di Caterina Fratesi

Presentazione del campo e del problema teorico

Il presente contributo nasce da un lavoro di campo di sei mesi condotto nella città di Napoli tra ottobre 2021 e marzo 2022. Sulla scia della suggestione di Lévi-Strauss, che definiva l'etnologia come la scienza che studia ciò che cade dal tavolo degli altri ricercatori[1], attraverso lo strumento privilegiato dell'etnografia e il lavoro d'intervista si intendeva dare forma ad un noto fenomeno di santità laica che caratterizza il centro partenopeo. La domanda di ricerca riguardava cioè la necessità di comprendere in termini scientifici il caso Diego Armando Maradona, il cui sospetto di santità è continuamente oggettivato a Napoli attraverso immagini, rituali e narrazioni; esistono addirittura alcune reliquie umane e da contatto. In termini antropologici si trattava quindi di ricostruire la rappresentazione condivisa del calciatore, di scovarne la narrazione santificatrice insieme ai fatti che la sostengono e alle modalità attraverso le quali si esprime. La ricerca si direzionò velocemente verso la problematica possibilità della rappresentazione dell'altro, possibilità ostacolata dalla consapevolezza che il resoconto etnografico parla molto più di un incontro che di un'alterità, di relazione e non dell'essenza[2].

La ricerca s'inserisce all'interno di quel corpus riflessivo che ormai da tempo impegna gli studiosi in ambito religionistico, invitati assiduamente dall'osservazione ad ammettere una liquidità prettamente moderna delle categorie del sacro e del santo. L'approccio agentivo di individui e comunità rispetto l'ambito religioso attesta in oggi una possibilità di manovra e manipolazione difficilmente pensabile nel passato solido e immobile del sacro come *altro tremendum****[3]***. Non solo, come sosteneva Eliade, non si deve smettere di ravvisare le tracce dell'*homo religiosus* negli sforzi desacralizzanti dell'individuo civilizzato[4], ma si deve soprattutto prospettare la possibilità, che è una certezza, di un uomo moderno ancora creatore di metafore divine. Accogliendo l'invito del Collegio di Sociologia[5] a pensare il sacro ben oltre l'ambito del religioso, i risultati di ricerca sostengono l'idea che la partita calcistica, con la sua forte capacità di simbolizzazione, possa offrire il contesto per l'emergere di nuove verità religiose – la conferma di un'intuizione che ormai gode di solida bibliografia[6]. La ricerca ha accolto quindi una delle tendenze principali dell'antropologia in questo campo, quella che si appresta a elasticizzare le categorie del religioso per vedere se e come siano in grado di dialogare e porre luce su domini del reale altri e separati.

Un approccio antropologico alla santità

Il modello teorico della santità è stato inizialmente desunto dalle forme materiali e iconografiche che caratterizzano questo culto. Per rendere conto delle metafore divine che circondano la figura di Diego Armando Maradona a Napoli si rendeva necessario partire da una problematizzazione del modello teorico stesso, cioè procedere ad una relativizzazione del concetto puramente teologico di santità, la cui formulazione strettamente cattolica ha impedito anche in ambito storiografico di porre luce su determinate linee di analisi[7]. Ad oggi, sia in campo storico che antropologico, si è già provveduto ad un compito di questo tipo, per cui la santità è già stata "aperta" – cioè ha smesso di essere il dono gratuito e misterioso di Dio per essere valutata nelle sue variabile storiche, sociali e contestuali. Queste variabili meritano un'attenzione particolare nei cosiddetti casi di santità laica, fenomeni in qualche misura competitivi ed imitativi della santità propriamente detta, in confronto alla quale presentano interessanti affinità ed evidenti divergenze[8].

La sfida era dunque di ordine comparativo, tenendo però sempre ben salda l'idea che la santità è sempre frutto di una comunità e che il miracolo dipende dal confine tra naturale ed impossibile in ogni contesto[9]. Prezioso allora l'invito di Delooz a pensare la santità non tanto attraverso le sue qualità intrinseche – il miracolo, il sacrificio, il servizio al prossimo, l'asservimento alla volontà di Dio – ma soprattutto in termini di

