



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO

Pellegrinaggi in Sicilia.
Tipologie, pratiche, contesti.

Dottorato in Scienze della Cultura ciclo XXXVII
Curriculum: Scienze del Patrimonio Culturale

Dottorando
Antonino Frenda

Tutor
Prof. Ignazio E. Buttitta

Anno accademico 2025-2026

Pellegrinaggi in Sicilia. Tipologie, pratiche, contesti

Indice

Introduzione p. 1

Cap. 1. Il pellegrinaggio in Sicilia: ricerche, modelli e pratiche p. 8

1. 1. Un profilo degli studi sul pellegrinaggio in Sicilia.

1. 2. U *viaggiu*. Forme e pratiche.

1. 3. Ex voto e santuari siciliani.

Cap. 2. Pellegrinaggio, protezione, guarigione p. 25

2. 1. Santi, spazi, viaggi.

2. 2. Ierofanie terapeutiche e alimentari.

2. 3. Agiografie e pellegrinaggi: I casi di Pellegrino e Calogero.

Cap. 3. Sicilia in pellegrinaggio. Profili etnografici. p. 39

3. 1. Culti, contesti, territori.

3. 2. I viaggi e le anime.

3. 3. Madonna del Romitello (Pa).

3. 4. Madonna del Ponte a Partinico (Pa).

3. 5. Madonna del Rosario di Tagliavia (Pa).

3. 6. U *viaggiu* alla Madonna del Lume a Porticello (Pa).

3. 7. Madonie in pellegrinaggio.

3. 7. 1. Madonna della Catena a Scillato.

3. 7. 2. Pentecoste a Gangi.

3. 7. 3. Madonna di Gibilmanna.

3. 7. 4. Madonna dell'Olio a Blufi.

3. 7. 5. Viaggi mariani nelle Petralie. Mito, pellegrinaggio e territorio.

3. 8. Santuari e pellegrinaggi nel nisseno.

3. 8. 1. Maria S.S. della Catena a Riesi.

3. 8. 2. Il Crocifisso di Bilici.

3. 8. 3. I viaggi a San Calogero.

3. 9. Santi e pellegrinaggi nell'agrigentino.

- 3. 9. 1. In viaggio per il SS. Crocifisso: Rifesi e Siculiana.
- 3. 9. 2. Calogero le grotte, il pellegrinaggio.
- 3. 9. 3. *U viaggiu a San Caloriu* a Sciacca.
- 3. 9. 4. San Calogero “notturno”: *u viaggiu* da Caltabellotta.
- 3. 9. 5. Caltabellotta e il pellegrino di pietra.
- 3. 9. 6. *Iri a Santa Marta*.
- 3. 9. 7. *U viaggiu o Santu Vicchiumi* a Raffadali.
- 3. 10. Pellegrinaggi nelle aree interne: La Quisquina.
- 3. 10. 1. Rosalia e la Grotta.
- 3. 10. 2. Festa e pellegrinaggio tra passato e presente.

Conclusioni	p. 96
Immagini	p. 100
Bibliografia	p. 153

Introduzione

A partire da una consolidata e autorevole tradizione di ricerca sulle feste e il simbolismo rituale in Sicilia ove appare quanto meno doveroso ricordare, tra gli altri, i contributi fondamentali di Antonino Buttitta (1978 1991, 1996, 2003), Fatima Giallombardo (1990, 1999: 61-91, 2006), Gabriella D'Agostino (1997), Ignazio E. Buttitta (1992, 1997, 2002, 2006, 2013, 2015a: 21-43, 2015b:91-129, 2019, 2022), Sergio Bonanzinga (1993, 1996, 1999a, 1999b, 2003), Antonino Cusumano (1997: 28-47, 2000: 85-89) e Salvatore D'Onofrio (1983, 1997, 2017, 2020)¹, il presente studio intende perimetrare contesti e tipologie afferenti alle pratiche di pellegrinaggio “tradizionale” presso ampie e rappresentative porzioni del territorio siciliano delle quali tuttavia, pur entro un non trascurabile *corpus* documentale, manca una documentazione sistemica che faccia riferimento (anche se in prima approssimazione) a quell'universo di

relazioni tra ambiente, società e luoghi sacri, alle funzioni rivestite dall'itinerario pellegrinale in rapporto alla diversa composizione delle “comunità di pellegrinaggio” e alle ragioni “religiose” che hanno potuto dar seguito alla continuità di frequentazione dei luoghi di culto e alle relative pratiche rituali (Buttitta, I. E. 2015-2016: 94-95).

Lungi dall'essere fenomeni residuali o “arcaici”, o quanto meno non più riconducibili in maniera esplicita a quella “cultura della miseria”, (cfr. Lewis 1966)² “subalterna e strumentale” al devozionalismo cattolico³, oggi più che mai le pratiche di pellegrinaggio si configurano quali discorsi rituali complessi: assurte a metafora della società liquida e de-

¹ Si tratta di riferimenti bibliografici non esaustivi e limitati a precisi temi e prospettive di ricerca sulla festa religiosa tradizionale in Sicilia, le quali pure forniscono diverse e feconde prospettive di lettura (storico-religiosa, coreutica, semiotica ecc.). In merito a un quadro generale della storia degli studi sul festivo cfr. Satta 2007; anche Spineto (2015) in ambito storico-religioso. Per una lettura in chiave “politica” e socio-antropologica delle feste e delle devozioni in Sicilia cfr. soprattutto Palumbo 2009, 2020.

² Si accenna qui solo parzialmente alla innegabile influenza delle opere di Oscar Lewis sull'impianto etnografico e interpretativo di Annabella Rossi ne *Le feste dei poveri* (1969) relativo alla «cultura della miseria» con la quale si identificano nel Sud Italia «i pellegrini», gente che ha avuto poca scuola o non l'ha avuta affatto e la cui condizione economica è ai più bassi livelli nazionali» (Rossi 1969: 5).

³ Sulla complessiva rivisitazione critica dello sguardo etnografico e più nello specifico sull'«orientalismo interno» della etnografia post-demartiniana cfr. necessariamente Faeta 1995: 59-75, 2003a: 333-366.

sacralizzata (cfr. Baumann 1995, 2012)⁴ negli ultimi anni santuari e mete di pellegrinaggio hanno suscitato un interesse esponenziale da parte associazioni, enti e/o agenzie in una ottica di *cultural sustainability* e rigenerazione territoriale⁵, aspetti che avrebbero meritato qui maggiore attenzione ma opportunamente segnalati quando operanti entro gli areali indagati⁶. Alla luce di tali narrazioni e strategie di valorizzazione/patrimonializzazione degli itinerari pellegrinali siciliani non è improprio asserire come dinamiche di protezione/guarigione, identità e appartenenza territoriale, sacralizzazione dello spazio continuino a sostanziare sacri viaggi che periodicamente le gruppi di pellegrini compiono presso precise mete santuariali del palermitano, del nisseno e dell'agrigentino: santuari, cappelle rurali, itinerari votivi *extra moenia*, offerte di ex voto materiali e alimentari, oltre a riconfermare tempi e spazi della dimensione del paesaggio siciliano (Lima 1984) delineano una sorta di «cartografia devota», una «tramatura» antropologico-religiosa dei territori

Che è ancora possibile coglier in quei culti e pellegrinaggi dal carattere spiccatamente popolare, in cui è possibile un contatto ravvicinato, fisico, con una traccia visibile del sacro, e che configurano un modello di relazione diretta tra fedeli da una parte e dall'altra i santi [...] Sia le reliquie che fondano la sacralità dei luoghi di culto, sia gli ex voto che i devoti offrono quale pegno di grazia, ricevuta o da impetrare, sono infatti figurazioni anatomiche. Sia gli uni che le altre rinviano a una dimensione simbolico-religiosa del corpo e allo stesso tempo del territorio (Niola 2004: 54-55)

In tali contesti, i riti pellegrinali intesi come *viaggiu* (cfr. infra) continuano a operare secondo modalità ritualmente codificate (dinamiche/obblighi del voto, specializzazione cerimoniale

⁴ In tal senso per un punto di vista interno al recente dibattito sociologico su pellegrinaggio, de-sacralizzazione e dinamiche di ri-sacralizzazione cfr. almeno Salerno 2024.

⁵ Si vuole fare qui riferimento, in particolare, alle recenti istanze delle etnografie delle aree interne e/o fragili ove la «dimensione del viaggio e del pellegrinaggio» assume un ruolo centrale (Bindi 2025: 164-165)

⁶ In Sicilia i rapporti intercorrenti tra pellegrinaggi tradizionali, le “Vie” e/o i “Cammini Sacri” sono attivamente coordinate, tra le altre, da “Cammini Francigeni di Sicilia” e nello specifico da “Itinerarium Rosaliae”, progetto sviluppato nel 2014 dal Dipartimento di Sviluppo Rurale e Territoriale della Regione Sicilia e che collega i luoghi del cammino rosaliano dall'Eremo della Quisquina sino al Monte Pellegrino in una ottica di “officina territoriale” (www.itinerariumrosaliae.it).

prevalentemente femminile, rapporto onirofanico con la figura di santità ecc.) che emergono ancora oggi quali tratti strutturali del pellegrinaggio “religioso” e che per molti aspetti rappresentano il *focus* della presente ricerca. In tal senso, prima di una mirata messa in campo degli orientamenti teorico-metodologici che hanno guidato le ricerche, appare obbligatorio delineare una sorta di genealogia della scelta dell’argomento e dello spazio ermeneutico entro il quale esso si dipana⁷. Un ruolo centrale hanno indubbiamente giocato interessi etnografici e storico-religiosi, maturati in anni di osservazione diretta e ricerche tematiche sulla religiosità popolare siciliana, nonché da un personale e antico coinvolgimento nei pellegrinaggi di area nissena e agrigentina: nello specifico si fa riferimento al pellegrinaggio al SS. Crocifisso di Bilìci a Marianopoli (CI) e alle assidue frequentazione delle feste e dei pellegrinaggi di San Calogero e San Pellegrino in area agrigentina. Da qui la necessità di un primo ampliamento documentale e tipologico dei pellegrinaggi tradizionali dell’Isola alla luce delle continue riflessioni e stimoli offerti, tra gli altri, dai testi di Antonino Buttitta *Gli Ex voto di Altavilla Milicia* e *U Liettu Santu. Un pellegrinaggio sui Nebrodi* di Salvatore D’Onofrio entrambi editi nel 1983. I contributi in questione hanno ancora il merito di aver individuato l’importanza figurale, rituale e semiotica dei depositi votivi all’interno dei santuari (Buttitta) e alcuni nodi essenziali (areali culturali della comunità di pellegrini, aspetti tipologici e simbolico-rituali dell’istituto del *vutu*) in merito a una “etnografia di pellegrinaggio” (D’Onofrio). Non ultimi in ordine di importanza gli studi di Giuseppe Giacobello (1997, 1999) su rituali pellegrinali dell’agrigentino e dell’area nebroida ove tematizza la specializzazione cerimoniale femminile di tali pratiche, orientata in senso responsoriale e coerente con il simbolismo terapeutico, acquoreo e/o litico messo in atto durante tali viaggi, dato questo affatto trascurabile per una più ampia prospettiva storico-religiosa e comparativa almeno in area euromediterranea. Tali aspetti sono ampiamente e compiutamente articolati nel volume *Una è la forma, molti sono i nomi* di Ignazio E. Buttitta in merito alla vasta fenomenologia delle “madonne arboree” e sui rapporti di continuità simbolico-rituale tra le Madonne siciliane e

⁷ Il variegato universo afferente al fenomeno “pellegrinaggio” presenta sovente delle complessità di indubbio rilievo in ambito teorico-metodologico: di là dalle indagini pionieristiche di Annabella Rossi (1969,) presso santuari e cappelle di area calabro-lucana, nelle odierne scienze sociali il termine “pellegrinaggio” occupa da tempo un ruolo centrale come dimostrano le ricerche ormai classiche dei *pilgrimage studies* (su tutti cfr. Van Gennep, 1973; Turner, 1994, 1997; Dupront, 1993) e le letture dei pellegrinaggi quale “campo religioso” (Bourdieu 2012). Per un proficuo ordine di riflessioni storiografiche inerenti al pellegrinaggio cristiano si veda Cozzo 2021.

istituti religiosi pre-cristiani e nel saggio *Cosa può dirci l'antico. Spazi forme e funzioni dei pellegrinaggi cristiani "minori"* Buttitta (2015; cfr. anche 2019) ove, accanto a una riflessione su autori classici della letteratura storico-religiosa sul pellegrinaggio quali Robert Hertz (1928) e Angelo Brelich (1953-1954), vengono perimetrare forme, funzioni e tipologie dei contesti pellegrinali locali o "minori" alla luce delle rifunzionalizzazioni degli spazi sacri che, tra continuità e mutamento, hanno investito e investono in varie forme le realtà pellegrinali. Lo studio riapre pertanto proficue questioni ora sul piano storiografico ma anche e soprattutto sull'aspetto tipologico (pellegrinaggi "minori" o "locali") insistendo inoltre sui valori "religiosi" di tali fenomeni intimamente connessi alla territorialità e della memoria culturale locale. Il Cap. 1. offre al riguardo una ricostruzione di tali studi di pellegrinaggio in Sicilia e i riferimenti teorico-metodologici di riferimento: in tal senso, si è volutamente privilegiato un approccio estremamente circoscritto alle ricerche siciliane e/o di ambito siciliano non per mero riduzionismo o, peggio, per una sorta di esclusivismo regionalistico, ma per una migliore messa a fuoco dei contesti indagati, evitando (o perlomeno contenendo) congetture ricorrenti e generalizzanti che, se da un lato hanno positivamente contribuito all'ampliamento semantico del termine "pellegrinaggio", dall'altro ripropongono stanchi cliché teorico-metodologici spesso privi di esperienze etnografiche concrete⁸. In tal senso, particolare attenzione è ampiamente rivolta alle forme rituali del *viaggiu* (1. 2) inteso non soltanto come spostamento fisico verso un luogo sacro, ma come esperienza carica di aspetti simbolico-rituali connessi al rapporto vivi/morti e a una marcata gestione cerimoniale femminile. Il Cap. 2. si sofferma sulle valenze miracolistico-terapeutiche dello spazio pellegrinale e, più in generale, del pellegrinaggio quale dispositivo risolutorio del rapporto salute/malattia che, nonostante mutate condizioni socio-economiche, si rivela ancora oggi un tratto strutturale assai rilevante. Le dinamiche mitico-rituali intercorrenti tra festa religiosa, pellegrinaggio e "sistemi della santità" si pongono quali modelli efficaci e al contempo fondativi dei processi di costruzione della vita sociale e religiosa e, oggi più di

⁸ L'argomento meriterebbe ulteriori e ben più articolate riflessioni: per certi versi, senza con questo svalutarne l'indubbia importanza, l'approccio storico-religioso e demologico "in stile italiano" (cfr. almeno Dei 2012: 97-114; Palumbo 2019: 617-654; Ricci 2019) e il "liminoidismo" turneriano, messi magistralmente a confronto da Luigi M. Lombardi Satriani proprio nella Introduzione a *Il pellegrinaggio* di Victor ed Edith Turner (Lombardi Satriani 1997: 7-32), hanno variamente concorso a questa stereotipia attraverso una applicazione sovente massiva e acritica del loro apparato concettuale. Per una recente rassegna relativa alla figura di Annabella Rossi e agli studi di pellegrinaggio in Italia cfr. Buttitta I. E. 2019: 283-292. Ancora valide talune letture morfologico-tipologiche in Mazzacane 1985: 39-50.

ieri, di appartenenze e identità e poteri locali: nonostante significative trasformazioni di ordine socio-economico abbiano in larga parte scompaginato saperi, pratiche e credenze, il pellegrinaggio presenta variegate fenomenologie simbolico-terapeutiche e ricapitola le vicende ierofaniche del Santo quale *exemplum* di sofferenza fisica e riscatto taumaturgico attraverso l'offerta augurale-propiziatoria di ex voto di pane anatomorfi che, a vario livello, denotano una espulsione periodica del "negativo". Accanto ai pani votivi offerti e consumati presso i santuari, gli ex voto dipinti o in ceroplastica marcano e mettono in scena tempi e spazi ove le comunità istituiscono e rifondano sistemi relazionali e discorsivi con il sacro: a ciò va aggiunto come le musealizzazioni dei depositi votivi operate dai santuari non intaccano affatto la valenza terapeutica, sacrificale e/o penitenziale del rito ma anzi ne accentuano le valenze, polisemiche e performative (Dondero 2020; Severi 2018; Spera 1991; Perricone 2018). Il Cap. 3 è interamente dedicato all'analisi di specifici contesti pellegrinali documentati in diverse aree dell'Isola attraverso una documentazione fotografica sul terreno con interviste semi-strutturate relative ai seguenti campi

- areale pellegrinale;
- narrazioni di miracoli/leggende di fondazione
- azioni rituali
- storie di vita dei pellegrini

Sovente preparate da brevi permanenze presso i luoghi interessati dal rito, le ricerche hanno preso avvio nel maggio 2023 in occasione della Madonna del Lume a Porticello e si sono concluse nell'aprile 2024 a ridosso dei pellegrinaggi di Santa Rosalia e San Calogero a Santo Stefano di Quisquina nell'agrigentino. Tra gli scenari pellegrinali ove le comunità celebrano esplicitamente i poteri taumaturgici attribuiti ai propri Santi, alla Madonna e/o al Crocifisso si segnalano, nel periodo compreso tra maggio e settembre, i pellegrinaggi al SS. Crocifisso di Bilici (Cl), di Siculiana (Ag) e i pellegrinaggi di San Calogero che in particolare nell'agrigentino e nel nisseno vantano una ricchissima tradizione terapeutico-medica e, al contempo, di "Signore delle Spighe" (Buttitta I. E. 2006: 244 ss.) sovente marcata da offerte pellegrinali e festiva di particolari pani anatomorfi (*pupi*, *miraculi*) in segno di avvenute guarigioni. Sul piano morfologico, i contesti pellegrinali indagati si giustificano entro griglia etnografica ove cogliere alcuni nuclei ricorrenti quali

- a) il ruolo del *viaggiu* quale peculiare tipologia pellegrinale di competenza femminile e il suo rapporto strutturale con la dimensione festiva;
- b) il ruolo giocato dalle ierofanie e dalle pratiche votive a esse connesse;
- c) le relazioni tra territori, santuari e identità locali alla luce di continuità e mutamenti occorsi all'interno del rito.

Una parte importante è stata dedicata alla storia locale dei culti e dei santuari grazie alla consultazione della pubblicistica devozionale unitamente alle testimonianze dirette dei partecipanti al fine di restituire come i pellegrini interpretino il proprio viaggio in relazione racconti e memorie condivise durante il rito⁹. In tal senso, da parte dello scrivente, appare opportuno sottolineare come le etnografie che costituiscono il Cap. 3 risultano anche esito di pubblicazioni e partecipazioni a convegni: i paragrafi fanno parte della comunicazione dal titolo *Pellegrinaggi nelle Madonie. Tipologie pratiche contesti* in S. Mannia (a cura di), *La montagna: miti, simboli, immagini, storie, culture*, Convegno internazionale Geraci Siculo, Ex Convento dei Cappuccini 29 settembre - 1° ottobre 2022 edito per la Fondazione Ignazio Buttitta di Palermo. Le ricerche svolte presso l'Eremo di San Pellegrino a Caltabellotta sono state pubblicate nel saggio *Sante, Santi e pellegrinaggi a Caltabellotta* in D. Gulli (a cura di) *Caltabellotta. Montagna Sacra e Magnifica* (2023) con i patrocini della Regione Siciliana, il Comune di Caltabellotta, La Soprintendenza dei Beni Culturali e Ambientali di Agrigento, L'Arcidiocesi di Agrigento e la Fondazione Ignazio Buttitta di Palermo. I riti pellegrinali presso la Basilica-Santuario "San Calogero al Monte" a Sciacca sono estratti in larga parte dal saggio *Miti e riti di San Calogero in Sicilia* in E. Lelli, M. Sorci (cura di) *Sicilia antica moderna* (2023) ove si riportano materiali storico-religiosi e folklorici relativi al pellegrinaggio saccense. Infine le testimonianze sul culto rosaliano alla Quisquina fanno parte della comunicazione *Rosalia e la festa. Tempi spazi simboli* (2024) in occasione dell'iniziativa *Rosalia. Culto e devozione nell'agrigentino* promossa dal Museo Diocesano di Agrigento (MUDIA), dallo Studio Teologico "San Gregorio Agrigentino" e dalla Soprintendenza dei Beni Culturali di Agrigento. Unitamente alle criticità e ai limiti che il

⁹ Le interviste sul terreno si sono svolte prevalentemente entro modalità di colloquio semistrutturato e in modalità temporali, per quanto possibile, coincidenti con l'esecuzione del rito pellegrinale. In questa fase della ricerca si è preferito pertanto riportare la trascrizione e/o frammenti di intervista attraverso la dicitura rilevamento/data (ad es. ril. 06/05/2023).

farsi della ricerca inevitabilmente comporta nelle Conclusioni si intende restituire una prima lettura complessiva dei riti osservati evidenziandone, tra persistenze e mutamenti, la centralità della valenza “religiosa” dei pellegrinaggi quale elemento funzionale e non irrelato ma anzi agito e vissuto pur entro le innumerevoli narrazioni turistico-religiose dei “Cammini Sacri” e delle Vie Francigene¹⁰.

¹⁰ In merito al rapporto tra pellegrinaggi e itinerari turistico-religiosi in Europa cfr. ampiamente Giacalone 2015 ove si articolano in maniera efficace temi e problemi relativi alle dinamiche pellegrinali locali connesse alle dinamiche patrimonializzazione (245 - 277) e transnazionalizzazione (293 - 365).

Cap. 1. Il pellegrinaggio in Sicilia: ricerche, modelli e pratiche

1. 1. Un profilo degli studi sul pellegrinaggio in Sicilia

A una attenta analisi del cospicuo materiale sin ora prodotto sulle forme della vita religiosa tradizionale in Sicilia, ove la festa affiora quale eminente *topos* etnografico (cfr. almeno Buttitta 1990, 2003; Giallombardo 1990, 2006; Buttitta I. E. 1992, 1998, 2002, 2006, 2013) emerge tuttavia una non trascurabile “marginalità” documentaria relativa ai riti e alle pratiche pellegrinali variamente agite presso numerosi territori dell’Isola. Tale situazione di “margine”, in verità non del tutto priva di proficui contributi in ambito locale¹¹, si spiega non tanto in relazione a una sorta di “egemonia documentale” della e sulla festa religiosa (alla quale il pellegrinaggio è strutturalmente connesso) quanto con la mancanza di indagini volte a riordinare intanto le *disjecta membra* della letteratura di riferimento, tracciare le coordinate per una ricognizione sistemica delle tipologie culturali e dei contesti territoriali (ove pure insistono reticoli pellegrinali poco monitorati ma ampiamente partecipati) e, in ultimo, a ri-definirne le valenze e gli orizzonti simbolico-rituali nel loro risemantizzarsi tra continuità e mutamento. Basti fare riferimento alle implicazioni votive e devozionali esplicitate dal lemma *viaggiu* che, come avremo modo di attestare, in Sicilia denota una straordinaria ricchezza tipologica di saperi e pratiche variamente disseminate e non ancora contestualizzate in un più organico quadro etnografico e documentale. Nonostante tale *vulnus*, alcuni contributi prodotti tra gli anni Ottanta e Novanta del secolo scorso, unitamente ad altri più recenti dei primi decenni del Duemila, possono considerarsi punti di partenza più che validi per orientare future ricerche sui patrimoni pellegrinali locali. Unitamente alle ancora preziose testimonianze documentarie riportate da Giuseppe Pitre e dei folkloristi siciliani di fine Ottocento, l’interesse per una rinnovata documentazione demoetnoantropologica sui pellegrinaggi in Sicilia rimonta, come accennato, agli inizi degli

¹¹ Tale situazione appare particolarmente documentata per il territorio nisseno grazie agli articoli di Luigi Bontà (2000: 45-49; 2001: 34-41; 2004: 10-23) che ha proposto una puntuale mappatura dei santuari e dei pellegrinaggi dell’areale, oltre a una lettura tipologica dei culti santuariali (terapeutici, penitenziali ecc.). In tal senso va ricordato come le note ricerche di Roberto Cipriani e Carmelina Chiara Canta (1999; 2005) sul pellegrinaggio al SS. Crocifisso di Bilici e, più in generale, sugli scenari pellegrinali insistenti nell’area nissena (dai santuari mariani ai culti di San Calogero, Sant’Onofrio, San Paolino) si sono abbondantemente rivolte agli studi di Bontà (incluso lo scrivente) a riprova del loro corretto approccio metodologico e analitico.

anni Ottanta del secolo scorso. I volumi *Gli ex voto di Altavilla Milicia* di Antonino Buttitta (1978) e *U Liettu Santu. Un pellegrinaggio sui Nebrodidi* Salvatore D'Onofrio (1983) segnano, a modo loro, un vero e proprio spartiacque rispetto alla precedente tradizione demologica confrontandosi, in maniera originale, con le coeve ricerche su ex voto, santuari e pellegrinaggi svolte in altre regioni del meridione italiano¹². Il contributo di Antonino Buttitta ha ancora oggi il merito di aver individuato l'importanza formale e narrativa degli ex voto, privilegiando «la teoria della comunicazione e il metodo di analisi semiotica del racconto» stabilendo «una interessante analogia tra gli ex voto dipinti e i riti il cui significato e potere consistono nella iterazione di strutture formali (D'Agostino 2008: 129; Miceli 1989: 119-136). Ne *Gli ex voto* contribuisce notoriamente anche Luigi M. Lombardi Satriani con un fondamentale saggio sulla simbolica del sangue negli ex-voto alla Milicia: entrambe, di fatto, scardinavano l'approccio estetizzante e/o filologico sino a quel momento imperante¹³. Ne *U Lettu Santu* le istanze storico-religiose, folkloriche e semiotiche vengono invece dipanate entro un approccio più marcatamente etnografico relativo al culto pellegrinale che annualmente si svolge presso il santuario del Letto Santo in area nebroidea¹⁴. In particolare, nell'assunzione del modello di “areale etnico”, mutuato da Bromlej (1975), D'Onofrio si propone di cogliere quei caratteri strutturali di produzione della territorialità espressi e rappresentati dalle comunità dell'areale nelle fasi salienti del rito pellegrinale: tra questi, unitamente «all'antagonismo che opponeva fra loro le diverse comunità e entro ciascuna di essi i gruppi familiari che ne facevano parte» si segnalava una

¹² Va qui brevemente riportato come taluni elementi di discontinuità della scuola antropologica palermitana rispetto agli approcci demologici regionali riguardano, nello specifico, una preferenza per le analisi semiotico-strutturali dei documenti folklorici in particolare la “cultura materiale” e la dimensione festiva.

¹³ Non a caso il pellegrinaggio e gli ex voto di Altavilla Milicia divennero al centro di una serie di documentari diretti da Maricla Bloggio con la consulenza di Luigi M. Lombardi Satriani oltre che di svariate pubblicazioni.

¹⁴ Non appaiono qui irrilevanti alcune notazioni sintetiche sullo svolgimento della ricerca riportate dall'Autore (nota 17, p. 45) e che restituiscono vividamente tempi, spazi e contesti delle ricerche sul campo in Sicilia coordinate e dirette del Folkstudio di Palermo tra la fine degli anni Settanta e Ottanta del secolo scorso: «Dal 1975 ci siamo recati quasi ogni anno al santuario nei giorni del pellegrinaggio, approfondendo l'indagine soprattutto nei paesi di Caronia, Mistretta, Tusa, Santo Stefano di Camastra. Nel corso della ricerca ci siamo avvalsi, per la documentazione fotografica, della collaborazione di Marilena e Giancarlo Patella, di Nara Bernardi e di Giovanni Gagliardo che sentitamente ringraziamo. Un particolare ringraziamento va anche al parroco di Santo Stefano di Camastra, il rev. Padre Oieni che ci ha consentito di effettuare tale documentazione. Il pellegrinaggio è stato inoltre oggetto di una trasmissione televisiva realizzata per la terza rete della sede regionale della Sicilia con la collaborazione e la regia di Nuccio Vara» (D'Onofrio 1983: 45).

affatto paradossale condivisione di una «fitta di solidarietà intrapaesane e di reciprocità interfamiliari» che nel pellegrinaggio al Letto Santo trovavano «occasione di rifondazione periodica dell'intero areale» (D'Onofrio 1983: 9). Come accennato, lo studioso ha inoltre indagato le implicazioni simbolico-rituali afferenti all'istituto del voto (*u vutu*) in una prospettiva folklorica e storico-religiosa ma anche semiotico-strutturale, assumendo l'istituto del voto quale “testo” ove individuare le relazioni tra diversi piani e livelli di senso (D'Onofrio 15-18). Altrettanto interessanti le disamine sulle tavolette votive (*miraculi*) (D'Onofrio 19-24) e sulle dinamiche del pellegrinaggio (*viaggiu*): queste ultime vengono ascritte entro precise “specializzazioni cerimoniali femminili” (tra le quali sognare il santo) che presiedevano all'organizzazione annuale del viaggio sacro offerto da gruppi vicinali e parentali, sovente in relazione al nesso vivi/morti (D'Onofrio 1983:24-25)¹⁵. Alcune rilevanti considerazioni sulle *casuzzi* (piccoli abitacoli disseminati attorno al santuario ad uso dei pellegrini) e il sacrificio festivo del maiale¹⁶ chiudono il volume che, di là da queste brevi annotazioni, meriterebbe una ulteriore messa a fuoco rapportata alla dimensione contemporanea del rito. A distanza di qualche decennio, nel saggio *In festa alla sorgente* (1997: 90 - 98) le ricerche di Giuseppe Giacobello rimettono al centro le varieghe dinamiche rituali messe in campo dal *viaggiu* presso alcune località siciliane ampliandone, inoltre, l'orizzonte interpretativo¹⁷. Qui i culti pellegrinali di Santa Sofia a Sortino (Sr) e delle “Tre Vergini dell'Acqua Santa” (Me) vengono individuati in base a condivise caratteristiche morfologico-funzionali quali (Giacobello 1997: 91)

a) la co-occorrenza di aspetti divinatorio/terapeutici fondati sulla sacralità dell'elemento

¹⁵ Seppur scompaginate da mutamenti di ordine socioeconomico, tali sistemi di credenze relative al *viaggiu* sono ancora largamente documentabili presso svariati culti pellegrinali siciliani contemporanei come dimostrano i viaggi offerti alle Anime Sante a Bagheria (Pa) (Urzi) e Raffadali (Ag) (Lo Mascolo) e con dinamiche analoghe nei pellegrinaggi dedicati al Crocifisso a Marianopoli (Cl) e Siculiana (Ag) o per figure di santi quali San Calogero e San Pellegrino in area agrigentina.

¹⁶ Qui è palese il riferimento alle etnografie sarde di Clara Gallini (1971) e alla documentazione “classica” di Annabella Rossi (1961).

¹⁷ Già precedentemente impegnato in una rilettura del materiale demologico di tradizione orale (orazioni, preghiere e rosari, spesso connessi al *viaggiu*), in questo saggio Giacobello ne tematizza le concordanze e le interconnessioni entro un orizzonte culturale omogeneo, oltre a de-rubricare tali pratiche «dall'ambito categoriale entro cui l'etnografia e la demologia tradizionali hanno classificato la più parte dei fenomeni implicati». Al riguardo, l'attenzione rivolta ai testi agiografici in una prospettiva performativa e non meramente filologica rafforza i dati etnografici entro un orizzonte interpretativo efficace.

acquoreo;

b) la duplice dimensione cerimoniale del pellegrinaggio (pubblico vs. privato);

c) il rapporto territoriale tra spazio abitato e spazio selvatico ove insistono i santuari;

A ciò si aggiungono la dimensione rituale a prevalenza femminile che governa i viaggi verso il luogo ierofanico (cfr. almeno D'Onofrio 1983: 31-35, Giallombardo 1999: 193-206; Buttitta I. E. 2015 -16: 114) e il loro intimo rapporto con il simbolismo divinatorio, acquoreo e/o litico che pone tali culti in una prospettiva storico-religiosa in una posizione di centralità in relazione al, dato questo affatto trascurabile nel panorama pellegrinale tradizionale euromediterraneo. A tali contributi si aggiunge una proficua parentesi di taglio sociologico rappresentata da *Il viaggio. Pellegrinaggio e culto del crocifisso nella Sicilia centrale. Lu Signuri di Bilici* di Carmelina Chiara Canta, Roberto Cipriani, Angelo Turchini (a cura di, 1999) in cui si delineano con chiarezza le griglie metodologiche entro le quali raccogliere e sistematizzare contesti di pellegrinaggio. Tra gli altri, l'approccio sociologico-religioso a riti e contesti di pellegrinaggio in Italia vanta una significativa tradizione di studi: i contributi di Carmelina Chiara Canta e Roberto Cipriani (1999, 2005) hanno indubbiamente contribuito a un rinnovato rigore di ordine metodologico ove va ricordato come taluni sistemi pellegrinali siciliani sono stati al centro di dense indagini. Nello specifico, in *Identità culturale e religiosa nei pellegrinaggi della Sicilia contemporanea* (2005: 537-564) Carmelina Chiara Canta tracciava le coordinate sociologico-religiose entro le quali leggere alcuni importanti pellegrinaggi della Sicilia centrale (quello al *Signuri di Bilici* nello specifico) ancora oggi utili in merito a una perimetrazione tipologico-territoriale delle aree santuariali e in particolare nella prospezione etnografica delle comunità di pellegrine/i coinvolte. In anni più recenti e in ambito antropologico-religioso vanno segnalati gli atti del convegno *Santi santuari pellegrinaggi* (Musco 2011) che possono essere letti quali un primo tentativo organico di indagine sui riti di pellegrinaggio in una prospettiva volutamente interdisciplinare.

In linea con i saggi di Alessandro Saggioro e Natale Spineto va ampiamente segnalato il contributo di Ignazio E. Buttitta *La cerca dell'alloro: pellegrinaggi nei Nebrodi* (2014: 393-424) ove letture e interpretazioni dei sistemi pellegrinali in area nebroidea, legati al simbolismo mitico-rituale dell'alloro (*u ddauru*), emergono entro una marcata prospettiva storico-religiosa

Da Cerami a Troina, da Gagliano Castelferrato a Regalbuto, da Capizzi a Naso, a San Marco D'Alunzio, tra fine maggio e i primi di settembre si succedono feste religiose, la più parte dedicate ai santi patroni delle diverse comunità, caratterizzate non solo da una diffusa presenza di rami di alloro variamente parati ma, fatto assai più significativo, da un'analoga struttura dell'iter rituale. In linea generale lo svolgimento delle feste nebroidee è il seguente: i devoti raccolgono i rami di alloro in aree boschive, più o meno distanti dall'abitato, a seguito di un pellegrinaggio (*u viaggiu*), effettuato a piedi, a cavallo o, in qualche caso, in automobile; dopo avere raccolto l'alloro, i pellegrini fanno rientro nel centro abitato dove vengono accolti dalla comunità riunita; nelle ore immediatamente precedenti la processione, che si configura come l'ultimo tratto dell'itinerario peregrinale, l'alloro viene acconciato in diverse fogge⁶ e addobbato con nastri, arance, ciambelle di pane (*cuddureddi*), immagini di santi (*fiureddi*), etc.; il giorno della festa, lo stesso del rientro dei pellegrini dalla raccolta dell'alloro o il successivo, i fedeli recano in processione i rami di lauro o gli artefatti con questo realizzati, talvolta, ma non sempre, unitamente al simulacro del Santo; i sacri allori vengono, infine, "consegnati" al Santo: mostrati al suo simulacro, appoggiati dinanzi l'ingresso della Chiesa, deposti a fianco dell'altare o, come a Troina, sul sepolcro del Santo. Momenti costitutivi del rito sono, inoltre, i pasti comunitariamente consumati dai pellegrini durante il pellegrinaggio e sul luogo della raccolta, nonché prima e/o durante la processione insieme a tutti i restanti fedeli (Buttitta I. E. 396-397)

Entro tale contesto Buttitta rileva come

Percorrenze boschive, raccolta e trasporto processionale dei rami *intra* e *extra moenia*, instaurazione di un clima di *communitas* tra i pellegrini, pasti comuni, ingresso trionfale dei lauriferi e altri aspetti del rito solo apparentemente marginali, propongono, infatti, modalità celebrative affatto peculiari e del tutto estranee alla norma cristiano-cattolica che sembrano, piuttosto, rinviare, oltre che ai maggi europei, a assai più antiche *performances* rituali e, segnatamente, alle *dafneforie* elleniche

È questo il contesto di quanto annualmente accade a Troina (EN) per la festa di San Silvestro entro la dualità pellegrinale *ramara/darara* (Buttitta I. E. 398-403) che si iscrive nei momenti che

caratterizzano la struttura delle feste nebroidee, momenti intorno ai quali ruotano tutte le altre azioni rituali [...] il pellegrinaggio, la raccolta dell'alloro, l'allestimento degli artefatti laureati e il loro trasporto processionale. Non tutti sono oggi sempre presenti in ogni festa; dove non lo sono se ne può tuttavia attestare, in base a testimonianze orali e documentarie, la loro presenza fino alla prima o seconda metà del Novecento. A Troina, a Gagliano Castelferrato, a Capizzi e, per il passato, a Cerami, il pellegrinaggio è un movimento della comunità verso uno specifico luogo di raccolta che non può essere in alcun modo sostituito: all'importanza di raccogliere l'alloro si aggiunge quella di percorrere un preciso itinerario (Buttitta I. E. 403)

Tuttavia *u viaggiu a San Silvestru* a Troina contiene significati più profondi (Buttitta I. E. 404): esso infatti

viene a manifestare e a ribadire la profonda e imprescindibile relazione tra uomo e territorio: da una parte un territorio già

umanizzato e ordinato (il centro abitato e le sue immediate vicinanze, l'agro posto a coltura) eppure periodicamente minacciato dal disordine e dall'estenuamento della sua vitalità, dall'altra un altrove difficilmente raggiungibile, minaccioso, dove risiedono le primordiali forze della vita e a cui ci si può e ci si deve accostare attraverso sentieri e mulattiere percorribili a fatica: poiché lo sforzo che comporta l'adempimento rituale è allo stesso tempo prova e penitenza, è il sacrificio del sé che purifica, l'atto necessario a chi vuole accostarsi al sacro. Il "viaggio" resta quindi nel tempo vissuto come un rischio da correre per espiare, per richiamare su di sé, attraverso un'attiva dimostrazione di fede, l'attenzione di realtà superiori e liberarsi dal fardello delle angosce esistenziali (Buttitta I. E. 404).

