

a cura di

Fiorella Giacalone

Pellegrinaggi e itinerari turistico-religiosi in Europa

Identità locali e dinamiche transnazionali



Morlacchi Editore *U.P.*

Morlacchi editore – *University press*

LEGAMI SOCIALI

collana diretta da

Ambrogio Santambrogio

– *Ricerca e critica sociale* –

7

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

DIRETTORE DI COLLANA

Ambrogio Santambrogio

COMITATO SCIENTIFICO

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

Questa collana è peer-reviewed

PELLEGRINAGGI E ITINERARI TURISTICO-RELIGIOSI
IN EUROPA

Identità locali e dinamiche transnazionali

a cura di

Fiorella Giacalone

Morlacchi Editore U.P.

Prima edizione: novembre 2015

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

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

Impaginazione e copertina: Jessica Cardaioli

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

INDICE

FIORELLA GIACALONE

Tra ritualità e turismo: uno sguardo europeo 9

PARTE I

LA DIMENSIONE STORICA E LETTERARIA

ROSANNA ALAGGIO

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

DONATO LOSCALZO

I santuari greci all'origine delle biblioteche 47

FRANCESCA PISELLI

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

SNEZHANA RAKOVA

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

PARTE II

PELLEGRINAGGI CONTEMPORANEI, ETNOGRAFIE E DINAMICHE ISTITUZIONALI

VILMOS KESZEG

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

MATHILDE LAMOTHE

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

VINCENZO M. SPERA

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

GIANFRANCO SPITILLI

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

TEKLA TÖTSZEGI

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

MONIQUE VALERO

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

PARTE III

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

ALFONSINA BELLIO

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

LUIGI M. LOMBARDI SATRIANI

Itinerarium corporis in Deum 203

PATRIZIA RESTA

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

ROBERTO SEGATORI

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

PARTE IV

IL TURISMO RELIGIOSO E LA PATRIMONIALIZZAZIONE

PAOLA DE SALVO

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

SÉBASTIEN L. FOURNIER

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

MANUEL MANDIANES

Pèlerin à Saint Jacques de Compostelle 269

LIDIJA B. RADULOVIĆ, SENKA KOVAČ

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

PARTE V
CULTI E PELLEGRINAGGI TRANSNAZIONALI

NORA DEMARCHI

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

FIGURELLA GIACALONE

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

ANDRÉ JULLIARD

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

GAËLLA LOISEAU

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

INGA KUZMA

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

PARTE VI
MIGRAZIONI E CULTI TRANSNAZIONALI

RICCARDO CRUZZOLIN

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

GUILLAUME ETIENNE

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

DANIELE PARBUONO

Da Prato a Wenzhou: i pellegrinaggi dei migranti cinesi 409

Documenti fotografici 425

Notizie sugli autori 461

Da Prato a Wenzhou: i pellegrinaggi dei migranti cinesi¹

A partire dal 2012, insieme a Ester Bianchi, nell'ambito delle attività promosse dall'ex Dipartimento Uomo & Territorio (poi confluito nel Dipartimento di Filosofia, Scienze Sociali, Umane e della Formazione) dell'Università degli Studi di Perugia, abbiamo tentato i primi approcci per una ricerca più generale sul tema delle migrazioni cinesi in Italia, con una particolare attenzione al rapporto tra i migranti e la dimensione religiosa.

La nostra attenzione – per una serie di ragioni che incrociano comuni interessi di ricerca, differenti competenze disciplinari e potenzialità epistemologiche – si è focalizzata fin da subito sul tema delle reti familiari di migrazione, particolarmente evidente nel contesto della ristorazione cinese² a Perugia, da cui la fase etnografia ha avuto inizio.

Dopo le prime interviste realizzate in Umbria, abbiamo deciso di concentrarci su una zona urbana dell'Italia centrale con una presenza più consistente di cinesi. Sempre nell'estate 2012, quindi, abbiamo avviato una fase di ricerca più specifica, focalizzata sul Tempio dell'“Associazione Buddista della comunità cinese in Italia” di Prato, in Toscana, con l'intento di approfondire il rapporto tra legami familiari, soggetti e oggetti di culto. In particolare Ester Bianchi si è dedicata allo studio di ritualità e pratiche religiose relative al contesto di migrazione. Il mio obiettivo, invece, fin da subito, è stato quello di capire come, in un contesto di migrazione, intorno a un luogo di culto e intorno alle relazioni tra i soggetti, gli oggetti del culto e l'immaterialità di

1. Questo saggio affronta alcune questioni già trattate in PARBUONO 2013 e nuove questioni sviluppate in occasione di questo convegno sul turismo religioso, all'interno del quale, con Ester Bianchi, abbiamo presentato una relazione intitolata “*Migrants Chinois et religions: un lieu de pratique et culte bouddhiste en Italie et pèlerinages de retour en Chine*”. La ricerca, come esplicitato nel prosieggo del testo, è ancora in atto ma, per quanto fin qui emerso, devo ringraziare Ester Bianchi, con la quale costantemente collaboro e alla quale devo la maggior parte delle informazioni sui “pellegrinaggi di ritorno”.

2. «La ristorazione etnica è stato uno dei settori di attività più ambito dai cinesi, che a lungo l'hanno vista come il simbolo tangibile della propria mobilità sociale verso l'alto» (CECCAGNO 2003a: 58).

questi oggetti, si possano ricreare forme di coesione familiare, di gruppo, anche oltre i legami di sangue (cfr. GIORDA, SBARDELLA 2012*b*).

Questa parte della ricerca si è meglio definita nel contesto del progetto “Fare famiglia da soli. L’esperienza monastica come riscrittura delle logiche identitarie e aggregative nella storia. Comparazioni interculturali e interdisciplinari” dell’Università degli Studi di Bologna, diretto da Francesca Sbardella e, ad oggi, sta proseguendo nell’ambito del Prin “Migrazioni, legami familiari e appartenenze religiose: interrelazioni, negoziazioni e confini” di cui è responsabile scientifico Cristina Papa³.

Proprio Francesca Sbardella, insieme a Maria Chiara Giorda, ha fornito la definizione del concetto di “famiglia” in un contesto religioso da cui siamo partiti per relazionarci con la complessa realtà culturale pratese:

Famiglia intesa, quindi, non tanto come realtà naturale ma piuttosto come costruzione sociale che si autodefinisce ma rimane al tempo stesso permeabile e, in vario modo, aperta all’esterno. [...] In tal senso, è necessario partire dalla constatazione che la famiglia è un’istituzione eminentemente sociale e storicamente collocata, perciò diversificata nello spazio e nel tempo. In quanto costruzione sociale, la famiglia è il risultato di scelte e di interventi a livello personale [...] e a livello comunitario [...]. La struttura famiglia, cioè, una volta che ha preso forma, è vincolata agli attori sociali che l’hanno pensata e costruita e al contesto dove si è formata (GIORDA, SBARDELLA 2012*a*: 15-16).

