quella dei siti simili che costellano il territorio siciliano (ad es. Savoca, Gangi, Burgio, Santa Lucia del Mela). Tali cripte, più piccole e meno note, sono dotate di caratteristiche analoghe alle Catacombe palermitane e non possono che orbitare intorno al loro esempio, passato e presente. A partire dal loro riconoscimento come elemento di una eredità storico-culturale da tutelare e valorizzare (Bonato e Viazzo 2013;

(8) Stone identifica sette tipi di mete tanatoturistiche: *dark fun factories*, *dark exhibitions*, *dark dungeons*, *dark resting places*, *dark shrines*, *dark conflict zones*, *dark camps of genocide*.

(9) Nell'ambito dei *dark studies* un suggerimento simile è stato dato da Stone (2011).

Palumbo 2013b; Padiglione e Broccolini 2017, partecipano a importanti dinamiche politiche ed economiche, oltre che culturali e sociali, che contribuiscono alla costituzione di una visione patrimoniale orientata a essere fruibile dentro e fuori il contesto locale (Sabatini 2023).

3. Attraversamenti

Il caso delle Catacombe dei Cappuccini di Palermo, bene culturale di interesse religioso assunto qui ad esempio, vorrebbe suggerire come senza le tangenze e le intersezioni di posture e punti di osservazione diversi, che si lambiscono e che si contaminano reciprocamente, non sarebbe stato possibile ottenere una comprensione completa né una restituzione efficace delle riflessioni compiute a riguardo. Un lavoro transdisciplinare può, quindi, essere, anche nei casi legati allo studio del patrimonio e della religione, un approccio fertile.

Studiare il patrimonio di interesse religioso a partire da uno “sguardo turistico” (Urry e Larsen 2011) è utile a comprendere antropologicamente e sociologicamente la sua co-costruzione, ossia il contributo e l’impatto — volontario e involontario — dei fruitori del luogo (“consumatori” e autori di processi di significazione e risignificazione) e dei loro interlocutori, coloro che si offrono, cioè, al loro sguardo. Tali processi non possono essere osservati e descritti senza una contestualizzazione storica (sul piano religioso, ma anche storiografico e letterario) che ne indichi e metta in luce gli elementi di continuità e innovazione, a propria volta inserita in un quadro di interpretazione che ne sciolga i nodi e ne espliciti il sostrato culturale. La comprensione delle pratiche e delle azioni, messe in luce diacronicamente e sincronicamente, nel caso in questione si è poi sviluppata, — dato da non sottovalutare — a partire da studi antropologico-fisici e paleopatologici, che hanno sentito la necessità di superare i propri confini e, come si è dato modo di osservare, di assumere uno sguardo “culturale” che contestualizzasse non solo il sapere, ma anche l’azione di ricerca⁽¹⁰⁾.

(10) Si è fatto più esplicito riferimento agli studi di Fornaciari, Giuffrè e Pezzini, ma le stesse riflessioni valgono per gli importanti lavori di ricerca del più volte citato Dario Piombino-Masali, a sua volta antropologo e paleopatologo.

Concatenando categorie medico-biologiche, sociologiche, antropologiche, storiche (e si potrebbe continuare ad aggiungerne), e, negoziando un approccio olistico che poi trascenda tali categorie (Miller 2016), è possibile ottenere un risultato che valorizzi la dinamicità di oggetti di indagine fluidi come patrimonio e religione, e attraversare i confini disciplinari, rimanendo incolumi e coerenti.

Riferimenti bibliografici

- BIDECI M. (2020) "Is the 'Dark' Still Dark? The Evolution of Dark Tourism and Pilgrimage Destinations", in D.H. Olsen., M.E. Korstanje (a cura di), *Dark Tourism and Pilgrimage*, Cabi, Wallingford–Boston, 16–24.
- BONATO L. e P.P. VIAZZO (a cura di) (2013), *Antropologia e beni culturali nelle Alpi: studiare, valorizzare, restituire*, Edizioni dell'Orso, Alessandria.
- DA CASTELLAMMARE A. (1922) *Storia dei Frati minori cappuccini della provincia di Palermo*, Vol. 2, Boccone del povero, Palermo.
- . (1937) *Della venuta dei Cappuccini in Sicilia*, Fiamma Serafica, Palermo.
- . (1938) *Le Catacombe ossia La grande sepoltura dei Cappuccini in Palermo*, Fiamma Serafica, Palermo.
- DEI F. (2002) *Antropologia critica e politiche del patrimonio*, "AM – Antropologia Museale", 1(2): 34–37.
- DE LANDA M. (2006) *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*, Bloomsbury Publishing, London–New York.
- DELEUZE G. e F. GUATTARI (1975) *Anti-Edipo: capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino.
- DESCOLA P. (2005) *Par delà de nature et culture*, Gallimard, Paris (trad. it. *Oltre natura e cultura*, Raffaello Cortina, Milano 2020).
- DI GIOVINE M.A. e J.M. GARCIA-FUENTES (2016) *Sites of pilgrimage, sites of heritage: an exploratory introduction*, "International Journal of Tourism Anthropology", 5(1-2): 1–23.
- EDMONDSON J. (2018) "Death and the Tourist: Dark Encounters in Mid-Nineteenth-Century London via the Paris Morgue", in P.R. Stone, R. Hartman, T. Seaton, R. Sharpley e L. White (a cura di), *The Palgrave Handbook of Dark Tourism Studies*, Palgrave Macmillan, London, 77–101.