Questo rapporto uomo-territorio si esprime inoltre in termini sacrali e iniziatici

L'azione peregrinale si caratterizza, dunque, come una "rottura di livello", un passaggio dal cosmo ordinato al regno delle ombre e del caos, «un superamento dello spazio umano e della condizione profana». Uscire è, infatti, un rischio, dato che «al di fuori di quella comunità materiale che costituisce l'habitat familiare o tribale, si estende la landa; lì inizia ciò che è estraneo, e ciò che è estraneo è necessariamente ostile». Entro questo quadro il giovane pellegrino alla sua prima esperienza sembra affrontare una prova iniziatica. Se, tuttavia, l'esperienza peregrinale, quando compiuta per la prima volta, sembra potersi realmente configurare, anche in relazione al vissuto individuale, come una vera e propria iniziazione a un *mondo altro* e a un modo altro di stare al mondo, questa condizione iniziatica resta limitata nello spazio e nel tempo e non sembra produrre permanenti conseguenze sullo status del soggetto rispetto alla sua comunità di appartenenza (Buttitta 405).

Sul piano tipologico, la condizione dei pellegrini e dei pellegrinaggi laureati in area nebroidea «non sembrano configurarsi, o non sembrano configurarsi prioritariamente, come momenti di ricerca di ascesi o di catarsi, come itinerari esteriori e interiori a un tempo rivolti a qualche forma di purificazione e/o liberazione, magari attraverso la percorrenza di un itinerario tracciato *in illo tempore* dal Santo» (Buttitta I. E. 408). Tipologie, forme e funzioni dei pellegrinaggi nebroidei «da un altro punto di vista, non alternativo, piuttosto integrativo» permettono infine di stabilire come la prova del pellegrino consiste «nel ripetere, nel rivivere, la vicenda di nascita, morte e resurrezione della pianta, della natura, del cosmo [...]. I pellegrinaggi “dell’alloro” presentano, infatti, delle caratteristiche peculiari che esaltano dell’atto peregrinale la sua dimensione dinamica dunque vitalistica» (Buttitta I. E. 409). *U viaggiu a San Silvestru* assume, pertanto, una valenza “cosmica” ed “eroica”

Autentico rito di passaggio non individuale ma collettivo, non di *status* ma cosmico, il pellegrinaggio è un momento fondante e irrinunciabile dell’intero iter festivo che si inaugura il 2 gennaio con la celebrazione del *dies natalis* di San Silvestro e si conclude nella festa estiva del Patrono, il 9 settembre. È la spedizione degli scelti, è la commemorazione/ripetizione del *ver sacrum*, necessario e ineludibile, che riconferma e riafferma l’appartenenza a una comunità che si distingue dalle altre [...] I pellegrini [...] rinnovano l’ordine del cosmo e della società attraverso la ripetizione e la soluzione della sua crisi determinata dalla temporanea rottura delle logiche e dei principi dominanti della vita quotidiana [...] Superato il confine dell’abitato i pellegrini divengono *exercitus*, insieme indistinto e indistinguibile, unito dalla fede nel Santo e unito nell’azione e negli obiettivi: “toccare” e ricondurre l’alloro all’interno dell’abitato; ricomporre l’esserci comunitario nella comune appartenenza/dipendenza al/dal Santo; riaffermare la necessità delle relazioni positive, della reciprocità; restaurare l’ordine naturale e sociale; restituire il senso stesso del vivere (Buttitta I. E. 409).

Accanto a una attenta riflessione su autori classici della letteratura storico-religiosa sul pellegrinaggio quali Robert Hertz (1928) e Angelo Brelich (1953-1954), nel saggio *Cosa*

può dirci l'antico. Spazi forme e funzioni dei pellegrinaggi cristiani "minori" Buttitta (2015) perimetra e amplia forme, funzioni e tipologie dei contesti pellegrinali locali o "minori" alla luce delle rifunionalizzazioni degli spazi sacri che, tra continuità e mutamento, hanno investito e investono in varie forme le realtà pellegrinali. Lo studio in questione, attraverso un ampio e criticamente orientato metodo comparativo applicato al ora al rapporto continuità/discontinuità tra culti mariani e forme culturali demetrichie, ora a a forme e pratiche del pellegrinaggio mariano in ambito folklorico (anche Buttitta I. E. 2021: 49-63, 65-83), riapre importanti riflessioni in merito «alle relazioni tra ambiente, società e luoghi sacri, alle funzioni rivestite dall'itinerario pellegrinale in rapporto alla diversa composizione delle "comunità di pellegrinaggio" e alle ragioni "religiose" che hanno potuto dar seguito alla continuità di frequentazione dei luoghi di culto e alle relative pratiche rituali» (Buttitta I. E. 2015: 95).

1. 2. *U viaggiu*. Forme e pratiche

Nell'ambito della letteratura sulle forme e pratiche della religiosità popolare siciliana, l'espressione *viaggiu* denota un rito pellegrinale (spesso notturno) a prevalenza femminile verso un luogo ierofanico, carico di potenza sacra (cfr. almeno D'Onofrio 1983: 31-35; Giallombardo 1999: 193-206; Buttitta I. E. 2016: 114). Più nello specifico, con il termine *viaggiu* si fa riferimento a un articolato sistema simbolico-rituale, solitamente reiterato in forma di pellegrinaggio verso uno spazio sacralmente connotato, entro cui convergono, a più livelli, modalità ritualmente codificate di rapporto con i defunti e l'aldilà, esplicate sovente attraverso la sfera onirica e responsoriale. Riferendo del profondo radicamento culturale per le Anime dei Corpi Decollati in area palermitana alla fine dell'Ottocento, Giuseppe Pitre in *Usi, costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano* (1889) descrive minuziosamente le modalità rituali tributate a tali entità sacre, avendole puntualmente osservate in prima persona presso l'omonima chiesa cittadina ad esse intestata (oggi chiesa parrocchiale di Maria S.S. del Carmelo ai Decollati)

Ogni persona che abbia divozione alle anime dei corpi decollati (e chi non l'ha tra le donne di Palermo?) il lunedì e il venerdì, giorni sacri ad esse (in quasi tutta la Sicilia il giorno consacrato a queste anime è solo il lunedì), si parte di casa sua di buon mattino, ovvero nelle ore pomeridiane, e si avvia a Porta di Termini, oggi Porta Garibaldi. Non poche sono le donne che vengono dai comuni della Conca d'oro o dalla provincia per compiere ed offerire questo viaggio: perché dove non si facevano esecuzioni di giustizia o raramente si facevano manca una chiesa dei giustiziati e quindi volendo tenersene ben edificate le anime bisogna venire qui a Palermo (Pitrè 1889, p. 14).

Più avanti la documentazione pitreiana restituisce importanti informazioni sull'aspetto divinatorio-responsoriale del rito

durante la preghiera e il rosario che a essa si unisce, la divota è tutta orecchi per udire l'eco (*lu leccu*) delle anime. La cosa è importante, perché da questa eco si potrà argomentare se la grazia per chi si prega verrà concessa. L'eco si traduce in segni buoni e in segni cattivi, secondo che buono o cattivo debba essere il risultato della novena. Buoni segni sono il canto di un gallo, il latrare di un cane, un bel fischio, un suono di chitarra, una scampanata o una scampanellata, una bella canzone (specialmente d'amore), il picchiare all'uscio di casa, il rapido chiudersi di una imposta, il passare rapidissimo di una carrozza. Cattivi segni il miagolio di un gatto (segno interpretato come fatale se si hanno parenti in viaggio), il ragliare d'un asino, una contesa, un pianto, un lamento [...] e più che qualunque altro fatto un po' d'acqua che si butti in mezzo la via (1889: 20).

Opportunamente consultate “durante la preghiera e il rosario” le Anime inviano segni sonori (*lu leccu*) in risposta ai quesiti ad esse rivolti, secondo un preciso codice fono-simbolico (positivo vs. negativo). Di là dalla preziosa documentazione pitreiana, il rito del *viaggiu* è stato al centro di importanti ricerche demologiche e antropologico-religiose post-demartiniane sul Meridione italiano: unitamente alle seminali ricerche di Annabella Rossi in *Le feste dei poveri* (1969) le riflessioni di Luigi M. Lombardi Satriani e Mariano Meligrana ne *Il Ponte di San Giacomo* (1996 [1982]) hanno lucidamente messo in luce il nesso morte/viaggio nella cultura contadina tradizionale del Sud nei primi anni Ottanta del secolo scorso. Delineata e agita come

possibile strategia di superamento dell'evento luttuoso, la relazione folklorica con la morte e i morti trova conferma nelle forme rituali del silenzio e del responso onirico/sonoro, agiti durante il *viaggiu* inteso quale «coniugazione e scambio tra il notturno e il diurno, la morte e la vita» attraverso le epifanie salvifiche e risolutrici dei santi e dei defunti (Lombardi Satriani, Meligrana 1996: 273-275). In maniera ancora più incisiva i due Autori sottolineano come nelle credenze tradizionali meridionali

L'immagine della morte come viaggio risulta, nella cultura folklorica, non generica metafora, ma rappresentazione densa di realismo mitico, di capacità di valorizzazione semantica dei due termini che si potenziano reciprocamente [...]. Il viaggio storico si costituisce come esperienza rischiosa sul piano simbolico proprio nel rinvio a tale viaggio mitico, che appare in questa prospettiva, luogo di fondazione della metafora, paradigma di ogni passaggio, che è, in misura e in forme diverse, anche trasformazione di status (Lombardi Satriani, Meligrana, 161).

Non diversamente dall'ambivalenza costitutiva di tutti i rituali funerari, anche il rito del *viaggiu* delimita la morte, ridefinendo in questi termini lo status dell'attore rituale

Il pellegrino, per rendersi simile al morto, garantendosi contemporaneamente la continuazione della vita, deve rendere clandestina la propria vitalità; deve, cioè, compiere le azioni vitalmente necessarie ma rese, secondo la coerenza della fictio, clandestine a sé stesso, al proprio sguardo [...]. È proprio questa fictio che conferisce al viaggio realistico la capacità sostitutiva del viaggio mitico (Lombardi Satriani, Meligrana, 180).

In tal senso

La prescrizione rituale del silenzio si iscrive nella prospettiva dell'attenuazione della vitalità; la sospensione della parola rinvia, polivalentemente, sia al silenzio cadaverico che al silenzio quale spazio approntato per la ierofania. La condizione silenziosa presuppone e rende possibile l'allentamento della comunicazione e dei rapporti interpersonali; qualsiasi azione venga rivolta alla pellegrina questa non potrà reagire (pp. 180-181).

Tali nessi simbolico-rituali si osservano in analoghe pratiche devozionali come nel caso del pellegrinaggio al *Lettu Santu* nei Nebrodi. Rintracciando nella predominanza cerimoniale femminile del *viaggiu* nebroideo un tratto distintivo di relazione privilegiata con i defunti, Salvatore D'Onofrio ha puntualizzato come «sono le donne da vive, come da morte, le grandi protagoniste dei viaggi ai luoghi tradizionalmente consacrati per il culto» (1983: 31).

[...] coloro che non adempiono durante vita all'obbligo dello scioglimento del voto *scùttanu* i viaggi *quannu su muorti*, vengono costretti dal santo miracolante a stare sempre in viaggio dal paese al santuario dopo la morte. Perché possano liberarsi da questa continuazione del cammino [...] queste armi *ncatinati* devono venire in sogno a qualche parente o vicina di strada e manifestare la propria condizione di sofferenza. Lo scioglimento definitivo avverrà con l'adempimento del voto da parte della persona, quasi sempre una donna, dalla defunta indicata in sogno. (p. 32)

Colto nella sua valenza folklorica, il sogno è inteso qui ora quale spazio di comunicazione tra vivi e defunti, ma anche quale regime di continuità ontologica morti/vivi ampiamente formalizzato negli immaginari folklorici tradizionali. Caratterizzandosi sempre come fatto di liberazione u *viaggiu* viene eseguito attraverso una serie di operazioni rituali di mortificazione del corpo e della parola, ove, non a caso, trova posto l'offerta ritualmente normata del silenzio. D'Onofrio ribadisce infatti (1983: 33)

Non c'è racconto di pellegrini che abbiano percorso anche una volta, *mpiruni* o *senza ràpiri a vucca* o *ch'i carusi ncuontru quannu è vutu ch'i carusi*, i sentieri che dai paesi del nostro areale portano fino ai mille metri del santuario, che non sottolinei accanto agli aspetti della sottomissione, significati per esempio della consegna del silenzio, quelli del divertimento, fosse pure il furto nelle campagne che si incontrano lungo il cammino.

Una ulteriore e più compiuta relazione discorsiva rito del *viaggiu* e orizzonte responsoriale è stata individuata a partire dagli anni Novanta del secolo scorso da Giuseppe Giacobello attraverso rinnovate prospettive demologico-religiose e/o di tipo semiotico-antropologico. Il merito dello studioso consiste nell'aver colto nei riti del *viaggiu* un ampio reticolo di forme e funzioni di tipo cledonomantico fino ad allora rubricato entro tassonomie di ordine filologico dalle raccolte demologiche otto-novecentesche. Nel quadro di tali premesse, la

cledomazia (Giacobello 2017: 13-15)

Dal greco kledòn ('presagio', 'augurio', in particolare 'rumore', 'voce', 'invocazione', 'grido') [...] è quella modalità divinatoria applicata a parole, frasi, dialoghi e a qualsiasi fenomeno, soprattutto sonoro, percepito casualmente durante specifici rituali di propiziazione. Con atteggiamento di fiducia devozionale, quelle parole fortuite, quelle frasi, quei dialoghi colti al volo, come altri eventi concomitanti ma svincolati dal rito diventano segnali di presagio attribuiti a divinità contattate con apposite preghiere.

Nel suo *Preghiere itineranti, legami votivi e vincoli territoriali* (1999) a partire da uno studio delle peregrinazioni rituali femminili offerte a San Vincenzo Ferrer ogni martedì sera del mese a Calamonaci nell'agrigentino, lo studioso offre un'interessante quanto efficace *pattern* ove il *viaggiu* acquista senso etnografico e socio-religioso

a) connessione del *viaggiu* con l'istituto del *votum* in merito alla funzione elettiva stipulata tramite *prummissioni*, cioè un'offerta stipulata con la divinità in cambio di una risoluzione positiva di un'emergenza esistenziale.

b) *fari u viaggiu a sammicenzu* costituisce una delle possibilità che la vita religiosa comunitaria ammette per estinguere l'essersi *vutati a Sammicenzu*: l'aspetto di «investimento simbolico cumulativo» del peregrinare, afferma lo studioso, «si rende necessario per un'ampliamento di prospettiva che investa tutte le altre peregrinazioni comunitarie»

b) Tra queste le peregrinazioni di carattere propiziatorio e impetratorio (propiziazione della pioggia, viaggi del SS. Sacramento, *viaggi* di Santa Marta: quest'ultimo presenta delle spiccate valenze divinatorio-ominose).

Va inoltre sottolineato che tali modalità tipologiche del *viaggiu* in Sicilia (*u vutu*, specializzazione cerimoniale femminile e dimensione misterico-responsoriale) si riscontrano notoriamente presso numerosi contesti cultuali dell'Isola: riordiamo qui brevemente il culto

delle Anime dei Corpi Decollati e, nello specifico, nel viaggio all'*aimmuzzi santi* che si svolge ancora oggi a Bagheria (Pa) e Raffadali (Ag) () o le pratiche idromantico-terapeutiche documentate per pellegrinaggio a Santa Sofia a Sortino o nei nei viaggi a *li tri vergini di l'acqua santa* (tre vergini dell'acqua santa) nel territorio di Tortorici (Me) ove, come nel caso del Letto Santo, il reclutamento delle comitive di vergini (*farici i viggineddri*) viene messo in campo dalle devote più anziane che si fanno garanti dell'efficacia e della riuscita del rito pellegrinale¹⁸. A ciò si aggiunge come tali elementi strutturali trovino ampio riscontro presso numerosi pellegrinaggi mariani e/o offerti a peculiari figure di santità qui indagate.

1. 3. Ex voto e santuari siciliani.

Entro le varie articolazioni materiali dell'esperienza religiosa¹⁹ gli ex voto hanno giocato e giocano ancora un ruolo fondamentale: artefatti sacrali di lunga durata, estremamente variegati sul piano rituale e figurale, essi testimoniano a più riprese i nessi storico-religiosi tra umano e non umano, trascendenza e immanenza, pur nel variare delle forme storico-artistiche, tipologiche e funzionali. In gran parte dei contesti culturali e religiosi gli ex voto testimoniano inoltre le credenze e i valori di una comunità, veri e propri «archivi della memoria» ove mettere in campo rinnovate prospettive di ricerca²⁰. Non potendo affrontare qui, tra gli altri, il problema della continuità tra materiali votivi del mondo antico e gli ex voto dell'orizzonte cristiano, ci limiteremo a ricordare come in entrambi i casi essi «costituiscono

¹⁸ La pratica del pellegrinaggio a carattere votivo, divinatorio e/o terapeutico e messo in relazione al simbolismo acquoreo o litico emerge quale segmento assai rilevante in cui la presenza femminile si pone in una posizione di centralità: tra l'altro il nesso donna/acqua/divinazione-guarigione trova amplissimo riscontro in svariati contesti culturali euromediterranei tra i quali il culto delle ninfe presenta analogie tipologiche interessanti con i pellegrinaggi in questione in merito alla gestione femminile dei culti a opera di sacerdotesse (cfr. almeno Dini 1980; Buttitta I. E. 2014: 69: 113).

¹⁹ Ricordiamo qui come il termine *Material Religion* è riconducibile alla rivista omonima che nei primi anni Duemila ha riposizionato gli studi storico-religiosi entro un orientamento ove «sets out to consider religion through the lens of its material forms and their use in religious practice». Un inquadramento teorico-metodologico sulla materialità dell'esperienza religiosa è stato compiutamente offerto da Fabietti U., *Materia Sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2017, p. 20.

²⁰ In una prospettiva antropologica influenzata dai *visual studies* (Didi Huberman 2007) appare ormai un dato ampiamente acquisito come le offerte votive (dipinte, anatomorfe, in argento, «fotografiche» ecc.) vanno ricontestualizzate entro una dimensione «biografica» ove gli oggetti sono inseriti e fruiti in quanto portatori di *agency* sociale (Gell, 2001; Perricone, 2017).

una esemplare forma di arte religiosa intesa *stricu sensu* come l'insieme dei prodotti figurativi e plastici che presuppongono e esprimono sistemi di credenze introno all'esistenza di realtà e/o entità trascendenti l'umano» (Buttitta I. E. 2020: 40). Molti sono stati in effetti i tentativi di classificazione e/o definizione ora in base a opposizioni del tipo sacro vs profano, ora in chiave contrattualistica ove l'ex voto costituisce «la materia, la forma ed il risultato di un contratto» (Morel 1992: 221-232). Seppur validi per una definizione tipologica, tali tentativi risultano insufficienti per restituire, come notava giustamente Giovanni Battista Bronzini a proposito degli ex voto pugliesi, la loro «vera storicità che è antropologica, morfologica e territoriale» (1978: 144). A ciò si aggiunge inoltre quanto rilevato da Antonino Buttitta in un suo studio esemplare sulle tabelle votive del santuario di Altavilla Milicia nel palermitano (1983) in merito agli equivoci di tipo classificatorio cui va incontro chi voglia studiare un fenomeno come gli ex-voto. In tal senso chiese, santuari e luoghi di pellegrinaggio si rivelano spazi sacri paradigmatici (Vauchez, 2023: 3-10)²¹ ove si rinnovano, spesso entro continuità culturali assai significative²², memorie individuali e collettive: a ciò si aggiunge come (Buttitta I. E. 2025: 396-397)²³

Il santuario è un *axis mundi*, luogo di comunicazione tra diversi livelli della realtà concepita e le diverse entità che la popolano, centro intorno al quale lo spazio comunitario si orienta, si organizza, si riempie di senso. Piccolo o grande che sia, fissato sulla cima di un monte, accanto a una roccia o a un albero secolare, sopra o all'interno di una grotta, incassato entro una gola, disperso all'interno di una landa desolata o prossimo all'abitato, esso è il segno materiale della presenza del *numen* tra gli uomini, ragione stessa della loro esistenza e, a un tempo, della presenza dell'uomo (del suo potere) sul territorio

²¹ Vachez (20: IX) non è lontano dal vero quando asserisce che «il fenomeno santuarioale non è, come si è creduto a lungo anche nelle file del clero, il residuo di una religiosità superstiziosa condannata a sparire dai progressi della razionalità e della medicina, ma un dato permanente della realtà umana e sociale, soprattutto nei paesi mediterranei dove è profondamente radicato nelle mentalità e nello spazio».

²² È il caso, ampiamente documentato da precise evidenze archeologiche, della cappella votiva dedicata alla Madonna di Bitalemi a Gela (CL) (Orlandini, Buttitta I. E.), Monte San Calogero (ex Monte Cronio) a Sciacca e Monte Gulea a Caltabellotta (AG).

²³ Le osservazioni qui riportate, di fatto, rispondo alle variegate tipologie santuarioali osservabili in larga parte dei territori siciliani e alle modalità di fruizione culturale periodicamente messe in campo dai gruppi di pellegrini.

Nella loro variegata ricchezza tipologica, ora preziosamente custoditi, ora affastellati alle pareti o presso la divinità, i materiali votivi presenti nei santuari delineano percorsi e trame ove leggere, in controluce, retoriche figurali, sacrali e identitarie complesse. In tal senso i santuari palermitani di Santa Rosalia a Monte Pellegrino e della Madonna di Altavilla Milicia nel palemitano o il santuario di Sant'Alfio a Trecastagni appaiono casi paradigmatici. Tra i secoli XIX e XX Monte Pellegrino irrompe nella letteratura archeologica grazie al rinvenimento sul versante orientale del noto complesso delle Grotte dell'Addaura II (Cultraro 2020: 20-21; Tusa 2015: 75-82). A ciò si aggiungono spazi e raffigurazioni votive variamente stratificate che fanno di Monte Pellegrino un "caso" archeologico-religioso assai rilevante come dimostrano siti funerari di età preistorica, il ritrovamento di un tesoretto votivo punico vicino la Grotta-Santuario, le incisioni navali (votive?) sovente ricondotti al protettorato di Tanit sui traffici marittimi, senza contare le stratificazioni culturali attestate presso la Grotta-Santuario. Non stupisce pertanto come il santuario rosaliano custodisca al suo interno diverse stratificazioni e tipologie di *ex voto*, nel tempo collocate in appositi spazi (alcuni musealizzati) ove leggere dinamiche e contesti delle pratiche votive e dei loro fruitori (Perricone 2025: 85)²⁴. Unitamente ad altri santuari siciliani, il santuario mariano di Altavilla Milicia si pone quale spazio sacro di grande importanza devozionale nel territorio e, allo stesso tempo, quale campo di osservazione in merito alle modalità contemporanee di conservazione fruizione e ri-significazione del *corpus* votivo. Inaugurato nel 1983 il «Museo degli *ex voto*» di Altavilla Milicia ospita una collezione di 400 *ex voto* dipinti in latta, databili entro un arco cronologico che va dal XIX agli anni Ottanta del secolo scorso. I «quadretti», sistemati in successione temporale, documentano in maniera esemplare un segmento assai rilevante della vita e della storia religiosa del territorio. Qui, unitamente alle pitture

²⁴ Questo aspetto performativo dei patrimoni votivi custoditi presso i santuari siciliani rimane ancora oggi non adeguatamente indagato: in tal senso, accanto agli *ex voto* "tradizionali", il proliferare di *ex voto* fotografici (Spera 1991, 1996, 2010) emerge quale tratto rilevante: è stato osservato di recente «come in molti altri luoghi di culto, al Santuario di Santa Rosalia fotografie e lettere votive compongono un peculiare "archivio della memoria" che rivela, oltre alla dimensione religiosa, saperi e pratiche della quotidianità e non meno i desideri, le aspettative, le crisi materiali ed esistenziali dei fedeli [...] A differenza degli *ex voto* tradizionali che si limitano a simboleggiare una grazia ricevuta attraverso un oggetto, fotografie e lettere "parlano" direttamente alla Santa e della Santa: come emerge da questi peculiari *ex voto* parole e immagini agiscono nello spazio sacro presentificando e rinnovando di volta in volta dialoghi e scambi tra devoti e Rosalia rinnovandone la memoria» (Perricone 2025: 88).

raffiguranti le cadute dal carretto che testimoniano della reciproca influenza tra pittori di carretto e botteghe di ex voto, hanno larga parte le pitture votive relative al dramma della malattia e della tisi nello specifico. Il santuario di Sant'Alfio edificato nella prima metà del XVII secolo il santuario è ancora oggi meta di pellegrinaggi che dipartono da numerose località della piana etnea e del territorio acese²⁵. All'interno del santuario troviamo il «Museo degli ex voto» che ospita un variegato corpus votivo (cappelli, capi di vestiario, stampelle, busti, cinti erniari, cuori, occhi, mammelle d'argento, vari tipi di armi, bossoli e schegge di proiettili ecc.). Gli ex voto dipinti, risalenti alla fine dell'Ottocento, rappresentano il segmento più rilevante: dall'inventario eseguito nel 1971 ne sono stati stimati oltre un migliaio. La raffigurazione pittorica dell'evento miracoloso è affidata oggi, come in passato, ai pittori di carretto dei paesi vicini, fra i quali Aci S. Antonio. Attraverso una attenta opera di tutela condotta dalla Soprintendenza di Catania di concerto con l'Amministrazione di Trecastagni, della Curia di Catania e del Santuario dei Santi Alfio Filadelfo e Cirino, nel 2016 gli ex voto di Trecastagni sono stati iscritti nel Registro Eredità Immateriali della Sicilia (R.E.I.S.). Non ultima in ordine di importanza, l'operazione di studio e valorizzazione dei numerosi ex voto di guerra diretta dalla Soprintendenza di Catania e dal Mibact. Non meno rilevante in tal senso è il caso del «Museo delle tradizioni religiose siciliane» a San Salvatore di Fitalia (ME), di impianto urbano risalente al XIV secolo e posto sulla versante appenninica dei monti Nebrodi a circa 600 metri slm. Il Museo nasce con l'intento di conservare e ampliare i patrimoni iconografici e devozionali di San Calogero provenienti da svariati comuni dell'Isola e vanta una ricchissima collezione di ex voto anatomici, databili tra il XVIII ed il XX secolo (figg. 1-2) provenienti dal Santuario locale ancora oggi offerti durante il pellegrinaggio (fig. 3.). Di fatto si osserva ancora oggi come «Nella comunità di San Salvatore è soprattutto quest'ultimo tipo di offerta che dimostra una ormai consolidata trazione locale, confermata tra l'altro dalle numerosissime testimonianze opportunamente conservate nel Museo che si è assunto l'onere di preservare la memoria storica comunitaria anche in ordine alla sua religiosità» (Fragale 1996: 100). Accanto agli ex voto anatomici si

²⁵ La festa dedicata ai santi martiri Alfio, Filadelfo e Cirino a Trecastagni (Ct) e Lentini (Sr) si iscrive entro un sistema di tipo penitenziale ampiamente attestato nella Sicilia sud-orientale (area del catanese e iblea) (Guggino 1965; Buttitta I. E. 2002). Di particolare interesse la corsa dei *Nuri* (nudi), devoti scalzi che indossano la fascia rossa simbolo del martirio e recano sulle spalle un grosso cero votivo: nella notte tra il 9 e il 10 maggio essi percorrono correndo un lungo tratto detto a via, «la via» che conduce al santuario esclamando *agghiamamulu a Sant'Affiu!* (e chiamiamolo a Sant'Alfio!).

susseguono sezioni relative alle immagini a stampa, alla statuaria devozionale, fogli da cantastorie, ex-voto agrari, abitini, fischietti raffiguranti i Santi ecc. rafforzati supporti fotografici e testuali che ne illustrano provenienza e tipologie (feste, pellegrinaggi). A queste operazioni di tutela e performatività *dell'agency* santuariale vanno però ricordati casi di sfaldamento dei patrimoni votivi quali il Museo degli ex voto presso il santuario del SS. Crocifisso di Bilici nel territorio di Marianopoli. Tutt'altro che «reliquie di un inglorioso passato», gli ex voto si configurano quali veri e propri agenti capaci di creare solide reti memoriali. I santuari siciliani qui individuati hanno riposizionato i loro depositi votivi entro discorsi performativi attraverso pratiche e narrative differenziate volti alla tutela, fruizione e risemantizzazione²⁶. Una ragione in più per non considerare gli ex voto quali meri «oggetti del miracolo» ma «miracoli dell'oggetto» al centro di passioni e devozioni affatto “arcaiche” ma pienamente incorporate nelle dinamiche religiose contemporanee.

Cap. 2. Pellegrinaggio, protezione, guarigione

2. 1. Santi, spazi, viaggi

Nelle feste la spazialità del sacro è assicurata dalla sacralità dello spazio, cioè dalla sua espansione in tutto l'orizzonte esistenziale attraverso una serie di operazioni rituali. Tra queste le processioni sono quelle che più d'ogni altra assolvono la funzione di sacralizzare lo spazio

Quanto asserito da Antonino Buttitta (1990: 24) illustra in maniera pregnante la connessione tra riti e spazi festivi quale esito di articolati processi simbolici (Smith 1981: 212) ancora oggi osservabili presso vaste aree del Meridione d'Italia in cui leggende agiografiche di tradizione orale, raccolte di ex voto, culti reliquiali, reti pellegrinali e processioni marcano in sommo grado le trame antropologico-religiose dei territori (cfr. Lombardi Satriani 2000; Niola 2007). Nello specifico, la processione veicola e diffonde estesamente il potere del Santo e della sua immagine: custodita all'interno e talora sottratta al contatto e allo sguardo dei fedeli nel corso

²⁶ A tal proposito ricordiamo l'importante lavoro di rilevamento/mappatura dei santuari e dei depositi votivi in area piemontese cfr. Grimaldi, Cavagnero, Gallina 2015; Grimaldi 2025.

dell'anno, attraverso il rito processionale essa ritorna tra gli uomini caricandosi di potenti valenze ierofaniche che riaffermano sul territorio il suo potere e la sua protezione. Il corteo processionale carico del suo più o meno complesso apparato di simulacri, stendardi, costumi e suoni impone alla realtà circostante la sua presenza, perimetra e marca lo spazio coinvolgendo un luogo nella sua totalità (Terrin 1979: 225). Il rito festivo in tal senso è un, se non il “luogo culturale” per eccellenza di affermazione individuale e sociale in un quadro di rifondazione cosmica, di partecipazione e di relazione, di risoluzione di conflitti emotivi e/o sociali, di sospensione/sovversione e a un tempo di riproposizione di ruoli, rapporti e gerarchie, di soddisfacimento di esigenze economiche, sociali e culturali, di produzione e riproduzione di sensi (individuali e collettivi) in una dimensione percepita come “altra” da quella quotidiana perché connotata dall'incontro con la trascendenza (Buttitta I. E. 2013: 375). Nella festa si viene a ricostituire «il senso dell'esistenza quotidiana, l'essenza delle cose che circondano l'uomo e delle forze che agiscono nella sua vita» attraverso l'incontro con «le realtà più elevate su cui si fonda la sua intera esistenza» (Kerényi 2001: 63). Mentre appaga la sete di sacro e le garanzie di benessere materiale e spirituale, la festa ribadisce i principi normativi e i valori etici che regolano e animano le comunità, riafferma le regole cui tutti “dovrebbero” aderire e conformarsi, riattualizza la memoria storico-comunitaria restituendo senso a una quotidianità precaria e conflittuale ribadendo un'immaginaria identità culturale costantemente minacciata. Attraverso i riti festivi si ri-creano, si ri-nominano e si ri-ordinano lo spazio e il tempo come prodotti culturali e si ri-propongono coordinate etico-relazionali avvertite come costitutive della propria identità individuale e collettiva (Buttitta I. E. 375: 376). Tra le valenze simbolico-rituali veicolate dai riti festivi quelle del riscatto purificatorio, salvifico-protettivo e taumaturgico permangono quali tratti strutturali ineludibili: è infatti ben noto come, in Sicilia come altrove, all'interno del più ampio rapporto tra esperienza magico-religiosa e pratiche terapeutiche (Bonomo 1953; Lanternari 1983, 1994; Guggino 1978, 1991, 1992, 2006; Mannella 2016) feste e pellegrinaggi marcano in larga parte spazi e tempi terapeutico-sacrali (De Martino 2009 [1961]; Rossi 1986; Gallini 1988; Turner 1997; Buttitta I. E. 2016: 92-121) in cui credenze, immagini, miracoli e narrazioni agiografiche, processioni e specifici comportamenti votivo-devozionali trovano nel culto dei Santi immediate risoluzioni e consolidati orizzonti di senso (Di Nola 1970: 816-126; Schmitt 1982; Brown 1983; Charuty 1995; Boesch Gajano 2005). A questo proposito occorre qui rammentare, seppur brevemente, come una parte significativa del dispositivo terapeutico messo in atto

durante le feste religiose trova nelle vicende mitico-agiografiche del Santo un esempio paradigma tico di sofferenza fisica e di puntuale riscatto taumaturgico in cui l'è espulsione cerimoniale del "negativo" si reitera attraverso l'offerta augurale-propiziatoria di beni alimentari e dei corpi degli stessi devoti. In tale quadro mitico-rituale viaggi, corse, danze, offerte di cibi ecc. si caricano pertanto di istanze protettive e vitalistico-salutifere sacralizzate dalla *praesentia* del Santo dispensatrice di salute e abbondanza. In Sicilia, tra maggio e settembre, i pellegrinaggi al SS. Crocifisso di Castel di Belice (Cl) e di Siculiana (Ag), la festa di SS. Cosma e Damiano a Sferracavallo (Pa), San Rocco a Butera (Cl), i pellegrinaggi all'Acqua Santa (Giacobello 1997), San Calogero nell'agrigentino e nel nisseno, ecc. segnalano scenari ove le comunità festeggiano esplicitamente le tradizioni taumaturgico-medicali attribuite ai propri Santi e/o al Crocifisso: il linguaggio profondo che accomuna tali cerimonialità tradisce inoltre un condiviso codice terapeutico in cui la malattia, drammatizzata e riassorbita nelle vicende compiute dal Santo *in illo tempore*, viene periodicamente "espulsa" durante l'occasione festiva attraverso l'ostentazione di peculiari materiali votivi, lo snodarsi di *itinera* processionali della vara scanditi da "sudorazioni" e contatti con i simulacri, danze, corse e soste presso le quali si offrono i corpi in sofferenza, talora raffigurati in forma di speciali cibi anatomorfi. I pani votivi delle feste del SS. Crocifisso a Castel di Belice (Cl), Sant'Alessandro a Barrafranca (En) e le celebrazioni estive di San Giovanni/San Calogero (Buttitta I. E. 2006: 244-245; 2013:) continuano, di fatto, a rinsaldare alleanze tra devoti ed entità sacrali ove il ruolo assiologico del pane cerimoniale (Buttitta, Cusumano 1991) scandisce periodicamente le transizioni tra presenza/assenza, vivi/morti, povertà/abbondanza e, non in ultimo, tra salute/malattia.