riconoscimento sociale: spetta alla comunità scegliere, costruire e riconoscere una santità, applicando quegli strumenti interpretativi, certamente di origine sociale, adatti a coglierne i segni[10]. Le caratteristiche di un singolo santo riguardano certo cosa significhi virtù, aiuto, intercessione e mediazione nei diversi gruppi sociali e momenti storici, il che costituisce l'interesse degli studi sui particolari casi di santità[11]. Partendo da queste considerazioni, che portano la *fama sanctitas* cattolica alle derive dell'antropologia, la ricerca trovava il campo teorico adatto per riflettere la santità di Maradona a Napoli. Un caso, quello in oggetto, che chiaramente ne rappresenta un'estremizzazione creativa e moderna attestando una capacità inedita di discernimento da parte di gruppi e comunità nella scelta di una santità, a discapito di ogni approvazione dall'alto (divina o istituzionale); in altre parole, un fenomeno che attesta ancora una volta la tendenza postmoderna a sostituire l'io a dio.

La santificazione di Maradona – cioè la costruzione condivisa di una rappresentazione di santità – è comprensibile solo attraverso un'opera di contestualizzazione storica, socio-politica e calcistica: dunque è vero che trattando di un santo si parla in verità della comunità che lo ha scelto. D'altra parte da un punto di vista antropologico non interessa vagliare l'autenticità di un mito, di un miracolo o di un dio, ma considerare come le rappresentazioni collettive siano, insieme, costruite e reali, tali da produrre comportamenti sociali rilevanti.

Il contesto significante di Maradona a Napoli

Quando Maradona poggia il suo miracoloso piede sinistro a Napoli – siamo allo stadio San Paolo, è il 5 luglio dell'anno orwelliano – la città viveva, da una parte, le conseguenze terribili del terremoto dell'Irpinia e il dramma sociale della migrazione verso il settentrione industriale; dall'altra, la verità di una squadra in retrocessione. Ambiti che su un piano teorico che potrebbero sembrare scissi e irriducibili, ma che in realtà allestirono un contesto significante per l'arrivo del calciatore. Sembra essersi creato un fortissimo nesso simbolico, una relazione metaforica tra domini separati del reale: il politico e il calcistico si confondono. La santità di Maradona a Napoli non può essere compresa senza riferimento al complesso problema storico della rivalità tra Nord e Sud Italia. La Questione meridionale è qui da intendersi non tanto in termini di marginalità politica ed economica del meridione post-unitario, ma nella forma di mortificazione sociale e retorica pregiudiziale che da Nord colpisce la città di Napoli. Un fenomeno che la letteratura tende a definire razzista – di un razzismo tanto radicato quanto invisibile, difficile da osservare perché proiettato ad un'alterità vicina[12] – e che il calciatore sembrava incarnare già prima del suo acquisto, quando in città si genera un diffuso stato di attesa messianica rispetto un uomo che, venuto da lontano, avrebbe potuto sanarlo proprio attraverso il campo da calcio. Era insomma già avvertita la necessità di un profondo riscatto (calcistico?) contro un Nord vessatore e Maradona era già l'uomo designato a compierlo; il mito del suo talento sovrannaturale lo precedeva. Da parte sua, il calciatore confermò continuamente i termini di questo ordine di senso presupposto adottando un linguaggio politico e di classe e lanciandosi in promesse profetiche che sembravano cogliere gli intimi bisogni di un popolo; assicurando la vittoria dello scudetto contro il Nord dei ricchi, Maradona dimostrava di desiderare la santità e alimentava il suo carisma di potere profetico, quella «capacità di leggere nei cuori degli uomini e di annunziare ciò che accadrà»[13]. Dopo il suo arrivo, l'opinione diffusa secondo cui Maradona avrebbe *scelto* di venire a Napoli contribuisce ad accrescere l'orgoglio della tifoseria, lanciata in uno stato di delirio non proprio disincantato.

La profezia si avvera, il miracolo avviene: è un fatto piuttosto noto quello che segna il culmine della permanenza del calciatore a Napoli, tanto da dire che il momento della sua santificazione possa essere associato con certezza ad una data e ad una vittoria: il 10 maggio 1987 la squadra partenopea, capeggiata dall'eroe Maradona, vince il primo scudetto della sua storia. A riprova di quanto gli uomini non vivano il mondo

ma solamente le cose che si dicono su di lui, la rappresentazione collettiva si compie e questa vittoria calcistica si trasformò in una *sorta* di riscatto sociale contro il Nord Italia. La tifoseria napoletana, praticamente identificata con la cittadinanza, interpretò ed esperì lo scudetto come fosse un trionfo sul settentrione industriale, ricco, potente, politicamente e calcisticamente scorretto. Il protagonista indiscusso di questa vittoria è, ovviamente, Diego Armando Maradona: le emozioni che hanno forgiato la sua ascesa a Napoli nascono fuori dal campo da calcio, nella verità storica e sociale, tuttavia la battaglia contro i potenti poteva essere combattuta solamente con il pallone[14].