- ELIXHAUSER S., Z. BONI, N. GREGORIČ BON, U. KANJIR, A. MEYER, F. MUTTENZER, M. PAMPUS e Z. SOKOLÍČKOVÁ (2024) *Interdisciplinary, but how? Anthropological Perspectives from Collaborative Research on Climate and Environmental Change*, "Environmental Science and Policy", 151: 2–7.
- FABIETTI U. (2014) *Materia sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*, Raffaello Cortina, Milano.
- FARELLA FLAVIANO D. (1982) *Cenni storici della chiesa e delle catacombe dei cappuccini di Palermo*, Fiamma Serafica, Palermo.
- FAVOLE A. (2003) *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte*, Laterza, Bari.
- FILORAMO G. (2019) "Introduzione allo studio scientifico della religione", in G. Filoramo, M.C. Giorda e N. Spineto (a cura di), *Manuale di Scienze della religione*, Morcelliana, Brescia, 7–30.
- FORNACIARI A., V. GIUFFRÀ e F. PEZZINI (a cura di) (2007) *Processi di tanato-metamorfosi: pratiche di scolatura dei corpi e mummificazione nel Regno delle Due Sicilie*, "Archeologia Postmedievale", 11: 11–49.
- HARRISON R. (2020) *Il patrimonio culturale. Un approccio critico*, Pearson Italia, Milano–Torino.
- HERTZ R. (1907) *Contribution à un étude sur la representation collective de la mort*, "L'Année Sociologique", 10: 48–137.
- HIRSCH HADORN G., H. HOFFMANN-RIEM, S. BIBER-KLEMM, W. GROSSENBACHER-MANSUY, D. JOYE, C. POHL, U. WIESMANN e E. ZEMP (a cura di) (2008) *Handbook of Transdisciplinary Research*, Springer, Netherlands.
- ISNART C. e N. CEREZALES (2020) *The Religious Heritage Complex. Legacy, Conservation, and Christianity*, Bloomsbury, London.
- JELINEK-MENKE F. e R. JELINEK-MENKE (a cura di) (2022) *Handling Religious Things. The Material and the Social in Museum*, Georg Olms Verlag, Hildesheim–Zürich–New York.
- LATOUR B. (2007) *Reassembling the Social: An introduction to Actor-Network Theory*, Oxford University Press, Oxford.
- LATTANZI V. (1999) *Riti di patrimonializzazione*, "Storia, antropologia e scienze del linguaggio", 14(3): 61–72.
- MAZZONI G. (a cura di) (2022) *Il patrimonio culturale di interesse religioso in Italia*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