2. 2. Ierofanie femminili terapeutiche e alimentari

Particolari pani votivi e riti pellegrinali caratterizzano ampiamente numerosi contesti festivi siciliani entro i quali si cercherà di perimetrare ruoli, posizioni e pratiche della sfera femminile: pellegrinaggi e talune feste religiose in onore di Madonne e Sante rivelano infatti le donne quali referenti affatto marginali sul piano simbolico-rituale e, anzi, indispensabili manipolatrici del sacro in correlazione alla componente maschile. A tal proposito appare

quanto meno doveroso un riferimento alle riflessioni di Fatima Giallombardo (1987: 273-281) sul ruolo delle donne nelle feste popolari tradizionali siciliane in relazione alla gestione degli spazi rituali e alimentari afferenti alla Settimana Santa e San Giuseppe. Rispetto alla Settimana Santa, a fronte di una egemonia confraternale maschile inscritta nello spazio pubblico che sovente ha relegato le donne ora nell'anonimato di «indistinte immagini del dolore» in forma di Addolorate e Maddalene ora nella marginalità dello spazio domestico e della manifattura di pani, dolci e *lavuri*, nelle feste di San Giuseppe la predominanza privata dello spazio rituale rispetto a quello pubblico conferisce alla donna (anche quando è l'uomo a promettere il voto) il compito di soddisfare compiutamente e interamente la prassi votiva. Essa si svolge entro

La forma tradizionale di adempimento della promessa fatta al Santo [...] costituita generalmente da un pranzo offerto ai poveri e dalla realizzazione di un altare votivo in onore di San Giuseppe. Questi due fatti rituali richiedono da parte della donna una esibizione del suo potere relazionale nei confronti della comunità, come delle sue capacità manuali e più in generale della sua capacità organizzativa. Per il primo riguardo la donna compie generalmente una questua rituale che la porta a umiliare se stessa nella richiesta ad estranei di denaro necessario a sostenere le spese per il pranzo e e per tutto quanto è necessario per una celebrazione adeguata [...] Per il secondo riguardo tocca alla donna il compito di preparare l'altare, addobbarlo, e di confezionare i pani e cibi rituali. Nell'assolvere tale compito la donna non opera in genere da sola. Nella dimensione domestica le compete la possibilità di una collaborazione con altre donne.

Uno degli assetti portanti delle mense giuseppine e la loro declinazione cerimoniale femminile riguarda la sfera onirica e in particolare la sua relazione con il voto (*vutu*) entro precisi schemi narrativi spesso a carattere terapeutico: in tal senso appare esemplare quanto rilevato in area salentina per le mense di San Giuseppe

Una donna, Berenice Monforte di Minervino, fa la tavola da cinquanta anni. Dovendo subire a quell'epoca l'estrazione dei reni malati, si rivolse al santo che fece un miracolo. La guarigione avvenne in sogno. Essa raccontò che una notte San Giuseppe le venne in sogno, si avvicinò e disse: "Non preoccuparti, domani

ti alzerai e starai meglio”. Quella stessa notte, il santo chiese alla donna di preparargli la tavola secondo la tradizione e di porre sopra ciascun piatto un pesce fritto [...] Avendo notato un miglioramento delle sue condizioni di salute, essa non abbandonò più la promessa di fare la tavola secondo le indicazioni del santo (D’Onofrio 2020)

Per la Sicilia casi analoghi sono stati recentemente attestati a ridosso della preparazione delle mense di San Giuseppe a Borgetto (Pa) e a Bivona nelle aree interne dell’agrigentino²⁷: anche qui la devota che tradizionalmente offre le cene ai *Santi* sogna San Giuseppe che le indica la disposizione degli alimenti a seguito di una promessa guarigione. Più specificamente nell’ambito pellegrinale, il legame tra “santo sognato”, panificazione votiva e *viaggiu* offre interessanti elementi di analisi. Nello specifico, la preparazione di pani antropomorfi da trasportare durante il pellegrinaggio caratterizza maggiormente alcune feste del SS. Crocifisso (Marianopoli nel nisseno) e di San Calogero presso svariate località siciliane: nell’agrigentino, San Calogero invita esplicitamente in sogno spesso la devota a preparare/modellare il pane e a compiere il *viaggiu* per offrirlo al santuario di riferimento²⁸. Un devoto di Porto Empedocle così riferisce (ril. 10/04/2023)

Sta cosa m’a cuntà me nanna. Me nannu avia ‘a prumisa a San Calò ca ci livà i cravunchi (carbonchi)²⁹. Me nanna all’ebbica stava acchianta a catina (Salita Catena). Una notti San Calò vinni n’sonnu a me nanna e ci dissi “A to maritu stasira ci levu i cravunchia ma tu m’a fari u pupu e viaggiu a Giurgenti”. Ddra notti stessa ca iddru dissi sta cosa, te lo giuro, me nannu unn’avìa chiu cravunchi

²⁷ Ci si riferisce qui a COLTA. *Collettivi a Tavola*, Progetto PRIN 2022 volto a documentare, in una prospettiva multidisciplinare, forme e pratiche di convivialità ove le mense di San Giuseppe a Borgetto sono state individuate quale *case study* etnografico. In merito al contesto delle cene di San Giuseppe a Bivona, alcune informazioni sulle relazioni sogno-cena fanno riferimento al periodo di incarico ricoperto dallo scrivente presso la sede locale della Fondazione Istituto Tecnologico Superiore per il Sistema Agroalimentare - ITS ACADEMY nell’ambito del progetto “Potenziamento di percorsi formativi e innovativi” del PNRR, Investimento 1.5.

²⁸ Riportiamo qui brevemente alcuni casi significativi per territorio: per l’agrigentino i santuari di Agrigento e Naro dove gruppi di pellegrine portano pani antropomorfi la sera precedente ai festeggiamenti e, in particolare, a Santo Stefano di Quisquina dove, il 17 giugno, prima della processione notturna, le devote trasportano i pani votivi presso la Chiesa di San Calogero posta sulla montagna “Pizzo” a 967 s.l.m. Un altro caso assai rilevante e con analoghe dinamiche votive è il pellegrinaggio che si svolge presso il Santuario di San Calogero a San Salvatore di Fitalia in area nebroidea.

²⁹ Questa testimonianza trova riscontro nella specializzazione taumaturgica tradizionale del Santo nei confronti dell’ernia (*guaddrira*) e dei carbonchiosi (Pitrè 1889: 383)

tantè ca me nanna u vulia purtari o spitali ca ogni chiazza nivura ci l'avia tanta! San Calò ci l'avia fattu a grazia e me nanna ci fici fari u pupu ca u purta a Giurgenti! Me nanna u cuntava a tutti i niputi.

[Questa cosa me l'ha raccontata mia nonna. Mio nonno aveva una promessa a San Calogero che gli ha levato i carbonchi. Mia nonna all'epoca stava alla Salita Catena. Una notte San Calogero è venuto in sogno a mia nonna e le ha detto: "A tuo marito stasera gli le vo i carbonchi ma tu mi devi fare il *pupu* (pane votivo) e il pellegrinaggio ad Agrigento". Quella stessa notte che lui le ha detto questa cosa, te lo giuro, mio nonno non aveva più i carbonchi tanto è che mia nonna lo voleva portare all'ospedale che ogni macchia ce la aveva così! San Calogero aveva fatto la grazia e mia nonna le ha fatto fare *u pupu* che ha portato ad Agrigento. Mia nonna lo raccontava a tutti i nipoti].

Vanno però qui riportati alcuni contesti in cui la competenza cerimoniale femminile esula dal pur rilevante cerimonialismo onirico-panificatorio prima riportato e si iscrive nello spazio pubblico delle feste mariane: a Caltabellotta Il 25 marzo si svolge *a festa di li fimmini* (la festa delle femmine) organizzata e gestita da sole donne. In realtà la presenza femminile durante il rito, a parte le celebrazioni di marzo, appare preponderante anche durante la festa di luglio in particolare durante la processione degli ori votivi. In questa occasione il simulacro del SS. Crocifisso dei Cappuccini (*Diu Vivu*) e il simulacro della *Beddra Matri* sono recati in processione in ricordo del miracolo compiuto dalla Madonna verificatosi nella seconda metà degli anni Cinquanta dopo un lungo periodo di siccità. In tale circostanza, la comunità esasperata si rivolse proprio ai simulacri della Madonna dei Miracoli di Sant'Agostino, del Crocifisso dei Cappuccini e del patrono San Pellegrino che vennero condotti presso contrada Giubba (*u giubbu*) nonostante qualche ritrosia da parte del clero locale. La processione si struttura in una lunga fila di 43 vassoi ricolmi di monili trasportati esclusivamente da donne e/o adolescenti, fatta eccezione per i primi tre vassoi in cui vengono deposti la corona, il pugnale e la mazza, il cuore e lo stellario: questi *sacra* sono, di fatto, condotti da uomini deputati alla vestizione del simulacro nella chiesa di Sant'Agostino (cfr. Buttitta I. E. 2023: 246-248; Perricone 2021: 309-312). In merito ai riti mariani ci pare assai significativo quanto accadeva a Sambuca di Sicilia (Ag) fino alla prima metà degli anni

Novanta del secolo scorso: in occasione della festa della Madonna dell'Udienza: «la direttrice dell'Associazione Dame di Maria SS. dell'Udienza per mezzo di una piccola scala di legno sale sulla *vara* e toglie alla statua il camice bianco che, secondo la credenza locale, serve a coprire la “nudità” di Maria che fino a quel momento appare priva di corona e di manto, i simboli della regalità dei quali subito dopo viene rivestita» (Gandolfo, 1995/1996 : 73). A ciò si aggiunge come la mansione principale della direttrice, la quale ha l'incarico di vestire e spogliare la Madonna. Secondo le testimonianze la statua della Madonna con il Bambino, simbolo supremo della maternità non può che essere vestita e spogliata da un'altra donna e gli conferisce un ruolo di particolare intimità in mezzo alla egemonia maschile e confaternale. Assai significativa la pratica di manipolazione simbolica del *mantu* della Madonna: la direttrice vive come un privilegio la custodia, eseguita con la massima cura (*un ci fari pieghi*) in quanto viene considerato sacro e dai poteri taumaturgici. Fino a qualche anno fa, in casi di malattie estremamente gravi, sotto la custodia dei familiari e con la presenza del sacerdote e della direttrice, gli ammalati venivano avvolti ne *mantu*. (Gandolfo 1995/1996). Unitamente al potere salvifico degli alimenti e dei *sacra* relativi alle immagini mariane, il nesso montagna/pietre/acqua si iscrive in una articolata e assai ricca fenomenologia mitico-rituale, ancora oggi osservabile presso numerosi contesti pellegrinali e terapeutici legati alla sacralità femminile (cfr. Dini, 1980). Essi vanno comunque letti, più in generale, alla luce della solidarietà cratofanica del simbolismo pietra/acqua e del loro valore protettivo e rigenerativo-terapeutico che assimila e disintegra le forme, assicurando, attraverso il contatto, la reintegrazione e la rinascita (Eliade 2008). Non stupisce pertanto come nei pellegrinaggi (Tuner, 1997; Rossi, 1986; Buttitta I. E., 2016: 92-121) la risoluzione di mali fisici e morali viene ricercata attingendo ad acque che scaturiscono dalla roccia: il contatto ritualizzato con acque e pietre consacrate dalla divinità *in illo tempore* dissolve il caos e rifonda il *cosmos* individuale e collettivo. Casi emblematici in Sicilia si rivelano i pellegrinaggi, un tempo a carattere idrotermale, offerti a San Calogero al Monte a Sciacca nell'agrigentino (Frenda 2023: 55ss.) e presso Le Tre vergini dell'Acquasanta (*i tri virgini ri l'acquasanta*) in territorio nebroido, quest'ultimo connesso al valore oracolare-terapeutico che la tradizione folklorico-agiografica attribuisce alla morte violenta di tre vergini (Giacobello 1999: 90-98). Il caso di Santa Rosalia a Palermo appare, in tal senso, emblematico: all'impianto liturgico-agiografico, esito di strategie e manipolazioni complesse (cfr. Petrarca 1986; Cabibbo 2000: 199-216) si aggiungono l'estrema rilevanza

simbolico-rituale del nesso grotta/montagna

quali spazi “altri” da raggiungere attraverso il tempo ritualizzato del pellegrinaggio, del quale sono fin troppo noti i significati di viaggio verso l’altrove e di passaggio dallo spazio profano allo spazio sacro. Non è casuale inoltre che il culmine del rito pellegrinale preveda l’accesso al santuario rosaliano tramite una scala che, insieme al ponte, è attestata quale simbolo ascensionale e funerario in numerosi contesti storico-religiosi e folklorici [...]. Rispetto al “Festino” la *communitas* pellegrinale pertanto rimane il fenomeno più intenso della religiosità rosaliana, a dimostrazione della irriducibile continuità culturale della “Montagna Sacra” che nella figura di Rosalia ha inglobato e risemantizzato significati simbolici ascensionali, litici, acquatici (Frenda 2020: 94)

Le abluzioni che tradizionalmente i devoti compiono durante l’*acchianata*, unitamente all’acquisto di pietre estratte dalla grotta della Santa sino al pernottamento notturno hanno fatto più volte pensare a “relitti” di partiche mantico-oracolari più antiche. Di una certa rilevanza risultano le documentazioni relative al clima miracolistico che ha caratterizzato gli scavi per la *inventio* delle reliquie rosaliane, momento questo non secondario per una ricostruzione genealogica delle credenze e delle prodigiose guarigioni operate dall’acqua e dai frammenti rocciosi: è noto come durante l’infuriare della peste furono rinvenuti dei resti organici inglobati nella pietra dura (*ingastati na balata*) formatasi, per il continuo gocciolio dell’acqua, all’interno di una grotta di Monte Pellegrino. I resti studiati da un’*equipe* scientifica riunita dal Cardinale Doria furono identificati come le reliquie di Santa Rosalia, portati in processione per le strade di Palermo e poi conservati nella Cattedrale in un’urna argentea. Dopo la processione e l’improvvisa cessazione del morbo, il blocco calcareo che aveva conservato le ossa della Santa divenne ricettacolo “potente” i cui frammenti ridotti in polvere e usati per curare malattie, fabbricare amuleti, stornare i temporali (cfr. Petrarca 2008: 98, 105-110, 114, 120). Le pietre di Santa Rosalia (*li petri ri Santa Rusulia*) affiorano inoltre da documenti seicenteschi ove si specificano le peculiarità anti-tempestarie e lito-terapeutiche di tali frammenti che applicati sulle parti malate procurano immediato risanamento: le credenze intorno a *li petri* perdurano almeno sino ai primi anni del Novecento attestate da un documento, assai significativo, di una pietra di Santa Rosalia “contro la tempesta” donata dalla studentessa Giuseppina Laura Fulco a Giuseppe Pitre in

occasione della raccolta di collezioni per il Museo Etnografico (Mannella 2015: 367-368). La pratica dello scioglimento delle pietre di Rosalia nell'acqua e il suo esplicito intento terapeutico, oggi probabilmente inattuale e largamente destituita di senso, attesta per un non lontano passato l'efficacia simbolica del complesso pietra/acqua e la loro capacità di ricapitolare le profonde connessioni tra morte/rinascita, vita/morte, guarigione/malattia. A ciò si aggiunge come riti e i sistemi di credenze che sostanziano il culto rosaliano appaiono di particolare rilevanza alla luce di una lettura del simbolismo rituale afferente al *pantheon* delle Sante e delle Madonne palermitane ove, se da un lato si registrano vicende culturali diversificate, dall'altro insistono le persistenze di simbolismi floreali e/o acquatici assai indicativi della *potentia* loro attribuita da devote e devoti. A tal proposito è stato osservato come «di fatto, il *pantheon* femminile urbano e, nello specifico, palermitano, tra persistenze e mutamenti, continua a reiterare modelli mitici e simboli rituali propri del *pattern* del sacro femminile “mediterraneo”, *pattern* che si rivela tutt'altro che inattuale e che anzi continua a conferire senso alle molteplici e rinnovate istanze dell'esperienza religiosa contemporanea» (Buttitta I. E., Frenda 2021: 261). Unitamente al culto di Rosalia, per molte devote palermitane le feste in onore Santa Rita e Sant' Anna si presentano ancora quali occasioni cariche di sacro

A Palermo il 22 maggio e la domenica successiva si celebrano la feste in onore di Santa Rita da Cascia. In queste occasioni mogli e fidanzate palermitane invocano la Santa che riconduce mariti infedeli, violenti, fannulloni o comunque manchevoli, sulla retta via: non a caso, tra gli appellativi tradizionali rivolti a Rita ricorrono sovente Santa Rita *aggrizzamariti* (aggiustamariti) ma anche Santa Rita *fa 'ncuntrari i mariti* (fa incontrare i futuri mariti), espressioni per molti versi indicative di profondi bisogni di rassicurazione/protezione sacrale che nelle peculiari vicende mitico-agiografiche della Santa, legata notoriamente a mariti e figli violenti, trovano adeguata quanto efficace risoluzione. Il giorno della festa la città si riempie di venditori di rose. Dal primo mattino del 22 si cominciano a susseguire le messe, durante le quali le rose precedentemente acquistate vengono benedette (saranno poi conservate come “reliquia”). La Domenica si svolge la processione della vara recata dai confrati di Sant'Agostino seguita da un'infinità di devote. Molte di esse, scalze e vestite col nero saio di santa Rita, lanciano rose all'indirizzo della Santa. Anna, benefattrice dei naviganti e delle donne gravide, in quanto madre di Maria viene percepita essa stessa quale Madre paradigmatica

e pertanto invocata dai devoti come nanna o Matri Sant'Anna. I suoi attributi iconografici quali la vecchiaia e il saio marrone rinviano a un preciso codice simbolico-rituale riferibile a una dimensione ctonio-tellurica connessa alla fertilità. La festa si svolge al Borgo Vecchio nel corso dell'ultima settimana di luglio (protraendosi, in certi casi, fino ad agosto) ed è organizzata dalla omonima confraternita, in origine composta da pescatori e mastri bottai. La *scinnuta* (discesa) dei simulacri di Sant'Anna e dell'Immacolata Concezione emerge quale momento inaugurale del rito e avviene tradizionalmente il giovedì precedente la domenica della processione: l'iter cerimoniale della domenica prevede l'attraversamento dell'antico borgo piscatorio per raggiungere il porto di Palermo dove la Santa viene accolta dal suono delle sirene provenienti 280 dalle navi. Il corteo sosta sovente innanzi al carcere dell'Ucciardone per un momento di preghiera in favore dei detenuti. Caratteristiche le acclamazioni che accompagnano l'itinerario: *unn' è divotu cu nun rici cu mia, Viva Maria! / Tutt' 'a chiamanu, chiamamula tutti, Viva a Matri Sant'Anna Viva!* e i giochi pirotecnici che concludono la festa. A tale dimensione pubblica del culto, la devozione a Sant'Anna si articola anche in una dimensione domestica ove la Santa propizia e sovrintende momenti di crisi come la gravidanza e il parto: numerose sono le devote che hanno sperimentato *i miraculi di Sant'Anna* in relativamente alla grazia richiesta per la nascita di un figlio maschio. (Buttitta I. E., Frenda 2021: 279)

2. 3. Agiografie e pellegrinaggi. I casi di Pellegrino e Calogero

Appare ormai ampiamente consolidato come entro le discipline storico-agiografiche “santità” e/o “culto dei santi” vengono intesi quali modelli performativi e polisemici che nelle loro implicazioni territoriali, socio-politiche e sacrali permettono di cogliere mutamenti, permanenze e scambi tra narrazioni/costruzioni della santità e sistemi di credenze locali e/o folkloriche. A monte di tale riposizionamento dei documenti agiografici³⁰

³⁰ In merito a tale riposizionamento vedi in particolare Rondolino (2019: 5) ove si afferma esplicitamente come «If, across fields of inquiry and disciplines, scholars were to consistently categorize textual, visual, performative, and archeological sources, as well as practices and behaviors, about saints as hagiography, we may then be able to approach effectively and collectively the study of hagiographical sources as a means to discern the processes adopted by religious communities for the (re)construction of their past and the prefiguration of their future».

rimane ancora oggi un indubbio punto di riferimento metodologico quanto asserito da Sofia Boesch Gajano in *Il culto dei santi: filologia, antropologia e storia* (1982; 2020): ricordando le analisi di Jean Claude Schmitt sulla necessità di non isolare la cultura popolare dal testo agiografico ma considerare i modi e le forme diverse della tradizione delle leggende agiografiche in relazione con i dislivelli, le funzioni, le strutture della società e dei suoi cambiamenti (Schmitt 1980: 380-384)³¹ la studiosa sottolineava con forza

Un voluto allargamento del senso di «testo» agiografico, che abbraccia non solo lo scritto [...] ma anche le tradizioni orali, musicali, iconografiche e soprattutto gestuali con una particolare sottolineatura dell'importanza nella cultura popolare del “linguaggio del corpo” (corpo del fedele con le sue sofferenze, i suoi modi di espressione, i suoi desideri, come di quelli del santo (Boesch Gajano 1982: 133).

Sovente concepito entro un rigoroso approccio storico-filologico tale «voluto allargamento di senso» apriva invece le narrazioni agiografiche a una dimensione propriamente etnografica, attenta a documentare forme e pratiche della cultura e della religiosità folklorica e per la quale (Papasidero 2023: 127-128)

I testi agiografici costituiscono un ricco bacino di informazioni per la storia culturale. Da un lato, infatti, includono dati relativi a questioni collaterali a quelle di stretto interesse agiografico, come ad esempio le malattie, la medicina, i rimedi “popolari” impiegati, ma anche l'agricoltura, il lavoro, le abitudini, la cultura materiale; dall'altro attingono ampiamente a *topoi* e temi letterari che, sebbene non di rado ripetitivi, sono però in grado di mostrare il complesso delle credenze e dei “fatti soprannaturali” che compongono

³¹ Per un rimando bibliografico essenziale in merito a un approccio storico-antropologico ai materiali agiografici e/o al culto dei santi cfr. almeno Brown, 1983; Schmitt, 1982; Le Goff, 1977, 1996; Vauchez, 1981, 1999. Più di recente Niola (2007, 2024) in una prospettiva antropologica e Golinelli (2012) in merito al rapporto tra agiografia e culture popolari. Nello specifico Schmitt indicava già le «texte hagiographique» comme récit ou comme expression de tensions entre culture savante (cléricale) et culture populaire (folklorique); le «texte hagiographique» comme rituel, fête, pèlerinage; Schmitt l'analyse du «culte» voué à certaines idoles de la musique contemporaine ou le recours au culte des saints dans l'appréciation de ces chanteurs. (Alain, 1987: 974)

l'orizzonte culturale comune. Oltre che delle narrazioni agiografiche, elaborate dai loro autori con precise finalità edificanti e celebrative, anche nel patrimonio di leggende locali che alternativamente potrebbero essere confluite nelle agiografie o da esse aver avuto origine.

All'interno della storia della santità agrigentina, esemplata nelle figure di San Gregorio II (Lombino, 2012) e San Gerlando di Besancon (De Gregorio, 1988), San Pellegrino e San Calogero si attestano entro posizioni liminali, caratterizzate da oscillazioni cronologiche, devozionali e storico-religiose ancora oggi al centro di vivaci e accesi dibattiti. La complessa vicenda di Pellegrino si rivela per molti versi paradigmatica e può essere qui sinteticamente circoscritta entro tre nuclei tematico-narrativi

a) Una *Passio Sancti Peregrini* ove emerge un Pellegrino *africanus*, monaco e martire approdato sulle coste agrigentine a seguito delle persecuzioni di Valeriano e Gallieno e che avrebbe contribuito all'elezione a vescovo di Agrigento del suo compagno Libertino. Vero protagonista della *Passio*, Pellegrino viene martirizzato sul monte Crotaleo, arso vivo, ivi sepolto e grande elargitore di esorcismi e guarigioni *post mortem*³²

b) Le redazioni di *un Martyrium SS. Peregrini et Libertini* e di *una Vita S. Peregrini Confessoris* di Ottavio Caetani in *Vitae Sanctorum Siculorum* (1675): va notato come mentre il *Martyrium* riprende la provenienza africana e i motivi i martiriali della *Passio*, la *Vita S. Peregrini Confessoris* introduce invece la provenienza greca, il rapporto del Santo con Triocala/Caltabellotta l'episodio dell'uccisione del drago e la liberazione del fanciullo.

³² Secondo Scorza Barcellona (1991: 227-248) la *Passio* costituirebbe il primo scritto agiografico della chiesa agrigentina, ambientata nel III sec. ma databile alla fine del VII entro il *revival* martirologico promosso da Gregorio I. Rispetto a Libertino qui la figura di Pellegrino appare, di fatto, preminente e volta a ratificare un culto martiriale locale che nella c.d. basilica/*martyrion* ubicata presso Vallone San Biagio (Ag) troverebbe puntuale riscontro archeologico. Tali attribuzioni, sostenute da Ernesto De Miro nei primi anni Ottanta del secolo scorso (1980: 157-159), appaiono oggi non del tutto convincenti proprio alla luce di palesi incongruenze tra *passio* agiografica e costruzione dello spazio culturale e funerario agrigentino in epoca paleocristiana e altomedievale (Schirò 2014: 164.ss; 2023: 542-544). Sulla provenienza "africana" di Pellegrino vedi anche Cracco Ruggini 1987; Rizzo 1984-1985: 399-425.

c) Un *Ragguaglio della vita e della morte dell'Apostolo di Sicilia Santo Pellegrino-Primo vescovo triokolitano e protettore di Caltabellotta* Cavato d'alcuni antichi codici manoscritti di detta città e trasportato dal latino in volgare manoscritto della fine del XVIII sec (fig. 4)³³ dove Pellegrino, «nato in Lucca della Grecia» (Ragg., Cap. 1) sbarca alla foce del fiume Verdura e arriva a Caltabellotta afflitta da un feroce dragone (figg. 5-6) compiendo il miracolo della trasformazione del pane in pietra (figg. 7-8) e la salita *ad montem* (fig. 9): qui, dopo aver inabissato un terribile drago, (fig. 10) si stabilisce nella grotta che fu del drago, libera gli abitanti dai demoni del paganesimo (fig. 11) e diventa vescovo (fig. 12.). Le diverse connotazioni conferite al Santo hanno indotto gli studiosi a ipotizzare l'esistenza di due Pellegrini: il primo *africanus* e legato alla sfera martiriale con un probabile culto agrigentino, il secondo *graecus*, prima eremita poi vescovo, esito di una agiografia locale territorialmente identificabile con l'antica diocesi di Triokala tra Sant'Anna e Caltabellotta. Proprio il *Ragguaglio* sembrerebbe fornire elementi, seppur tardivi, in merito a una "autonomia" agiografica e culturale del Pellegrino vescovo, patrono di Caltabellotta e annualmente celebrato con feste e pellegrinaggi presso l'Eremo a lui dedicato. Non meno complesse le questioni relative al "caso" di San Calogero Eremita ove pure si addensano diverse tradizioni inno-agiografiche e tentativi più o meno attendibili di perimetrarne provenienza e diffusione culturale. Il *corpus* agiografico calogeriano si articola sostanzialmente tra i secoli IX e XVII entro due nuclei portanti:

a) l'innografia di tradizione siculo-bizantina attribuibile, secondo Ottavio Gaetani, ad un monaco di nome Sergio, forse vissuto in Sicilia nel IX secolo. In questi inni, rinvenuti dallo stesso Gaetani nel Monastero di San Filippo a Fragalà e riadattati nella *Vitae Sanctorum Siculorum* (1617), si celebra il viaggio e l'arrivo del Santo in Sicilia in compagnia dei Santi Gregorio e Demetrio, la persecuzione e il martirio di questi, lo statuto eremitico e taumaturgico di Calogero che, scampato alla morte, si ritira in una grotta dalla quale scaccia i demoni precludendo così alla trasudazione miracolosa e all'evangelizzazione dell'Isola.

³³ Si tratta di un manoscritto fine-settecentesco conservato presso la Biblioteca Comunale di Sciacca (donazione Scaglione) studiato nella prima metà degli anni Sessanta del secolo scorso da Angela Daneu Lattanzi (1963). Non potendo ora entrare nel merito di pur rilevanti dinamiche archivistiche e/o di ordine storico-filologico, ci interessa qui segnalare la validità dell'ipotesi, già avanzata dalla Daneu Lattanzi, dell'apporto di credenze e ritualità folkloriche locali all'interno dell'impianto iconografico-narrativo del *Ragguaglio*, aspetto questo non ancora adeguatamente indagato.

b) Le successive rielaborazioni alle quali si deve l'inserimento del *topos* del cacciatore e della cerva, assai diffuso nell'iconografia devozionale isolana (figg. 13-14) risalgono invece al tempo in cui il *Breviario Gallicano* fu adottato in Sicilia nel XIII secolo e culminarono successivamente, nel 1598, con l'inserimento al 18 Giugno della memoria liturgica di Calogero nel Martirologio Romano per intervento di Clemente VIII. Nel *Martirologio* inoltre si afferma significativamente come San Calogero venga venerato in molte località della Sicilia tra le quali Naro, Sciacca, Agrigento, Palermo, Fragalà e Termini Imerese. In seguito, l'opera dei Bollandisti nel XVII secolo contribuì a rafforzare i dettami liturgici e calendariali del *Martirologio* amplificando notevolmente la tendenza a ricondurre le vicende agiografiche del Santo entro rinnovati orientamenti ideologico-religiosi, probabilmente al fine di accentuarne la "latinizzazione" a scapito della matrice bizantina: caratteristiche della tradizione agiografica latina sono appunto la tappa dell'Eremita da Costantinopoli a Roma dal Papa o l'inizio della predicazione di San Calogero in Sicilia sotto Costantino il Grande. Qui ci limiteremo brevemente a segnalare come al *topos* innografico tradizionale della salita *ad montem* e l'esorcismo/sacralizzazione di grotte termali si aggiunge, tra i secoli X e XVII, l'inserimento del motivo del cacciatore e della cerva assai diffuso nell'iconografia devozionale isolana tra i secc. XV-XVI (Frenda 2016: 32)³⁴. San Calogero è ampiamente festeggiato in numerose località dell'Isola attraverso feste e pellegrinaggi ove presso i santuari a lui dedicati si offrono ex voto in cera (Sciacca, San Salvatore di Fitalia) o particolari pani votivi anatomorfi (*pupi*, *m'raculi*) nell'agrigentino, nel nisseno e in alcune località della Madonie. Le feste e i pellegrinaggi celebrati presso L'Eremo di San Pellegrino a Caltabellotta e la Basilica/Santuario di San Calogero al Monte a Sciacca risultano un terreno privilegiato entro cui misurare, sul piano etnografico, i *carnets* agiografici di questi due Santi tra i quali pure sussistono non poche analogie: i rispettivi santuari si trovano al centro di una rete pellegrinale ove le grotte dei due Santi vengono ampiamente vissuti e agiti quali spazi ierofanici ove guarire, pregare, offrire peculiari ex voto. A ciò si aggiungono inoltre le connessioni storico-religiose, agiografico-culturali e folkloriche insistenti tra i santuari di Calogero e Pellegrino nel

³⁴ Non senza contare qui le narrazioni sul colore nero e/o "moro" del Santo (cfr. Fiume, 2002: 172-174; Scorza Barcellona, 2008: 163 ss.) oggi risemantizzato dalla Chiesa agrigentina in chiave solidaristico-umanitaria nei confronti dei migranti (cfr. Frenda, 2013).

territorio che attestano, a vario titolo, un sistema di credenze in larga parte risemantizzato entro un orizzonte devozionale di tipo eremitico e miracolistico-terapeutico.

Cap. 3. Sicilia in pellegrinaggio. Profili etnografici.

3. 1. Culti, contesti, territori.

Quanto fin ora riportato ha cercato di mettere in luce come le istanze di protezione/guarigione variamente rappresentate dalla presenza di ex voto presso i santuari, unitamente a talune peculiari narrazioni agiografiche localmente risemantizzate, vissute e agite nel pellegrinaggio offerto al Santo, costituiscono momenti essenziali per l'analisi di forme e pratiche pellegrinali presso diversi contesti territoriali siciliani: laddove il santuario è certamente il luogo ove

la comunità può entrare in comunione, in contatto positivo, con la sacra potenza che in esso risiede e si rende manifesta, anche materialmente, attraverso specifiche immagini, oggetti, manufatti o elementi della natura più o meno o per nulla modificati da mano umana. Il santuario, pertanto, è *axis mundi*, luogo di comunicazione tra i diversi livelli della realtà concepita e le diverse entità che la popolano, e centro intorno al quale lo spazio comunitario si orienta, si organizza, si riempie di senso (Buttitta I. E. 2016: 106).