Secondo il sito *internet* del Comune di Prato⁴ l’immigrazione in massa dei cinesi nella zona è iniziata negli anni Novanta del Novecento ed è composta in parte da persone giunte direttamente dalla Repubblica Popolare Cinese, in parte da altre città italiane o da altri Stati europei, in parte da zone limitrofe (cfr. MARSDEN 2003). Questo dato è confermato dal fatto che, tra la fine degli anni Ottanta e l’inizio degli anni Novanta, in Italia, quindi anche a Prato, giunsero i primi consistenti flussi migratori provenienti dalla provincia costiera del Fujian 福建; come ricorda Antonella Ceccagno «Le principali aree di origine dei fujianesi approdati in Europa sono due, l’una sulla costa – l’area intorno alla città di Fuzhou nel Fujian centrale, e Fuqing, una zona costiera della prefettura di Fuzhou –, l’altra nell’entroterra del Fujian centrale – la prefettura di Sanming e in particolare Mingxi» (CECCAGNO 2003*a*: 46). Invece, i primi migranti cinesi presenti in Italia fin dagli anni Sessanta del Novecento, poi aumentati numericamente negli anni Ottanta, provenivano in prevalenza dall’adiacente provincia del Zhejiang 浙

3. Il Prin (Progetto di Rilevante Interesse Nazionale) in questione, relativo al triennio 2014-2017, è gestito da tre Unità di ricerca: quella dell’Università degli Studi di Perugia (unità coordinatrice), quella dell’Università degli Studi di Bologna e quella dell’Università degli Studi di Siena.

4. Cfr. <http://www.comune.prato.it/immigra/cinesi/anagrafe/annuali/htm/cpmig.html>.

江; questo gruppo, tra i cinesi presenti in Italia (anche a Prato), è stato storicamente il più consistente dal punto di vista quantitativo. Tra la fine degli anni Novanta e l'inizio degli anni Duemila, poi, è iniziata la migrazione dei cinesi provenienti dall'area nord-est, dalla zona della Manciuuria (Liaoning, Jilin, Heilongjiang); «il primo cinese originario delle province del nord-est ha ottenuto la residenza a Prato nel 2001» (TOLU 2003: 139).

In questa zona, rispetto ad altri gruppi di immigrati, fin dagli anni Novanta, i cinesi si sono prevalentemente impegnati in attività economiche proprie, con particolare predilezione per la rilevazione o per la creazione di laboratori manifatturieri, oppure in attività commerciali attinenti a questo settore. Le ragioni economiche e professionali che spiegano i consistenti flussi migratori cinesi nella zona pratese vanno comunque contestualizzati e inseriti in un discorso più complesso sulle forme e sulle condizioni del lavoro transnazionale degli ultimi decenni. In generale, riflettendo sulle nuove dinamiche e sui nuovi *trend* delle migrazioni internazionali dei cinesi dopo il Duemila, Kevin Latham e Bin Wu spiegano la forte accelerazione dei flussi come conseguenza di alcuni fattori “cruciali”:

They include a combination of 'push' and 'pull' factors that encourage migrants to leave China while attracting them to Europe. Those factors are as follows: State-owned enterprise (SOE) reform; The rapid growth of international trade between China and Europe; The strong growth of the Chinese people's income and consumption; The unequal distribution of wealth and the benefits of economic reform in China; The establishment of key niche economic sectors; The development of illegal immigration routes; The relaxation of immigration policies in key European countries; Extensive family networks, often reaching across several European countries; and The internationalisation of higher education (LATHAM, WU 2013: 19).

In particolare, una serie di concause – tra cui la crisi delle imprese pratesi, una relativa facilità di usufruire degli spazi urbani e artigianali-industriali in disuso, gli ampi margini di manovra dentro un mercato della produzione nazionale che negli ultimi decenni ha guardato più alla delocalizzazione produttiva (cfr. GAMBINO, SACCHETTO 2007; REDINI 2008) che all'investimento interno (economico, di riorganizzazione, di implemento dei *know-how*, di sviluppo dei sistemi produttivi, ecc.) come soluzione alle difficoltà del settore, «[...] le caratteristiche del lavoro svolto nelle ditte cinesi (estrema flessibilità, impiego massiccio del cottimo, lavoro familiare, sistemi particolari di organizzazione del lavoro per ridurre i costi e regolare i rapporti fra datori di lavoro e dipendenti) [...]» (RASTRELLI 2003: 84) – hanno determinato le condizioni necessarie affinché la zona di Prato, in realtà ormai del tutto fusa con l'*hinterland* fiorentino nord occidentale, si configurasse come una meta italiana particolarmente appetibile per la migrazione cinese di lavoro. Si compirebbe però un errore di miopia credendo, o lasciando credere,

che le condizioni del *business* cinese, a cui sono strettamente connesse le dinamiche migratorie, siano relegate a una sorta di autoreferenzialità o di isolamento autarchico produttivo-commerciale. Le potenzialità professionali espresse dal gran numero di immigrati cinesi, in questi ultimi tre decenni hanno rappresentato una risorsa prioritaria su cui molte imprese italiane hanno fatto leva per rimanere competitive rispetto a dinamiche di mercato che determinano margini di guadagno sempre più stretti per la componente manifatturiera delle filiere produttivo-commerciali. Recentemente, la nota trasmissione televisiva Rai, “Report”, ha raccontato la storia del titolare di una ditta artigianale operante in questa zona che si è autodenunciato, per denunciare così il “sistema”, spiegando che per riuscire a rimanere in attività in considerazione del rapporto uno a cinquanta tra il prezzo pagato all’artigiano e il prezzo di vendita al pubblico – l’esempio specifico era quello di borse femminili vendute da un noto marchio italiano di alta moda, oggi di proprietà francese, per una cifra vicina ai mille euro al pezzo, ma pagate al fasonista poco più di venti – è stato costretto per anni a utilizzare manodopera cinese pagata solo in piccola parte regolarmente e per la massima parte in nero, oltretutto sottoposta a ritmi lavorativi di circa il cinquanta per cento superiori a quelli permessi dalla legge italiana⁵.

Come spesso accade, la ricerca di lavoro in una zona che, per una serie articolata di ragioni, necessita di “manodopera migratoria”, è stata la ragione iniziale della massiccia presenza cinese nella città di Prato. Le peculiarità dell’immigrazione cinese, quindi, corrispondono a quanto Abdelmalek Sayad scrive a proposito dell’immigrazione algerina in Francia, ma che potrebbe valere per molti altri contesi di arrivo e di provenienza: una prima fase definibile come «immigrazione di lavoro» (SAYAD 2002: 93) e una seconda fase di «immigrazione familiare» (*Ivi*: 96) che ha determinato ricongiungimenti, non solo con nuovi migranti arrivati direttamente dalla Cina, ma anche con cinesi già precedentemente emigrati in altri Stati europei.