- MILLER C.Z. (2016) *Towards Transdisciplinarity: Liminality and the Transitions Inherent in Pluridisciplinary Collaborative Work*, "Journal of Business Anthropology", 2: 35–57.
- MORIN E. (1980) *L'uomo e la morte*, Newton Compton Editori, Roma.
- NERLICH A.G., e R. BIANUCCI (2021) "Mummies in Crypts and Catacombs", in D.H. Shin e R. Bianucci (a cura di), *The Handbook of Mummy Studies. New Frontiers in Scientific and Cultural Perspectives*, Springer, Singapore, 741–776.
- NIOLA M. (2003) *Il purgatorio a Napoli*, Meltemi, Roma.
- OLSEN D.H. e M.E. Korstanje (a cura di) (2020) *Dark Tourism and Pilgrimage*, Cabi, Wallingford–Boston.
- OSBORNE P. (2015) *Problematizing Disciplinarity, Transdisciplinary Problematics*, "Theory, Culture & Society", 32(5-6): 3–35.
- PADIGLIONE V. e A. BROCCOLINI (2017) "Uscirne insieme". *Farsi comunità patrimoniale*, "AM – Antropologia Museale", 13(37-39): 3–9.
- PALUMBO B. (2003) *L'Unesco e il Campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*, Meltemi Editore, Roma.
- . (2013a) *Il vento del Sud-Est. Regionalismo, neosicilianismo e politiche del patrimonio nella Sicilia di inizio millennio*, "Antropologia", 6(7): 43–91.
- . (2013b) "Patrimonializzazione e governance neoliberista", in F. Castagneto e V. Fiore (a cura di), *Recupero, Valorizzazione, Manutenzione nei Centri Storici*, LetteraVentidue, Siracusa.
- PIOMBINO–MASCALI D. (2018) *Le catacombe dei Cappuccini. Guida storico-scientifica*, Edizioni Kalós, Palermo.
- . F. MAIXNER, A.R. ZINK, S. MARVELLI, S. PANZER e A.C. AUFDERHEIDE (2012) *The Catacomb Mummies of Sicily. A State-of-the-Art Report (2007–2011)*, "Antrocom Online Journal of Anthropology", 8(2): 341–352.
- . e H. CARR (2021) "Dried, Tanned, Frozen, Embalmed, Smoked: A Glimpse into Mummification Mechanisms", in D.H. Shin. e R. Bianucci (a cura di), *The Handbook of Mummy Studies: New Frontiers in Scientific and Cultural Perspectives*, Springer, Singapore, 41–58.
- POHL C. (2010) *From Transdisciplinarity to Transdisciplinary Research*, "Transdisciplinary Journal of Engineering & Science", 1: 65–73.
- RAMADIER T. (2004) *Transdisciplinarity and its challenges: the case of urban studies*, "Futures", 36: 423–439.
- REMOTTI F. (2000) *Prima lezione di antropologia*, Laterza, Bari.

- . (a cura di) (2006) *Morte e trasformazione dei corpi. Interventi di tanatometamorfosi*, Mondadori, Milano.
- SABATINI R. (2019) *Le Catacombe dei Cappuccini di Palermo: riflessi letterari*, tesi di laurea inedita, Corso di laurea in Lettere, Università degli studi di Torino.
- . (2023) “Non tutti hanno una cripta”. *Mummie, turismo e patrimonializzazione in Sicilia*, “EtnoAntropologia”, 11(2): 35–52.
- SEATON T. (1996) *Guided by the dark: From thanatopsis to thanatourism*, “International Journal of Heritage Studies”, 2(4): 234–244.
- . (2018) “Encountering Engineered an Orchestrated Remembrance: A Situational Model of Dark Tourism and Its History”, in P.R. Stone, R. Hartman, T. Seaton, R. Sharpley e L. White (a cura di) *The Palgrave Handbook of Dark Tourism Studies*, Palgrave Macmillan, London, 9–32.
- SEVERI C. (2018) *L’oggetto-persona. Rito, memoria, immagine*, Einaudi, Torino.
- SHARPLEY R. e P.R. STONE (2009) *The Darker Side of Travel. The Theory and Practice of Dark Tourism*, Channel View Publications, Bristol.
- SMITH L. (2006) *Uses of Heritage*, Routledge, London.
- SPINETO N. (2020) *Bodies “as Objects Preserved in Museums”*. *The Capuchin Catacombs in Palermo*, in S. Cavicchioli e L. Provero (a cura di), *Public Uses of Human Remains and Relics in History*, Routledge, London–New York, 148–166.
- STAUSBERG M. (2011) *Religion and Tourism. Crossroads, Destinations and Encounters*, Palgrave, London–New York.
- STONE P.R. (2006) *A dark tourism spectrum: Towards a typology of death and macabre related tourist sites, attractions and exhibitions*, “TOURISM: An Interdisciplinary International Journal”, 54(2): 145–160.
- . (2011), *Dark tourism: towards a new post-disciplinary research agenda*, “International Journal of Tourism Anthropology”, 1(3–4): 318–332.
- , R. HARTMAN, T. SEATON, R. SHARPLEY e L. WHITE (a cura di) (2018) *The Palgrave Handbook of Dark Tourism Studies*, Palgrave Macmillan, London.
- URRY J.R. e J. LARSEN (2011) *The Tourist Gaze 3.0*, Sage, London.
- WHITE L. e E. FREW (2013) *Dark Tourism and Place Identity. Managing and Interpreting Dark Places*, Routledge, London–New York.
- WITMORE C.L. (2007) *Symmetrical Archaeology: Excerpts of a Manifesto*, “World Archaeology”, 39(4): 546–562.