Và altresì rammentato come credenze, spazi, tempi rituali del viaggio sacro si articolano entro tipologie assai variegata (non necessariamente “santuario-centriche”) e connesse alle storie locali e alle dinamiche socio-religiose e territoriali variamente vissute e riplasmate dalle comunità di pellegrinaggio. Pertanto le tipologie pellegrinali qui riportate, come il dispiegarsi dei simboli rituali a esse riferibili, assumono valore e senso solo se adeguatamente contestualizzate entro quei peculiari reticoli devozionali e territoriali che lo spazio-tempo del pellegrinaggio marca e mette in forma. In tal senso, rispetto alla preponderanza dei pellegrinaggi mariani e/o del SS. Crocifisso dei quali avremo modo di documentare presso ampie aree dell'Isola forme e pratiche assai diffuse (cfr. infra) *u viaggiu* alle Anime Sante e/o del Purgatorio (*aimmuzi* e/o *armuzzi santi*) merita qui più di una

attenzione (*infra* 3. 2.)³⁵. Già documentato da Giuseppe Pitrè (1874, 1889) alla fine dell'Ottocento e reinquadrato entro più coerenti e proficue griglie interpretative da Giuseppe Giacobello (2017), il viaggio alle Anime è caratterizzato da percorsi pellegrinali “altri” (pomeridiani e/o notturni) presso *cappilluzzi* (piccole cappelle) e/o edicole *extra moenia* con una prevalente (se non esclusiva) competenza cerimoniale femminile e volto a instaurare rapporti di tipo cledonomatico-responsoriale con le Anime, i Santi, i defunti. Per questi e altri motivi, i riti del *viaggiu* presentano più di un interesse etnografico in vista, tra l'altro, di una loro inaspettata vitalità recentemente e attentamente documentata sul terreno a Bagheria (Pa). Il contesto del *viaggiu* bagherese illumina infatti una serie di dinamiche assai indicative in merito alla rifunzionalizzazione di spazi e tempi del rito e di un suo rapporto non lineare e problematico con il pellegrinaggio antico: in primo luogo, il rapporto continuità/discontinuità emerge proprio nella odierna configurazione del gruppo pellegrinale femminile ove un ruolo non irrilevante hanno giocato le intense attività liturgico-pastorali, finalizzate a un ridimensionamento delle valenze notturne e responsoriali del rito: così la *cappilluzza*, spazio ierofanico delle Anime, appare oggi uno spazio conteso ove

Un gruppo “diurno” che ogni lunedì mattina e in talune occasioni festive si riunisce all'interno della cappella per assistere alle messe in suffragio dei defunti e per prendersi cura e custodire il luogo sacro. Sotto questo aspetto le devote che si riuniscono di giorno partecipano di una risemantizzazione e normalizzazione del rito suggerita a più riprese dalle indicazioni liturgico-pastorali ufficiali ponendosi così in forte discontinuità rispetto al passato. Si potrebbe affermare in tal senso come le Anime siano rese buone da pensare e, per certi versi, buone da pregare. Di contro, il gruppo “notturno”, numericamente più esiguo e caratterizzato soprattutto dalla presenza di donne anziane, si riunisce esclusivamente di sera e di fatto si configura quale custode del viaggio a carattere responsoriale. (Urzi 2026: 453)

Significative le “varianti” agrigentine del *viaggiu* attestate inoltre a Caltabellotta, Ribera, Calamonaci ove qui il referente sacrale è Santa Marta (*infra* 3. 9. 6) e *u viaggiu e Santi Vicchiumi* (“Santo Vecchiume”) a Raffadali (crf. *infra* 3. 9. 7.) che si svolge con modalità analoghe a quello delle Anime nel contesto palermitano. In questi casi però la ricerca ha fatto

³⁵ Come riportato in 1. 2. in generale la tipologia del *viaggiu* connota largamente le peregrinazioni rituali presso numerose località dell'Isola entro cui convergono, a più livelli, modalità ritualmente codificate di rapporto con i defunti e l'aldilà attraverso la sfera onirica e responsoriale.

mergere come la valenza responsoriale appare oggi prevalentemente relegata alla memoria delle anziane quando non perimetrata entro la dimensione domestica. Di contro, i pellegrinaggi mariani affiorano tra i più capillarmente diffusi e strutturati presso svariati territori dell'Isola³⁶: un dato rilevante lo fornisce al riguardo uno degli ultimi censimenti nazionali dei santuari mariani avviato a cura dell'Istituto Centrale per il Catalogo e la Documentazione (ICCD) in merito ai santuari mariani delle Arcidiocesi di Messina, Catania, Cefalù, Trapani, Caltagirone³⁷. Tra i territori qui presi in esame, l'areale palermitano presenta tre importanti *enclave* santuariali: la prima riguarda i santuari della Madonna del Romitello (cfr. *infra* 3. 3.), della Madonna di Tagliavia (cfr. *infra* 3. 4.) e della Madonna le Ponte (cfr. *infra* 3. 5), ricadenti nel territorio della Città Metropolitana di Palermo ma disposti a SO nella catena montuosa che sovrasta il Golfo di Castellammare e l'entroterra del corleonese. La seconda invece abbraccia la zona costiera con la Madonna del Lume a Porticello e il santuario della Madonna della Milicia che, per certi aspetti, apre alla articolata cintura santuariale madonita a Est: di fatto, le Madonie affiorano quale scenario pellegrinale privilegiato come dimostrano i culti e le mariofanie che culminano nel pellegrinaggio annuale al santuario della Madonna al Monte Alto (*infra* 3.7.5.). Nei territori del nisseno i pellegrinaggi appaiono intimamente connessi al culto di peculiari santi eremiti (come Onofrio e Paolino a Sutera) e, in particolare, al SS. Crocifisso nel territorio di Marianopoli (cfr. *infra* 3. 8. 2) ove pure confluiscono molti devoti dalle basse Madonie: meta di uno dei più rilevanti pellegrinaggi della Sicilia centro-meridionale, *u viaggiu o Crucifissu di Bilici* rimane ancora un sorta di *topos* per gli studi di pellegrinaggio in Sicilia come hanno dimostrato le ricerche socio-religiose di Carmelina Chiara Canta e Roberto Cipriani (1999) e di Ignazio E. Buttitta che opportunamente iscrive feste e pellegrinaggi del SS. Crocifisso entro l'universo materiale e simbolico di celebrazioni a carattere agrario reso evidente

³⁶ In merito a una ricognizione della letteratura di censimento dei santuari mariani in Sicilia vale ancora quanto ampiamente riportato in Canta 2005: 539-541. Sui culti mariani siciliani in un prospettiva etnografica e storico-religiosa si veda almeno Martorana, Angelini, Faletra, Greco 1995, e più di recente Buttitta Frenda 2021: Perricone 2021, Buttitta I. E. 2022):

³⁷ Il progetto "Censimento dei Santuari Italiani" è stato avviato nel marzo del 2022 in accordo fra l'ICCD e la Pontificia Facoltà Teologica Marianum (Roma). Il progetto è curato dalla prof.ssa Giustina Aceto - docente per i Santuari mariani presso la suddetta Facoltà e referente per la ricerca santuariale presso la PAMI - Pontificia Academia Mariana Internationalis - che da molti anni si occupa dell'argomento e ha maturato una conoscenza e una competenza specifiche. L'iniziativa prevede l'inserimento di una selezione dei dati raccolti dalla studiosa nel Sistema Informativo generale del Catalogo - SIGECweb gestito dall'ICCD, utilizzando il MODI - Modulo informativo, uno specifico strumento elaborato dall'Istituto per attività di censimento).

dalla distribuzione e lancio di confetti, pani, fiori, frumento; da esplicite richieste di abbondanza della produzione agraria; dall'addobbo del simulacro o fercolo con alimenti ed elementi vegetali tra cui spighe di grano e fave; e ancora da processioni di torce, dalla presenza dei ceti, di cavalcate, di benedizione dei campi. Bene tutti questi tratti, per quanto variamente riarticolati e più o meno coerentemente inseriti all'interno degli *itinera* rituali, sono tutt'oggi presenti nelle attuali cerimonie del SS. Crocifisso (Buttitta I. E. 2006:234)

E più nello specifico il culto del SS. Crocifisso

si rende esplicito anche attraverso una serie di pellegrinaggi che coinvolgo tutt'ora numerosi gruppi di federe. Tali tratti costitutivi del rito sono: il *viaggiu* compiuto a piedi, per semplice devozione, per impetrare una grazia, per sciogliere un voto precedentemente contratto offrendo *ex voto*; la mortificazione ottenuta attraverso la stessa fatica del viaggio a piedi (non di rado scalzi) e comportamenti penitenziali come precorrere in ginocchio l'ultimo tratto del percorso, battersi il petto, avviarsi all'altare con la lingua *a strascinuni*; il contatto con il simulacro carezzando la statua o strofinarsi un fazzoletto da custodire come una reliquia (Buttitta I. E. 2006: 238).

In area nissena al viaggio al Crocifisso si affiancano inoltre i riti pellegrinali offerti a San Calogero Eremita (cfr. 3. 8. 3) figura di santità assai diffusa nel territorio: qui, più che altrove,

appaiono ancora tangibili i segni e le testimonianze di specifiche vicende storico-produttive (su tutte, la polarità cerealicola/zolfifera che ha interessato l'area sino a un recente passato) e culturali (edicole votive dedicate al Santo disseminate nelle campagne, un tempo mete di frequenti pellegrinaggi), la cospicua presenza di pani votivi anatomorfi (*pupi*, *m'raculi*) offerti al Santo Eremita tra giugno e settembre assume tratti rilevanti (Frenda 2018)

Gli scenari nisseni dei pellegrinaggi e delle feste calogeriane nissene trovano motivi di forte analogia con il territorio agrigentino ove, però, il pellegrinaggio per eccellenza viene solitamente indicato dai devoti nella zona di Sciacca presso Monte San Calogero (cfr. infra 3. 9. 2., 3. 9. 3.). Qui non può passare inosservato il legame tra il fenomeno termalistico-

terapeutico che interessa Monte San Calogero *ab antiquo* e le vicende agiografiche legate al Santo che ha fatto molto discutere archeologi e storici delle religioni in merito alla continuità/discontinuità tra ritualità precristiane (addirittura preistoriche) e una loro ipotetica risemantizzazione nella figura di Calogero. Le grotte e le montagne quali spazi ierofanici interessano ancora vari territori dell'agrigentino quale il culto di Pellegrino a Caltabellotta (cfr. *infra* 3. 9. 5.) e di Rosalia a Santo Stefano di Quisquina: di là da una “somiglianza di famiglia” non marginale sul piano tipologico che accomuna tali figure di santità, spesso connesse all'eremitismo, all'elemento litico e a una pronunciata valenza taumaturgico-terapeutica, i pellegrinaggi rosaliani periodicamente offerti nel territorio di Santo Stefano di Quisquina, Bivona (cfr. *infra* 3. 10.), Alessandria della Rocca delineano *last but not least* uno scenario noto più spesso entro le narrazioni e le pratiche relative alla valorizzazione delle Aree Interne eppur ancora non sufficientemente ripensato nella sua non irrilevante potenzialità territoriale.

3. 2. I viaggi e le anime

Diffusosi in Sicilia a partire dalla seconda metà del XVI secolo il culto delle Anime Sante³⁸ marca in maniera pregnante numerosi aspetti della dimensione sacrale del paesaggio dell'Isola (cfr. Lima, 1984). Riferendo del profondo radicamento culturale delle Anime dei Corpi Decollati in area palermitana alla fine dell'Ottocento, così riferisce Giuseppe Pitre in *Usi, costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano* (1889: 14)

Ogni persona che abbia divozione alle anime dei corpi decollati (e chi non l'ha tra le donne di Palermo?) il lunedì e il venerdì, giorni sacri ad esse (in quasi tutta la Sicilia il giorno consacrato a queste anime è solo il lunedì), si parte di casa sua di buon mattino, ovvero nelle ore pomeridiane, e si avvia a Porta di Termini, oggi Porta Garibaldi. Non poche sono le donne che vengono dai comuni della Conca d'oro o dalla provincia per compiere ed offerire questo viaggio: perché dove non si facevano esecuzioni di giustizia o raramente si facevano manca una chiesa dei

³⁸ In merito a una lettura storico-religiosa sui culti delle anime in ambito folklorico si rimanda a Le Goff, 1982; Niola, 1997, 2022; Di Nola, 1995: 287.

giustiziati e quindi volendo tenersene ben edificate le anime bisogna venire qui a Palermo

Edicole votive, santuari, chiese, piccole cappelle variamente disseminate nel territorio siciliano risultano ancora oggi segni tangibili di una spazialità del sacro che conferma una storia devozionale di lunga durata. Come autorevolmente asserito da Luigi Maria Lombardi Satriani (1996: 27)

L'organizzazione spaziale è al contempo profondamente segnata dall'ideologia della morte e si pone alla base di una architettura urbana intenta a scandire luoghi speciali di incontro e comunicazione con i defunti. I morti sacralizzano e consacrano lo spazio degli uomini e la configurazione di questi paesaggi folklorici coabitati apre ad una sorta di "città sepolta", simbolica e contigua a quella dei vivi (1996: 27).

Questi luoghi, considerati carichi di valenze ierofaniche, sono al contempo fonti inesauribili di forza sacra che viene periodicamente riattualizzata attraverso la ripetizione della vicenda mitica ivi avvenuta in *illo tempore* (Eliade 1976; Van Der Leeuw 1975). In tal senso le nicchie, gli altari, le immagini sacre, le chiese e le confraternite costituiscono documenti preziosi entro i quali ricostruire tempi e spazi culturali delle processioni e dei sacri viaggi offerti alle Anime Sante unitamente ai sistemi di credenze a esse immediatamente riferibili. A Messina il culto delle Anime Sante coincide con quello rivolto a San Giovanni Battista cui pure era dedicata una chiesetta fuori le mura vicino a un luogo ove venivano un tempo seppelliti i corpi dei giustiziati: nonostante la normalizzazione ecclesiastica che ha di fatto assorbito l'arcaico sistema cledonantico nella figura del Santo Decollato ancora oggi sono numerose le testimonianze orali intorno a « prodigi sonori (rumori di catene, lamentazioni ecc.) legati alla Chiesa e ai suoi dintorni, che richiamano gli stereotipi del precedente modello funerario» (Giacobello, 2017: 99). A Ragusa Ibla (Rg) la fondazione della Chiesa delle Anime Sante del Purgatorio si basa su una diffusa credenza relativa alla morte di due giovani sposi a opera di un prete: costui vinto dal rimorso, demolì il palazzo preesistente ove fece assassinare la coppia e sulle antiche fondamenta fece costruire la chiesa destinata alle Anime del Purgatorio, associate ai due giovani sposi uccisi. Di là da probabili risemantizzazioni di tipo

devozionalistico, tale mito di fondazione si rileva di certo indicativo sulle credenze dei morti di “morte violenta” e al loro legame con le Anime, unitamente nucleo narrativo della leggenda che ricorda, nemmeno troppo vagamente, talune dinamiche mitico-rituali dei sacrifici di fondazione (Eliade, 2017: 29 - 34). A Raffadali nell’agrigentino si rilevano numerosi aspetti legati al culto dei defunti e delle Anime: oltre alla significativa presenza della “Pia Confraternita delle Anime Sante del Purgatorio” istituita nel 1655 con sede presso la chiesa Maria S.S. del Carmine si registrano, almeno fino agli anni Ottanta del secolo scorso, gruppi di questuanti maschi che ogni venerdì del mese partivano in processione dalla Chiesa del S.S. del Carmine per le vie del paese muniti di campanella e *matroccula* questuando per le Anime del Purgatorio. Tra l’altro nella devozione popolare raffadalese permane ancora vitale la devozione per le Anime Sante del Purgatorio, le quali svolgono un ruolo di protezione e assistenza materiale e simbolica (Lo Mascolo, 2005: 63 - 64). Sempre a Raffadali insistono alcune peregrinazioni rituali tipo divinatorio non immediatamente riferibili alle Anime e che, tuttavia, presentano modalità cerimoniali analoghe ai “viaggi” di altre località dell’Isola. Si tratta del *viaggiu o Santu Vicchiumi o Santi Eremiteddri* (2005: 77 - 78). Spazi sacri, ritualità e credenze in onore delle Anime sono variamente attestate presso svariate porzioni del territorio dell’Isola e spesso associate a figure di Santi e Sante e in particolare al devozionalismo mariano che, come dimostrano ampiamente le iconografie della Madonna del Carmelo e dell’Immacolata Concezione, assolve nei riguardi delle Anime Purganti una funzione salvifico-escatologica oltre che funeraria. La celebre chiesa palermitana della “S.S. Madonna del Carmelo ai Decollati” e la “Chiesa del SS. Crocifisso e delle Anime Sante e del Miseremini” di Bagheria, oggi intitolata all’Immacolata, possono considerarsi quali testimonianze esemplari della lunga durata di tali forme devozionali e del loro radicamento nel territorio. Proprio in merito ai comuni/frazioni di Bagheria, Villabate, Casteldaccia, Aspra si riscontrano numerose edicole e/o cappelle dedicate all’*aimmuzzi*. La capillare diffusione di edifici sacri nell’areale può datarsi ai secc. XVII e XVIII, periodo ove sorsero le prime ville nobiliari e gli insediamenti delle vicine tonnare di Solanto e Sant’Elia: in tal senso svolsero un ruolo decisivo gli ordini monastici, le confraternite e le maestranze artigiane locali che, ponendosi sotto la protezione di un Santo o della Vergine, concorsero alla diffusione di nicchie, altari e immagini devote, vere e proprie “architetture del sacro” che i processi di modernizzazione ed urbanizzazione non sono riuscite del tutto a scompaginare. Tra questi ricordiamo le attestazioni relative alla presenza di una nicchia dedicata alle Anime a Villabate

(Pa) (1997:179), con ogni probabilità di fattura ottocentesca. Qui gruppi di devote almeno fino agli anni Cinquanta del secolo scorso offrivano *u viaggiu* e il rosario *all'Armuzzi*

*Armuzzi Santi chi siti pi la via
'ncuntrastivu a Gesù Giuseppi e Maria
Unni iti Armuzzi Santi, chi siti pi la via
chi l'avemu accurdatu
cu vi l'ha data la vincitoria
la Bedda Matri della vittoria
Bedda Matri della vittoria
purtativilla sta vincitoria
pi farimi sta razia
tri fratuzzi cincu manu
razzi vogghiu a manu a manu
un signali m'ati a fari
na porta di rapirimi
un cani r'abbaiari
e un friscu ri sintiri*

A Casteldaccia (Pa), all'ingresso di via Pindemonte che porta al cimitero del paese, è ubicata una cappella (*cappilluzza*) dedicata alle Anime Sante. In merito al contesto rituale non si hanno attestazioni relative al *viaggiu* ma la posizione della *cappilluzza* posta all'ingresso dello spazio cimiteriale non fa che confermare la marcata “presenza” delle Anime nell'ordito sacrale che perimetra lo spazio. Ad Aspra, frazione marinara del Comune di Bagheria, sorge una piccola cappella intestata alle Anime Sante in corrispondenza dell'ex “Arena cinematografica” ormai dismessa, e un'altra edicola, ubicata presso la strada statale 113 che collega Bagheria al comune limitrofo di Ficarazzi, nonostante non si abbia documentazione del Santo, della Santa o della Madonna dedicate per la sua posizione liminare fa ragionevolmente ipotizzare a una possibile frequentazione devozionale legata ai “viaggi” alle Anime Sante. La vita religiosa tradizionale di Bagheria vanta con il culto delle Anime un antico e radicato sodalizio: ne è vivida testimonianza il legame intimo dei bagheresi con *l'Aimmi Santi*, espressione con la quale indicano ancora il quartiere (*u quaattieri i l'Ammi Santi*) e la Chiesa dell'Immacolata, nonostante il cambio del titulus avvenuto nella prima metà degli anni Cinquanta del Novecento. A ciò si aggiungono le numerose edicole e nicchie votive

che costellano il paesaggio urbano a conferma della diffusa devozione a tali figure sacre: tra le tante, la piccola edicoletta di via Aguglia, in prossimità di Corso Umberto denominato dai bagheresi *u stratunieddu*. La nicchia sacra raffigura la Madonna con al cospetto del proprio manto celeste le numerose anime purganti bisognose di pietà e suffragio. Ma è presso la piccola cappella (*a Cappilluzza, a Chisulidda*) di via Vallone del Fonditore, in prossimità dello svincolo autostradale, presso le falde di Monte Giancaldo, che l'intimità cultuale delle devote bagheresi e del territorio si rinnova ancora attraverso preghiere e nuove forme di *viaggiu*. La campagna adiacente la chiesetta, oggi recintata da residui e scarti di materiale edile abbandonato, a partire dalla prima metà del XIX secolo venne adibita a luogo di sepoltura, probabilmente una fossa comune, destinata ai morti di colera. Nel 1837 la cittadina fu infatti colpita da una violenta epidemia che provocò moltissime vittime: circa 600 rispetto a quanto registrato dalle fonti ufficiali d'archivio, conservate presso i registri parrocchiali della Chiesa Madre, tanto che fu necessario istituire con ordinanza del sindaco coevo un'apposita area ubicata al di fuori del centro abitato che ospitasse i cadaveri appestati. Alcune testimonianze raccolte e registrate sul campo riferiscono che la campagna che costeggia la *cappilluzza* era destinata ad esiliare, fino a un recente passato, non soltanto cadaveri di ammalati e /o morti ammazzati ma anche di moribondi che intendevano essere sepolti nell'areale.

3. 3. Madonna del Romitello (Pa).

Di particolare rilievo è il culto pellegrinale che si svolge annualmente presso il santuario della Madonna del Romitello a Borgetto (Pa) tra il 9 e il 10 maggio: il santuario sorge su un promontorio a circa 5 km da Borgetto in una area boschiva detta *Carrubella* ove si registra una marcata presenza di acque sorgive. La fondazione del santuario viene attribuita all'ordine benedettino e, nello specifico, alla vita e alle opere del palermitano Beato Giuliano Mayali (1470) importante esponente dell'eremitismo siciliano del sec. XV (Di Blasi 1791: 23-83; Bruno 1971) e significativamente nominato *u Rumiteddru* dalla pubblicistica devozionale (Bellia 1989: 34). Alla personalità religiosa del Beato Giuliano si attribuiscono inoltre due eventi ierofanici fondativi dello spazio santuariole: la *visio* del quadro della Madonna con il Cristo morto tra rami di quercia e la caduta di alcune pietre che una

tradizione vuole staccatesi dal monte nel momento della morte di Cristo (Bellia 1989: 55-56). Negli anni Venti del Novecento il santuario venne inoltre gestito dai Padri Passionisti che dotarono la struttura di un conventino per i ritiri spirituali e, più tardi luogo, deputato a ospitare per qualche tempo la sacra immagine (*u quattru*) (fig. 15). Il pellegrinaggio si svolge durante gli otto giorni che precedono la festa del 10 e culmina la sera del 9: in merito ai gruppi pellegrinali essi provengono solitamente dai comprensori di Borgetto, Partinico, Montelepre, Giardinello, Carini, Torretta Capaci e dalla valle dello Jato. Al riguardo emerge la dualità tra gruppi di *burgitani* e *carinisi* ove questi ultimi rispetto ai *burgitani* percorrono un itinerario più articolato e maggiormente carico di valenze penitenziali. Il *carinisi* dipartono solitamente dalla piazza centrale del paese, altre, invece, si formano a partire dalle proprie abitazioni: la pria tappa del *viaggiu* prevede una sosta presso la cappella votiva in zona Belvedere detta *u rumiteddru nicu* (Il Romitello “piccolo”). Da qui le comunità pellegrinali di Carini intraprendono un percorso assai impervio verso il bosco della montagna (*acchianata*). Tradizionalmente i *carinisi* sono i primi ad arrivare intorno alle 4 del mattino mentre il resto delle comitive raggiunge il luogo sacro in macchina o in autobus (Covello 2006-2007: 57). Tra le motivazioni apportate dai devoti per l’adempimento del *vutu* vi sono primariamente quelle legate alla salute: lo dimostrano innumerevoli ex voto che costellano le pareti del santuario (tavolette dipinte, ex voto anatomorfi, protesi ortopediche) come anche abiti da sposa e/o di battesimo. Al riguardo (ril. 09/05/2024)

Non sono ex-voto...quello è che si sposano, tutto riesce bene, e allora come segno d'affetto per la Madonna danno, offrono l'abito da sposa, che noi possiamo anche dare, perché diventiamo noi i proprietari di questi abiti, a gente povera che lo chiede, con il permesso del loro parroco anche se sono quelli di battesimo e di prima comunione.

Giorno dieci, dopo la messa pomeridiana, inizia *a scinnuta ru quattru* dal santuario (fig. 16). Esso viene disposto su un piccolo fercolo e adibito sopra un camion dalla Confraternita della Madonna del Romitello che cura l’iter rituale. La sacra immagine raggiunge il paese dopo varie soste ove si offrono alla *Beddra Matri* fiori e offerte in denaro.

3. 4. Madonna del Ponte a Partinico (Pa).

Il Santuario della Madonna del Ponte si trova nella campagna del territorio di Partinico, in provincia di Palermo, lungo la Strada Provinciale 63, a pochi chilometri dallo svincolo dell'autostrada A29 (verso Balestrate). Datato intono al XIV secolo e successivamente ampliato tra i secc. XVIII- XX, esso sorge in una vallata coltivata tra colline dolci, uliveti e vigneti, vicino al fiume Jato, che attraversa la zona e dà il nome alla località "del Ponte" proprio perché qui un tempo esisteva un ponte significativo per i viandanti e per i poderi circostanti. La posizione è tra i comuni di Partinico, Balestrate, Trappeto e Alcamo, in una fascia di territorio che collega la costa tirrenica con l'entroterra collinare palermitano. L'agionimo attribuito alla Madonna è connesso nella trazione orale al ritrovamento casuale del simulacro mariano da parte di un pastore partinese presso una grotta ubicata nelle vicinanze di un ponte sotto il quale scorreva il fiume Jato: tale aspetto è rimarcato nel mito di fondazione anche nella contesa territoriale con Alcamo e la Madonna dei Miracoli. *U viaggiu a Beddra Matri di lu Punti* si svolge il giovedì prima della domenica in Albis e prevede la partecipazione di gruppi provenienti da Partinico, Trappeto, Balestrate, Alcamo sovente accompagnati dai rispettivi parroci. Tra i motivi del viaggio vengono contemplati lo scioglimento del *vutu* anche se da qualche anno gruppi di amici e parenti si recano al santuario organizzino in maniera autonoma rispetto alla data festiva. Per il passato attestata l'offerta di *ex voto* quali numerose tavolette dipinte, "bambinelli" ed *ex voto* anatomorfi (mani, teste, orecchie seni ecc.). La domenica in Albis è il giorno festivo vero e proprio e si svolge con modalità analoghe a quelle descritte per la Madonna del Romitello (vedi *infra*): la deposizione del *quattru* mariano su un camion a cura della Confraternita della Madonna del Ponte e processione dal santuario al paese.

3. 5. Madonna del Rosario di Tagliavia (Pa).

Il Santuario della Madonna del Rosario di Tagliavia è ubicato nell'area rurale tra i territori di Monreale e Corleone, adibita a pascolo almeno fino agli inizi del XIX secolo: anche qui ritorna il motivo del ritrovamento da parte di due pastori dell'immagine mariana sotto una pietra che nelle fonti devozionali viene adibita "a rustico altare" ove collocare la stessa

Vergine (fig. 17). Contestualmente al ritrovamento sgorgò una fonte d'acqua miracolosa che aiutò i pastori a debellare una temibile moria delle greggi e diede pertanto vita al pellegrinaggio un tempo legato proprio alla guarigione degli armenti. Almeno fino alla fine del XIX Pitrè annotava come «quando le pecore, le vacche ed altri animali da pastura sono attaccati da malattie epidemiche, si mandano alla Madonna di Tagliavia, presso Corleone; quivi facendo delle offerte alla Sacra Immagine si invoca la benedizione del gregge con la certezza che esso resterà subito guarito» (1889: 303)³⁹. Fino alla seconda metà degli anni Sessanta del secolo scorso il santuario venne preso in cura dagli eremiti mentre la gestione odierna è affidata a un gruppo di devote/i “Comunità cinque pietre” “che, con amore, assistono i pellegrini che sempre numerosi giungono da ogni parte dell'isola e con zelo diffondono il culto della Madonna di Tagliavia. Il pellegrinaggio si svolge quaranta giorni dopo la Pasqua (il giorno dell'Ascensione) al quale segue poi la celebrazione dell'ottavario: fino a un recente passati i gruppi di pellegrine/i si recava al santuario attraverso muli o cavalli e nonostante l'impiego di autoveicoli, molti sono ancora i devoti che da Pian degli Albanesi, Corleone, Marineo, San Giuseppe Jato, San Cipirello svolgono il pellegrinaggio a piedi (*m'piduni*) (fig. 18). Attestato fino a qualche tempo fa il consumo collettivo di carni di *crastu* arrostiti sul posto e/o acquistate da macellai accorsi all'uopo, oggi notevolmente ridimensionato dalla nascita di strutture ristorativo-ricettive e l'inserimento del santuario nella Via Francigena. Un analogo contesto agro-pastorale si registra inoltre nel territorio di Mistretta (ME): qui sorge una edicola votiva *extra moenia* dedicata alla Madonna del Rosario di Tagliava (figg. 19-20)⁴⁰ ubicata in cd. Neviera a circa 1110 msl. A pochi metri di distanza sorge una chiesetta detta *ra Matri Tagliavia* (La Madre Tagliavia) (fig. 20) perché la Madonna taglia la via ai malintenzionati e al contempo apre la retta via: secondo le testimonianze ogni persona che, percorrendo il sentiero passava davanti all'edicola, lasciava una pietra come esortazione a costruire una vera chiesa dove potere effettuare le

³⁹ E a tale uso si riconducono i festeggiamenti in occasione dell'Ascensione della festa della Madonna a Vita (Tp) le cui origini sono da ricercare nell'usanza dei contadini vitesi, in occasione della festività dell'Ascensione, di condurre il proprio bestiame al Santuario Maria SS. del Rosario di Tagliavia (Corleone), al fine di far benedire gli animali.

⁴⁰ L'edificazione di questa edicola riprende la leggenda di fondazione del culto in area palermitana: la sua edificazione risale al 1845 per volere dei fratelli Lo Iacono allevatori di Mistretta che «agli inizi dell'800 si trovavano a Corleone per avere preso in affitto, dalla Mensa Arcivescovile di Monreale, il feudo, di proprietà dei baroni Tagliavia, per portare al pascolo i loro animali. Durante la costruzione *ru zaccinu*, il recinto che circonda *u marchitu* (spazio adibito al pascolo), i due fratelli raccoglievano le pietre necessarie per portare a termine il loro lavoro e lì rinvennero l'immagine della Madonna»

funzioni religiose. Due volte all'anno, l'otto maggio, (mese mariano) e il sette ottobre (festa della Madonna di Pompei), i fedeli si recano in pellegrinaggio alla piccola chiesetta *ra Matri Tagliavia* per festeggiare la Madonna del Rosario. Riuniti nello spiazzale della Parrocchia di Santa Caterina d'Alessandria e accompagnati dal parroco, preceduti dall'icona con l'immagine della Vergine effigiata su una lastra di maiolica, i pellegrini si avviano verso la chiesetta a piedi (spesso scalzi) per venerare la Madonna e ringraziarla per grazie ricevute (fig. 21).

3. 6. *U viaggiu* alla Madonna del Lume a Porticello (Pa).

Le dinamiche socio-economiche e la via religiosa del borgo marinaro di Porticello sono strettamente connesse a una lunga durata delle attività marinare (in particolare della pesca e salagione del tonno) ampiamente attestata tra i secc. XIV-XVII. Ancora nel Settecento, la configurazione del territorio comprendeva «oltre alle due tonnare di Sant'Elia e Solanto, anche le marinerie di Porticello e Sant'Elia e una serie di terreni agricoli nel Bagherese, che interessavano le zone di Spedalotto, Valdina, San Cataldo, De Spuches, Capo Zafferano e Aspra» (Sorgi 2009: 54). A metà del Novecento l'inarrestabile declino delle *tonnare* non ha comportato tuttavia un brusco arresto delle attività marinare garantite invece dai *pirreroti* divenuti nel frattempo abili pescatori e dalla costituzione, nel secolo XIX, di forme aggregative che raggruppavano tutti i ceti marinari rinnovando così il comparto. Tale crescita repentina della borgata marinara è stata accompagnata inoltre dal culto di Maria SS. del Lume e della sua “miracolosa immagine” introdotto dai Padri Missionari Gesuiti intorno alla seconda metà del secolo XVIII: in merito alla intestazione del culto, le fonti ecclesiologiche siciliane testimoniano il *topos* della “mirabile visione” di una pia donna incaricata dai Padri Missionari (Sorgi 2009: 55)

di interrogare la Madonna su come volesse essere raffigurata e sotto quale titolo. Un girono durante le preghiere, la veggente fu rapita in estasi da una apparizione della Madonna, circondata da una schiera di serafini che la incoronavano con un triplice diadema. La Vergine indossava una lunga veste con una fascia che le

cingeva i fianchi [...] Alla domanda della devota Maria rispose di voler essere dipinta così come la vedeva, nell'atto di sollevare un peccatore dalle pene dell'inferno. Volle inoltre essere intitolata al Lume

Alle fonti ecclesiologiche e mariane ufficiali si aggiungono le narrazioni folkloriche ampiamente attestate nei paesi costieri dove a seguito di una tempesta o di una aggressione saracena il quadro miracoloso viene ritrovato da pescatori e collocato in un posto diverso da quello del ritrovamento dove, puntualmente, la sacra immagine ritorna. *U quattru* (quadro) della Madonna del Lume inoltre è strettamente connesso alla festa patronale che si svolge ogni anno la prima e la seconda domenica di ottobre: il momento apicale è rappresentato dalla processione della sacra immagine che ripercorre tempi e spazi in cui sono iscritti i segni delle attività marinare e ove la sosta presso il piccolo molo di Santa Nicolicchia rievoca miticamente il luogo del ritrovamento. La sfrenata corsa della *vara* verso la Chiesa chiude la processione. Dopo otto giorni, si svolge un pellegrinaggio ove comitive di pellegrine/i si avviano dalla chiesa Madre verso la cappella votiva presso Capo Zafferano in concomitanza con un altro pellegrinaggio “via mare” ove le imbarcazioni della marineria seguono il peschereccio che ospita il fercolo col quadro raggiungendo via mare il promontorio del Capo (cfr. Buttitta I. E. 1997: 71; Sorgi 1980, 2009). A monte di un progressivo declino del pellegrinaggio “per mare”, dovuto al sopraggiungere di stringenti norme di sicurezza e a una più articolata fase di transizione che sta interessando l'economia porticellese verso attività turistiche da qualche anno il pellegrinaggio “via terra” viene ripetuto attraverso modalità analoghe l'ultima settimana di maggio in concomitanza con i festeggiamenti mariani ove non è difficile leggere strategie pastorali volte a “includere” le dinamiche folkloriche tradizionali solitamente gestite dai pescatori porticellesi. Il rito diparte intorno alle 9 del mattino quando gruppi di devote e devoti si raccolgono presso la piazza antistante la chiesa Madre (figg. 23-24). Alcuni gruppi appartenenti a ordini francescani laici (OFS) radunano i pellegrini e si mettono alla testa del corteo accompagnati da componenti della Confraternita della SS. Madonna del Lume (fig. 25). Il percorso pellegrinale che attraversa interamente la litoranea tra Mongerbino e Santa Flavia si mostra particolarmente impegnativo a ridosso del massiccio roccioso di Capo Zafferano (fig. 26) sito di interesse geo-archeologico ove sono stati rinvenuti frammenti litici risalenti al Paleolitico. Appare inoltre interessante notare come molti pellegrini entrati nello spazio sacro del monte raccogliessero durante il percorso ciottoli e/o delle pietre accompagnate da

un segno della croce. I pellegrini vengono accolti dal suono del tamburo (fig. 27) e compiono *l'acchianata* (salita) che porta alla sacra cappella (fig. 28). Il corteo si raccoglie presso l'edicola votiva (figg. 29-30) che conserva un altro quadro della Madonna (fig. 31) quale *ex voto* offerto dai pescatori. Il corteo pellegrinale si raccoglie per la celebrazione eucaristica ove La Madonna vien evocata a protezione del mare e della pesca e termina al suono del *tammurinaru*.

3. 7. Madonie in pellegrinaggio

Così Mario Giacomarra (2000: 28) delineava i tratti distintivi del paesaggio culturale nelle Madonie

Sono molte le chiese e i santuari rupestri sparsi per le Madonie: alcuni sono mete di suole di fedeli devoti che, una o più volte l'anno, vi si recano per sciogliere un voto o per ringraziare di una grazia ricevuta. Su tutti si impongono i pellegrinaggi ai santuari mariani: essi costituiscono altri momenti di aggregazione delle comunità del comprensorio, anche se non sempre ostentano i tratti rilevanti delle feste patronali. Quasi ogni paese ha la sua montagna, e qui sta spesso una Madonna alla quale la gente dedica una festa una volta l'anno: i devoti che hanno ricevuto una grazia si dirigono allora in pellegrinaggio, talora a piedi scalzi, verso il santuario collocato in cima al monte: dichiarano in questo mood alla comunità la grazia ricevuta e manifestano la loro devozione con un atto di solidarietà collettiva

Di fatto l'areale madonita rappresenta una *enclave* pellegrinale profondamente segnata dalla diffusa di santuari mariani (Scillato, Gibilmanna, Blufi, Petralia Sottana) ove confluiscono (Giacomarra 20)

tre specifiche onde di irradiazione: la prima proviene dai centri dell'isola e trova origine nella città di Caltanissetta e nei paesi limitrofi; la seconda proviene dall'area del Palermitano, avendo come luogo di irradiazione secondaria Termini Imerese e i paesi contigui; la terza infine proviene dai paesi posti ad este e sud-

est, avendo i centri irradiatori in Nicosia e Mistretta (Giacomarra 2008: 20)

All'interno del mosaico festivo madonita i pellegrinaggi (*viaggiu, acchianata*) ai santuari spesso le Madonne e le "loro" montagne (Monte Sant'Angelo a Gibilmanna, Monte Alto a Petralia Sottana ecc.) si svolgono solitamente tra maggio e settembre: espressioni di legami sacrali e vincoli territoriali che periodicamente convergono e si risolvono presso il santuario, le azioni rituali (*viaggiu*, quindicine, falò questue, offerte corporali e di peculiari ex voto) messe in atto dalle comunità di pellegrinaggio delle comunità di Scillato, Gangi, Gibilmanna, Blufi e Petralia Sottana (2015-2016: 94-95) pongono alcune questioni relative alle relazioni tra ambiente, società e luoghi sacri, alle funzioni rivestite dall'itinerario pellegrinale in rapporto alla diversa composizione delle "comunità di pellegrinaggio" e alle ragioni "religiose" che hanno potuto dar seguito alla continuità di frequentazione dei luoghi di culto e alle relative pratiche rituali alcune questioni relative alle relazioni tra ambiente, società e luoghi sacri, alle funzioni rivestite dall'itinerario pellegrinale in rapporto alla diversa composizione delle "comunità di pellegrinaggio" e alle ragioni "religiose" che hanno potuto dar seguito alla continuità di frequentazione dei luoghi di culto e alle relative pratiche rituali.