La partita di calcio come rituale

L'osservazione fenomenologica del reale non è utile per comprendere un tale stato di cose. Al livello metodologico ciò condurrebbe ad assumere che l'opera di Diego Armando Maradona a Napoli si riduca ad una vittoria sportiva. Bisogna invece pensare con i simboli per comprendere che uno scudetto può trasformarsi davvero in un riscatto sociale[15]: per operazioni di questo genere gli esseri umani di solito si avvalgono rituali. La «somiglianza di famiglia» tra sport e rituale è pensabile in termini di cadenza calendariale degli incontri, pratiche propiziatorie, liminalità e intensa partecipazione del pubblico[16]; e, ciò che qui in particolare interessa, circoscrizione del gioco-rituale in una cornice metacomunicativa e psicologica. Sia nel gioco che nel rituale esistono elementi riconoscibili e di contorno che, se da una parte segnalano che il contenuto è fittizio, dall'altro lavorano costantemente a confermare che ciò che sta accadendo è reale[17]; ciò che accade nel gioco è veramente ciò che rappresenta ma allo stesso tempo non lo è: è il paradosso del gioco[18]. Il simulacro di realtà proposto dal rituale partita, la sua *finzione-reale* è quella della guerra tra collettività; tutti gli elementi spettacolari dello stadio contribuiscono infatti a confermare il contesto della guerra rituale, a partire dai sentimenti di guerriglia tra i tifosi fino all'idea della battaglia tra "sangui" e alla evidente assenza del genere femminile[19]. La partita di calcio facilmente simbolizza la verità di una collettività che scende in campo per sfidarsi contro un gruppo opposto. Nel caso in oggetto la Questione meridionale è diventata il criterio interpretativo di ciò che accadeva sul campo da calcio, la guerra da combattere era quella contro il Nord. Se lo scudetto si è trasformato in una vittoria politica ciò è accaduto perché il rituale-partita è stato efficace, performativo come un rito: ha davvero prodotto un cambiamento di status.

Il linguaggio dello sportivo è particolarmente ricco di metafore religiose e specificatamente in riferimento al miracoloso – un effetto della velocità di gioco e dei pericoli di ribaltamento di stato[20]. Lo scudetto è stato un miracolo maradoniano, qualcosa che semplicemente non poteva accadere, un completamento della profezia messianica. Per questa via si è generato senso di profonda gratitudine verso un salvatore del popolo e della squadra, un risanatore simbolico della città. In verità, tutta l'opera di Napoli nei confronti del calciatore non è altro che espressione di un ringraziamento che acquisisce una forma quasi alimentare, perché comporta una completa rilettura di questa figura alla luce della rappresentazione condivisa, in odore di santità. Egli dunque appare come un guerriero, un salvatore rivoluzionario che come un santo fa scelte eversive, porta con sé una carica sovversiva guadagnando seguito[21].

La questione del corpo simbolico

I risultati di ricerca suggeriscono che l'analogia tra l'atleta e il santo – due personaggi agli antipodi del tessuto sociale – può ruotare in verità intorno alla perfezione del corpo. Il santo è infatti tale in virtù del corpo: è la sua componente materiale a confermarne la santità dello spirito, a parlare di benedizione ma anche di privazione e pentimento, di sottomissione alla volontà di Dio; è il corpo che si sacrifica per il prossimo, che muore di fede e di martirio; ed è ancora il corpo ad essere miracoloso, trasformativo, taumaturgico, a trattenere la santità dopo

la morte. L'eccezionalità del corpo è colta dalla comunità, la prima privilegiata beneficiaria dei suoi effetti. Il corpo del santo è, in ultima istanza, simbolico – ispira cioè significati profondi e nessi metaforici con il divino[22].