Il nostro informatore principale Antonio (Zhou Yiming), interprete di professione e *problem solver* del Tempio – di fatto, non ha alcuna carica politica all’interno dell’Associazione, né alcuna responsabilità di carattere religioso ma, risiedendo in Italia da molti anni e conoscendo perfettamente la lingua italiana, è riconosciuto come una sorta di elemento ponte tra l’interno della comunità cinese e la realtà circostante –, ritiene che, pur se secondo le stime ufficiali i cinesi presenti nella zona di Prato dovrebbero essere circa quindicimila, probabilmente una cifra più reale potrebbe avvicinarsi ai trentacinque o ai quarantamila⁶:

5. Cfr. <http://www.report.rai.it/dl/Report/puntata/ContentItem-86a1bd15-9fae-4c9c-a32e-03ec1e6dd735.html>. “Va di lusso”, “Report”, Rai 3, puntata del 21 dicembre 2014.

6. Questa ipotesi è confortata anche dai dati presenti in LATHAM - WU 2013 (p. 35): «*The Chinese population in Prato, estimated to be between 30,000 and 40,000 people, is not the lar-*

Stranieri residenti nel comune di Prato al 31 dicembre per cittadinanza – Anni 2006-2012⁷

Cittadinanza	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	
							n.	%
Cina	10.077	10.431	9.927	10.877	11.882	13.056	15.029	45,3
Popolare								
Albania	3.886	3.989	4.297	4.494	4.646	4.805	4.936	14,9
Romania	1.008	1.656	2.096	2.481	2.806	3.074	3.328	10,0
Pakistan	1.670	1.667	1.652	1.828	1.957	1.951	2.206	6,7
Marocco	1.321	1.365	1.418	1.535	1.540	1.589	1.618	4,9
Nigeria	400	462	509	606	677	731	826	2,5
Bangladesh	498	532	533	527	535	523	539	1,6
Filippine	291	290	310	362	355	382	431	1,3
Polonia	266	315	340	312	401	400	414	1,2
Ucraina	177	168	198	247	302	320	332	1,0
Altri Paesi	2.714	2.783	2.873	3.048	3.301	3.355	3.499	10,6
Totale	22.308	23.658	24.153	26.317	28.402	30.186	33.158	100,0

Nel 2007, a quindici anni di distanza dall'inizio dei flussi massicci di migranti cinesi – le stime ufficiali riportano circa diecimila presenze ma, seguendo in proporzione il *gap* tra l'ufficialità e le cifre di cui parla Antonio, potrebbero già essere state più di ventimila –, è iniziata la costruzione del Tempio dell'“Associazione Buddista della comunità cinese in Italia” di Prato, che è poi terminata nel 2009.

Va però precisato che la definizione di tempio è semanticamente riduttiva rispetto alle condizioni attuali d'uso e rispetto alle aspettative future che la comunità esprime nei confronti della struttura, secondo quanto ci ha più volte riferito lo stesso Antonio e secondo quanto ci ha confermato il Presidente dell'Associazione Huang Shulin. Il Tempio è costituito da una serie di templi in un'unica struttura complessa organizzata in cinque distinte macro-sezioni. La prima sezione è pensata per le attività che potremmo definire, sostanzialmente, come associative: una prima stanza, con in fondo

gest in the country but is the most noticeable given the relatively small population of the town of some 180,000 people».

7. La tabella è tratta da *L'immigrazione nella provincia di Prato, VIII Rapporto – Anno 2012-2013, Residenti, soggiornanti, imprese, lavoratori e scuola: i dati aggiornati sulle presenze straniere, Donne migranti e servizi consultoriali nella provincia di Prato*, Luglio 2013 (p. 13). Il rapporto specifica quanto segue: «Dati suscettibili di variazione a seguito della revisione post censuaria. Fonte: Elaborazioni Asel su dati DemoIstat (2006-2010) e Ufficio di Statistica del Comune di Prato (2011-2012)».

un grande televisore, in cui durante tutte le nostre visite abbiamo trovato alcuni uomini e, a volte, alcune donne (in genere anziani) a guardare insieme canali cinesi; la presidenza dell'Associazione – in cui di solito hanno luogo le interviste e gli incontri ufficiali, proprio in questa stanza nell'agosto 2014 abbiamo incontrato per la prima volta il Presidente Huang Shulin –; una piccola stanza con alcuni letti, dove solitamente dormono i monaci (il titolare o gli ospiti); una sala con un grande tavolo da studio o da lezione e con un televisore collegato a una *console* elettronica che i ragazzi utilizzano per i videogiochi (nell'ultimo anno e mezzo spesso abbiamo visto utilizzare questa stanza come ulteriore spazio di preghiera e meditazione).

La seconda sezione è costituita da una piccola stanza-tempio che apre lo spazio dedicato al culto buddhista (cfr. CELLI 2006, MASSON - ISTITUTO RICCI DI PARIGI E TAIPEI 2008), seguita poi dalla terza sezione costituita dalla stanza più grande, la principale, anch'essa dedicata al culto buddhista, ma all'occorrenza utilizzata anche per attività associativo-comunitarie come i pranzi collettivi organizzati in occasione di festività religiose rilevanti per il buddhismo della “Terra pura” cui il “tempio” fa riferimento; ad esempio: la “festa di primavera” – Capodanno cinese – e la “Festa delle lanterne” (*chunjie* 春节 e *dengjie* 灯节), nel primo e nel quindicesimo giorno della prima luna (primo mese), in cui la maggior parte dei riti, delle cerimonie e delle pratiche sono compiuti per la buona sorte dei credenti e per la commemorazione dei defunti; gli anniversari del Bodhisattva Guanshiyin 观世音, nel quindicesimo giorno della seconda, della terza e della nona luna, in cui la comunità si dedica alla “pratica dei sette giorni” in onore di Guanyin (*da Guanyin qi* 打观音七), la divinità buddhista più venerata in Cina; la “Festa per la liberazione delle anime dei defunti”⁸, sovrapposta al culto degli antenati di origine confuciana, officiata nel quindicesimo giorno della settima luna, sia dai buddhisti che la definiscono *yulanpen hui* 盂兰盆会, sia dai taoisti che la definiscono *zhongyuan jie* 中元节⁹.

La quarta sezione è costituita da un'ulteriore piccola stanza-tempio, con un altare dedicato alla religiosità popolare, spesso associato al culto taoista (cfr. BIANCHI 2009, MASSON - ISTITUTO RICCI DI PARIGI E TAIPEI 2008), in cui sono presenti il dio della ricchezza Caishen 财神 e il signore del suolo Tudi gong 土地公.

La quinta sezione è invece costituita da una grande sala mensa, con adiacente cucina, i cui tavoli all'occorrenza sono utilizzati anche a scopo didattico per lezioni di lingua e grammatica cinese – impartite ai figli degli immi-

8. La preminenza dei riti relativi alla morte tra le pratiche dei pellegrini di ritorno (e dei pellegrini in generale) in Cina si connette alla centralità ricoperta dal culto degli antenati che, pur se particolarmente legato alla tradizione confuciana e alla virtù della pietà filiale, ha trovato ampio spazio nel buddhismo e nel taoismo.