3. 7. 1. Madonna della Catena a Scillato

Nella parte bassa di Scillato, comune noto per le sorgenti d'acqua e i mulini, si trova il santuario dedicato a Maria SS. della Catena (sec. XVI). La leggenda di fondazione narra della statua della Madonna che trasportata da un carro di buoi e diretta verso le Petralie si fermò invece a Scillato dove oggi sorge il santuario. Da quel momento, ogni 20 agosto la Madonna della Catena viene celebrata con una festa solenne preceduta da un pellegrinaggio: *u viaggiu a la Madonna da Catina* (il viaggio alla Madonna della Catena) è infatti fortemente partecipato da devote e devoti dei comuni vicini (Sclafani Bagni, Collesano e Caltavuturo nello specifico). La mattina del 20 alle ore 3.30 gruppi di pellegrini provenienti da Caltavuturo si radunano presso piazza Emanuela Loi: dopo qualche ora per permettere il raggruppamento delle comitive pellegrinali prende avvio *u viaggiu* verso il santuario. Numerosi gruppi di devote incedono scalze per sciogliere *a prumisa a madonna* cioè un voto per grazia ricevuta. Giunti al santuario (ore 9 c. a.) si svolge la celebrazione della Santa Messa dove pellegrine e pellegrini rendono grazie alla Madonna sciogliendo così *a prumisa* al pellegrinaggio segue poi la processione della *vare* per le vie del paese con a seguito le autorità civili, religiose e le confraternite locali. Quando il fercolo raggiunge la parte “alta” del paese la comunità invoca la Vergine a protezione dei mulini, delle acque e delle sorgenti.

3. 7. 2. Pentecoste a Gangi

A Gangi il giorno di Pentecoste è notoriamente dedicato ai festeggiamenti in onore della Spirito Santo che prevedono, oltre alla festa vera e propria, un pellegrinaggio presso il santuario. La tradizione orale riporta la fondazione del sacro edificio al ritrovamento della sacra immagine presso un macigno ove fuoriuscivano lingue di fuoco: ordinati gli scavi e rinvenuta l'immagine dello Spirito raffigurante lo Spirito Santo cessò inoltre la terribile pestilenza che. Il pomeriggio del giorno seguente una trentina di *vare* provenienti dalle varie chiese disseminate per il paese convergono verso la spianata del santuario. Qui avviene *a cursa de Santi* dopo la quale le *vare* alternativamente vengono ammesse a turno nel santuario, manifestando riverenza allo Spirito Santo. Tale corsa rituale ove affiora evidente l'aspetto vitalistico (Buttitta I. E.,) viene giustificata dai devoti dal fatto che *i santi fannu i miraculu* (i santi fanno il miracolo) nel senso che intercedono presso lo spirito Santo.

Il santuario è a tal proposito meta annuale di pellegrinaggi organizzati da gruppi e parrocchie non solo dei paesi vicini (Geraci, Le Petralie) ma anche del Nicosiano e del Mistrettese marcando così un areale specifico e distinto da altri nelle Madonie. Di recente il comune di Gangi ha inserito il pellegrinaggio all'interno del progetto "Amici dei cammini Franchigeni di Sicilia" trovando eco anche in alcune iniziative della Diocesi di Cefalù.

3. 7. 3. Madonna di Gibilmanna

Tra le pendici occidentali di Monte Sant'Angelo (cfr. Bresc 1985: 66-67) presso una preesistente area sacra dedicata al culto di San Michele Arcangelo sorge il santuario della Madonna di Gibilmanna⁴¹. La configurazione attuale del santuario, a seguito di articolate stratificazioni culturali avvenute tra i secc. X-XIII, è databile con ogni probabilità al XVI secolo. Con modalità analoghe alla leggenda di fondazione della Madonna della Catena di Scillato, l'immagine mariana venerata a Gibilmanna appare in sogno a un romito: incagliata tra le maglie del porto di Roccella dopo un violento naufragio, la Vergine ordina al romito di caricarla su un carro di buoi i quali, dopo giorni di viaggio, si fermano per volere della Madonna sul sito dell'attuale santuario. Fino a un recente passato i pellegrinaggi alla *Gran Signora di Gibilimanna* prendevano avvio il giorno dell'Assunzione ma per far confluire pellegrini e devoti di altri territori (Pollina, Castelbuono, Gangi, Polizzi Generosa ecc.) e non sovrapporsi al pellegrinaggio della Madonna dell'Alto a Petralia Sottana sono stati spostati la prima settimana di settembre. Già a partire prima della domenica di settembre numerose comunità di pellegrini muovono verso il santuario (ora sovente in autobus ma alcuni ancora *scanzi*). Interessante notare come durante il cammino pellegrinale molte devote intonino preghiere e rosari solitamente offerti alla "proprie Madonne" (dell'Alto, dell'Olio ecc.). Tra le offerte non mancano per il passato *ex voto* anatomorfi in cera e/o argento ma un tratto costitutivo della pratica votiva rimane l'offerta dell'olio alla Madonna.

⁴¹ La descrizione del sito micaelico delineata da Padre Gesualdo de Luca da Bronte (1859: 8-9) non appare qui priva di un certo interesse: il cappuccino rammenta la "chiesucola" consacrata all'Arcangelo come edificio sacro di "fama vetustissima e contestata", circondato da "tagli di macigni atti a sedere" e non lontana da un "bel ruscello d'acqua dolce", scenario non dissimile da ben più noti spazi sacri micaelici sostituiti in seguito da santuari mariani ascrivere alla proibizione di pratiche sospette o illecite, in particolare le peregrinazioni notturne notturni di incubazione e purificazione (Vauchez 2003: 165-166).

3. 7. 4. Madonna dell'Olio a Blufi

Il santuario della Madonna dell'Olio a Blufi, comune del versante orientale delle Madonie sito a circa 800 m. l.m., è tradizionalmente meta di pellegrinaggio da parte di molti devoti dell'areale (Petràlia, Gangi, Alimena). Anche a Blufi i "viaggi" alla Madonna si articolano in due occasioni liturgiche precise quali il martedì dopo Pentecoste e la *quinnicina* (quindicina) di agosto che culmina nella festa religiosa di giorno 15. Molti sono i pellegrini che percorrono a piedi scalzi recando offerte ed *ex voto*: giunti presso il santuario ove risiede una fontana di olio minerale, i pellegrini si genuflettono a baciare la terra, si raccolgono in preghiera ed entrano nel sacro edificio per assistere alla messa. Il 15 agosto ha infine luogo la processione per la benedizione delle campagne sottostanti. Secondo una diffusa tradizione orale la fondazione del santuario è attribuita a uno scambio di doni tra la Madonna dell'Alto e la Madonna di Blufi intese come "sorelle", entrambe alle prese con trasformazioni miracolose delle fonti in acqua e olio: quest'ultimo, scaturito da una pozza adiacente al santuario, viene ritenuto ancora oggi carico di valenze salutifere (Carapezza, 1991: 108).

3. 7. 5. Viaggi mariani nelle Petralie: mito, pellegrinaggio e territorio

Il territorio di Petralia Sottana si presenta fortemente marcato da una ricca e articolata devozionalità mariana come dimostrano per il passato i *viaggi* alla Madonna della Spartenza, alla Madonna del Carmelo e non ultima l'*acchianata* alla Madonna dell'Alto ancora oggi estremamente vitale. Nella parte alta di Petralia in zona detta *La Rocca* la chiesetta (*chisulidda*) della Madonna della Spartenza era luogo di pellegrinaggio fino a un non lontano passato. Secondo le credenze locali l'ubicazione della *chisulidda da Spartenza* presso la zona "La Rocca" era posta a protezione sacrale del territorio di Petralia Sottana poiché ne impediva il collasso (Carapezza, 1991: 67). *U viaggiu a chisulidda d'a spartenza* era fortemente legato ai contesti di emigrazione

Le famiglie si recavano in pellegrinaggio presso la chiesetta lamentando una particolare Salve Regina e recitando varie orazioni; recita che le famiglie di parenti si impegnavano a rinnovare a casa di fronte a un quadretto votivo

donato loro dalla moglie dell'emigrante, che lo aveva adeguatamente bordato e ricamato

Durante il pellegrinaggio veniva recitato *u rusariu di la Madonna di la Spartenza*

*Beddra Matri di la
Spartenza/dimannamu pruvidenza Pi
stu viaggiu a la strania, pruvviditi
Matri mia
Pi stu viaggiu a la strania,
pruvviditi Matri mia Beddra matri
di la Spartenza/pruvviditi pa
pasrtenza Chista lampa
v'adduamamu e pirduni
addimannamu*

Un'altra forma di *viaggiu* alla Madonna della Spartenza si svolgeva ogni anno a maggio e culminava con una processione per la benedizione delle campagne circostanti, preceduta da una questua di uova, verdure e vino da parte dei fedeli per ricompensare il clero: *u viaggiu* inoltre era anche occasione per propiziare l'esito positivo di una gravidanza. Di particolare rilievo le ritualità in onore della Madonna del Carmelo (16 luglio) dove, oltre alla benedizione ancora in uso degli *abitini* portati al collo dai devoti e che faranno parte del corredo funebre, esse rimandano a più riprese al culto delle Anime del Purgatorio. Tra queste il falò (*vampa*) che veniva acceso la vigilia della festa e attorno al quale si recitavano giaculatorie alle Anime Sante e *i viaggi d'a Pirziunca* (i viaggi della Porziuncola) che consistevano nell'entrare e uscire dalla Chiesa pregando ogni volta per la salvezza dell'anima di un defunto; poiché si può chiedere misericordia solo per un anima, ad ogni viaggio si notano gruppetti di fedeli che entrano ed escono tantissime volte finché non hanno ricordato tutti i propri morti (Carapezza, 1991: 73). Il culto della Madonna dell'Alto (*A Beddra Matri i l'Atu, A Madunnuzza i l'Atu*) si configura indubbiamente come "il grande pellegrinaggio" della triade dei santuari e dei pellegrinaggi

mariani madoniti. Sulla data di fondazione del santuario, sito sul Monte Alto (mt.), non si hanno notizie certe anche se alcuni ne attestano un primo insediamento a partire dalla prima metà del sec. XV: un dato rilevante è la fondazione della “Confraternita di Maria Santissima dell’Alto o della Sciabica” (1753) a monte di una serie di conflittualità territoriali con la vicina Polizzi Generosa per lo sfruttamento delle risorse boschive e il controllo sacrale del monte. In analogia con le leggende di fondazione della Madonna di Gibilmanna e della Catena a Scillato, la statua della Madonna dell’Altovenne ritrovata in una cassa vicino al mare nei pressi di Campofelice di Roccella: dopo vari tentativi di collocazione si decise di metterla su un carro trainato da buoi affinché fosse lei stessa a decidere. I buoi non si fermarono finché non raggiunsero Monte Alto ove la Madonna venne finalmente collocata (Geraci, 2007: 27). Unitamente agli abitanti di Petralia Sottana, ogni anno convergono presso il santuario gruppi di pellegrini provenienti dalle contrade di Nociazzi e Calcarelli: questi ultimi offrono *u viaggiu* alla Madonna la prima domenica di luglio mentre ai Petralesesi spetta il compito di organizzare *a quinnicina* dal 31 luglio al 15 agosto: con il termine *quinnicina* solitamente si intende tutta la serie di azioni rituali (accensione rituale dei fuochi, preparativi alimentari per il pellegrinaggio, celebrazione delle messe pomeridiane ecc.). La sera del 14 agosto da Petralia si radunano le comitive pellegrinali per l’*acchianata a Madonna*: il segnale che dava avvio ai gruppi era dato dall’accensione di falò (*i vampi da Madonna*) sul monte, pratica attualmente dismessa a causa di un divieto posto dell’ Ente Parco delle Madonie. Il cammino per raggiungere il santuario si rivela irto di difficoltà a causa dell’asperità del (acquittrini, terra mobile pietre e sassi) aspetto questo che rafforza il significato penitenziale e purificatorio del rito. Le offerte prevedevano anche il trasporto di ceri votivi a misura d’uomo ed ex voto dipinti dei quali sono rimaste scarse testimonianze: non è inoltre irrilevante segnalare come pellegrine e pellegrini compiono ancora oggi *u viaggiu* per ristabilire il *cosmos* della salute e del benessere fisico o perché la Vergine vincola i devoti attraverso apparizioni in sogno (Geraci 2007: 61-62)

L’inefficacia de rimedi medici spinge la gente a pensare che l’origine della malattia risieda in qualche oscura e minacciosa entità negativa di origine diabolica che s realizza cu l’*ucchiatura* o in così mannati che solo l’intercessione della Madonna può allontanare [...]
 Altre volte si partecipa la pellegrinaggio solo perché è la Madonna

che lo vuole essendosi manifestata tramite sogni, come dimostrano le testimonianze di alcuni fedeli: “*A Madonna è venuta in suonnu a mio marito ca vuliva fattu u vuti scazi*”

A tale sistema di credenze appare connesso il rito della *pigghiata da petra* (la presa della pietra). Chi partecipa al pellegrinaggio per la prima volta presso una fonte che sgorga tra Monte Alto e Monte San Salvatore, deve prendere un sassolino con il solo aiuto della bocca, tenendo le mani dietro la schiena e così condurlo al santuario, riporlo nell’acquasantiera e riprenderlo a fine messa: la pietra assume così un valore apotropaico, e che riesca ad allontanare il male e le tempeste dalla propria casa (*si tagghia a timpistata*)⁴². Dopo esser giunti al santuario nel primo mattino ed aver assistito alla messa, i pellegrini si ristorano presso i locali adiacenti al santuario (figg. 32-33). L’atmosfera conviviale prelude al banchetto collettivo che seguirà dopo la processione attorno al sacro tempio (fig. 34-35). Questa prende inizio alle 12 ed è caratterizzata da varie soste a benedizione dei paesi del circondario e delle campagne. La *maschiata* mette fine al sacro corteo e la statua viene ricondotta presso l’altare. Intanto vari elementi del Comitato che si occupa della raccolta fondi e dell’organizzazione della festa, prepara *u ministruni* di verdura e ortaggi di stagione offrendolo a tutti i pellegrini. A questo punto i devoti si sparpagliano nelle varie contrade ha inizio così *a manciata i menz’aguštu* che conclude i sacri riti offerti alla *Matri di l’Aitu*. Non è inopportuno a questo punto riassumere, seppur brevemente, le credenze di tradizione orale relative al “viaggio” che la Madonna stessa compie al Monte Alto ove risultano riferimenti miticamente connotati di sacralizzazione del territorio e dove Monte Alto si configura quale *axis mundi* entro il quale si svolge l’azione sacralizzante della Vergine

Spodestata dagli abitanti della contrada *Sammicceli* (San Michele) perché le volevano uccidere il Figlio la Vergine fuggì verso Monte Alto: tra queste l’incontro con la *culofia* (animale mitico sauriforme) che la Vergine avvolge

⁴² Questa connessione tra l’elemento litico dinamiche meteoriche e pellegrinaggi ci sembrano alquanto esplicative di un leit motive assai ricorrente presso molti culti santuariali in Sicilia e altrove. In merito al contesto alpino e al rapporto epifanico pietra/Santo si veda il saggio classico di Robert Herzt sul culto di San Besso (1928). Per la Sicilia basti ricordare tra gli altri il rito pellegrinale connesso alla raccolta/manipolazione di pietre di Santu Lìu (le pietre di Santo Lìu) a Caronia sui monti Nebrodi (D’Onofrio, 2005, pp. 83-92) e le pietre di Santa Rosalia a Monte Pellegrino (Giustolisi, 1977; Petrarca 2008; Frenda 2020, p. 95).

raggomitolandola in un lampo relegandola in zone acquitrinose (*u vadduni da culofia*) ove si erge un cozzo (*Cuozzu d'u lampu*). Appena raggiunta dalla gente inferocita, La Vergine stacca alcune rupi dal cuore della montagna schiacciando la folla blasfema: le urla e il dolore che si sollevarono in quella valle gli valsero il nome di *Grana Ranni* (Grande lutto). Dopo assalti di lupi e diavoli trasformati in sassi e alberi La Vergine ritrova finalmente il Figlio e lo disseta facendo scaturire una fonte che ristora due pastori che indicano un rifugio in cima al Monte. Qui il demonio tenta di distruggere la madre e il figlio con piogge di pietra ma La Vergine lo sconfigge e assegna a se stessa il Monte Alto e al Figlio il Monte San Salvatore

3. 8. Santuari e pellegrinaggi nel nisseno

Come ha osservato Luigi Bontà (2021: 37) la compagine santuariale della Diocesi di Caltanissetta può raggrupparsi in due micro-aree

la zona nissena propriamente detta il cd. “Vallone” e la fascia pre-madonita: per l'area nissena ricordiamo la Madonna delle Vanelle e dei Miracoli a Mussomeli; San Paolino a Sutera, San Calogero a Campofranco e il Crocifisso del Calvario a Montedoro mentre per la fascia pre-madonita quello della Madonna di Tagliavia, situato tra S. Caterina e Resuttano, e il Crocifisso di Belici, situato tra Marianopoli e Villalba, pur insistendo giuridicamente sul territorio della diocesi di Cefalù, sono pastoralmente amministrati da sempre dal clero della diocesi di Caltanissetta.

Lo studioso ha fornito inoltre uno schema tipologico dei pellegrinaggi nisseni in una «dimensione spaziale» che si può schematizzare in

- a) pellegrinaggio «a breve termine» svolto prevalentemente in ambito cittadino come quelli legati ai santuari di San Michele a Caltanissetta, alla Madonna delle Grazie a San Cataldo o al Crocifisso al Calvario;
- b) pellegrinaggio a «medio termine» come quello alla Madonna del Buon Riposo nell'agro

di Calascibetta o alla Madonna del Rosario di Tagliavia presso borgo Recattivo⁴³ non distante da Santa Caterina Villermosa;

c) pellegrinaggio a «lunga distanza» ove il rito pellegrinale «diventava (e talora continua a essere motivo di espiazione, sofferenza e fatica ed era sperimentato come strumento salvifico» (Bontà: 30).

Pur tenendo conto dei santuari di montagna sovente correlati a esperienze eremitiche e terapeutiche (come il caso di San Paolino a Sutura), i pellegrinaggi qui indagati sono da un lato ascrivibili entro quelli a “medio termine”, insistenti sul versante meridionale del Vallone e riguardanti i santuari della Madonna della Catena a Riesi e i *viaggi* offerti a San Calogero variamente diffusi nei comuni dell’areale (Campofranco, Mussomeli, Bompensiere). Dall’altro, il “grande pellegrinaggio” al santuario del Crocifisso di Belici che rappresenta, di fatto, un evento rituale di assoluto rilievo e che rivela un contesto estremamente interessante ove verificare le componenti extraterritoriali.

3. 8. 1. Maria S.S. della Catena a Riesi.

La diffusione della mariofania è legata principalmente ad un prodigio avvenuto il 23 agosto 1932 a Palermo, secondo cui tre uomini furono condotti a Piazza Marina dove avrebbero dovuto essere impiccati; mentre venivano preparate le forche si scatenò un violento temporale che costrinse il popolo a fuggire e i carnefici con i tre condannati a rifugiarsi nella vicina chiesa della Vergine del Porto nella quale vennero legati a doppie catene. Il temporale si protrasse a lungo durante la notte e così l’esecuzione fu rimandata il giorno dopo. I tre si portarono lacrimando ai piedi dell’immagine della Madonna e cominciarono a pregarla vedendo nella tempesta un auspicio di salvezza. Ad un tratto mentre i soldati si

⁴³ Ecco alcune importanti testimonianze che delineano alcuni segmenti dei riti pellegrinali nel territorio nisseno a inizio Novecento relativo al sacro viaggio alla Vergine di Tagliavia. «I resuttanesi sin dalle prime ore del mattino un lungo scampanio[...] e più di 500 persone dell’uno e dell’altro sesso, con a capo i soci di questo circolo democratico cristiano Leone XII, fregiati della bianca coccarda, e preceduta dalla bandiera, chi a cavallo, chi a piedi si muovono giulivi alla volta del santuario distante 6 chilometri. Arrivati al punto detto della Locandella i pellegrini si mettono a quattro e, recitando il S. Rosario, discendono la valle in fondo alla quale sta il romantico santuario» (La Placa 1988: 205-206). Nello stesso periodo a Calascibetta per la festa di San Pietro era consuetudine per i pellegrini, appena arrivati al santuario «cingersi il capo, per tre volte di seguito, col triregno di San Pietro: senza questa cerimonia, il viaggio non poteva dirsi compiuto» (Pitrè, Alesso 1918).

addormentarono le catene si spezzarono mentre la voce della Madonna che sembrava provenire dalla sacra immagine li rassicurava; le catene caddero senza far rumore e la porta si spalancò, i tre innocenti fuggirono così dal tempio, ben presto i soldati riuscirono a riprendere i fuggitivi ma furono fermati dal popolo che ricorse al re Martino I, il quale quando udì il racconto li dichiarò liberi. Furono proprio il re e la regina i primi ad andare a vedere le catene spezzate e rendere omaggio a Maria; si diffuse ovunque la devozione per la “Madonna della Catena”, così fratte di pellegrini e infermi giunsero nella chiesa ottenendo ogni forma di grazie e favori. La festa patronale si svolge la seconda domenica di settembre ed è preceduta in agosto da alcune celebrazioni (messe) che ricordano il miracolo epifanico della Catena. Una settimana prima della festa si svolge l’ottavario durante dedicato alla benedizione di aspetti comunitari (la famiglia, la memoria, infermi e operatori sanitari, l’infanzia, benedizione e ringraziamento per l’annata agraria ecc.). La sera della vigilia la Basilica della Madonna della Catena rimane aperta tutta la notte per accogliere i pellegrini che giungono dai paesi limitrofi (Delia, Sommatino, Mazzarino). In segno di devozione compiono il tragitto a piedi scalzi e le celebrazioni religiose iniziano alle prime luci del mattino. Ecco le fasi salienti del pellegrinaggio. Il pellegrinaggio avviene di notte con accoglienza dei pellegrini alle ore 3:00 dinanzi l’ingresso del paese per poi raggiungere tutti insieme in preghiera Piazza Garibaldi, ove si resta per qualche minuto dinanzi la Chiesa, in attesa che si aprano le sue porte, e, infine, arrivare all’altare ove ci si prostra in ginocchio con le lacrime agli occhi ascoltando in sottofondo canti dedicati alla Madonna. Un atto particolarmente devozionale, quello di percorrere a piedi scalzi la navata, con o senza fiori in mano, per affidare bambini appena nati, malati e sofferenti sotto il manto protettivo della Patrona, capace di commuovere tutti gli altri fedeli presenti in chiesa. Ecco una testimonianza di una devota sommatinese (ril. 14/05/2022)

Noi lo chiamiamo anche *lu viaggiu* ... compio questo *viaggiu* più o meno da cinque anni. Gli anni precedenti sono sempre andata, ma mai a piedi sempre con la macchina. Ma da cinque anni a questa parte vado a piedi e un anno sono andata anche scalza. Il percorso inizia da Sommatino, con una particolare sosta alla Madonnina... successivamente si prosegue fino ad arrivare all’ingresso di Riesi per poi giungere insieme agli altri pellegrini alla Chiesa Madre aspettando di entrare, fino ad arrivare all’altare.

Mentre le pellegrine d Riesi (ril. 29/09/2023)

Ci sono altri termini dialettali della Madonna della Catena come *lu viaggiu a la Madonna di la Catina*, *lu viaggiu scazu a la Madonna di la Catina* *lu viaggiu a la Beddra Matri* *lu pellegrinaggio a la Beddra Matri di la Catina...* Compiere questo viaggio per me è qualcosa...qualcosa che difficilmente... un viaggio verso il Santuario a piedi scalzi con tutta la gratitudine nel cuore. Due anni fa la vita mi ha messo a dura prova e durante *lu viaggiu* non ho fatto altro che guardare il cielo, perchè La Madonna sapeva del dolore... Lei è sempre con me... è la *matri di tutti li matri* (madre di tutte madri) pronta a sciogliere le nostre catene...

Lo sparo di 21 colpi di cannone (*arvurata*) e il suono di campane annuncia l'inizio dei festeggiamenti. La banda musicale gira per le strade del paese mentre dal Palazzo Municipale si muove il corteo delle autorità verso il santuario. La sera della domenica viene celebrata la Santa Messa con canti e preghiere interamente dedicati alla Vergine accompagnati dalla Corale Santissima Maria della Catena, durante la quale si assiste ad uno dei momenti avvertiti come tra i più emozionanti dell'intera festa: su dei foglietti di carta devote e devoti scrivono le grazie (*razii*) dalla Madonna, foglietti che poi raccolti e bruciati durante la Celebrazione Eucaristica. A seguire il simulacro viene portato in processione ove dinnanzi al Palazzo Municipale si rinnova l'atto di affidamento della città alla sua Patrona. Il lunedì seguente, la banda musicale accompagna la questua del Comitato nella raccolta di grano, cereali ecc.

3. 8. 2. Il Crocifisso di Bilìci

A pochi chilometri dal comune di Marianopoli, entro un territorio a vocazione agricola (San Cataldo, Villalba) e uno pastorale (Marianopoli, Petralia Soprana e Sottana, Castellana Sicula) sorge il santuario di Castel Belice (figg. 36-37) ⁴⁴ove ogni anno, dall'1 al 3 maggio, pellegrine e pellegrini si recano per offrire *u viaggiu a lu Signuri di Bilìci*. L'immagine del Crocifisso ivi custodita, solitamente attribuita a fra Innocenzo (secolo XVIII), viene ricondotta a un ritrovamento miracoloso avvenuto presso la grotta. Il santuario ingloba inoltre le mura che anticamente delimitavano un baglio (*bagliu*) in cui si affacciano alcune stanze e un grande salone un tempo adibite a stalle e oggi riconvertite in ampi alloggi: qui si possono osservare gli ex-voto in argento e in cera anatomorfi (Turchini 1999: 52-55) raccolti presso i locali del "Museo degli Ex Voto" (figg. 38-41) ampiamente frequentato dai pellegrini dopo l'arrivo al santuario. Essi affluiscono infatti da varie località della Sicilia e in particolare dalla provincia di Palermo e Caltanissetta⁴⁵. Da Marianopoli gruppi di pellegrine/i si radunano in piazza con e si inerpicano verso la *trazzera* che da contrada Torre conduca al santuario (figg. 42-44). Durante il tragitto si raccolgono i *pitruzzi* (pietruzze) che vengono usate per scongiurare pericoli e calamità naturali ma soprattutto per recitare le decine del *rusariu ru Signuri* al fine di allontanare il demonio. Analogamente ai viaggi di San Calogero, un tratto distintivo appare l'offerta di *ex-voto* di pani anatomorfi chiamati *prummisioni* o *purmisioni* (fig. 45): questi, offerti all'ingresso del santuario e benedetti dal sacerdote, esposti e in seguito divisi ai fedeli convenuti (fig. 46) si configurano quali particolari pani votivi riproducenti le parti del corpo guarite dal SS. Crocifisso La ricca tipologia di questi pani può essere così sinteticamente descritta: a) pani anato-antropomorfi, raffiguranti alternativamente una parte (testa, braccia, gambe, mani, piedi) o l'intero corpo del miracolato (spesso bambini) contrassegnati da un croce; b) fitomorfi; c) *panuzzi* e *cuddrura*: queste ultime vengono sovente associate alla Corona di Spine del Crocifisso. La

⁴⁴ Presso il santuario ricorda lo stesso Pitre come vi giungevano «pellegrinando gli infermi, i bisognosi, gli afflitti, i devoti. Il sito corrisponde ad un poggio, ad una collina, alla sommità di un monte, quasi tra il cielo e la terra, donde la voce di chi prega giunga più direttamente ai celesti, dove non la turbi la spensieratezza di soli gaudenti» (1900: 11).

⁴⁵ Dalla provincia di Caltanissetta affluiscono i gruppi pellegrinali provenienti da Campofranco, Acquaviva Platani, Sutura, Mussomeli, Bompensiere, Villalba, Vallerlunga, Montedoro, Milena. Dall'area madonita affluiscono invece pellegrine e pellegrini dalle Petralie Castellana Sicula, Polizzi Generosa, Collesano.

mattina del 3 Maggio, i devoti, in particolare donne, affluiscono *m'piruni* al santuario, nonostante molti ormai preferiscono recarvisi in macchina e sciogliere il voto a piedi scalzi salendo il breve tratto delle scale del santuario: una volta entrati e offerti i *prummissioni*, essi si recano verso l'altare centrale dove, grazie ad apposite scale possono adorare, baciare, stringere *i cinqu chiai* (le cinque piaghe) del Crocifisso, avvertito contemporaneamente come figura di potenza *e dulcissimu Signuri* (fig. 47) sul piano figurativo come su quello più esplicitamente numinoso, l'ambivalenza iconico-sacrale del S.S. Crocifisso di Bilici risiede efficacemente in «questa contraddizione di espressioni opposte nello stesso volto, anzi in tutto il corpo; espressioni evidenti e ad un tempo fuse e misteriose che fanno soffrire a vederle e tuttavia rassicurano e placano» (Montagna 1984: 11). Intorno alle 11:00, i membri del Comitato “scendono” la statua del S.S. Crocifisso dall'altare in un clima concitato di applausi e acclamazioni: *e chimamulu sempri spissu! Evviva u Santissimu Crucifissu* (figg. 48-49) numerosi fedeli lo toccano, pregano, strofinando alternativamente fazzolettini e mazzetti di *capiddri da Maronna* raccolti dai pendii del santuario o acquistati in apposite bancarelle. Il Crocifisso viene incastonato sulla *vara* nel cortile dietro il santuario per la messa delle 12:00 (fig. 50) che verrà officiata dal Vescovo alla presenza delle autorità civili, sindaci, vigili urbani mentre si svolgono vere e proprie “confessioni all'aperto”, frequentemente interrotte dal brusio dei fedeli e dalle musiche provenienti dalla carovana di venditori ambulanti e furgoncini-friggitorie. Dopo la messa, il corteo processionale diparte dal santuario (fig. 51). La *vara*, condotta da una ventina di membri del Comitato e, per un breve tratto, da una signora⁴⁶ attentamente sorvegliata dal *capuvara*, costeggia ora la tortuosa *stratuzza* che conduce alla collina ad est del Santuario, il punto più rischioso dell'*iter* processionale ma anche lo spazio sacro dove, all'andata il Crocifisso viene piegato in direzione delle campagne (fig. 52) e al ritorno, avviene la benedizione dei campi e delle attività agricole (figg. 53-55). Appare significativo quanto detto dal sacerdote «essi [i contadini] appresero da te, oh Divino Seminatore, la difficile arte di seminare i solchi di

⁴⁶ A tal proposito è stato opportunamente osservato come questa marcata presenza femminile «si evidenzia in molti momenti della giornata del pellegrinaggio; è un fatto anche singolare che tra coloro che portano sulle spalle il fercolo col Crocifisso durante la processione ci siano delle donne, generalmente ritenute non idonee a questo ruolo. Molto forte è anche la presenza delle donne in quei momenti che evidenziano la concretezza del comportamento religioso; sono soprattutto donne quelle che «toccano» le ferite del Crocifisso e che portano gli oggetti «concreti» della devozione (ex- voto di pane)» (Canta 549 - 550).

pazienza per mietere nella gioia... guarda, benigno Padre, le nostre campagne, dona alle zolle assetate il refrigerio della pioggia» Dopo la benedizione, il corteo processionale percorre stavolta la fiancata ovest fino all'ingresso del Santuario: a questo punto il rito si avvia a conclusione e il simulacro, smontato dal fercolo, viene riportato sull'altare (fig. 28). La fine del *viaggiu* è indicata da un «nastro rosso» ricevuto in chiesa che il pellegrino lega ad una croce di ferro, posta sulla parte più alta della collina vicino al santuario prima di lasciare il «luogo sacro»: molti i giovani lo legano al braccio e tra questi, spesso, effettua *u viaggiu* su incarico di un altro, sovente un parente anziano.

3. 8. 3. I viaggi a San Calogero

Tra i pellegrinaggi di tipo salvifico-terapeutico in area nissena le peregrinazioni in onore di San Calogero appaiono particolarmente diffuse: come ampiamente documentato in area agrigentina che pure ha avuto un ruolo centrale nella diffusione del culto calogeriano nell'areale (Foti 2001, Bontà), la cospicua e sistemica presenza di pani votivi anatomorfi (*pupi*, *m'raculi*) assume tratti rilevanti nel *viaggiu a San Caloieru* (viaggio a San Calogero) che ogni anno i devoti di Milena, Montedoro, Sutera, Bompensiere, Mussomeli⁴⁷. Nonostante in alcuni paesi il Santo venisse celebrato in passato con delle processioni, a Montedoro e Bompensiere permane ancora il 18 Giugno l'uso di benedire *pupi* o i *m'raculi* (i miracoli) (Petix) con l'offerta di pani raffiguranti membra umane ma anche il bastone, la corona e la palma. A Sutera la festa si svolge in gennaio con una processione in ricordo del terremoto e a settembre la festa si caratterizza per l'offerta di pani votivi (*prummisioni*) distribuiti in Chiesa (Caravello, Romano 2006: 124-127). L'offerta del *viaggiu* dai paesi vicini presso il santuario di Campofranco viene avvertita ancora oggi quale momento determinante della vita religiosa locale ove pellegrine e pellegrini raggiungono il santuario con i *pupi* per farli benedire e distribuire. In tal senso l'ultima domenica di luglio, dopo una sosta presso l'edicola votiva posta *extra moenia*, i pellegrini provenienti da Milena percorrono la *trazzera* che conduce direttamente a Campofranco, recando con sé pani votivi: uso questo, tuttavia, avvertito oggi come in rapido declino⁴⁸. Il culto calogeriano a

⁴⁷ Per una lettura complessiva delle feste di San Calogero nel Nisseno cfr. Frenda 2018: 33-36.

⁴⁸ Appare estremamente significativo quanto riportato da un giornale web locale: «Oggi la realtà sembra esser ben diversa e lo sconcerto e l'incredulità lasciano il posto ad un quadro decisamente preoccupante. Il pellegrinaggio a San Calogero, un tempo affollato da devoti al Santo, oggi sembra

Campofranco viene largamente percepito dai devoti come la “grande festa” eccellenza del circondario. Essa si svolge con una processione a gennaio (*San Caloieru poviru*) e l’ultima domenica di luglio (*San Caloieru riccu*) in cui devoti/e di Acquaviva Platani, Mussomeli, Sutura, Montedoro e Milena trasportano in voto (*prummissioni*) presso il Santuario pani votivi raffiguranti San Calogero o l’intero corpo del devoto che, talora, raggiungono anche i 2 mt. di lunghezza in base alla “potenza” del miracolo compiuto (figg. 57-59). La domenica mattina, al suono dei *tammurinara* il fercolo viene prelevato e deposto al centro della piazza antistante per *spianniri* (spartire) i *pupi* appositamente tagliati dai portatori (fig. 60). con dei coltelli e distribuiti collettivamente. La processione riparte e numerose sono le posate (*pusati*) dove i devoti offrono reiteratamente decine di *pupi* ai portatori i quali sono i soli tradizionalmente riconosciuti dalla comunità locale ad accostare il pane al Santo per poi tagliarlo, frammentarlo e distribuirlo (fig. 61). Tale aspetto ritualizzato di abbondanza/redistribuzione alimentare e ostentazione virile viene supportato da alcuni anni dalla Pro-Loco al fine di promuovere le tradizioni alimentari e contadine del territorio in cui i *pupi* di pane, disposti presso uno apposito *stand* vengono distribuiti ai visitatori alla fine della festa. Questo “supporto” non ha però modificato le modalità cerimoniali con cui si svolgono le offerte: i portatori, infatti, continuano ancora a rappresentarsi come gli operatori rituali di riferimento per la comunità, i soli riconosciuti a prendere e manipolare i *pupi*, ad accostarli a San Calogero in quanto *li spiannanu comu sa fattu siampri!* (li distribuiscono come si è fatto sempre!). Questa incisiva testimonianza riferita da un giovane portatore campofranchese trova esplicita conferma per tutto l’iter processionale sino al rientro del Santo in Chiesa intorno alle 24:00 dove l’offerta prosegue reiteratamente nella modalità “forte”, “tradizionale” alla quale si riferivano le parole del portatore. *A prima prummissa è lu pani* (la promessa più importante è il pane) ripetono pellegrine e pellegrini convenuti al santuario che annualmente condividono tale consolidata prassi votivo-alimentare ove ricapitolare il viaggio sacro dal *caos* corporeo ed esistenziale alla sua reintegrazione in un

sempre più brulicante di giovanissimi il cui atteggiamento, in buona parte, è ben lontano dalla dedizione e dalla devozione che un tempo aveva caratterizzato la religiosità dei milenesi [...]alle prime luci del mattino dello scorso anno, invasa letteralmente da bottiglie di birra, vodka, *rum* e *cocktail* di varia natura, mascherati a volte da innocue bottiglie d’acqua... Il tranquillo pellegrinaggio a San Calogero sembra essersi trasformato, oggi, in un facile espediente per poter dare libero sfogo alle proprie frustrazioni, bevendo alcool, fumando e lasciandosi andare in comportamenti vandalici a danno dell’ambiente» (<https://milocca.wordpress.com/2010/07/24/lu-viaggiu-a-san-caloriu/>, consultato il 13/01/2024)

rinnovato *cosmos*, oggi più di ieri insidiato da nuove, e spesso impercettibili, apocalissi alimentari e culturali.