Anche l'eroe sportivo, come il santo, è capace di superare i limiti della natura: gli atleti sono ideali esaltati dell'io, il loro corpo onora la potenziale eccellenza umana[23]. Le performance eccezionali fatte col corpo possono ispirare un sentimento di perfezione[24], rappresentano la capacità di superarsi, di entrare in contatto col divino – uno slittamento interessante della santità del cristianesimo, che comunque fa della possibilità di santificazione umana una delle sue convinzioni principali. La straordinarietà del talento di Maradona per il calcio è un elemento che concorre fortemente alla sua santità: un atleta dalle capacità innate, benedetto dal cielo e predestinato al pallone; un corpo che non deve allenarsi per acquisire la tecnica, che è capace di guarire da gravi infortuni in modi che hanno veramente dell'incredibile.

In definitiva il focus deve essere posto sul corpo del calciatore poiché in effetti l'importanza delle sue gesta politiche – la sua qualità di salvatore rivoluzionario – possono ridursi ai movimenti sregolati e imprevedibili sul campo da calcio, capaci di produrre simbolico. Gli intervistati sostengono che Maradona abbia aiutato tanto la città di Napoli ma in verità, fuori dal campo, Maradona ha fatto molto poco. Si deve quindi intendere che ciò che faceva sul campo sembrava esularne i confini; egli ha aiutato soprattutto sul campo da calcio e con il corpo. La parola riusciva solo a caricare ulteriormente ciò che il corpo già significava: è la prodezza del fisico, l'intelligenza della tecnica e la fantasia del gioco a riscattare simbolicamente Napoli.

Maradona riuscì ad intervenire in un problematico intreccio di bisogni comunitari e forze esterne offrendo un contributo comunicativo in una modalità incarnata, riuscì cioè ad esprimere un bisogno collettivo, ad esorcizzarlo e sanarlo simbolicamente; fu più un mediatore che un modello, ma un mediatore tra classi sociali. Il suo sapere incorporato decretava una metamorfosi delle cose, da cui consegue una finale autodistruzione[25]: da qui l'idea del martirio maradoniano per il Sud.

La forza della costruzione

Il fenomeno Maradona a Napoli parla della forza del contesto per la nascita di una santità. È stata in effetti una concorrenza straordinaria e perfetta di diversi elementi che ha garantito il riconoscimento collettivo dei caratteri santi. Un riconoscimento che gioca sulla forza del simbolo, che nasce dalla costruzione di nessi simbolici continui tra partita e guerra, vittoria e riscatto, sportivo e santo. Una relazione metaforica fortissima tra caratteri del calciatore e quelli dell'uomo benedetto che si esprime tramite oggetti e rituali, ma che tuttavia rimane, pur sempre, una metafora. Gli intervistati ammettono un'analogia tra Maradona e la santità, una somiglianza, una parvenza. Si è coscienti, chiaramente, che si sta trattando del territorio dell'anima, del campo delle emozioni, così come si è coscienti che uno scudetto non può sanare politicamente ed economicamente Napoli. Il processo collettivo di costruzione di santità rimane consapevole e da questa consapevolezza di costruzione discende, dunque, una grande capacità decostruttiva; sembra che gli esseri umani sono gli unici ad usare i simboli in quanto tali, ma ciò non significa che non sappiano sciogliere le metafore, distinguere tra verità e finzione.

Da questa dinamica tra costruzione e decostruzione discende la natura ironica del culto. C'è la verità di un senso di gratitudine molto sentito, profondo e seriamente partecipato, che poi assume forme che a volte fanno anche sorridere.

Il culto di Maradona a Napoli offre almeno due conferme allo studio della religiosità moderna: in primo luogo

rivela una capacità di discernimento, individuale e collettivo, rispetto i principi di senso del mondo; a discapito di ogni istituzione autoritaria, brandelli di sacro e di santo riemergono in ambiti diversi della società, spesso in forme metaforiche. Filoramo sostiene che in ottica postmoderna si possa in definitiva chiamare sacro tutto ciò che ha valore e conferisce senso per individui e gruppi umani[26]. In secondo luogo, il fenomeno Maradona a Napoli ci parla ancora della potenza delle rappresentazioni e del mondo simbolico, un mondo i cui confini possono essere travalicati a piacimento ma che spesso si desidera abitare, perché la capacità immaginativa che gli è propria mantiene l'uomo nella convinzione che tutto ciò che è potenziale è in parte già realtà.

Bibliografia

Barone G. – Caffiero M. – Scorza Barcellona F. a cura di (1994), *Modelli di santità e modelli di comportamento*, Torino: Rosenberg & Sellier.

Bifulco L. – Dini V. a cura di (2014), *Maradona. Sociologia di un mito globale*, S. Maria Capua Vetere (CE): Associazione Ipermedium libri.