9. Altri nomi della festa sono: *wangren jie* 亡人节 e *guijie* 鬼节.

grati nati in Italia – o per lezioni sui testi sacri, tenute da un giovane laico, a cui partecipano piccoli gruppi di persone in prevalenza di genere femminile.

Lo spazio sociale in questione, quindi, si configura come un tempio che non è solo un tempio, ma una serie di templi; una serie di templi che non sono soltanto una serie di templi, ma che anzi ambiscono a trasformarsi in un monastero. Allo stato attuale, infatti, la comunità che gravita intorno al “centro” può contare esclusivamente sulla presenza di un monaco “*part-time*”, Xizhen 西真 – che abbiamo intervistato il 10 agosto 2014 –, in condivisione con un monastero di Wenzhou, il Xiuliangsi 休涼寺, sul monte Daluoshan 大羅山, dove vive con dieci confratelli e una dozzina di laici. Per questa ragione il monaco è presente a Prato solo alcuni mesi all’anno, durante le feste principali, soprattutto per il “Capodanno” e per la “festa dei defunti”. Inoltre il Tempio ospita sporadicamente altri monaci che rimangono a Prato qualche giorno per officiare particolari funzioni. Anche Antonio ci ha confermato che il monaco Xizhen 西真 è residente in Italia da tre anni per evitare problemi con il permesso di soggiorno, ma che trascorre la maggior parte del suo tempo in Cina; proprio per questa ragione l’Associazione ambirebbe, intanto, a ottenere un monaco presente a Prato tutto l’anno, poi, possibilmente, ad ampliare lo spazio fisico del Tempio – costruendo una serie di camere da letto – per poter attrarre dalla Cina almeno altri due monaci permanenti, trasformando così lo stabile in un monastero a tutti gli effetti.

Il progetto però pare non poter essere realizzato a breve e la situazione attuale, così come descritta, comporta una serie di conseguenze sul piano del culto, strettamente connesse alle condizioni complessive del conteso di migrazione. Intanto le persone che frequentano il Tempio, nel quotidiano e nella gran parte dei momenti festivi, possono contare esclusivamente su una gestione auto-diretta del culto, soggettiva o collettiva che sia, dovuta a una quasi totale assenza del “mediatore” o dell’“operatore professionale”. Dal punto di vista religioso, in un contesto in cui, come sostiene Sayad, l’immigrato vive la condizione del «provvisorio che dura»¹⁰, ciò comporta una forma di palese riorganizzazione di “senso” e di “prassi”. Questa “riorganizzazione” che il soggetto, da solo o in gruppo, è spinto ad auto-praticare – e ad auto-definire dal punto di vista simbolico e spirituale –, facilita il sopravvenire di temporanee “separazioni”, di temporanee “rinunce” rispetto al contesto sentito come “altro” (cioè l’Italia, la Toscana, Prato) e, di conseguenza, incoraggia temporanee forme di “aggregazione” a una dimensione del “sacro” (quello cinese) che si configura anche come luogo degli affetti, spazio dei ritorni possibili, momento degli incontri rassicuranti dal punto di

10. «Sballottata tra due “tempi”, tra due paesi, tra due condizioni, un’intera comunità vive quasi “in transito”. Condannati a riferirsi simultaneamente a due società, gli emigrati sognano di accumulare i vantaggi incompatibili di due scelte opposte, senza accorgersi della contraddizione» (SAYAD 2002: 82).

vista spirituale e umano. In questo senso, quando il migrante cinese si reca al Tempio dell'Associazione, se pur residente a Prato, compie una sorta di pellegrinaggio simbolico che lo collega spiritualmente, “immaterialmente”, al culto della terra di origine.

Il Tempio, non solo fisicamente, ma proprio (e soprattutto) dal punto di vista simbolico, è sentito come uno spazio controllato, come un «luogo eccettuato»¹¹ in cui il migrante riesce a tenere insieme il “qui” e il “là”, il “dentro” e il “fuori”, il “sé” e il contesto complesso che lo circonda. Proprio a partire dal Tempio quindi è possibile attivare o ridefinire una serie di legami sociali che, come spiega Zai Liang parlando di “migration networks”, «*connect migrants, former migrants, and nonmigrants in origin and destination areas through ties of kingship and shared community origin [...]. The availability of migrant networks increases the probability of migration by lowering the costs and raising the benefits of migration. Migration networks constitute a valuable social capital [...]*» (LIANG 2001: 694).

Lo “spazio tempio” diviene così il veicolo attraverso cui si determina l'aggregazione di nuove dimensioni affettive, di nuovi gruppi di condivisione e potremmo dire di nuove forme familiari che, indipendentemente dai legami di sangue, si strutturano per contiguità socio-culturale, per condivisione delle contingenze, per necessità dovute alle “precarietà” migratorie.

Nel momento stesso in cui mutua i tratti della famiglia naturale, la famiglia religiosa le si offre come referente, con tutta l'ambiguità indotta dal confronto fra la realtà concreta della famiglia naturale e l'orizzonte di compimento rispecchiato dalla sua trasposizione religiosa. [...] In questo rivoltarsi contro se stessa dell'iscrizione familiare, la famiglia secondo lo spirito (quella formata dal raduno dei fedeli) contrasta e contesta la famiglia secondo la natura, pretendendo, allo stesso tempo, di costituirne la figura compiuta (HERVIEU-LÉGER 2012: 8-9).

Al contempo, l'esperienza religiosa nel Tempio funge da punto di congiunzione tra il migrante e la famiglia d'origine o quella parte di famiglia d'origine che è rimasta in Cina; proprio lì e con quella parte di famiglia d'origine, in molti casi, il migrante torna a frequentare quei monasteri e quei templi di cui lo spazio pratese può solo evocare una parziale portata spiri-

11. Riprendo una definizione perfezionata da Michelangelo Giampaoli a partire da una proposta terminologica di Bruno Toscano: «Il termine, utilizzato già da Husserl per riferirsi alla specificità della creazione artistica come momento “eccettuato”, fuori dall'ordinario, viene quindi traslato ad indicare spazi straordinari, e proprio in questo senso non evoluti, in grado cioè di resistere ai ritmi e alle trasformazioni incessanti imposte dalla modernità senza essere da questa schiacciati o dimenticati, conservando però una natura di luoghi densi di significati e di memorie in una misura fuori dalla norma. Luoghi dal valore eccezionale dunque, che si stagliano sullo sfondo del presente come spazi profondamente evocativi, nei quali si produce un eccesso di senso in qualche maniera assimilabile alla creazione artistica, che trascende la loro semplice percezione e la rafforza» (GIAMPAOLI 2010: 51). Si veda anche TOSCANO 2012.

tuale; proprio lì partecipa ai riti e alla dimensione del culto in forma “ortodossa”¹². Potremmo definire questi particolari viaggi, in cui le esigenze di riconnessione umana si fondono alle necessità culturali, come veri e propri “pellegrinaggi di ritorno”.