3. 9. Santi, Sante e pellegrinaggi nell'agrigentino

Le feste e i pellegrinaggi in area agrigentina si presentano entro una variegata entro una distribuzione particolarmente articolata⁴⁹: tra le occasioni rituali più rilevanti i pellegrinaggi dedicati al SS. Crocifisso di Siculiana (1 - 3 maggio) e al santuario di Rifesi nel territorio di Burgio (seconda domenica di agosto), entrambi ancora oggi ampiamente partecipati da numerosi devoti che ogni anno rinnovano le proprie richieste di protezione e guarigione attraverso peculiari pratiche votive. In particolare il complesso cerimoniale legato al SS. Crocifisso ha mantenuto in Sicilia un'ampia articolazione rituale caratterizzata (Buttitta I. E. 2006:)

dalla distribuzione e il lancio dei confetti, pani, fiori, frumento; da esplicite richieste di abbondanza della produzione agraria; dall'addobbo del simulacro o fercolo con alimenti ed elementi vegetali cui spighe di grano e fave; e ancora processione di *ceti*, di cavalcate e benedizione dei campi [...] Tutti questi tratti, per quanto variamente riarticolati e più o meno coerentemente inseriti all'interno degli *itinera* rituali, sono tutt'oggi presenti nelle attuali cerimonie siciliane dedicate al SS. Crocifisso

A ciò va ricordato come in co-occorrenza al il simbolismo agrario il linguaggio profondo che accomuna tali cerimonialità tradisce un marcato codice miracolistico-taumaturgico, esplicitato spesso dal colore scuro (se non nero) attribuito al Crocifisso, lo snodarsi di *itera* processionali scanditi da contatti e “sudorazioni” dei simulacri e, non ultime, le offerte pellegrinali che si confermano quale tratto distintivo e persistente delle feste del SS.

⁴⁹ In merito a una compiuta ricognizione delle feste religiose dell'agrigentino si rimanda qui intanto a Cusumano 1997: 28-47; per uno sguardo d'insieme coerente e ancora oggi valido: sulle *riattiate* e specifici riti festivi nel territorio di Calamonaci a Giacobello, Perricone 1999; Buttitta I. E., 2006... Sulle feste in contesti marinari e per i culti calogeriani vedi nello specifico Frenda, 2016, 2020, 2024 179-185.

Crocifisso in area agrigentina nonostante sia venuto gradualmente meno l'elemento dell'offerta primizia.⁵⁰ Un analogo clima festivo si osserva durante le celebrazioni in onore di San Calogero ove pure emergono le valenze di una "grande festa" agraria connessa alla mietitura/trebbiatura e caratterizzata dall'offerta di pani *ex voto* del Santo Nero (Cusumano 1999: 90; Buttitta I. E. 2006: 244-245, 2016: 47 ss.; Frenda 2016: 168-179). Oltre alle corse della *vara* si segnalano qui brevemente alcune modalità di offerta pellegrinale offerte al Santo (*u viaggiu*), assai diffusa fino a un recente passato, con le quali si intende il pellegrinaggio da casa verso il santuario con trasporto del pane votivo culminante nella benedizione/consumo festivo come avviene ancora oggi presso i santuari di Agrigento e Naro. In questo quadro, il pellegrinaggio al santuario calogeriano di Sciacca costituisce un *unicum* interesse tra persistenza e mutamento. I viaggi devozionali che si svolgono a Caltabellotta presso l'Eremo di San Pellegrino.

3. 9. 1. In viaggio per il SS. Crocifisso. Rifesi e Siculiana.

La seconda domenica d'agosto le comunità di pellegrinaggio di Burgio, Villafranca Sicula, Lucca Sicula, Caltabellotta e Palazzo Adriano si ritrovano presso la Chiesa Madre. Intorno alle 4,30 ha inizio la Santa Messa: termina la funzione, i fedeli prendono la *vara* del Crocifisso e danno inizio al pellegrinaggio verso contrada Rifesi ove si trova il santuario (figg. 62-63). Il percorso (due ore c.a.) prevede cinque soste:

- a) la prima in contrada "Ponti" (sosta segnata da una croce in pietra);
- b) la seconda in contrada "Dragotto" (seconda croce in ferro);
- c) la terza fermata in contrada *a trapanisa*;
- d) la quarta è in contrada "Acquadolce" dove campeggia una pietra con l'immagine della Madonna della Consolazione;
- e) la quinta fermata presso "Croce del Gallo" ove si trova un rifugio che ospita i pellegrini rifocillandoli con acqua, pane e uova.

⁵⁰ In tal senso il *viaggiu* al SS. Crocifisso a Marianopoli (cfr. *infra*) mantiene ancora la struttura pellegrinaggio/offerta di pane anatomico.

Sino a un recente passato, il fercolo del Crocifisso veniva lasciato al santuario fino alla fine di ottobre ma “compresone il significato turistico, oltre che miracoloso, ora il Crocifisso si scende prima”⁵¹. Dentro una stanza del santuario sono inoltre depositate foto del pellegrinaggio risalenti almeno agli anni Cinquanta del secolo scorso. A Siculiana il pellegrinaggio al SS. Crocifisso (*u viaggiu a lu Crucifissu*) precede la festa vera e propria che si svolge il 3 maggio (*u tri di maju*) e richiama tradizionalmente numerosi devoti dei paesi vicini (Porto Empedocle, Realmonte, Montallegro) (Buttitta I. E. 2006: 235-242). Il santuario viene solitamente raggiunto dai devoti a piedi scalzi (*m'piduni*) consumando così il voto contratto (*prummisa*). La leggenda di fondazione rievoca il trasporto del Crocifisso dalla vicina Burgio a Siculiana e avviene dopo il rinvenimento del simulacro seguito dalla immediata guarigione di un cieco (Cusumano 1997). Le valenze taumaturgiche attribuite al simulacro e alla *santina* (fig. 64) sono al centro di una serie di miracoli (guarigioni di ciechi, storpi, ossessi ecc.) sistematicamente attestati dalla pubblicistica devozionale locale tra XIX e XX secolo (Moscato 1903). A ciò va aggiunto come le ragioni del *viaggiu* addotte ancora oggi dai devoti rispondono sovente alla visione in sogno (*n'sonnu*) del Crocifisso. Ecco un ricordo di un portatore della *vara* (ril. 01/05/2024)

Iddru mi dissi «mi devi portare» ma iu un ci pinzavu chiù. All'annu m'apprisintavu pi purtari a vara e s'avvicina na signura cu i sordi pi l'offerta...chi t'a diri...a pigliavu e a manu umma sintivu chiù. I duttura mi controllaru...dici ca m'avva operari...mi ricoveraru a Palermu...sulu quannu ci fici u viaggiu o Crucifissu a chiesa mi sinitivu megliu.

Lui [il SS. Crocifisso] mi ha detto «mi devi portare» ma io non ci ho pensato più. All'anno mi sono presentato per portare la *vara* e si avvicina una signora con i soldi dell'offerta...che ti devo dire...l'ho presa e non ho sentito più la mano. I dottori mi hanno controllato...dicevano di operarmi...mi ricoverarono a Palermo...solo quando gli ho fatto il *viaggiu* al Crocifisso in Chiesa mi sono sentito meglio.

⁵¹ Questo inciso, dal tono evidentemente sarcastico e alquanto indicativo, mi è stato riferito durante il pellegrinaggio da un operatore del turismo locale che lamentava una sorta di diminuzione dei valori religiosi del rito a favore invece di una turisticizzazione ormai incombente (ril. 11/08/2024).

Il pellegrinaggio culmina nella festa vera e propria in cui il pesante fercolo (*a vara*) esce dal Santuario sorretto da un centinaio di portatori con un fazzoletto rosso al collo che si tramandano tale tradizione da padre in figlio. La credenza popolare tradizionale attribuisce inoltre alla *vara* la facoltà di correre, fermarsi e operare miracoli e guarigioni. Al passaggio della *vara* frequenti appaiono i tentativi di instaurare un contatto fisico tra i malati e il Crocifisso in quanto ritenuto *miraculusu* avvicinandosi al Santo Costato per ricevere protezione e liberazione dai mali fisici ed esistenziali.

3. 9. 2. San Calogero, le grotte, i pellegrinaggi.

Son le 10, ed appena la immagine è passata sul fercolo una frotta di infermi lo assale e vi si fa adagiare. Sono i muti che attendono la parola, i ciechi che implorano la vista, i paralitici che sperano il movimento delle membra divenute inerti per opera di spiriti maligni o per arte malefica di uomini e donne. Il Santo suda anche qui, ed anche qui lo si asciuga con pezzuole, che subito si applicano alle membra e che serviranno a guarire mali vecchi e nuovi [...].

Questa significativa testimonianza di Pitrè (1900: 382) rivela un segmento assolutamente centrale delle feste di San Calogero nell'agrigentino in cui l'offerta dei bambini erniosi (*guaddrariusi*) costituiva ancora un preciso *topos* festivo tra Otto e Novecento: lo scenario festivo delineato dal demologo palermitano in occasione della festa di San Calogero a Naro non si limita a segnalare la specializzazione antierniosa del Santo Eremita ma restituisce un corteo processionale assai concitato in cui

“Due dottori – scrive un testimone – salgono essi pure sul fercolo, e mano mano che ricevono i bambini affetti da ernia ne constata la esistenza e la natura. Quando l'ernia rientra, l'incaricato che regge il bambino o il fanciullo grida: Viva San Calò! ed il grido è raccolto e ripetuto da tutti gli spettatori, commossi dal fatto e piangenti al

pianto della madre, che non può discernersi dalla folla (Pitrè 1900: 382-383)

Rispetto al passato tale clima festivo risulta oggi ampiamente mitigato dai processi di normalizzazione messi in campo dalle Diocesi e da una ormai generalizzata turisticizzazione in cui, con ogni evidenza, la dimensione folklorica della malattia e della sua risoluzione festiva viene rubricata tra le credenze “sconvenienti” e/o non attrattive. In tal senso, uno sguardo ai contesti storico-religiosi e agiografico-culturali di San Calogero in Sicilia permette di contestualizzare riti e credenze entro un preciso codice mitico-rituale leggibile nella connessione del Santo con spazi interessati ab antiquo da fenomeni idro-termali, e, non meno rilevante, nella collocazione di tale complesso festivo nel ciclo della mietitura/trebbiatura (giugno-agosto) caratterizzato dall’offerta di particolari pani ex-voto anatomorfi trasportati durante *u viaggiu* e consumati collettivamente⁵². Il rapporto tra San Calogero, le grotte/santuario da lui abitate e il miracolo del sudore, una delle credenze che accomunano il culto calogeriano ad altri Santi siciliani come i Santi Cosma e Damiano o il SS. Crocifisso di Morreale. Il “sudore” di San Calogero quale aspetto cratofanico legato a siti termalistici emerge chiaramente dalle prime testimonianze inno-agiografiche al quale poi si sovrappone tra i secoli XV-XVII il motivo del cacciatore e della cerva a rafforzarne la valenza taumaturgica. Negli Inni di Sergio Cronista, innografo bizantino del IX sec., San Calogero uccide «con la sacrosanta virtù della Croce il Serpente», topos mito-agiografico che rimanda neppure troppo velatamente al mitologema dell’uccisione di entità ofitico-ctonie o sauriformi, appannaggio di dei o semidei “medici” e fondatori di santuari come Asclepio o Apollo. Ancora negli Inni Calogero «avendo sconfitto i demoni, rese sacra la grotta e la trasformò in sacro tempio di Cristo, dove sono liberati da tutti i mali coloro che celebrano la sua festa». Qui si esplicita inoltre il “miracolo” delle grotte sudorifere e delle acque calde che il Santo opera per coloro che accorrono en antro. A ciò si aggiunge inoltre come San

⁵² In realtà *u viaggiu* si inserisce in una più ampia e articolata dimensione festiva. Da giugno a settembre presso numerosi centri dell’agrigentino processioni, corse della vara, pellegrinaggi presso Santuari o appositi spazi devozionali (sedi di Confraternite, Compagnie ecc.), offerte di peculiari grani e pani votivi scandiscono annualmente le celebrazioni in onore del Santo Eremita. Non a caso tempi e spazi festivi delle cerimonie calogeriane presentano i tratti di una “grande festa” agraria come si evince dalle scadenze festive correlate alla mietitura/trebbiatura (giugno-agosto), dal grano e dai pani cerimoniali offerti alla *potentia* del Santo tradizionalmente legato in Sicilia agli scenari ergologico-simbolici della mietitura-trebbiatura.

Calogero trasforma le grotte in ricettacoli di guarigione, sacralizza acque ed effluvi termali ponendosi così come mediatore tra spazi naturali/mitici (fenomeni idro-termali e grotte infere) e tempi culturali/rituali (pellegrinaggi e tecniche di guarigione). A Lipari (Me) le grotte di San Calogero diventano santuari dopo che il Santo ne scaccia i demoni riattivandone le acque termali. A Termini Imerese (Pa) San Calogero «diede nome allo storico monte» ed «era un nemico acerrimo di demoni d'ogni specie (non esclusa quella terrena); ed era anche caldo amico d'ogni genere di buone acque e di scaturigini, calde o fredde che fossero». Dall'impronta del ginocchio impressa sulla roccia dal Santo, indelebile prova del suo scontro contro i demoni umani o extraumani, scaturì una fonte prodigiosa. Ad Agrigento il santuario di San Calogero sorge su un complesso di grotte, adibite tra il XVIII e il XIX, secolo alla cottura della creta e a laboratori di *mascari* dalle quali si attingeva un'acqua *cauda* (calda) ritenuta agente di particolari virtù salutifere. Unitamente a Sciacca feste e pellegrinaggi calogeriani nel territorio di Naro occupano un importante momento devozionale dell'areale agrigentino: *fari u viaggiu m'piduni* dalla propria abitazione fino al santuario di San Calogero è ancora diffuso tra i devoti naresi ma anche, come ricordato, in area nissena (Delia, Sommatino, Montedoro) ma anche da Canicatti, Agrigento e Porto Empedocle si recano in pellegrinaggio *scanzi* (scalzi) al santuario narese offrendo pupi antropomorfi che, benedetti dal sacerdote, verranno frammentati, distribuiti e consumati. Dopo la Messa, San Calogero viene significativamente posto sulla *straula* (slitta sulla quale si trasportavano i covoni di grano per la trebbiatura). All'estremità della *straula* si legano delle lunghe funi (allungata di li cordi) tirate poi da centinaia di fedeli (foto n.2), tra i quali molti emigrati che da anni *vonnu tirari* a San Calò (vogliono tirare San Calogero) (Buttitta I. E. 2006: 87 ss.; Frenda 2019: 42-43).

3. 9. 3. *U viaggiu a San Caloriu* a Sciacca

Monte Kronio, oggi “San Calogero al Monte” e sede della Basilica/Santuario gestita dai Padri del Terzo Ordine di San Francesco, risulta indubbiamente uno dei siti di maggiore rilevanza archeologico-religiosa della Sicilia centro-meridionale (Gulli 2011: 263)⁵³. Più

⁵³ Il sito è notoriamente interessato da un sistema ipogeico-termalistico che si spinge fino a 350 m. di profondità: esso comprende, da Nord a Sud, ambienti ipogeici variamente denominati Grotta del

volte indicato quale Kronion ove collocare miti e riti connessi al dio Kronos (Ciaceri 1911: 74-76; Manni 1963: 42) ora quale sede di culti tardo-neolitici (Tusa 1997: 104), sul piano culturale non meno rilevante risulta la valenza lustrale-purificatoria attribuita *ab antiquo* alle grotte vaporose e che le tradizioni inno-agiografiche individuano quale scenario della *potentia* di San Calogero in qualità di esorcista, taumaturgo e riattivatore delle acque termali⁵⁴. Entro tale codice sono leggibili alcune rilevanti occasioni festive del calendario cerimoniale saccense quali un rito pellegrinale effettuato dai devoti annualmente il martedì dopo Pentecoste⁵⁵ e la purificazione degli armenti durante l'Ascensione (A Sceusa) ove un tempo venivano accesi dei falò⁵⁶. Una certa continuità temporale del rito del *viaggiu* è da attribuire all'opera del Terzo Ordine Regolare dei Francescani della Chiesa del Giglio⁵⁷ che

Santo, Grotta dell'Eremo, Antro di Dedalo, Antro di Fazello, La Stufa degli animali) (cfr. Tinè 1968, 1979; Perotti 1994: 336-440; Verde 2004, pp. 2013). La presenza di un Antiquarium ubicato all'ultimo piano del complesso termale raccoglie una cospicua documentazione archeo-speleologica sul complesso e articolato sistema delle grotte vaporifere.

⁵⁴ Il topos dell' "esorcismo termale" operato da San Calogero non solo a Sciacca ma anche a Lipari (Me) e Termini Imerese (Pa) meriterebbe sotto molti aspetti una adeguata disamina storico-religiosa: in tal senso possono essere tornate utili la documentazione sull'ambivalenza mitico-rituale attribuita al termalismo e alcune riflessioni sul tema dei "demoni dei bagni" del quale i racconti agiografici pongono problemi quali « quella della continuità religiosa tra fenomeni che, pur presentando alcuni punti di contatto, appartengono a contesti culturali differenti, ma al tempo stesso non completamente impermeabili l'uno all'altro» (Doralice 2011: 278).

⁵⁵ Così Pitre riporta in merito al pellegrinaggio saccense (1900) «Nel 1578, da Gennaio a Giugno, Sciacca fu flagellata da continue scosse di terremoto. I cittadini, atterriti, non sapevano più a qual santo votarsi: quando la Compagnia di S. Vito pensò di promettere a S. Calogero che se quel castigo di Dio cessasse, ogni anno essa porterebbe in processione la statua di lui e si disciplinerebbe a sangue. Il miracolo non si fece aspettare e la città fu salva. Allora s'iniziò il pellegrinaggio, ed anno per anno, nel Martedì dopo la Pentecoste, si celebrò sul Monte una festa solenne, alla quale non mancò mai ogni de voto sciacchitano. Se non che; siccome non c'è festa che non debba esser guasta da qualche abuso, quella di S. Calogero degenerò in baccanale. Molti dei reduci un pochino brilli furono qualificati come leti; ed anche oggi è spettacolo esilarante quello di siffatti pellegrini, andati con le migliori intenzioni religiose, e che tornano troppo allegri, se non briachi fradici»

⁵⁶ In merito alla *Sceusa* a Sciacca per l'Ascensione si faceva un pellegrinaggio al Santuario di monte Cronio. La vigilia si accendevano inoltre diversi fuochi sia in campagna che nei diversi cortili del paese [...]. La mattina della Scèusa greggi di capre scendevano dalla montagna alla mare. Scrive Mario Ciaccio sulla festa saccense agli inizi del secolo scorso: "Nelle ore pomeridiane della vigilia di questa solennità havvi l'uso di bruciare frasche sia in città che nelle campagne, lo che vien detto fari la sceusa. Ed è oggetto di sommo tripudio, in ispecie per i fanciulli tanto nel formare colle frasche capannelle (pagghiara) con dei fantocci sopra a cavalcioni, quando fare sulle vampe allegri salti dicendo Viva la Scèusa! (Buttitta I. E., 1999: 78-79)

⁵⁷ In tal senso, nella ripresa del pellegrinaggio hanno giocato un ruolo importante varie realtà ecclesiastiche tra le quali, in primis, l'Ordine Franciscano Secolare (OFS) locale che si è dimostrato capace, pur con molte contraddizioni, di reintegrare sapere e pratiche del pellegrinaggio nel contesto

ha ripristinando il sentiero *anticu* dopo vari stravolgimenti apportati da modifiche strutturali del percorso. Le comitive che intraprendono *u viaggiu* si radunano il martedì mattina e muovono dalla chiesa Madre intorno alle 6.00 inerpandosi m'*piduni* lungo la Via S. Calogero

San Calogero viveva sul monte in una grotta, *si rici chi* una cerva si era affezionata a lui, tanto che gli dava il suo latte per nutrirlo, perché la cerva aveva appena avuto dei cerbiatti. Un giorno, la cerva uscendo dalla grotta per cercare le erbe da mangiare, viene colpita alla gamba da una freccia di un signorotto cacciatore saccense, che viveva là in un castello vicino al monte. La cerva cominciò a correre e ritorna dentro alla grotta per ripararsi, il signorotto dice *vogghiu viriri unni si nni iu sta cerva*, va là e vede il santo che appena *vitti* la freccia *ci a livau e la curau* con un miracolo... prima si credeva nei santi. Lui [San Calogero] veniva tutte le mattine *u sai unni c'è l'acqua sulfurea cà sutta* unni c'è la fornace... prima quelle erano le terme di Sciacca, dove gli antichi greci, gli antichi romani venivano per curarsi le malattie reumatiche. Lui scendeva tutte le mattine per dire la messa là e poi se ne saliva, lui aiutava a curare i dolori, lo capì che quelle stufe aiutavano a far guarire i malati, curava pure con le erbe; allora c'era troppa povertà, non è come ora, e quindi i poveri ricorrevano tutti a questo eremita, chi aveva dolori di stomaco chi altre cose... capisci? Almeno io so questo.

devozionale saccense. Non appare irrilevante notare come L'OFS si è fatto in qualche modo "interprete" di una diffusa volontà di recupero della memoria del pellegrinaggio, riattivando non solo i percorsi ma impegnandosi attivamente nella raccolta/trascrizione di preghiere tradizionali effettuata dalle devote più giovani. Il caso della *curunedda* appare abbastanza indicativo: esso suggerisce interessanti riflessioni sulle modalità di circolazione/fruizione di pratiche folkloriche e liturgia ufficiale e in particolare sulle funzioni simbolico-rituali svolte dalle "preghiere itineranti" relative ai tempi e agli spazi del *viaggiu* in Sicilia (Giacobello 1998: 129 ss.).

In merito al pellegrinaggio

Alle 5 di mattina si cominciava a salire, però era troppu pesante, a li voti io e mia sorella *stancavamu* e *ci riciamu* “mamma *n’assittamu* un poco?” e allora ci sedevamo su una roccia per riposare, anche perché ognuno di noi portava delle cose, come i biscotti, pane, polpette, patate fritte, per fare la colazione e il pranzo al Monte picchè poi a sira *scinniamu* a Sciacca. Me matri facia ogni anno le sfinci, li metteva in un recipiente col coperchio, capisci? E ni li *portavamu*, *ni li manciavamu nuatru* picciotti, a mia mi piacianu. Ci andavamo anche con mia zia. C’era chi portava la pasta a forno, anche se poi era fredda, ma c’era chi se la mangiava. Una volta arrivati al monte, si entrava in Chiesa per assistere alla messa, le messe erano una ogni ora. Finita la messa si andava sotto la pineta, ci si sedeva, si prendeva un posto e *mittiamu* per terra delle coperte, tele e così, per riposarsi dal viaggio. Noi ragazzi passeggiavamo, i marinai che arrostavano le sarde, chi la salsiccia; si facevano i panini con la mortadella, i formaggi. Si passeggiava, *masculi, fimmini*, tutti in armonia; a li voti c’erano li ragazzi chi ni *vinianu* dietro, s’amoreggiava va [...]

Altri ancora in riferimento a gravi situazioni familiari (malattia, morte) rimarcano significativamente l’obbligo di reiterare *u viaggiu* anche e oltre il giorno previsto (ril. 10/5/2023)

Rici perchè? Molti anni fa mio fratello minore si ammalò di leucemia, aveva solo 20 anni, *troppu nicu pi finiri a so vita accussì*. E ho deciso allora di fare questo pellegrinaggio per chiedere a San Calogero un miracolo, dovevo farlo; mi sono incamminato da solo, sempre dal vecchio sentiero, ma non l’ho concluso perché a un certo punto mi sono perso, non c’era più la strada nemmeno sterrata, ma ero arrivato in aperta campagna. Piano piano allora sono risceso e me ne sono tornato indietro. L’anno dopo mio fratello è morto, non ce l’ha fatta, fu una tragedia, quasi quasi ho pensato che fosse colpa mia che non avevo concluso il pellegrinaggio, ma erano pensieri

dettati dal dolore. Da quella volta il pellegrinaggio lo faccio sempre, non solo il martedì dopo la Pentecoste, ma quasi una domenica al mese, tempo permettendo, e sempre con i soliti amici. Il sentiero è molto difficile, fatto di pietre e spine, ma ci credi che io, scalzo, non mi sono mai fatto una ferita? Solo qualche spina, che poi tolgo subito, ma i miei piedi sono intatti, mai un po' di sangue, niente.

E ancora (ril. 10/05/2023)

Ognuno di noi chiedeva l'aiuto del Santo per una *ntenzione* personale; altri ringraziavano per una grazia avvenuta. Non era raro vedere genitori che in ringraziamento del figlio guarito lo portavano in braccio per tutto il percorso pellegrinale. Durante il *viaggiu* non si facevano soste ed era una fortuna essere accompagnati dalla luce della luna. Qualcuno, per combattere il sonno, portava una bottiglietta di caffè che passava a tutti gli altri pellegrinanti. In verità non c'era il rischio di addormentarsi o di sentire la stanchezza fisica perché tutto il tempo del *viaggiu* era scandito dai nostri canti e dalle nostre preghiere, fatte di rosari, ora recitati ora cantati, dedicati ora a San Calogero, ora a San Pellegrino, ora alla Madonna. E se l'Ascensione "cadeva" a maggio, ritornati da Sciacca, non tralasciavamo la devozione alla Madonna dei Miracoli, presso la Chiesa di Sant' Agostino. Arrivati alla Basilica di San Calogero intorno alle ore 4, partecipavamo alla Messa e dopo, se qualcuno non portava un po' di pane, ce ne ritornavamo con le macchine che il giorno prima avevamo parcheggiato davanti il piazzale della chiesa.

3. 9. 4. San Calogero “notturno”: *u viaggiu* da Caltabellotta

Ogni anno la *communitas* pellegrinale di Caltabellotta onora *u vutu* a San Calogero al Monte con un *viaggiu* presso il santuario di Sciacca. Il pellegrinaggio da Caltabellotta presenta modalità spazio-temporali differenti rispetto a quello saccense: mentre quest'ultimo ha il suo

momento festivo il martedì dopo Pentecoste, i devoti di Caltabellotta compiono il pellegrinaggio il giorno dell'Ascensione. Più precisamente, il rito pellegrinale si svolge a partire dalla mezzanotte per concludersi all'alba, alle ore 6 c.a. e dopo quasi sei ore di cammino. Dopo aver precedentemente concordato un appuntamento con alcuni pellegrini, ho atteso il loro arrivo presso il santuario. Qui Enzo Pumilia riferisce che l'itinerario è lungo circa 18 km, percorre la strada provinciale per Sciacca e devia verso la c.da Lazzarini. All'altezza degli impianti eolici, il gruppo discende fino a raggiungere la contrada "Portolana" per immettersi nella carrozzabile che porta fino al santuario. A differenza del gruppo attuale che vede la partecipazione di poche famiglie e qualche giovane trentenne, Pumilia sottolinea come un tempo *u viaggiu* contava centinaia di pellegrini. Alle domande sulla "origine" del rito, i pellegrini rispondono che "si è sempre fatto", "lo facevano i nostri genitori e i nostri nonni" e riconducono la nascita del rito alla questua che nel mese di giugno i frati praticavano nelle campagne di Caltabellotta (ril. 05/20/2024)

A distanza di pochi anni dall'inizio del mio primo pellegrinaggio, più precisamente nel dicembre del '98, un incidente mi danneggiava gravemente il funzionamento di un braccio al punto che per i dottori non si escludeva un danno irreversibile. La gravità del caso mi porta a cercare nuovi pareri in un altro ospedale. Lì, mentre mi trovavo in sala d'attesa, sofferente, vedo passare un monaco basiliano. Mi rivolgo subito a San Calogero, la cui protezione si manifesta nella speranzosa diagnosi del dottore. Un mese dopo, infatti, l'arto è perfettamente funzionante, senza aver subito nessun intervento chirurgico.

Analoghe testimonianze trovano riscontro tra i pellegrini che, a più riprese, invocano il Santo per i dolori articolari. Qualcuno ricorda a *lingua a strascicuni* eseguita sovente da madri che speravano, oltre alla guarigione, nel ritorno dei propri figli dalla guerra. Un dato particolarmente interessante riguardava l'uso, ancora vitale almeno fino agli anni Cinquanta del secolo scorso, di portare i bambini al Santo *a cavaddu lu coddu* (ril. 04/10/2022).

Dal '76 al '96 ho compiuto ogni anno il vutu a San Calogero. Eravamo tantissimi la notte dell'Ascensione, quando, a gruppi di

circa 50 persone, iniziavamo il *viaggiu* verso il Monte. Ogni anno contavo 3-4 gruppi di devoti. Eravamo così tanti impegnati a compiere il pellegrinaggio che l'indomani, pur essendo giorno di festa, nessuna chiesa caltabellottese riusciva a riempirsi. Si partiva alle 23: 30 o a mezzanotte, a seconda del passo che volevamo mantenere lungo il tragitto. Riunitici tutti nello stesso punto, assonnati ma gioiosi e pieni di fede, partivamo. Tanti erano scalzi e tanti altri avevano quelle calze spesse che le anziane erano solite ricamare per difendersi dal freddo o per gli uomini, che le indossavano sotto gli scarponi da lavoro. Esse, servendosi di ben 5 busi e con filo di lana o di cotone, di colore blu o marrone (erano questi i colori allora disponibili), conducevano un ricamo senza giunture. Ognuno di noi chiedeva l'aiuto del Santo per un'intenzione personale; altri ringraziavano per una grazia avvenuta. Non era raro vedere genitori che in ringraziamento del figlio guarito che lo portavano *a cavaddru di lu coddru* in braccio per tutto il percorso pellegrinale.

Madri e padri partivano da Caltabellotta trasportando i figli al collo alternandosi durante tutto l'*iter* pellegrinale badando, però, a non posare i figli per terra: una volta arrivati al Santuario era consentito farli scendere sciogliendo di fatto il voto. Non meno importante la scelta ancora oggi ampiamente praticata di fari *u viaggiu m'piduni*. In passato, alcune pellegrine mi riferiscono come tante donne tessavano calze, spesse e resistenti, per chi doveva affrontare il percorso. Infine le pellegrine più anziane fanno cenno a un altro *viaggiu* al Santo Nero che si svolgeva a Caltabellotta presso una grotta, attribuita a Calogero, sita dietro l'eremo di San Pellegrino. Non caso, esse rammemorano la credenza di Calogero e Pellegrino in qualità di "fratelli" (cfr. Giallombardo 1998, p. 61 ss.) leggenda appresa dalle loro madri e le loro nonne e rievocano la grotta di entrambi i Santi a riprova della sacralità e della potenza che li accomuna. Dopo tale intensa condivisione di memorie, i pellegrini caltabellottesesi iniziano ora, lentamente, a imboccare la strada del ritorno.

3. 9. 5. Caltabellotta e il pellegrino di pietra

Il territorio Caltabellotta presenta notoriamente una stratificazione storico- archeologica e paesaggistico-naturalistica di assoluto pregio. Si può affermare che il territorio in questione presenta notevolissime testimonianze archeologiche (cfr. Giustolisi 1977; Vaccaro 2014: 7-20) che ne rimarcano l'importanza quale centro strategico e produttivo centrale nella storia antica e medievale della Sicilia. Il territorio che circonda Caltabellotta (inclusa la frazione di Sant'Anna) è ancora oggi saldamente legato alla coltivazione (uliveti, mandorleti e agrumi, oggi il frumento è meno coltivato) e all' allevamento (capre, mucche, pecore). Va rilevato come il comparto agricolo costituisce ancora oggi la principale fonte di reddito per gli abitanti mentre in recessione la coltivazione del grano (un tempo assai fiorente). Di particolare rilievo risultano invece la produzione olearia e vitivinicola che si basano su un indotto spesso a gestione familiare particolarmente importante. Le colture agrumarie, assai recenti, sono concentrate in particolare nelle zone dette *Chianu Monacu* e "Verdura" mentre assai interessante la coltivazione dei mandorleti ove sono coltivate varie specie (duchissa, piluseddra duci ecc.). Nonostante tali settori siano comunque non irrilevanti sul piano economico a ciò si aggiungono i vari contesti di valorizzazione e tutela dei beni paesaggistici e archeologici in atto da un decennio, il livello di spopolamento del paese è allarmante: secondo alcuni dati ISTAT recenti (2011) il numero di abitanti si è abbassato dai 7.400 dei primi anni Trenta del Novecento ai 3.900 e, seppur non immediatamente riferibile alle ondate migratorie del secondo dopoguerra, colpisce maggiormente le fasce giovani della popolazione che emigrano verso il Nord. Da un lato la continuità territoriale con Sciacca "supporta" il paese nell'ambito della fruizione dei servizi essenziali (ospedali, scuole superiori ecc.), del consumo (negozi, attività commerciali ecc.) e nel commercio agroalimentare. Nell'ambito del calendario festivo di Caltabellotta le ritualità in onore di San Pellegrino si svolgono solitamente il 16, 17 e 18 di agosto: nonostante il disgregarsi del tessuto produttivo tradizionale e il progressivo spopolamento, la Pasqua, la festa della Madonna dei Miracoli e di San Pellegrino lasciano ancora trasparire «la loro radice contadina nel bisogno di protezione dei seminati, per gli agrumeti e per gli uliveti e di garanzie per una buona annata. Caltabellotta resta, infatti, una cittadina dove l'agricoltura e, in minor misura, la pastorizia, continuano ad avere una certa importanza economica e, comunque, un significativo rilievo ideologico» (Buttitta I. E., 241-242). Ecco in breve alcuni moment

salienti della festa pellegriniana

Il triduo in onore del Santo è organizzato da un apposito Comitato che si occupa peraltro di raccogliere i finanziamenti necessari attraverso una questua già a partire dal mese di giugno. Il 16 agosto si aprono le porte del Santuario presso il quale affluiscono numerosi i fedeli e cominciano a succedersi le messe. Il 17 hanno luogo la traslazione delle reliquie e la vestizione del Santo. La traslazione delle reliquie (un frammento di omero o clavicola) vede l'urna d'argento che le contiene condotta processionalmente dalla Chiesa del Carmine, per l'occasione addobbata con splendide luminarie, al Santuario dove vengono esposte sull'altare maggiore all'adorazione dei fedeli. L'urna è preceduta da alcune devote della Congregazione del SS. Sacramento che recano su grandi vassoi gli ex voto aurei, il pastorale e l'aureola del Santo. La teca argentea è a sua volta recata su un fercolo portato a spalla da ragazzi adolescenti. Il corteo processionale che s'avanza tra le acclamazioni al Santo (*Viva San Piddirinu, viva!*) procede dalla Chiesa del Carmine verso la Cattedrale, accompagnato da fiaccole, dalla banda e da numerosi fedeli. Giunti in Cattedrale si assiste alla deposizione della sacra teca presso l'altare, mentre i presenti recitano coralmente il Rosario del Santo. Adagiata la teca si procede alla vestizione e all'addobbo del simulacro del Santo cui vengono assemblati l'aureola (taddema) e il pastorale argenteo. Il 18 mattina, giorno di apertura della fiera del bestiame, già dalle prime ore del mattino ha inizio il pellegrinaggio dei devoti tra i quali molti compiono il percorso a piedi scalzi. Nel tardo pomeriggio, infine, ha luogo la solenne processione del fercolo del Santo nel corso della quale si rinnovano le offerte. Il corteo si chiuderà con il rientro in Cattedrale e un grandioso spettacolo pirotecnico.