Boesch Gajano S. a cura di (1967), *Agiografia altomedievale*, Bologna: Il Mulino.

Id. (1982), *Il culto dei santi: Filologia, antropologia e storia*, «Studi Storici», n. 1, anno 23, pp. 119-136.

Id. a cura di (1997), *Santità, culti, agiografia. Temi e prospettive*, Roma: Viella.

Id. (1999), *La santità*, Roma-Bari: Editori Laterza.

Brancato S. (2014), *Fenomenologia di Maradona. il "briccone divino" e l'epica mediale del calcio*, in *Maradona. Sociologia di un mito globale* (Bifulco L. – Dini V. a cura di), S. Maria Capua Vetere (CE): Associazione Ipermedium libri, pp. 27-41.

Bromberger C. – Hayot A. – Mariottini J. (1987), *Allez l'O.M.! Forza Juve! La passion pour le football à Marseille et à Turin*, «Terrain», n. 8, pp. 8-41.

Casson M. (1995), *L'Indien, le détective et l'ethnologue*, «Terrain», n. 25, pp. 113-124.

Delooz P. (1967), *Per uno studio sociologico della santità*, in *Agiografia altomedievale* (Boesch Gajano S. a cura di), Bologna: Il Mulino, pp. 227-258.

Eliade M. (2013), *Il sacro e il profano*, Torino: Bollati Boringhieri [ed. or. *Das Heilige und das Profane*, Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH 1957].

Filoramo G. (1994), *Le vie del sacro*, Torino: Einaudi.

Gebauer G. (2002), *Gioco*, in *Cosmo, corpo, cultura. Enciclopedia antropologica* (Wulf C. a cura di), Milano: Mondadori, pp. 1063-1073.

Hollier D. a cura di (1991), *Il Collegio di Sociologia (1937-1939)*, Torino: Bollati Boringhieri [ed. or. *Le Collège de Sociologie (1937-1939)*, Paris: Èditions Gallimard 1979].

Kleinberg A. M. (1994), *Shared Sainthood*, in *Modelli di santità e modelli di comportamento* (Barone G. –

Caffiero M. – Scorza Barcellona F. a cura di), Torino: Rosenberg & Sellier, pp. 167-176.

Maussier B. (2018), *Sport e religione: analisi e confronto per un management etico degli eventi sportivi*, «International Journal of Sports Humanities», n. 1, pp. 13-22.

Moe N. (2002), *The View from Vesuvius. Italian Culture and the Southern Question*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Niola M. (1994), *Totem e Ragù*, Napoli: Tullio Pironti Editore.

Novak M. (2012), *The Joy of Sport: End Zones, Bases, Balls and the Consecration of the American Spirit*, New York: Basic Books [ed. or. 1976].

Rivière C. (1998), *I riti profani*, Roma: Armando [ed. or. *Les rites profanes*, Paris: Presses Universitaires de France 1995].

Romano R. a cura di (1981), *Enciclopedia Einaudi Vol. 12. Ricerca-Socializzazione*, Torino: Giulio Einaudi Editore.

Sallmann J. (1979), *Il santo e le rappresentazioni della santità. Problemi di metodo*, «Quaderni Storici», n. 41(2), vol. 14, pp. 584-602.

Id. (1997), *Sainteté et société*, in *Santità, culti, agiografia. Temi e prospettive* (Boesch Gajano S. a cura di), Roma: Viella, pp. 327- 340.

Segalen M. (2002), *Riti e rituali contemporanei*, Milano: il Mulino [ed. or. *Rites et rituels contemporains*, Paris: Editions Nathan 1998].

Smith J. Z. (2014), *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*, Chicago-London: University of Chicago press, pp. 251-302. [ed. or. 2004].

Turner V. (1969), *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Chicago: Aldine

Valeri V. (1981), *Rito*, in *Enciclopedia Einaudi Vol. 12, Ricerca-Socializzazione* (Romano R. a cura di), Torino: Giulio Einaudi Editore, pp. 210-243.

Vauchez A. (1981), *Santità*, in *Enciclopedia Einaudi Vol. 12, Ricerca-Socializzazione* (Romano R. a cura di), Torino: Giulio Einaudi Editore, pp. 441-453.

Wulf C. a cura di (2002), *Cosmo, corpo, cultura. Enciclopedia antropologica*, Milano: Mondadori [ed. or. *Vom Menschen. Hanbuch Hostorische Anthropologie*, Belz Verlog: Weinhelm und Basel 1997].