Dalle interviste con i migranti cinesi che abbiamo avuto modo di effettuare a Prato e dalle informazioni reperite da Ester Bianchi durante precedenti esperienze di ricerca nella provincia del Zhejiang, emergono informazioni utili a definire meglio i luoghi e i modi di questi “ritorni”. La maggior parte dei migranti con sensibilità religiose che rientrando in Cina si recano almeno una volta in visita a qualche tempio, spesso scegliendo quello più vicino alla residenza di famiglia (sia che si tratti semplicemente di pregare/venerare le divinità, sia che si tratti di officiare riti o pratiche specifiche), possono essere definiti “pellegrini”, considerando che una parte del loro viaggio ha finalità religiose. Infatti il termine cinese più generico per definire il pellegrinaggio è *jinxiang* 进香 (‘offrire/bruciare l’incenso’), termine che pone l’accento sulle finalità del pellegrinaggio stesso, cioè sull’offerta dell’incenso – atto fondamentale di tutto il culto cinese (cfr. LAGERWEY 1987) – più che sul percorso affrontato per poter effettuare l’offerta stessa. Anche se la meta più frequente dei “pellegrinaggi di ritorno” sono i templi prossimi ai luoghi di residenza, templi locali, non è raro che una volta in Cina il migrante si dedichi alla visita di uno o più luoghi sacri lontani – templi e monasteri costruiti per commemorare importanti avvenimenti (la nascita di un maestro, l’apparizione di una divinità, dei fatti prodigiosi) oppure le residenze più significative del clero taoista o buddhista –, in particolar modo di edifici o di spazi sacri ubicati nelle colline o nelle montagne¹³. Infatti:

12. A tal proposito Ester Bianchi scrive: «[...] una consuetudine comune tra gli immigrati cinesi vuole che, per le proprie esigenze di carattere religioso, essi continuino a rivolgersi a istituzioni e figure rimaste in patria, benché si stia progressivamente ampliando il numero dei frequentatori dei nuovi templi cinesi fondati sul suolo italiano a partire dagli anni 2000», cit. BIANCHI 2014: 77. Mette Thunø e Frank N. Pieke, a seguito di una ricerca sulla migrazione in Europa di persone provenienti da due villaggi rurali del Fujian, confermano questa tesi collegando la dimensione dei “ritorni” religiosi e culturali alle possibilità offerte dal benessere economico conquistato all’estero: «*Similarly, when business is slow in Italy, migrants return to the village on holidays for periods of several months. A dozen investments from overseas migrants have also been made in hotels and entertainment centers, reinforcing the link between migration, leisure and entertainment as aspects of a newly found modernity. Simultaneously, overseas migrants have started to give donations to more traditional cultural activities such as abandoned Buddhist temples and neglected ancestral halls in the village. [...] In both villages, consumerism, popular religion and ancestor worship are crucial in cementing transnational ties between the village and the migrant populations abroad*» (PIEKE, THUNØ 2005: 503-504).

13. Per un approfondimento sui pellegrinaggi buddhisti in Cina si veda MAGNIN 1987; sui pellegrinaggi taoisti LAGERWEY 1987. In generale sui pellegrinaggi buddhisti si vedano AITKEN 1995 e CELLI 2011.

Per il carattere silenzioso, tremendo e affascinante dello spazio che esse racchiudono, le montagne costituiscono, da sempre e in molte civiltà, un luogo privilegiato per sperimentare fisicamente il sacro. Così in Cina, le montagne sono considerate come luoghi dove la potenza delle divinità, buone o cattive, è particolarmente manifesta ed efficace [...]. Questo è talmente vero che in Cina tutte le montagne sono suscettibili di essere “sacre” (DE BRUYN 2008: 61).

Simbolicamente, quindi, colline e montagne occupano una posizione prioritaria nelle religioni cinesi; le montagne, che si elevano da terra, sono uno spazio vicino al cielo, luoghi di ritiro, di pace e di meditazione – «L’esercizio della meditazione è divenuto uno dei metodi essenziali della ricerca del sacro in Cina» (DESPEUX 2008: 139) –, quindi di pratica spirituale. Nelle sensibilità religiose di molti cinesi, in senso più generale, la montagna rappresenta la metafora del rapporto con il sacro, con il divino, per questa ragione «è del tutto normale che i Cinesi abbiano spontaneamente immaginato i loro altari cultuali a forma di montagna» (*Ivi*: 74), così come non sorprende il parallelismo culturale tra montagna e corpo umano:

[...] la montagna attira, da sempre, i Cinesi anche grazie ai labirinti e alle sinuosità che nasconde nelle sue valli e nelle sue profondità. Queste sinuosità montagnose sono state molto presto recepite come tanti visceri segreti che testimoniano la vitalità intrinseca delle montagne. E questa percezione della montagna ha profondamente influenzato la visione che i Cinesi avevano del loro corpo. Sono persino arrivati a rappresentare il corpo umano sotto forma di montagna. [...] questa identità corpo-montagna influenzerà profondamente la comprensione cinese di ciò che può rappresentare un itinerario interiore (*Ivi*: 75).

In cinese “pellegrinaggio” si dice anche *chaosheng* 朝圣, cioè ‘rendere omaggio al sacro’, oppure *chaoshan* 朝山, che vuol dire ‘andare in udienza su una montagna’; potremmo quindi riassumere il concetto dicendo che in Cina per “compiere un pellegrinaggio” si intende, frequentemente, compiere un pellegrinaggio in montagna (cfr. MAGNIN 1987).

Gran parte dei migranti cinesi presenti a Prato provengono da Wenzhou¹⁴, città che si trova sulle rive del fiume Oujiang, a sud del Zhejiang, provincia ricca di importanti mete di pellegrinaggio: solo per portare alcuni esempi potremmo menzionare Putuo shan 普陀山 (YÜ 1992), una delle quattro montagne sacre del buddhismo cinese; Tiantai shan 天台山, il luogo di nascita della tradizione Tiantai 天台; il monastero di Ashoka, dove si trova una reliquia del Buddha Shakyamuni (CHOCHINI 2008). Per quanto riguarda

14. «Most of the new arrivals have come from the Wenzhou and Qingtian areas of Zhejiang Province and have settled in the larger Chinese enclaves of Milan, Prato, Florence, Turin, Venice and Naples» (LATHAM - WU 2013: 34).