Accanto ai pellegrinaggi offerti il giorno della festa meritano qui attenzione una serie di riti pellegrinali, eseguiti in gruppo da anziane devote dalle proprie abitazioni fino all'Eremo e alla Grotta del Drago (figg. 66-67) ogni venerdì tra Pasqua e Pentecoste e denominati *venniri di San Piddirinuzzu o fari u venniri di San Piddirinuzzu*. Essi si svolgono solitamente nei

venerdì compresi tra Pasqua a Pentecoste e si strutturano secondo precise modalità cerimoniali a partire dalla composizione del gruppo pellegrinale. L'offerta del venni viene intesa in maniera elettiva da chi ha esplicitamente contratto il voto (*prummissioni*) o mantiene un rapporto privilegiato e costante con la divinità in seguito a risoluzioni positive di crisi esistenziali (solitamente malattie). Ecco in breve lo svolgimento del rito. Riunitesi presso Via San Pellegrino in contrada Randa (*a la ranta*) (figg. 68-70) le devote che ricoprono il ruolo di guida (massimo due o tre) si situano alla testa del gruppo e prendono le mosse verso l'Eremo⁵⁸. L'*iter* pellegrinale scandito da preghiere e rosari tradizionali (fig. 31) prevede una sosta ai piedi dell'Eremo (*a scalinata*) dove, dopo aver offerto (*prisintari*) la preghiera al Santo, alcune intraprendono il resto del viaggio *m'piduni* (scalze). Questo tratto viene considerato come il "vero pellegrinaggio" (figg. 71-72) e, non a caso, è anche il tratto maggiormente critico della discesa (*scinnuta*) processionale di San Pellegrino dall'Eremo al paese (figg. 73-74). non è inusuale che le devote più anziane indichino durante il tragitto le "soste" dove San Pellegrino con il fanciullo Liberato si è fermato per riposarsi o pregare prima di raggiungere la grotta. Durante la salita si intensifica inoltre la recitazione del rosario

Diu vi salvi San Piddirinu

Ca di grazi siti chinu

E vui 'manni li tiniti

E a nui li cunciditi

E priati alu signori

Pi numatri piccatori

Prima dell'ingresso all'Eremo le devote ripresentano una ultima volta il rosario facendo il loro ingresso non prima senza rivolgersi presso l'altare ove sono riposti i "pani di pietra"⁵⁹:

⁵⁸ Ampliato nel Settecento l'Eremo sorge su un'originaria fondazione normanna edificata sui resti di un fortilizio arabo. Il sistema ipogeico consta di due grotte sovrapposte e significativamente indicate come La "Grotta del Drago" e la "Grotta del Santo".

⁵⁹ Queste rilevanti connessioni tra Pellegrino e l'elemento litico ci sembrano alquanto esplicative di un topos assai ricorrente presso molti culti santuariali in Sicilia e altrove (Cfr. Brelich 1953-1954: 55). In merito al rapporto ierofanico pietra/Santo, oltre al saggio classico di Robert Herzst auf sul culto di San Besso (1928), uno studio sulle agiografie di San Pellegrino dell'Alpe in area toso-emiliana ove l'aspetto litico ricopre un ruolo centrale nelle azioni rituali dei pellegrini. Per la Sicilia basti ricordare, tra gli altri, la raccolta/manipolazione *ri petri di Santu Liu* (le pietre di Santo Liu) a Caronia sui monti

tale atto viene giustificato dal prodigio compiuto da Pellegrino ma in particolare dalle valenze anti-tempestarie attribuite a tali oggetti litici. *Eni lu nostru santu protetturi e numatri ci dumannanmu la saluti e la protezioni* [È il nostro protettore e noi gli domandiamo la salute e la protezione] *Na vota ca nun ci ivu mi lu nsunnavu* [Una volta che non ci sono andata l'ho sognato] *Mi l'aju nsunnatu tanti voti e si nun ci lu fazzu* [il viaggio] *iddru mi l'addumanna* [L'ho sognato tante volte e se non glielo faccio [il viaggio] lui me lo domanda]. *Lu priamu sempri sopratuttu quannu aviamu l'ernia. Idrru guaria l'ernia* [Lo preghiamo sempre soprattutto quando avevamo l'ernia. Lui guariva dall'ernia]. Tali testimonianze ribadiscono in maniera esplicita la natura vincolante del *venniri* quale patto sacro con San Pellegrino, avvertito come ambivalente e con il quale rinegoziare la soluzione di insorgenze negative in analogia con quanto registrato presso altre località di pellegrinaggio in Sicilia ove «alla potenza si attribuiscono in altre parole la modificazione della situazione, i passaggi, dalla vita alla morte (anche quando si tratta di quella apparente della malattia) e dalla morte in vita (in questo caso quella reale, non concettuale, della recuperata integrità fisica)» (D'Onofrio 1983: 17ss.).

3. 9. 6. *Iri a Santa Marta.*

In realtà i *venniri* si inscrivono entro un reticolo pellegrinale più ampio rivolto a specifiche figure di sante ove la componente divinatorio-responsoriale appare maggiormente marcata. *U viaggiu a Santa Marta* (il viaggio a Santa Marta) eseguito il martedì da sole donne e con finalità esplicitamente cledonomatiche, era ampiamente attestato fino a un non lontano passato⁶⁰. Ubicata in una nicchia della Chiesa Madre, la statua di Santa Marta è raffigurata nell'atto di schiacciare un drago a due teste (una leonina e una di un cane latrante)⁶¹. Il rito, indicato con l'espressione *iri a Santa Marta* (andare da Santa Marta) o *pigliari li signi* (prendere i segni) si svolgeva con modalità non dissimili da quelle dei viaggi a San

Nebrodi (D'Onofrio 2005: 83-92) e le pietre di Santa Rosalia a Monte Pellegrino (Giustolisi 1977; Petrarca 1988).

⁶⁰ Tali viaggi erano attestati anche nei comuni vicini di Ribera e Calamonaci.

⁶¹ Anche nel caso della Santa sono state avanzate origini pagane riconducibili ora a Kronos ora a Giove Liceo o Marte (Giustolisi pp. 51- 53). Risulta qui notare invece come la figura di Marta di Betania presenta delle interessanti analogie agiografiche e iconografiche con San Pellegrino soprattutto in merito al motivo mitico-agiografico dell'inabissamento di un drago ponendo una riflessione ulteriore sul simbolismo mitico-rituale che accomuna tali figure di santità.

Pellegrino: anche per Santa Marta il gruppo pellegrinale si compone solitamente di quattro/cinque oranti che si recavano presso l'abitazione di colei doveva *pigliari i signi* (prendere i segni). Appena iniziato il *viaggiu*, le oranti recitavano

*Santa Marta è sciditura
sciaditi a mmia senza paura*

Giunti di fronte alla Madrice venivano recitati un Ave Maria e un Pater Noster per ogni gradino del sagrato della Chiesa: il percorso di andata/ritorno dalle abitazioni alla Chiesa costituiva lo spazio-tempo entro il quale interpretare *li signi*. Nonostante repentini mutamenti socio- economici abbiano profondamente riformulato spazi e tempi del viaggio cledonomantico la Santa oracolare viene interrogata con modalità differenti. Il rito non prevede più il *viaggiu* ma ha assunto una dimensione domestica: i responsi vengono ora “presi” non più entro un preciso e perimetrato spazio sacro ma per strada o durante il disbrigo di faccende quotidiane. Questo evidente mutamento del contesto spaziale del rito non ha compromesso l'importanza che gli oracoli di Marta ricoprono ancora oggi nella memoria culturale locale.

3. 9. 7. *U viaggiu o Santu Vicchiumi* a Raffadali

A Raffadali, importante centro rurale dell'entroterra agrigentino, si registrano numerosi aspetti legati al culto delle Anime Sante del Purgatorio del quale sono ampiamente note le ritualità pellegrinali a carattere responsoriale attestate in svariate località dell'Isola⁶². Tuttavia nel comune agrigentino insistono alcune pratiche rituali che seppur non immediatamente riferibili alle Anime Sante presentano modalità cerimoniali analoghe: si tratta del *viaggiu o Santu Vicchiumi* o *Santi Eremiteddri*

⁶² A Raffadali oltre alla significativa presenza della “Pia Confraternita delle Anime Sante del Purgatorio” istituita nel 1655 con sede presso la chiesa Maria S.S. del Carmine si registrano, almeno fino agli anni Ottanta del secolo scorso, gruppi di questuanti maschi che ogni venerdì del mese partivano in processione dalla Chiesa del S.S. del Carmine per le vie del paese muniti di campanella e *matroccula* questuando per le Anime. (Lo Mascolo 2005: 63 - 64).

che consisteva nel partire da casa e arrivare in Chiesa Madre davanti la tela “du Santu Vicchiumi”. Sconosciuto è l’esatto significato del nome *Santu Vicchiumi*. Nessuna festa, nessuna ricorrenza e nessun altro tipo di celebrazione viene osservata o anche solo ricordata. L’unico elemento materiale è rappresentato dall’altare a loro dedicato in Chiesa Madre in cui vi è una grande tela che raffigura alcuni santi ritratti con sembianze senili, con folte barbe [...] Durante il viaggio si doveva solo pregare, non si doveva assolutamente parlare, né salutare alcuno (Lo Mascolo 2005: 77 - 78)

L’immagine databile intorno alla prima metà del XVIII secolo riporta in alto a destra la Madonna dell’Arco seduta in trono, San Michele Arcangelo, San Castrenze, Sant’Ignazio di Loyola e San Giovanni Leonardi questi ultimi indicati dai devoti quali *Santu Vicchiumi*. Ecco quanto avveniva fino a qualche decennio fa (ril. 04/01/2023)

Durante il viaggio si doveva solo pregare, non si doveva assolutamente parlare, né salutare alcuno, si doveva prestare molta attenzione a ciò che le persone, incontrate durante il cammino, tra di loro dicevano, con le orecchie intende (sic.), le mani giunte, recitando il rosario e dicendo le preghiere senza batter labbra...non si poteva parlare...

Il “viaggio” presso la Chiesa Madre veniva eseguito quando non vi erano funzioni⁶³ e in condizioni di assoluto silenzio: talora le ragazze celibi (*schiette*) si riunivano per un viaggio collettivo al fine di ricevere “risposta” in merito a un futuro matrimonio. Il rito si articolava attraverso due modalità che prevedevano la peregrinazione vera e propria ai Santi e/o una consultazione privata in casa (ril. 04/01/2023)

⁶³ «Il viaggio iniziava da casa con un bel segno di croce e quindi si partiva pregando veramente e fortemente lo Spirito Santo, Gesù, la Madonna...poi questo viaggio si fa quando non c’è morto, neanche sposi, si fa quando non c’è la messa, si fa quando super giù la chiesa è isolata, vuota, tu fai questo viaggio e loro [i Santi Vicchiumi] ti danno la risposta». Secondo altre devote l’orario propizio per il *viaggiu* era intorno alle 15:00 c.a. perché corrispondente all’ora della morte di Cristo in croce.

C'era questa devozione allora, si usciva di casa facendo il segno della croce e recitando tanti Pater Nostro e tante Ave Maria fino a quando si raggiungeva la chiesa madre. Durante il tragitto non dovevo comunicare con nessuno, però dovevo prestare attenzione a quello che dicevano gli altri, se le persone che parlavano dicevano qualcosa di sgradevole, vuol dire che l'esito era negativo

3. 10. Pellegrinaggi nelle aree interne: La Quisquina

Situato a circa 730 m. di altitudine in un lieve declivio sulle pendici N.O. della serra Quisquina, Santo Stefano si configura come uno dei centri di maggiore interesse della media Valle del Platani. Incastonato tra i monti Sicani, a ridosso della valle del Magazzolo, il sito presenta tra i paesi dell'entroterra agrigentino numerose evidenze paesaggistico-naturalistiche, storico-urbanistiche ed etnoantropologiche di un certo rilievo. Le prime testimonianze archeologico-toponomastiche risalgono al periodo arabo e attestano la lunga durata della vocazione agro-pastorale di Santo Stefano quando, tra i secoli XIII e XIV, da semplice casale, esso viene rubricato come "terra sive castro" (Lesnes, Maurici 2007) mantenendo significativamente la sua struttura di villaggio povero a economia pastorale (Bresch 376). Durante il regno di Federico d'Aragona (ove può farsi risalire il nucleo dell'attuale paese) il feudo di Santo Stefano appartiene a Giovanni di Caltagirone che lo cede, attraverso il figlio Nicola, a Ruggero Sinisi: una complessa serie di vicende matrimoniali, susseguite tra i secoli XV e XVIII, si conclude con la signoria dei Ventimiglia che governarono il sito fino all'abolizione del feudalesimo tra il 1812-19 contribuendo inoltre ad arricchirne il patrimonio storico-architettonico. La produzione cerealicola e vitivinicola che caratterizza tradizionalmente l'economia locale si accompagna all'allevamento e, in parte, alla frutticoltura (mele, pesche ecc.) per la peculiare tipologia oro-morfologica del territorio che consente l'approvvigionamento di notevoli risorse idriche. I fiumi Magazzolo e Platani insistono infatti nel territorio comunale di Santo Stefano e sfociano verso La Valle del Verdura (Caltabellotta, Calamonaci, Ribera) ove, notoriamente, si registrano sviluppate aziende agrumicole. La superficie prevalentemente boschiva ricopre

una vasta area del territorio e un tempo veniva per la raccolta della legna. Tali caratteristiche del paesaggio (fitta presenza di boschivi e ricchezza di falde acquifere) hanno consentito pertanto una sostanziale continuità di molte attività produttive locali che, seppur assai composite, ancora oggi si incentrano prevalentemente sull'agricoltura e l'allevamento. In tal senso, rispetto agli allevamenti di bovini e asini (quest'ultimo di recente introduzione), appare quanto meno significativa la "ripresa" della pastorizia, uno degli assetti produttivi centrali dell'economia stefanese, avviata nell'ultimo decennio attraverso un mirato consolidamento di aziende lattiero-casearie a gestione familiare ove un ruolo non irrilevante hanno giocato i progetti per lo sviluppo locale (Carta et alii 2017) e la costituzione del Parco dei Monti Sicani nel 2014. Tra le produzioni lattiero-casearie più diffuse si registrano quelle della ricotta e del formaggio primo sale, seppur in molti casi adeguate ai moderni standard di produzione rispondenti ai criteri profilattico-sanitari vigenti. Un cenno meritano inoltre gli allevamenti di bovini, intensificatosi a Santo Stefano dopo la Prima Guerra Mondiale, in cui si diffusero razze siciliane come la "Modicana", la "Mezzalina" e la "Montanina" appartenenti tutte allo stesso ceppo. Utilizzate in particolare per la produzione di carne e per l'impiego nei lavori agricoli, oggi l'allevamento di bovini appare in rapido calo per l'eccesso dei costi di produzione e per i guadagni poco redditizi. Un altro settore zootecnico presente sul territorio riguarda l'allevamento degli asini avviato di recente da alcune aziende. Primariamente allevati per la vendita del latte, ritenuto molto pregiato e con proprietà organolettiche vicine a quello del latte materno, tale pratica si rivela anch'essa dispendiosa in vista dei lunghi tempi di gestazione: l'asino impiega infatti circa tre anni per diventare adulto, ha una lunga gravidanza (undici mesi) e prima di ricavare una discreta quantità di latte la mungitura deve essere effettuata tre volte a giorno. La frutticoltura ha assunto un certo peso nell'economia locale producendo in particolare la pesca IGP (Indicazione Geografica Protetta). La pesca a Santo Stefano è stata introdotta a partire dagli anni Cinquanta dopo una breve fase in cui era diffusa la coltura di meleti: nonostante le buone condizioni climatiche, la diffusione di particolari malattie e la carenza di acqua nei momenti di maggior bisogno hanno definitivamente scoraggiati questo tipo di coltura. Nel territorio un tempo era abbastanza diffuso il pistacchio, coltivato presso un terreno fuori paese chiamato a Pistacchiera, ora ridotta, però, a poche piante si tratta di pistacchi naturali. Nella zona Voltano erano presenti anche degli aranceti che producevano un'arancia con una buccia molto spessa, con pochissimi semi e dal sapore dolce ma lo sfruttamento idrico, volto a

favorire le più numerose e proficue aziende agrumicole della valle del Verdura (Ribera nello specifico), purtroppo ha penalizzato il territorio e ridotto notevolmente e gli aranceti.

3. 10. 1. Rosalia e la Grotta

I temi e le vicende agiografico-culturali legate alla figura di Rosalia hanno ricevuto negli ultimi anni particolari e variegate attenzioni in relazione alle sue valenze storiche e antropologico-religiose (cfr. Giustolisi 1978; Santi 2010; Petrarca 2008; Cattabiani 2004; Niola 2007: 137-139), al suo rapporto, ormai consolidato, con le comunità migranti a Palermo (cfr. Giallombardo 2007: 212) e, più recentemente, a uno sviluppo in chiave di promozione turistico-religiosa del pellegrinaggio alla Quisquina concretizzatosi, tra il 2015/2016, nel progetto “Itinerarium Rosaliae” su promozione dell’Assessorato Regionale all’Agricoltura a monte di un precedente finanziamento PSR 2013-1017. Al di là di quest’ultimi aspetti, apparentemente eterogenei eppure assai rilevanti per una analisi delle dinamiche contemporanee operanti nella devozione rosaliana, ci si limiterà qui pertanto a individuare, attraverso le fonti ufficiali e le narrazioni dei devoti, le connessioni tra ritualità palermitana e stefanese unitamente a una descrizione della festa della *Santuzza* a Santo Stefano nei suoi tratti tradizionali ancora oggi osservabili. Secondo le tradizioni agiografiche Rosalia nacque nel XII sec. durante il regno di Ruggero II da una nobile famiglia: il padre Sinibaldi si pensa possa essere il signore della Quisquina e del monte delle Rose mentre la madre, Maria Guiscardi, appartenente alla famiglia reale normanna e discendente dalla stirpe di Carlo Magno (Torrì 1999: 3). Sempre secondo tali tradizioni, prima di trasferirsi presso Monte Pellegrino la *Santuzza* visse in eremitaggio presso la Serra Quisquina, nel territorio di Santo Stefano, per un periodo di tempo particolarmente lungo: di fatto, Rosalia, volendo evitare un nobile e vantaggioso matrimonio, fuggì e si ritirò in eremitaggio sulle grotte della Quisquina (Pitrè 1881: 365-366; Santi 2010: 16). Il culto si fa risalire tradizionalmente al 1624 quando, a seguito della peste che a Palermo, tra il 1624 e il 1626, mieté quasi trentamila vittime, la città venne liberata per intercessione della Santa attraverso il ritrovamento delle sue ossa. Nel 1623 Rosalia, apparsa in sogno a donna Girolama, le aveva promesso la guarigione a condizione di recarsi presso una grotta del Monte Pellegrino: raggiunta la grotta, Girolama cadde in un sonno profondo ove la Santa le indicò un punto preciso dal quale scavi

successivi fecero emergere un mucchio di ossa. Il ritrovamento, avvenuto il 15 luglio, coincideva con un notevole affievolirsi della peste e immediatamente tale miracolo venne attribuito alla Santa. Il 22 febbraio 1625 le ossa furono ufficialmente riconosciute come reliquie appartenenti a Rosalia. In tale riconoscimento fu determinante la *apparitio* a un certo Vincenzo Bonelli il quale, su indicazioni della Santa, ebbe a riferire al cardinale Doria che la peste sarebbe cessata solo se le reliquie fossero state attribuite a Rosalia e portate in processione per la città. Dopo l'avvenuta processione, il 15 luglio del 1624, l'epidemia cessò nel giro di poche settimane attribuendo così all'inventio delle reliquie rosaliane la fine del morbo (Santi 2010: 34-40, Niola 2007: 137). Fin qui il contesto storico-agiografico e delle traslazioni reliquiali palermitane. Interessanti appaiono, al riguardo, le vicende della traslazione stefanese dalle quali affiorano particolari notevoli sulle dinamiche di fondazione del culto a livello locale. Dopo quaranta giorni dalla inventio palermitana, a Santo Stefano di Quisquina avvenne un fatto particolarmente significativo: nell'agosto del 1624 due intagliatori di pietre palermitani, Simone Tropiano e Francesco Bongiorno, impegnati nella costruzione della chiesa di S. Domenico, spinti dall'euforia dovuta al ritrovamento delle reliquie di Santa Rosalia nella loro città decisero di ricercare testimonianze analoghe alla grotta alla Quisquina. I due muratori palermitani s'incamminarono presso il monte dove trovarono una tavola di pietra (un altare?) e iniziarono un'opera di disboscamento fino a trovare l'ingresso della grotta: tra il 24 e il 25 agosto, supportati da altri compagni, riuscirono a spaccare la roccia e ad allargare la piccola fessura ove rinvennero alcune lettere incise in una parete rocciosa, una parte delle quali furono copiate con un legno carbonizzato. L'iscrizione fu subito portata a Santo Stefano e venne accolta con grande stupore tanto che l'indomani una folla di stefanesi e bivonesi, tra i quali alcuni padri della Compagnia di Gesù, si apprestò al raggiungimento della sacra grotta. L'epigrafe riportava il seguente testo: "Ego Rosalia Sinibaldi Quisquine et Rosarum domini filia amore Domine mei Iesu Christi ini hoc antro habitari decrevi". Alla fine del XVI sec. si era persa memoria dell'altare e dell'ubicazione della grotta, ma la scoperta delle reliquie della Santa ne ravvivò la devozione a livello locale (Reina 1987: 35). A ciò va aggiunto come attestazioni di un precedente culto rosaliano sembrano emergere dall'esistenza di una tela, datata 1464, dove la Santa viene rappresentata, con gli altri due Protettori del paese (Santo Stefano e la Madonna della Catena), in uno stendardo custodito presso la chiesa della Maddalena e nei formulari delle chiese di Santo Stefano e Bivona ove si registrano preghiere e invocazioni a Santa Rosalia

(Messina 2011: 10). Se a ciò si aggiunge come a Bivona, secondo le tradizioni, durante la scoperta della Quisquina, si svolgeva una processione penitenziale per invocare Santa Rosalia contro la peste, gli elementi di analogia culturale tra il Pellegrino e la Quisquina, al di là delle non irrilevanti problematicità di ordine storico, non possono che riscontrarsi nell'efficacia simbolica delle reliquie quale *praesentia* del corpo del Santo nello spazio (Brown 1983; cfr. Buttitta I. E. 2002 18-35;). L'invenzione delle reliquie e dell'epigrafe in grotta (fig. 75) contribuirono a radicare pertanto il culto di Santa Rosalia a Santo Stefano: incastonate per volere dei Ventimiglia in un busto bronzeo nel XVII sec. sono attualmente esposte in una cappella nella chiesa Madre e portate in processione (portate in processione la prima domenica di giugno e il martedì successivo (Reina 1987: 37).

3. 10. 2. Feste e pellegrinaggi tra passato e presente

La festa di Santa Rosalia a Santo Stefano di Quisquina si articola in due momenti cerimoniali: a) il lunedì precedente la prima domenica di giugno; b) il martedì quando si svolge il pellegrinaggio con il busto reliquiale dal paese all'Eremo. Oltre alle funzioni religiose, la processione, il pellegrinaggio, si sono inseriti nel tempo spettacoli, attività ludiche e non ultimo il percorso *Itinerarium Rosaliae* che rendono il quadro festivo stefanese assai composito rispetto al passato e "attrattivo" dal punto di vista turistico. Ogni anno, dal lunedì fino al giovedì, vengono celebrate le messe di quartiere che prevedono inoltre la presenza del busto d'argento della Santa presso altari preparati *ad hoc* e allestiti con le coperte più eleganti in dote ai fedeli. Il sabato, già in prima mattinata, il suono delle campane e dei *tammurinara* per le vie del paese introducono al clima di festa culminante nei vesperi serali in onore a Rosalia. Un tempo particolarmente rilevanti erano le figure dei *paratura* che preparavano la chiesa a festa (ril. 06/05/2023)

era una tradizione, vi erano quelli che facevano questo mestiere, *li paratura*, i lampadari che c'erano erano piuttosto bassi, dove adesso ci sono le lampadine allora si mettevano le candele, illuminavano ma non erano sufficienti, e allora per le feste solenni, come Santa Rosalia, *ncapu lu curniciuni*, c'erano persone addette come *Turiddu* Turreta che usavano la creta in cui venivano messe le candele

La domenica mattina si celebra la messa solenne, solitamente animata dal coro, mentre la sera parte la processione con il busto argenteo della *Santuzza* (fig. 76). Il lunedì i componenti del comitato, vestiti in abiti tradizionali e in compagnia di un asinello, si adoperano in giro per il paese per la questua delle uova che verranno poi distribuite l'indomani ai pellegrini. Ed ecco che si arriva *o martedì di Santa Rusulia* (il martedì di Santa Rosalia): dopo la celebrazione della Santa Messa in Matrice, il busto argenteo viene posizionato dai fedeli davanti la chiesa per il tradizionale omaggio della rosa da parte dei cavalieri che precedono il pellegrinaggio vero e proprio. I pellegrini, radunatisi alla Matrice, intraprendono la *prummissioni* di fari *lu viaggiu scazu* (il voto di fare il viaggio scalzo). Dal Calvario essi arrivano alla Rocca, dove si effettua una sosta di preghiera. Qui si crede che Santa Rosalia abbia sostato prima di arrivare sul monte. Proprio in questo punto vengono distribuiti ai pellegrini panini, uova ed acqua che, appena rifocillati, riprendono a recitare *lu rusariu cantatu*

*A li quattru cantunera cci su' quattru beddi altari
e la musica faciva viva Santa Rusalia.
Quant'è pura, quant'è pia/chista Santa Rusalia.
Quant'è pura, quant'è bedda chista Santa Virginedda*

Il percorso pellegrinale prevede l'attraversamento del bosco (fig. 77) e diventa particolarmente concitato nell'ultimo tratto che conduce all'Eremo (fig. 78): i devoti raccolti in gran numero danno il benvenuto alla *Santuzza* con un lungo applauso prima del suo ingresso all'interno dell'Eremo. Molti rimangono per la tradizionale "scampagnata" nel bosco, ove, un tempo (ril. 06/05/2023)

i monaci gettavano da una piccola finestra, chiamata "legnaia", la legna a piccoli fasci e ognuno arrostita la carne di *crastagneddu*. All'Eremo c'erano pure i macellai, che approfittavano di quel giorno per vendere la carne. Alle 19 è previsto il ritorno della *Santuzza* in paese che avviene mediante una macchina d'epoca, prima, invece, anche il ritorno avveniva a piedi, "di ritorno, tardi pomeriggio, si attraversava la stessa strada facendo la stessa sosta alla rocca e poi

quando si arrivava nello stradale, c'era un viottolo, in cui c'era la *scalidda*, allora si scendeva per il bosco, e si raggiungeva la via Ciccarello, però mentre all'andata c'era quasi tutto il paese, al ritorno non c'era quasi nessuno, a stento si trovavano i portatori.

Il ritorno del busto argenteo prevede una seconda processione che attraversa il paese e giunge in una piazza gremita di persone che guardano la sfilata dei cavalli. La lunga *maschiata* finale annuncia il rientro del busto della *Santuzza*. Analoghe modalità rituali di attraversamento/salita pellegrinale si riscontrano per la festa e il pellegrinaggio in onore di San Calogero. Ogni anno, il 17 il 18 giugno, i devoti di Santo Stefano e del circondario compiono un pellegrinaggio presso Monte San Calogero (976 m. ca. slm.) considerato sacro dagli *stifanasi* (stefanesi) oltre a costituire, insieme alla grotta di Santa Rosalia, una delle principali attrazioni paesaggistiche del territorio. La chiesetta, datata agli inizi del XVI secolo e probabilmente edificata su una preesistente cappella eremitica, venne ricostruita alla fine del sec. XIX e restaurata negli anni Novanta del Novecento⁶⁴. Ecco, in sintesi, le modalità di svolgimento dei riti. Dopo i Vespri, la sera del 17 giugno, intorno alle 20.30 inizia il pellegrinaggio presso il Monte: inizialmente la *vara* percorre brevi tratti all'interno del centro abitato, giungendo poi in una zona denominata *U capu* (Il Capo) vero e proprio *limen* che segna la fine del paese e l'inizio dell'area boschiva. Qui la *vara* viene presa a spalla dai più giovani, preceduta dal corteo pellegrinale che illumina il sentiero con delle fiaccole⁶⁵ e condotta di corsa fino alla cima del Monte attraversando una lunga scalinata. Il percorso dalla zona "Il Capo" al Monte va effettuato nel minor tempo possibile: nonostante le notevoli asperità del tragitto, non ci si deve assolutamente fermare «perchè *di lu capu* a San Calogero non si fermavano più, per nessun motivo, *chiddi ca lu pigliavano avianu arrivari*...poi San Calogero *ava curriri* perché ha fretta di arrivare alla sua dimora» [perché dal Capo a San Calogero (i portatori) non si fermavano più, per nessun motivo, quelli che lo prendevano dovevano arrivare...poi San Calogero deve correre perché ha fretta di arrivare alla sua dimora] (ril. 18/06/2024). Qui, come in altri e analoghi contesti cerimoniali

⁶⁴ All'interno della chiesetta vi è esposta una lapide commemorativa che riporta: «Questo antico santuario di S. Calogero, meta di numerosi pellegrinaggi, arricchito dal terreno circostante, dono di Massaro Salvatore, ricostruito dalle fondamenta, nell'anno 1990».

⁶⁵ In passato l'*iter* pellegrinale era contraddistinto dall'accensione dei *fanara* ossia lunghi bastoni di *disa* (ampelodesma) utilizzati per illuminare il percorso. Analoghi usi rituali del fuoco si osservano durante il Sabato Santo a Ferla (SR) (Buttitta I. E. 1999: 76).

dell'Isola, la corsa della *vara* si iscrive entro un codice di rifondazione sacrale dello spazio ma anche quale offerta di energia vitale al santo attraverso istanze vitalistico-iniziatiche (Cfr. Buttitta I. E. 2020: 51-68; Giallombardo 1998: 61-91, 1999:97-112; Bonanzinga 1999: 77-105). Giunti in cima al monte il sacerdote richiede l'attenzione dei fedeli affinché questi intonino collettivamente canti e preghiere: proprio in questo momento vengono distribuiti dal Comitato ricotta, patate bollite e pane, accompagnati dal vino⁶⁶. Alcuni tra devoti rimangono tutta la notte a fare la guardia al santo ma il momento viene ampiamente condiviso dalla collettività dei pellegrini in un clima particolarmente connotato dal consumo di particolari cibi (ricotta, uova ecc.). La mattina del 18 si svolge invece un secondo pellegrinaggio diurno (*u viaggu*) in onore del santo durante il quale si recita *u rusariu*

San Caloriu gluriusu vegnu 'nti vu tuttu cunfusu
e livati stu mali a mia San Caloriu e Maria
San Caloriu corpu santu
pi nui prigastivu tantu
e prigastivu santamenti
San Caloriu pinitenti

Sono molti i fedeli che promettono a San Calogero *lu viaggu scazu* per sciogliere un voto o per chiedere una particolare grazia. Tra i gruppi di pellegrini non si contano solo gli abitanti di Santo Stefano (*stifanisi*) ma anche numerose presenze dei comuni vicini come Bivona e Cammarata⁶⁷: nello specifico, i gruppi di *li sciannirisi* provenienti da Alessandria della

⁶⁶ Salvatore Rampante, cultore e custode della memoria festiva locale, riferisce come «questa usanza è antica perché quando San Calogero girava per la Sicilia è passato da qui...qui sotto ci stava una cosa di...dove ci stavano animali, *pecuri*, cose che ci facevano la ricotta, il famoso *marcatu* in siciliano...e ai pellegrini che venivano a fare le cose del santo gli offrivano la ricotta e questa tradizione è rimasta nel tempo fino a oggi. Il Comitato invece cambia ogni anno per evitare che succedano danni, chi vuole primeggiare, cose così» (ril. 18/06/2024).

⁶⁷ In merito alle feste calogeriane a Cammarata (prima domenica di agosto) va notato come fino a qualche decennio fa «la mattina presto, chi ha fatto un voto, si reca in pellegrinaggio (*u viaggu*) nella chiesa madre portando ceste ricolme di pane. I pani offerti, lavorati a mano, riproducono organi e membra umane [...] La processione si svolge di pomeriggio [...] era una processione senza musica, un pellegrinaggio penitenziale che si arrestava solo per le soste di benedizione e di spartizione del pane» (De Gregorio 2008: 72). Il progressivo cambiamento degli itinerari processionali e lo spostamento della festa a luglio, in linea con le celebrazioni del San Calogero ad Agrigento, hanno gradualmente scompaginato tempi e spazi dell'offerta pellegrinale.

Rocca⁶⁸ hanno, a detta degli stessi *stifanisi*, una devozione particolare nei confronti di San Calogero (ril.18/06/2024)

Anticamente nelle prime ore arrivavano sempre *li sciannirisi*, a piedi, con i muli, i cavalli, da via Nuoro, *pi la Misita* (per la Visita al santo). L'ultimo tratto per giungere la chiesa, loro più degli altri pellegrini che venivano, lo facevano in ginocchio...certe volte facevano *la lingua a strascinuni* fino all'altare...poi ritornavano a cavallo”

Ancora ampiamente diffusa l'offerta del pane al santo anche se negli ultimi anni pare diminuire la quantità di pani realizzati in contesti domestici in favore del ricorso ai panifici. Tale rapporto tra panificazione votiva domestica (un tempo assai praticata) e quella odierna dei panifici non è irrilevante in quanto indice di significativi mutamenti in corso: tra tutti, la graduale sostituzione delle forme del pane a favore di una più immediata forma circolare rispetto all'antropomorfismo tradizionale che, secondo molti devoti appartiene ormai “al passato”. A ciò si aggiunge inoltre il progressivo esaurirsi dei pellegrinaggi diurni ove proprio l'offerta del pane anato-antropomorfo si costituiva quale tratto distintivo del sistema pellegrinale (ril.18/06/2024)

Io sò che questa cosa dei pani a forma di persona o che ci facevano *u grazzu*, *a gamma*, *a testa* si fa ancora a Cammarata...prima qua si faceva di più...per noi qui a Santo Stefano diciamo *u viaggiu*.
Prima le mamme o le nonne, perché ci credevano, portavano i bambini in braccio a San Calogero, a piedi, *ci prumittivanu lu viaggiu* a San Calogero, fin quando non si arrivava non li facevano

⁶⁸ Va segnalato come Alessandria della Rocca è essa stessa meta di un importante pellegrinaggio che si svolge annualmente presso il santuario della Madonna della Rocca: l'attuale santuario sorge in località detta *rocca n'cravaccata* su una struttura precedente di origine seicentesca ed è legato alla leggenda di fondazione che vuole il ritrovamento del simulacro mariano da parte di una ragazzina cieca. Dalla fine dell'Ottocento il santuario è stato retto dall'Ordine dei Padri Passionisti (Ciaravella 2024: 102). Il venerdì che precede l'ultima domenica di agosto, gruppi di devote muovo dalle proprie abitazioni a piedi scalzi (*m'piduni*) per raggiungere il santuario. La sera il simulacro viene infine condotto in processione per le vie del paese.

scendere, o si portavano in braccio. Io sò pure che una volta u *viaggiu* si faceva *mutu* e non ci si doveva girare dietro...poi il pane si doveva tenere tutto incartato senza farlo vedere...si doveva fare vedere solo all'arrivo in chiesetta per farlo benedire dal sacerdote...questo però anni fà ora non lo so se si fà più perché il pane si fa fare al panificio senza forma di persona.

Conclusioni

Se si volesse proporre una definizione in grado di comprendere, se non la totalità almeno la più larga parte dei fenomeni attinenti la prassi religiosa indicati da storici e antropologi delle religioni come pellegrinaggi, potrebbe dirsi che per pellegrinaggio va inteso un

movimento nello spazio volto al raggiungimento di un luogo ritenuto sede di una entità/potenza sacra con la quale si intrattiene o si intende instaurare una relazione positiva. Una definizione minimalista che non dà conto né delle diverse modalità di esecuzione del rito (tempi, spazi percorrenze, luoghi, forme atteggiamenti ecc.) né dei peculiari scopi perseguiti dal pellegrino (ascesi, catarsi, guarigione, rafforzamento della propria devozione ecc.)