---

[1] Cit. in Casson M. (1995), *L'Indien, le détective et l'ethnologue*, «Terrain», n. 25, p. 13.

[2] Si consideri ad esempio la riflessione sulla parassitologia in Smith J. Z. (2014), *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*, Chicago-London: University of Chicago press, pp. 251-302.

[3] Il riferimento è al classico di Otto R. (1926), *Il sacro: l'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, Bologna: Zanichelli.

[4] Eliade M. (2013), *Il sacro e il profano*, Torino: Bollati Boringhieri editore.

[5] Hollier D. a cura di (1991), *Il Collegio di Sociologia (1937-1939)*, Torino: Bollati Boringhieri.

[6] Ad esempio Rivière C. (1998), *I riti profani*, Roma: Armando; Segalen M. (2002), *Riti e rituali contemporanei*, Milano: il Mulino; Maussier B. (2018), *Sport e religione: analisi e confronto per un management etico degli eventi sportivi*, «International Journal of Sports Humanities», n. 1, pp. 13-22; Bromberger C. – Hayot A. – Mariottini J. (1987), *Allez l'O.M.! Forza Juve! La passion pour le football à Marseille et à Turin*, «Terrain», n. 8, pp. 8-41.

[7] Sallmann J. (1997), *Sainteté et société*, in *Santità, culti, agiografia. Temi e prospettive* (Boesch Gajano S. a cura di), Roma: Viella, p. 333.

[8] Boesch Gajano S. (1999), *La santità*, Roma-Bari: Editori Laterza, pp. 110-114.

[9] Vauchez A. (1981), *Santità*, in *Enciclopedia Einaudi Vol. 12, Ricerca-Socializzazione* (Romano R. a cura di), Torino: Giulio Einaudi Editore, p. 444.

[10] Delooz P. (1967), *Per uno studio sociologico della santità*, in *Agiografia altomedievale* (Boesch Gajano S. a cura di), Bologna: Il Mulino, p. 227.

[11] Kleinberg A. M. (1994), *Shared Sainthood*, in *Modelli di santità e modelli di comportamento* (Barone G. – Caffiero M. – Scorza Barcellona F. a cura di), Torino: Rosenberg & Sellier, pp. 167-168.

[12] Ad esempio l'analisi di Moe N. (2002), *The View from Vesuvius. Italian Culture and the Southern Question*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

[13] Vauchez (1981), op. cit., p. 445.

[14] Brancato S. (2014), *Fenomenologia di Maradona. il "briccone divino" e l'epica mediale del calcio*, in *Maradona. Sociologia di un mito globale* (Bifulco L. – Dini V. a cura di), S. Maria Capua Vetere (CE): Associazione Ipermedium libri, p. 37.

[15] Niola M. (1994), *Totem e Ragù*, Napoli: Tullio Pironti Editore, pp. 130-133.

[16] Rivière (1998), op. cit. Il riferimento alla liminalità e all'analisi classica del rito di Turner V. (1969), *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Chicago: Aldine.

[17] Valeri V. (1981), *Rito*, in *Enciclopedia Einaudi Vol. 12,* op. cit., p. 239.

[18] Gebauer G. (2002), *Gioco*, in *Cosmo, corpo, cultura. Enciclopedia antropologica* (Wulf C. a cura di), Milano: Mondadori, pp. 1066-67.

[19] Segalen (1994), op. cit., p. 68.

[20] Rivière (1998), op. cit., 131.

[21] Boesch Gajano (1999), op. cit., p. 79; Sallman (1997), op. cit., p. 333.

[22] La questione del corpo santo in Vauchez (1981), op. cit.; Boesch Gajano S. (1982), *Il culto dei santi: Filologia, antropologia e storia*, «Studi Storici», n. 1, anno 23; Sallmann J. (1979), *Il santo e le rappresentazioni della santità. Problemi di metodo*, «Quaderni Storici», n. 41(2), vol. 14; Vauchez (1981), op. cit., p. 445.

[23] Rivière (1998), op. cit., p. 131.

[24] Ad esempio l'intuizione di Novak M. (2012), *The Joy of Sport: End Zones, Bases, Balls and the Consecration of the American Spirit*, New York: Basic Books.

[25] Brancato S. (2014), op. cit., pp. 28-32.

[26] Filoramo G. (1994), *Le vie del sacro*, Torino: Einaudi, p. 28.