il taoismo va ricordato in particolare che tre dei dieci “Cieli Grotta”¹⁵, considerati tra le montagne taoiste più potenti, si trovano in questa provincia. In generale l’intero Zhejiang è ricco di luoghi sacri al taoismo così come alla religione popolare¹⁶; anche il Maoshan 茅山 (Jiangsu) e il Longhu shan 龙虎山 (Jiangxi), montagne taoiste tra le più venerate si trovano poco distanti da Wenzhou. Molti dei migranti con i quali abbiamo avuto modo di parlare, a tal proposito, ci hanno raccontato di aver visitato almeno uno di questi luoghi nel corso della vita, ma la maggior parte di loro, a scopo religioso, non si allontana da Wenzhou, il cui centro offre numerose possibilità tra cui, per esempio, un monastero buddhista assai rilevante, il Jiangxinsi 江心寺 (‘il tempio nel cuore del fiume’), che risale all’epoca Song ed è affiliato alla scuola Chan (COCHINI 2008). Per quanto riguarda il taoismo, invece, sono da menzionare il Dongyue 东嶽 (‘Picco dell’Est’), a Pingyang e, per il culto popolare, il Tianxian gong 天仙宫 (‘Piazza dell’Immortale Celeste’), «*This temple is devoted to a goddess of the Song dynasty known as Sacred Mother Lu (Lu shengmu), who is worshipped only in the Wenzhou area*» (YANG 2004: 740). Al di fuori del centro, ma sempre nei pressi di Wenzhou, invece, i pellegrini (sia residenti che di ritorno) possono recarsi in decine di templi o monasteri buddhisti, taoisti o relativi alla religione popolare¹⁷. La montagna più vicina alla città è il Daluo 大罗¹⁸ – da cui, come già specificato, proviene Xizhen, monaco *part-time* del Tempio di Prato – che con i suoi centodieci tra templi e monasteri, attualmente sta vivendo una fase di complessiva “rinascita religiosa”, tanto da essere comunemente definita “paese buddhista” (Daluoshan Foguo 大罗山佛国). In questo caso specifico, come ci ha spiegato

15. I dieci “Cieli Grotta” sono tradizionalmente considerati gli “assistenti” dei “Cinque Picchi” taoisti: «Le grotte sono porte di accesso al mondo spirituale, vere e proprie “camere di meditazione” archetipiche, universi in miniatura dotati di luminarie [...]. Nello *Dongtian fudi yuedu mingshan ji* (“Memorie su Cieli Grotta, territori benedetti, picchi e montagne”), Du Guangting (850-933) menziona inoltre l’esistenza di dieci Cieli Grotta: Wangwu Shan (Henan), Weiyu Shan (Zhejiang), Xicheng Shan (Shanxi), Qingcheng Shan (Sichuan), Xixuan Shan (parte dello Huashan, Shaanxi), Luofu Shan (Guangdong), Chicheng Shan (Zhejiang), Linwu Shan (Uiangsu), Gouqu Shan o Maoshan (Jiangsu) e Kuocang Shan (Zhejiang)» (BIANCHI 2009: 302-306).

16. Cfr. per es. DEAN 1993, DEAN 2003, DELL’ORTO 2008, GOOSSAERT 2013, YANG 2004.

17. I principali templi e i principali monasteri nell’area di Wenzhou sono: Pingshan si 屏山寺, Yuanfutang simiao 永福堂寺庙, Puguang simiao 普光寺庙, Shangfang si 上方寺, Ziyun guan 紫云观, Daxiongbao dian 大雄宝殿, Xiangshan si 香山寺 (templi buddhisti); Huanglong daoguan 黄龙道观, Yuanbi daoguan 元弼道观, Sanguan tang 三官堂, Taiyang gong 太阳宫, Yangfu miao 杨府庙, Chenfu miao 陈府庙, Mazu gong 妈祖宫 (templi taoisti o relativi alla religione popolare).

18. Ad oggi comprende trentasei monasteri, templi o luoghi di ritiro femminili (antang 庵堂) e settantadue maschili. Tra i più importanti possiamo ricordare: Shengshou chansi 圣寿禅寺, Fuhu si 伏虎寺, Xiuliang si 休凉寺, Wumei yuan 五美园 (Shiji si 实际寺), Xiangshan si 香山寺, Baoyan si 宝严寺, Guoan si 国安寺, Qianyuan si 乾元寺, Tianzhu si 天柱寺.

Xizhen, capita spesso che i “pellegrini di ritorno” provenienti da Prato o che comunque frequentano il Tempio di Prato, si allontanano dai luoghi di culto più prossimi alle loro abitazioni, per andare a incontrarlo nella sua abituale residenza, il Xiuliangsi 休涼寺, appunto, uno dei monasteri del Daluoshan.

Dal punto di vista funzionale i “pellegrinaggi di ritorno” si effettuano principalmente per colmare tutte quelle lacune in termini di “bisogno del sacro” accumulate nel contesto di migrazione e solo marginalmente colmate dalla “sacralità supplente” dei luoghi di culto costruiti all'estero. Come la maggior parte dei credenti cinesi, anche i “pellegrini di ritorno” si rivolgono ai monaci, al clero, ai *medium*, agli sciamani, in primo luogo per i rituali che riguardano i defunti (denominati “riti *Yin*”), con la finalità di alleviare le sofferenze delle persone scomparse offrendo loro sostegno per la vita ultraterrena e favorendone una rinascita positiva piuttosto che l'elevazione nei cieli più alti taoisti o nella “terra pura” buddhista. Il rito più importante si celebra, come già anticipato, il quindicesimo giorno della settima luna in favore degli “spiriti famelici” e in generale in favore di tutti i defunti. Quando in questa occasione – nel 2012, nel 2013 e nel 2014 – abbiamo osservato presso il Tempio di Prato i migranti presenti e attivi nei rituali *chaodu* 超度, alcuni di loro ci hanno spiegato di avere parenti in Cina contemporaneamente impegnati nell'ufficio dei medesimi rituali in favore dei comuni defunti. In altri termini, il rito in Italia può essere considerato pienamente efficace solo se officiato in presenza di un monaco, ma risulta assolutamente più efficace se officiato presso un monastero della terra d'origine, dove quasi tutti i migranti aspirano a tornare alla fine della loro vita.

I “pellegrini di ritorno” cercano monaci, clero, *medium* o sciamani anche per i “riti *Yang*”, cioè per i rituali che riguardano i viventi; tali rituali sono finalizzati a ottenere l'intervento e l'aiuto delle divinità negli ambiti più differenti della vita dei fedeli: buona sorte e successo negli affari, buoni esiti nello studio, salute o guarigione dalle malattie, protezione per il concepimento di un figlio.

In sintesi, solo attraverso i “ritorni”, quindi sporadicamente se si considera che alcune persone non riescono a rientrare in Cina da anni, si manifesta in maniera completa la percezione del migrante di ricongiungersi, anche attraverso le diverse forme di pellegrinaggio descritte, al nesso terra-luogo-storia-sangue.

In questo rapporto complesso tra soggetto, gruppo migratorio, contesto ospitante, culto, luoghi di incontro e connessioni con le realtà di origine, il Tempio di Prato, facendo leva sulle “potenzialità” fornite dalla fisicità degli spazi di aggregazione che offrono una risorsa in termini di ridefinizione dei rapporti umani “qui” (in Italia) e potendo contare sulla “potenza” simbolica degli oggetti di culto che riconnettono alla dimensione spirituale e interiore

condivisa con la realtà lasciata “li” (in Cina), funge da sottile linea di congiunzione tra le complicate dimensioni di vita “precaria” del migrante. Vale forse la pena pensare al Tempio di Prato, ai suoi spazi collettivi e alla potenza evocativa dei suoi oggetti di culto, prendendo in prestito da Michel Foucault il concetto di “eterotopia” (Cfr. FOUCAULT 2006, FOUCAULT 2007, FOUCAULT 2010): il Tempio come luogo dell’utopia reale, come finestra su «spazi differenti [...], una specie di contestazione al contempo mitica e reale dello spazio in cui viviamo» (FOUCAULT 2010: 13), come spazio reale aperto su altri spazi, luogo che fa comunicare “altri luoghi” e “luoghi altri”.

Pensare al tempio, tenendo presente il concetto di eterotopia, come punto di congiunzione simbolica tra spazi non solo fisici, ma anche spirituali, ci aiuta a comprendere perché durante le feste calendariali, oltre ai cinesi che vivono in zona, Prato diviene meta di micro-pellegrinaggi giornalieri per migranti cinesi che risiedono in altre città italiane, più o meno vicine. Come ci ha spiegato (nel mese di agosto 2014) la nuova segretaria dell’Associazione che legalmente gestisce il Tempio, arrivano persone da altre città toscane, ad esempio Viareggio, Empoli, Firenze, Lucca, Pisa, Pistoia, Arezzo; ma possono arrivare credenti anche da Napoli, Milano, Bologna, Roma.

Carolyn V. Prorok ricorda che «*Transplanting pilgrimage traditions, or the process of remaking the collective self in sacred places, requires new sacred places as worthy destinations*» (PROROK 2003: 283) e, in effetti, il Tempio dell’“Associazione Buddista della comunità cinese in Italia”, nelle complesse dinamiche di esistenza che riserva la condizione di migrazione, assolve in modo suppletivo ma completo a questa funzione: risponde alle esigenze di prossimità fisica nel rapporto con il sacro, congiunge reti di migranti intorno a nuovi legami socio-familiari, connette il potere simbolico di spazi lontani in nuovi canali di culto transnazionale.

Riferimenti bibliografici

AITKEN M. E. (a cura di), 1995, *Meeting the Buddha: On Pilgrimage in Buddhist India*, Riverhead Books, New York.

BARBARELLA C. (a cura di), 2014, *Identità e pluralità nel dialogo interreligioso*, Alisei-Coop Pubblicazioni, Perugia.

BIANCHI E., 2009, *Taoismo*, Electa, Milano.

2014, *Alcune riflessioni sugli immigrati cinesi e il loro rapporto con il Buddismo*, in BARBARELLA 2014, pp. 77-86.

- BIANCHI E., PARBUONO D. (a cura di), 2013, *L'Umbria guarda la Cina*, Morlacchi, Perugia.
- CADGE W., ECKLUND E.H., 2007, *Immigration and Religion*, «Annual Review of Sociology», vol. 33, pp. 359-379.
- CAMPANI G., CARCHEDI F., TASSINARI A. (a cura di), 1992, *L'immigrazione silenziosa. Le comunità cinesi in Italia*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino.
- CHÉLINI J., BRANTHOMME C. (a cura di), 1987, *Histoire des pèlerinages non chrétiens. Entre magique et sacré*, Hachette, Paris.
- CECCAGNO A., 2003a, *Le migrazioni dalla Cina verso l'Italia e l'Europa nell'epoca della globalizzazione*, in CECCAGNO 2003b, pp. 25-68.
(a cura di) 2003b, *Migranti a Prato. Il distretto tessile multi-etnico*, Franco Angeli, Milano.
2007, *The Chinese in Italy at a Crossroads: The Economic Crisis*, in THUNØ 2007, pp. 115-136.
- CELLI N., 2006, *Buddhismo*, Electa, Milano.
2011, *Pellegrinaggi: Buddhismo*, in CELLI, PELISSERO, VECOLI, MANDEL 2011, pp. 73-169.
- CELLI N., PELISSERO F., VECOLI G., MANDEL K., (a cura di), 2011, *Pellegrinaggi*, Electa, Milano.
- CHÉLINI J., BRANTHOMME C., (a cura di), 1987, *Histoire des pèlerinages non chrétiens. Entre magique et sacré*, Hachette, Paris.
- YÜ C., 1992, *P'u-t'o Shan: Pilgrimage and the Creation of the Chinese Potalaka*, in NAQUIN, YÜ 1992, pp. 190-245.
- COCHINI C., 2008, *Guide des temples bouddhistes de Chine*, Les Indes Savantes, Paris.
- CONNOR P., 2009, *International Migration and Religious Participation: The Mediating Impact of Individual and Contextual Effects*, «Sociological Forum», vol. 24, n° 4, pp. 779-803.
- DEAN K., 1993, *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China*, Princeton University Press, Princeton.
2003, *Local Communal Religion in Contemporary South-East China*, «The China Quarterly», 174 (Religion in China Today), pp. 338-358.
- DE BRUYN P. H., 2008, *Le montagne sacre in Cina: zone erogene di un corpo cosmico*, in MASSON, ISTITUTO RICCI DI PARIGI E TAIPEI 2008, pp. 61-82.
- DELL'ORTO A., 2008, *Cosmologia, Territorio e religione popolare cinese*, in MASSON, ISTITUTO RICCI DI PARIGI E TAIPEI 2008, pp. 43-60.
- DESPEUX C., 2008, *L'accesso al sacro tramite la meditazione. Tecniche buddhiste e taoiste*, in MASSON, ISTITUTO RICCI DI PARIGI E TAIPEI 2008, pp. 139-155.

- FOUCAULT M., 2006, *Utopie eterotopie*, a cura di A. Moscati, Cronopio, Napoli.
- 2007, *Le parole e le cose: un'archeologia delle scienze umane*, BUR, Milano [ed. or., *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1966].
- 2010, *Eterotopia*, a cura di S. Vaccaro, T. Villani e P. Tripodi, Mimesis, Milano.
- GAMBINO F., SACCHETTO D. (a cura di), 2007, *Un arcipelago produttivo. Migranti e imprenditori tra Italia e Romania*, Carocci, Roma.
- GIAMPAOLI M., 2010, *Al di là dei limiti: Vita e trasgressione quotidiana al Père-Lachaise a Parigi*, tesi di dottorato (direttore di tesi Papa C.; co-direttore di tesi Jamous R.), Dottorato Internazionale in Etnologia e Antropologia (AEDE), Università degli Studi di Perugia.
- GIORDA M.C., SBARDELLA F., 2012a, *Esperienze monastiche e logiche familiari. Un'ipotesi di ricerca*, in GIORDA, SBARDELLA 2012b, pp. 13-24.
- (a cura di), 2012b, *Famiglia monastica. Prassi aggregative di isolamento*, Pàtron, Bologna.
- GOOSSAERT V., 2013, *A Question of Control: Licensing Local Ritual Specialists in Jiangnan, 1850-1950*, in LIN, KATZ 2013, pp. 569-604.
- HERVIEU-LÉGER D., 2012, *Prefazione*, in GIORDA, SBARDELLA 2012b, pp. 7-11.
- LAGERWEY J., 1987, *Le pèlerinage taoïque en Chine*, in CHÉLINI, BRANTHOMME 1987, pp. 311-327.
- LATHAM K., WU B., 2013, *Chinese Immigration into the EU: New Trends, Dynamics and Implications*, Europe China Research and Advice Network, London.
- LEUNG M.W.H., 2007, *Rethinking 'Home' in Diaspora. A Family Transnationalized? A Place of Nostalgia? A Commodity for Sale?*, in THUNØ 2007, pp. 210-233.
- LIANG Z., 2001, *Demography of Illicit Emigration from China: A Sending Country's Perspective*, «Sociological Forum», Vol. 16, No. 4 (Dec., 2001), pp. 677-701.
- LIN S., KATZ P.R., (a cura di), 2013, *Xinyang, shijian yu wenhua tiaoshi 信仰、實踐與文化調適*. Proceeding of the Fourth International Sinology Conference, Academia Sinica, Taipei.
- MAGNIN P., 1987, *Le pèlerinage dans la tradition bouddhique chinoise*, in CHÉLINI - BRANTHOMME 1987, pp. 279-310.
- MARSDEN A., 2003, *L'analisi dei dati sull'immigrazione*, in CECCAGNO 2003b, pp. 105-133.
- MASSON M., ISTITUTO RICCI DI PARIGI E TAIPEI (a cura di), 2008, *Grandi religioni e culture nell'Estremo Oriente. Cina*, Jaca Book – Massimo, Milano.
- NAQUIN S., YÜ C. (a cura di), 1992, *Pilgrims and Sacred Sites in China*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles.

- PARBUONO D., 2013, *L'Umbria guarda "ancora" la Cina. Tangible e intangible: rapporti universitari e prospettive di ricerca*, in BIANCHI, PARBUONO 2013, pp. 13-43.
- PAPA C. (a cura di), 2012, *Lecture di paesaggi*, Milano, Guerini.
- PIEKE F. N., THUNØ M., 2005, *Institutionalizing Recent Rural Emigration from China to Europe: New Transnational Villages in Fujian*, «International Migration Review», vol. 39, n° 2, pp. 485-514.
- PROROK C.V., 2003, *Transplanting Pilgrimage Traditions in the Americas*, «Geographical Review», Vol. 93, n. 3, luglio 2003, pp. 283-307.
- RASTRELLI R., 2003, *L'immigrazione a Prato fra società, istituzioni ed economia*, in CECCAGNO 2003b, pp. 69-104.
- REDINI V., 2008, *Frontiere del "made in Italy". Delocalizzazione produttiva e identità delle merci*, Ombre corte, Verona.
- SAYAD A., 2002, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Raffaello Cortina, Milano [ed. or., *La double absence*, Éditions du Seuil, Paris, 1999].
- THUNØ M. (a cura di) 2007, *Beyond Chinatown: New Chinese Migration And the Global Expansion of China*, Nordic Institute of Asian Studies, Copenhagen.
- TOLU C., 2003, *Diversificazione nei luoghi di origine dei migranti cinesi*, in CECCAGNO 2003b, pp. 137-166.
- TOSCANO B., 2012, *Sketch del paesaggio eccettuato*, in PAPA 2012, pp. 99-108.
- YANG M.H.M., 2004, *Spatial Struggles: Postcolonial Complex, State Disenchantment, and Popular Reappropriation of Space in Rural Southeast China*, «The Journal of Asian Studies», 63, 3, pp. 719-755.

∞ Abstract ∞

Religions, migrations, lieux de culte et de pèlerinage, sont les mots-clés de cet essai. Nous allons aborder la question du culte dans un contexte des migrations, en focalisant notre attention sur la ville de Prato (Italie). Le «Temple de l'association bouddhiste de la communauté chinoise de Prato» n'est pas seulement un point de référence important pour les Chinois vivant dans la ville, mais dans les jours de fête les plus importantes, il accueille "pèlerins" qui arrivent d'autres villes et des régions environnantes. Cet espace, qui est au même temps lieu de rencontre pour la constante vitalité sociale, joue donc une fonction de "complémentarité culturelle" en Italie par rapport à des pratiques religieuses qui les Chinois officieront pendant leurs voyages au pays d'origine. En fait, pour les rituels et les pratiques les plus importants les Chinois qui vivent en Italie ont tendance à se tourner vers les prêtres, moines ou shamans qui se trouvent dans les temples de la Chine: c'est là, dans leur pays d'origine et maison des ancêtres, qu'ils deviennent des "vrais pèlerins".



Foto 60 – Tempio dell'“Associazione Buddista della comunità cinese in Italia”. Prato, 2012.
© Daniele Parbuono.



Foto 61 – Tempio dell'“Associazione Buddista della comunità cinese in Italia”. Prato, 2012.
© Daniele Parbuono.



Foto 62 – Tempio dell’*“Associazione Buddista della comunità cinese in Italia”*. Prato, 2014.
© Daniele Parbuono.



Foto 63 – *Pellegrinaggi in Cina. Huashan*, 2007. © Ester Bianchi.



Foto 64 – Pellegrinaggi in Cina. Wutaishan, 2006. © Ester Bianchi.



Foto 65 – Pellegrinaggi in Cina. Taishan, 2007. © Ester Bianchi.

DANIELE PARBUONO è Full Professor presso il “Research Center of Intangible Cultural Heritage” della “Chongqing University of Arts and Sciences” (Cina) e insegna *Antropologia museale* presso l’Università degli Studi di Perugia. È Phd in Etnologia e Antropologia presso l’Università degli Studi di Perugia. Insieme a Liu Zhuang dirige il “China-Europe cultural Heritage Workshop”; è inoltre presidente del Collegio Scientifico Nazionale F.A.F.It. (Federazione Associazioni Folkloriche Italiane). I suoi interessi di ricerca riguardano l’antropologia politica, i patrimoni demoetnoantropologici e linguistici, i fenomeni migratori con particolare attenzione alla Cina. Tra le sue pubblicazioni si segnalano: “*Storie*” e feste. *Un’etnografia della comunicazione politica* (2013); con Ester Bianchi, *L’Umbria guarda la Cina* (2013); con Giancarlo Baronti, *Studi di tradizioni popolari: passato e presente* (2012); con Giancarlo Baronti e Giancarlo Palombini, *Séga seghin’ segamo... Studi e ricerche su “Sega la vecchia” in Umbria* (2011).