Quanto giustamente asserito da Ignazio E. Buttitta (2013: 1086) rende in maniera assai esplicita le difficoltà metodologiche relative, potremmo dire turnerianamente, alla “foresta dei simboli” pellegrinali: un problema, quello dei pellegrinaggi, non meramente metodologico ma che esonda dai tratti marcatamente “sacrali” che ne hanno contraddistinto forme, tipologie e contesti e che con ogni probabilità poteva in questa sede trovare ampio motivo di riflessione. In tal senso avrebbero meritato una adeguata attenzione, tra le altre, uno sguardo critico verso molti approcci di tipo sociologico-religioso che in Sicilia nello specifico hanno avuto un ruolo importante nella documentazione e analisi dei fatti pellegrinali come emerge dai dati sul territorio nisseno. L’analisi dei pellegrinaggi qui condotta ha messo in evidenza come tali pratiche rituali continuino a rappresentare, ancora oggi, dispositivi simbolici complessi attraverso cui le comunità locali negoziano il rapporto con il sacro, con il territorio e con la memoria collettiva. Lungi dal configurarsi come meri residui di una religiosità tradizionale destinata al declino, i pellegrinaggi osservati mostrano una notevole capacità di adattamento e ri-significazione, inserendosi in contesti sociali profondamente mutati senza perdere la propria efficacia simbolica. I materiali etnografici raccolti rivelano come il *viaggiu* continui ad assolvere funzioni plurime: terapeutiche, votive, identitarie e relazionali. Il corpo della pellegrina/o, sottoposto a fatica, privazione e disciplina rituale, si configura come luogo privilegiato di mediazione tra umano e divino, rendendo visibile l’offerta del *munus* corporale e inscrivendo l’esperienza del sacro nello spazio e nel tempo del territorio attraversato. In tale prospettiva, i santuari – spesso collocati in spazi marginali o liminari – operano come poli di riorganizzazione simbolica del paesaggio e come nodi di una rete devozionale che eccede i confini amministrativi e diocesani. Un ulteriore elemento di rilievo emerso riguarda il rapporto dialettico tra continuità e mutamento. Se da un lato si registrano trasformazioni significative negli itinerari, nei tempi rituali e nelle modalità organizzative dei pellegrinaggi – spesso legate a esigenze pastorali, infrastrutturali o di sicurezza – dall’altro permangono nuclei simbolici

stabili che garantiscono la riconoscibilità e la trasmissibilità delle pratiche. In questo senso, il pellegrinaggio si conferma come uno spazio privilegiato di produzione e riproduzione del senso, capace di integrare elementi della religiosità ufficiale e della tradizione folklorica in un equilibrio dinamico e talvolta conflittuale. Infine, lo studio comparativo dei diversi contesti territoriali ha permesso di evidenziare come i pellegrinaggi siciliani si configurino come pratiche profondamente situate, in cui fattori storici, ambientali ed economici concorrono a modellare specifiche declinazioni rituali. Ciò suggerisce l'opportunità di ulteriori ricerche orientate a un approfondimento micro-etnografico dei singoli contesti, nonché a un confronto sistematico con altri ambiti mediterranei, al fine di cogliere appieno la portata culturale e simbolica del pellegrinaggio come fenomeno religioso e sociale di lunga durata. Rammentando con estrema puntualità l'importanza di un approccio storico-religioso e antropologico ai pellegrinaggi e ai culti santuariali, André Vauchez asseriva come il nesso santuario/territorio appare spesso una «entità religiosa» profondamente radicata presso le comunità pellegrinali (Vauchez 2003: 152; cfr. Dupront 1993). Le peregrinazioni che gruppi di devote intraprendono periodicamente verso luoghi carichi di sacro rispondono, in prima istanza, a evocare e rinsaldare periodicamente una rifondazione territoriale della comunità. Pur se investiti dai processi di trasformazione conseguenti al disarticolarsi della società e dell'economia tradizionali, al mutare dei costumi e all'affermarsi di *standards* culturali "mediatici", le sacre peregrinazioni rappresentavano e rappresentano per la comunità caltabellottese una efficace risposta comunitario-sacrale di tipo protettivo nei confronti di esigenze produttive ed esistenziali mai completamente risolvibili. Protezione dalle malattie, bisogno di assicurazione dalle avversità meteoriche in funzione del buon esito delle attività agricole non sono affatto "reliquie ingloriose di un lontano passato" nè, tanto meno, inerti sopravvivenze. Non a caso si è insistito sulla dimensione territoriale dei pellegrinaggi ove hanno impattato, seppur con modalità e tempi diversificati, prima interventi strutturali di miglioramento viario, ora strategie più o meno efficaci di recupero e conservazione paesaggistico-ambientale: nonostante tali manipolazioni la vitalità del *viaggio* dimostra il legame profondo tra sacro e territorio, tra il santo e lo spazio santificato *in illo tempore*. I percorsi pellegrinali *ad montem* periodicamente offerti trovano ancora oggi orizzonte di senso nelle istanze di protezione e di salvezza garantite dal Santo Eremita, dalla efficacia dei suoi *miracula* leggibili nelle numerose testimonianze di devote e devoti le quali appaiono "inattuali" nella loro dimensione religiosa rispetto alle pratiche di *trekking* o altri

brands turistico-escursionistici sovente incoraggiati non solo rispetto allo spazio specifico di Monte San Calogero/Kronio ma da tempo incorporate in contesti di pellegrinaggio tradizionale. Santi, Sante e santuari si strutturano in reticoli territoriali ove, al di là di possibili continuità culturali e/o stratificazioni pagano-cristiane, rispondono a istanze religiose irrevocabili entro il quale rinnovare e testimoniare la profonda e imprescindibile relazione tra uomo e territorio: territorio non sempre “buono da pensare” ma anzi periodicamente minacciato dal disordine e dall’estenuamento della sua vitalità, dall’altra un altrove difficilmente raggiungibile, minaccioso, dove risiedono le primordiali forze della vita e a cui ci si può e ci si deve accostare (Buttitta I. E. 2015-2016, p. 114).

Immagini



Fig.1. San Salvatore di Fitalia (ME). Museo Siciliano delle Tradizioni Religiose.



Fig.2. San Salvatore di Fitalia (ME). Museo Siciliano delle Tradizioni Religiose.



Fig. 3. San Salvatore di Fitalia. Santuario di San Calogero: offerta di ex voto anatomorfi.

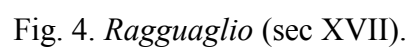




Fig. 5. Arrivo di San Pellegrino

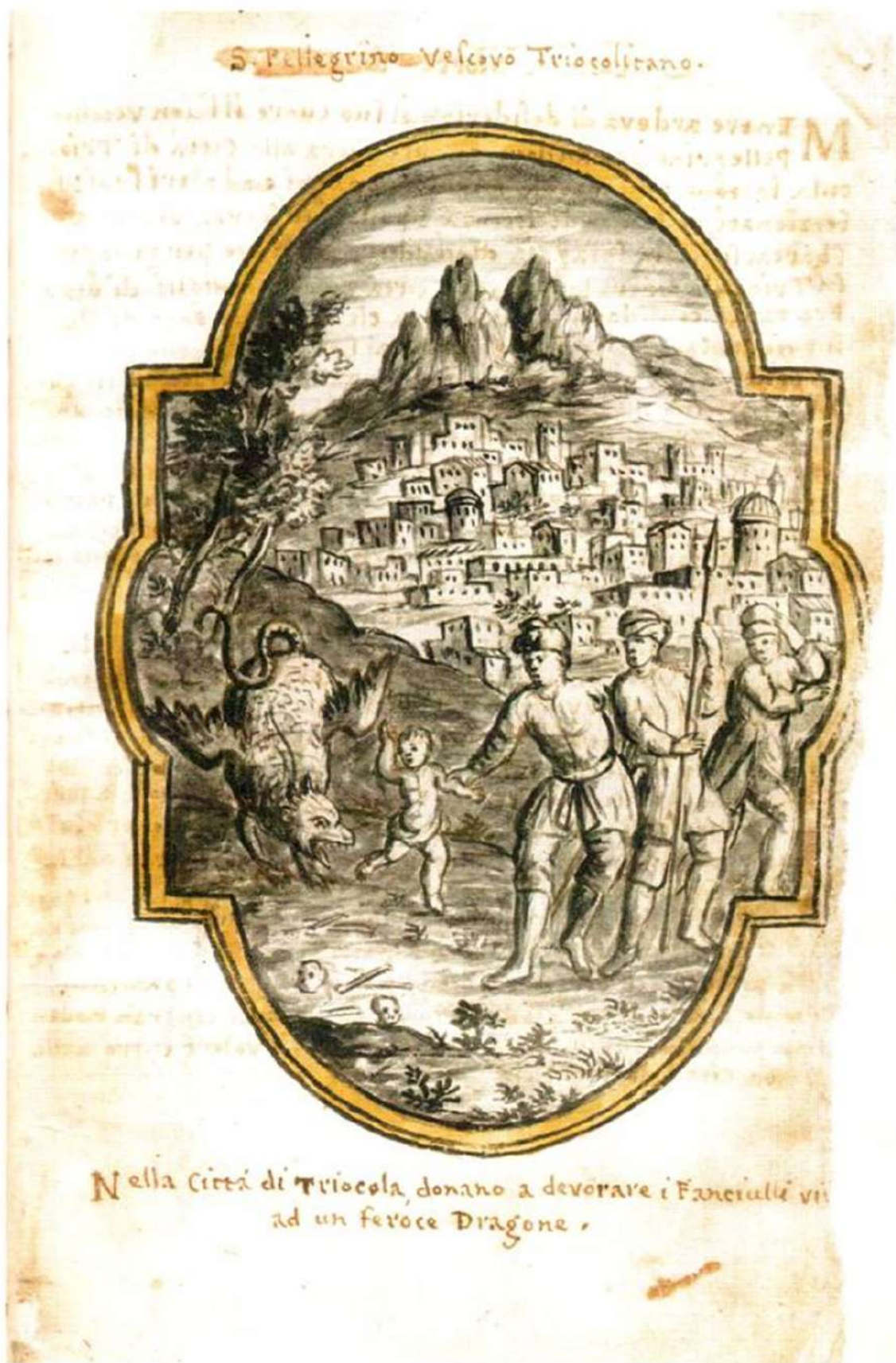


Fig. 6. Il “feroce dragone” al quale si sacrificano i fanciulli



Fig. 7. San Pellegrino questua il pane



Fig. 8. La trasformazione dei pani in pietra

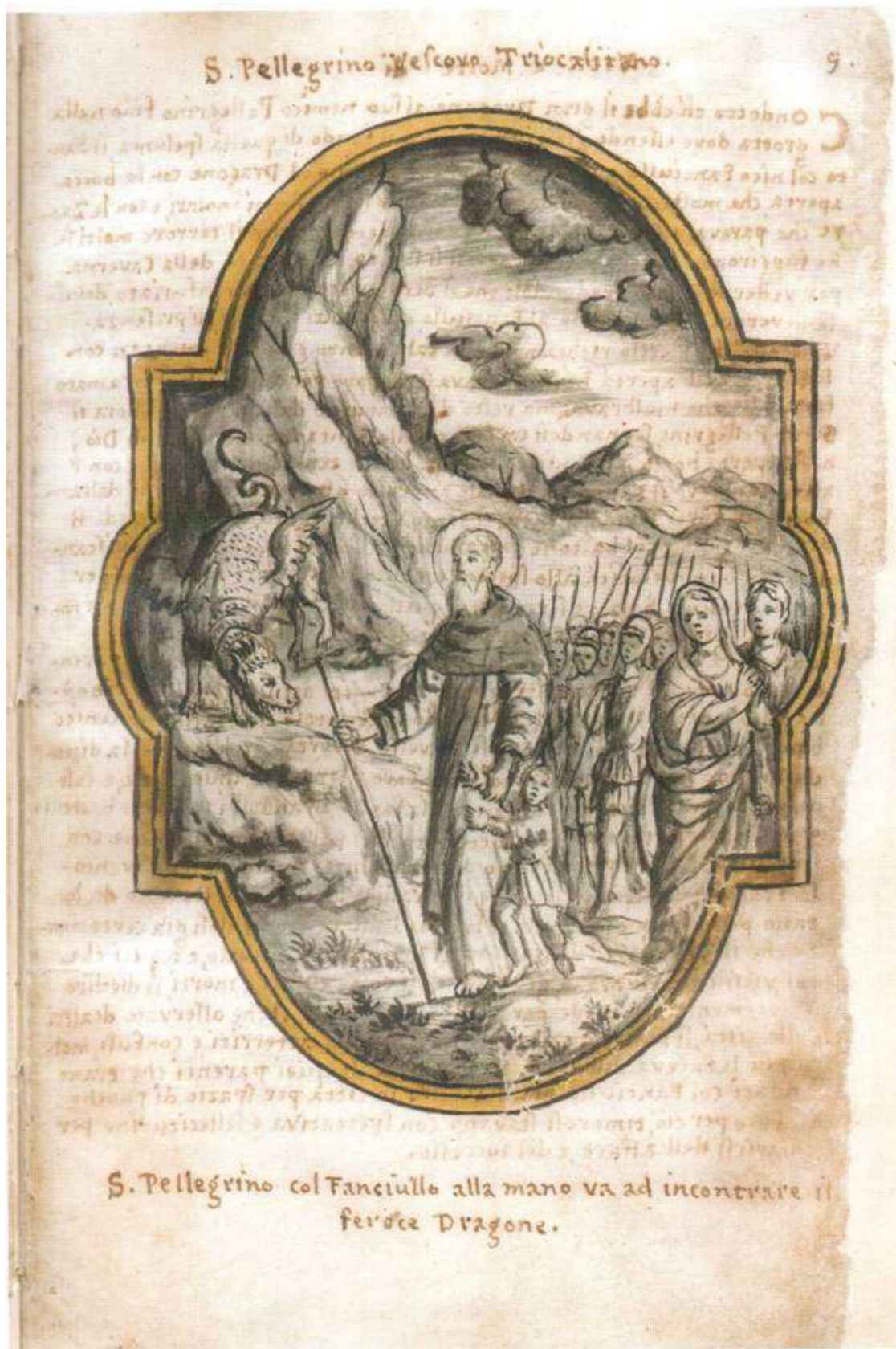


Fig. 9. San Pellegrino sale al monte per affrontare il dragone



Fig. 10. San Pellegrino "sprofonda" il dragone e libera il fanciullo.

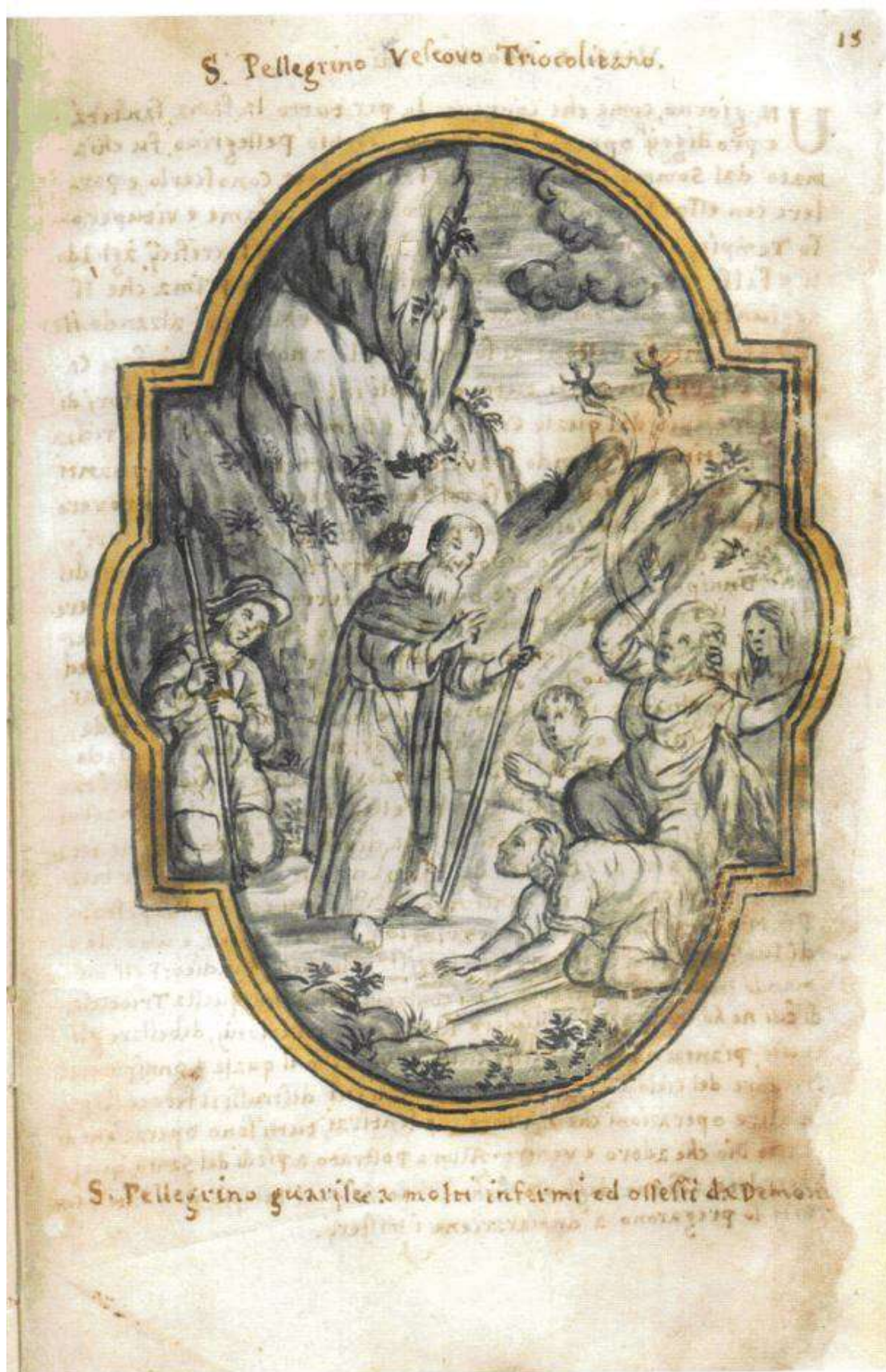


Fig. 11. Il Santo guarisce gli infermi e libera gli ossessi .



Fig. 12. San Pellegrino viene ordinato vescovo di Caltabellotta

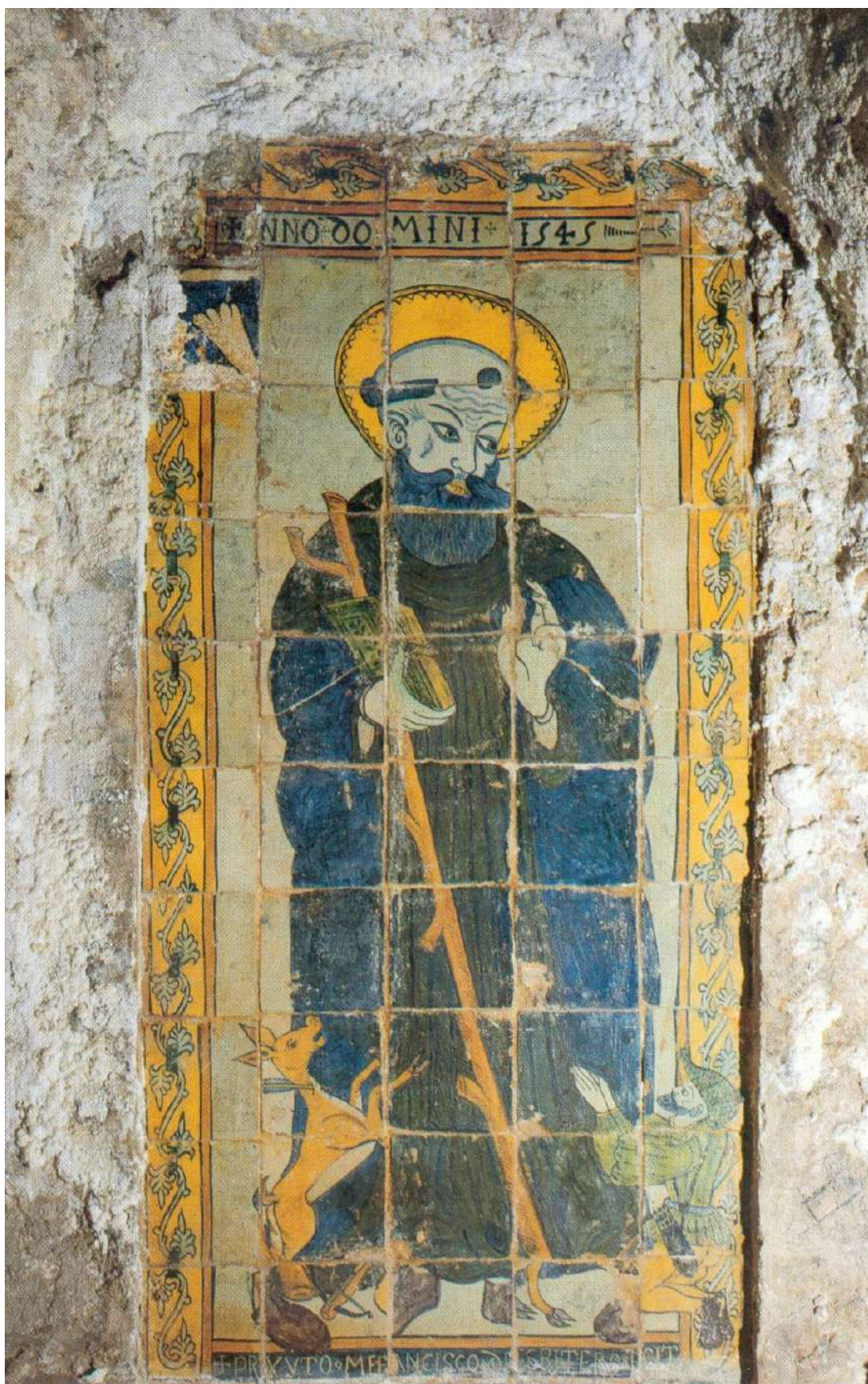


Fig. 13. Sciacca. Santario di San Calogero. Maiolica votiva seconda metà XVI sec.

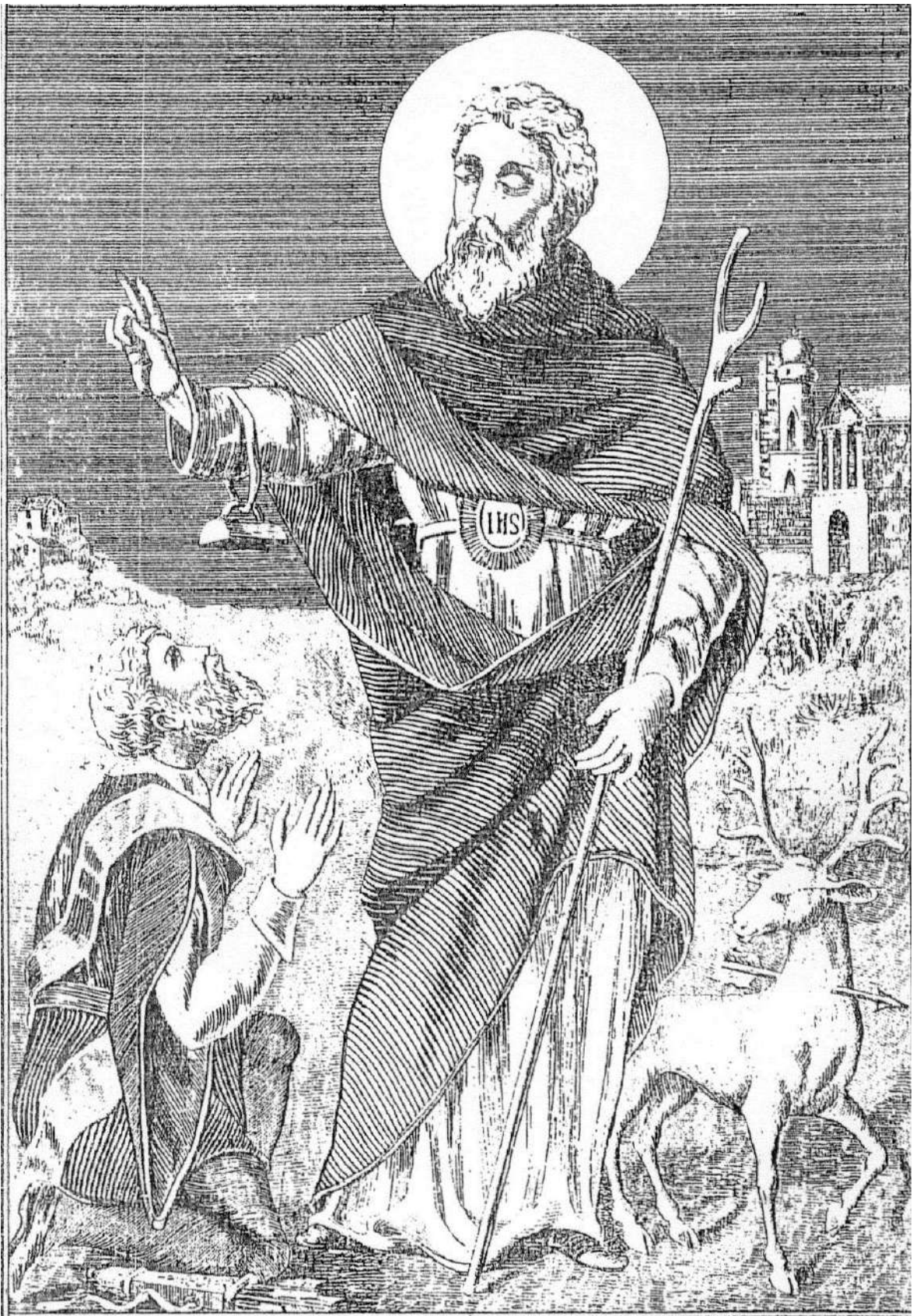


Fig. 14. Immagine devota di San Calogero con la cerva trafitta in atto di convertire il cacciatore.



Fig. 15. Immagine della Madonna del Romitello venerata presso il Santuario (*u quattru*)



Fig. 16. Borgetto. A scinnuta ru quattru



Fig. 17. Immagine della Madonna del Rosario di Tagliavia



Fig. 18. Pellegrini di fronte al Santuario della Madonna del Rosario di Tagliavia



Fig. 19. Cappella votiva della Madonna del Rosario di Tagliavia a Mistretta (ME)



Fig. 20. Cappella votiva della Madonna del Rosario di Tagliavia a Mistretta: nicchia votiva dipinta.



Fig. 21. Chiesa *extra-moenia* della Madonna del Rosario di Tagliavia a Mistretta (ME)



Fig. 22. Arrivo dei pellegrini presso la chiesetta *ra Matri Tagliavia*.



Fig. 23. Porticello (PA). Chiesa della Madonna del Lume



Fig. 24. Porticello (PA).
Chiesa della Madonna del Lume. Raduno dei pellegrini presso la chiesa



Fig. 25. Avvio del pellegrinaggio



Fig. 26. Ingresso dei pellegrini a Capo Zafferano



Fig. 27. Capo Zafferano. *U tammirinaru* accoglie i pellegrini presso la Cappella della Madonna.



Fig. 28. Capo Zafferano. *Acchianata*



Fig. 29. Capo Zafferano. Pellegrine dopo la Messa



Fig. 30. Capo Zafferano. Momenti di riposo dopo il pellegrinaggio.



Fig. 31. Capo Zafferano. Interno della cappella votiva.



Fig. 32. Petralia Sottana (PA). Santuario della Madonna dell'Alto.



Fig. 33. Petralia Sottana (PA). Santuario della Madonna dell'Alto: arrivo dei pellegrini



Fig. 34. Petralia Sottana (PA). Santuario della Madonna dell'Alto.
Processione della *vara* intorno al santuario.



Fig. 35. Petralia Sottana (PA). Santuario della Madonna dell'Alto.
Processione della *vara* intorno al santuario



Fig. 36. Marianopoli (CL). Via di ingresso del Santuario del SS. Crocifisso



Fig. 37. Santuario del SS. Crocifisso di Bilici.
La *trazzera* che conduce i pellegrini provenienti da Marianopoli con le edicole votive raffiguranti scene della *Via Crucis*



Fig. 38. Santuario del SS. Crocifisso di Bilici. Museo degli ex-voto.



Fig. 39. Santuario del SS. Crocifisso di Bilici. Museo degli ex-voto



Fig. 40. Santuario del SS. Crocifisso di Bilici. Museo degli ex-voto.



Fig. 41. Santuario del SS. Crocifisso di Bilici. Museo degli ex-voto.



Fig. 42. Marianopoli (CL). I pellegrini iniziano u viaggiu



Fig. 43. Marianopoli (CL). Pellegrini attraversano *a trazzera* verso il santuario



Fig. 44. Marianopoli (CL). Pellegrini attraversano *a trazzera* verso il santuario



Fig. 45. Santuario del SS. Crocifisso di Bilici. Pani votivi antropomorfi (*prummisioni*)



Fig. 46. Santuario del SS. Crocifisso di Bilici. Benedizione dei pani votivi



Fig. 47. Santuario del SS. Crocifisso di Bilici.
Pellegrine baciano *i chiai* (piaghe) del Crocifisso appena giunte al santuario



Fig. 48. Santuario del SS. Crocifisso di Bilici. *A scinnuta*



Fig. 49. Santuario del SS. Crocifisso di Bilici. *A scinnuta*



Fig. 50. Santuario del SS. Crocifisso di Bilici.
Membri del Comitato montano il simulacro del SS. Crocifisso sulla *vara*



Fig. 51. Santuario del SS. Crocifisso di Bilici.
Inizio della processione intorno al santuario



Fig. 52. Santuario del SS. Crocifisso di Bilici.
Sosta presso la *stratuzza* ove il Crocifisso viene inclinato a protezione delle campagne.



Fig. 53. Santuario del SS. Crocifisso di Bilici.
Rientro del corteo processionale al santuario.



Fig. 54. Santuario del SS. Crocifisso di Bilici.
Benedizione dei campi e impetrazione della pioggia.

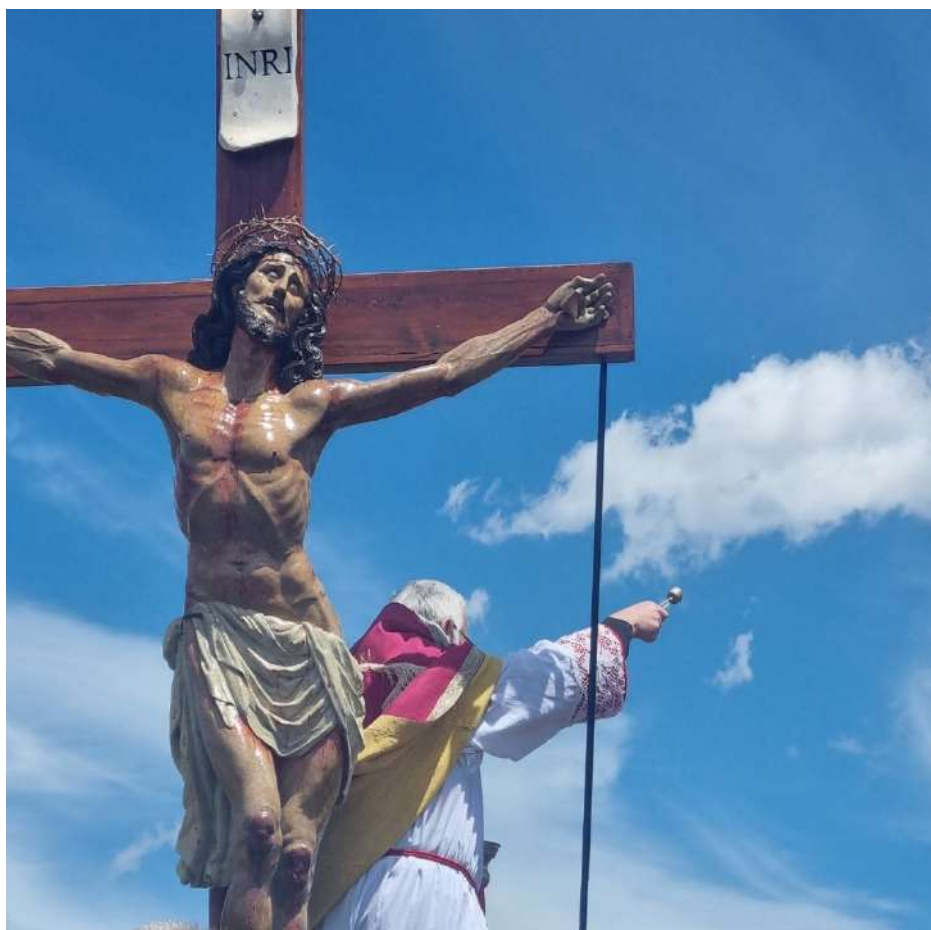


Fig. 55. Santuario del SS. Crocifisso di Bilici.
Benedizione dei campi e impetrazione della pioggia.



Fig. 56. Santuario del SS. Crocifisso di Bilici. Rientro del SS. Crocifisso.



Fig. 57. Campofranco (CL). Santuario di San Calogero. Offerta dei *pupi* di pane



Fig. 58. Campofranco (CL). Santuario di San Calogero. Offerta dei *pupi* di pane



Fig. 59. Campofranco (CL). Santuario di San Calogero.
Pellegrina offre un *pupu* di fronte al santuario.



Fig. 60. Campofranco (CL). Santuario di San Calogero.
A nisciuta del Santo con offerta/distribuzione dei pani votivi



Fig. 61. Campofranco (CL). Santuario di San Calogero.
 Offerta e distribuzione dei pani votivi



Fig. 62. Rifesi (AG). Santuario del SS. Crocifisso



Fig. 63. Rifesi (AG). Processione del SS. Crocifisso dalla Chiesa Madre fino al santuario.

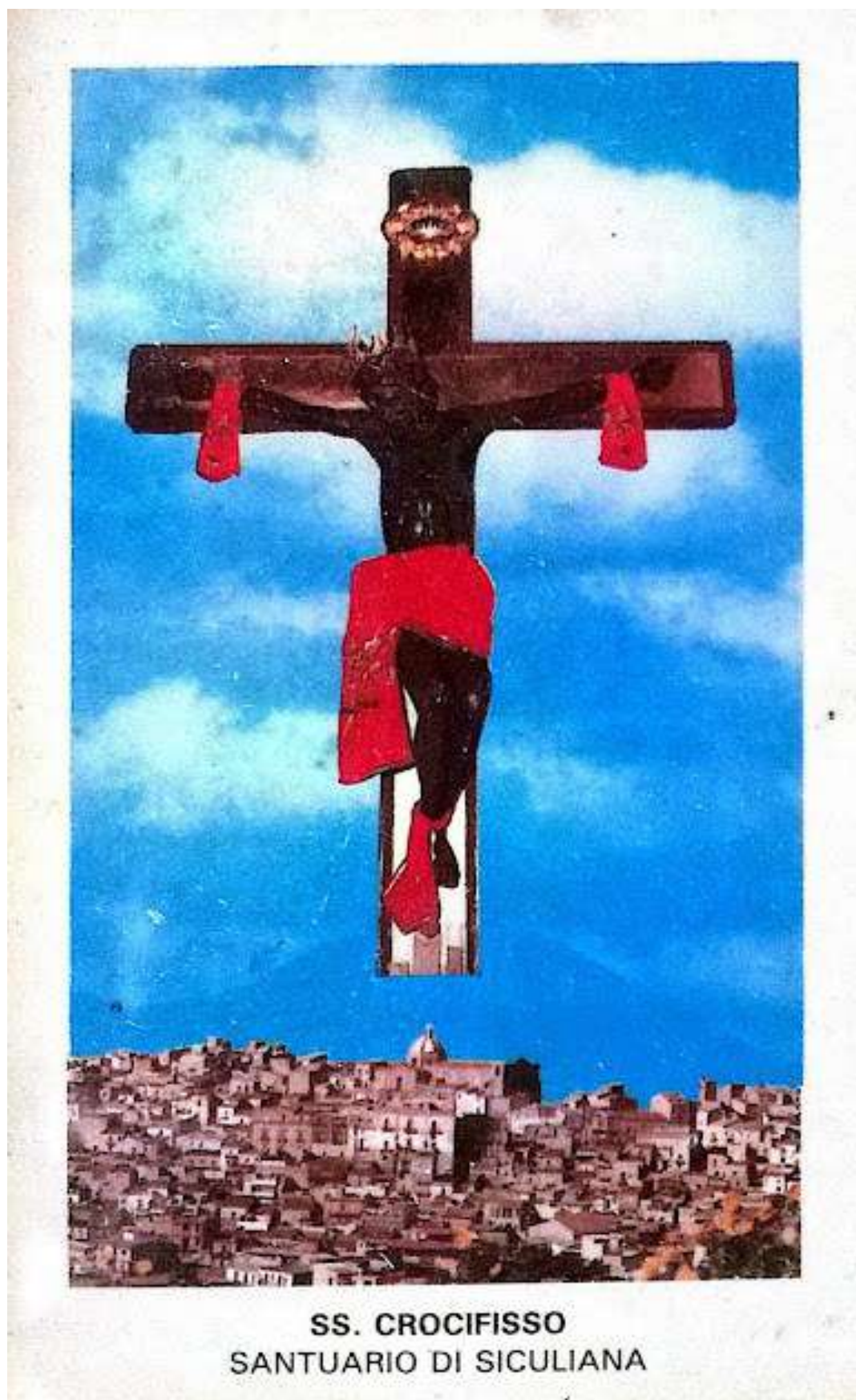


Fig. 64. *Santina* del SS. Crocifisso di Siculiana



Fig. 65. Siculiana. *Nisciuta* del SS. Crocifisso dal santuario.



Fig. 66. Caltabellotta. Eremo di San Pellegrino

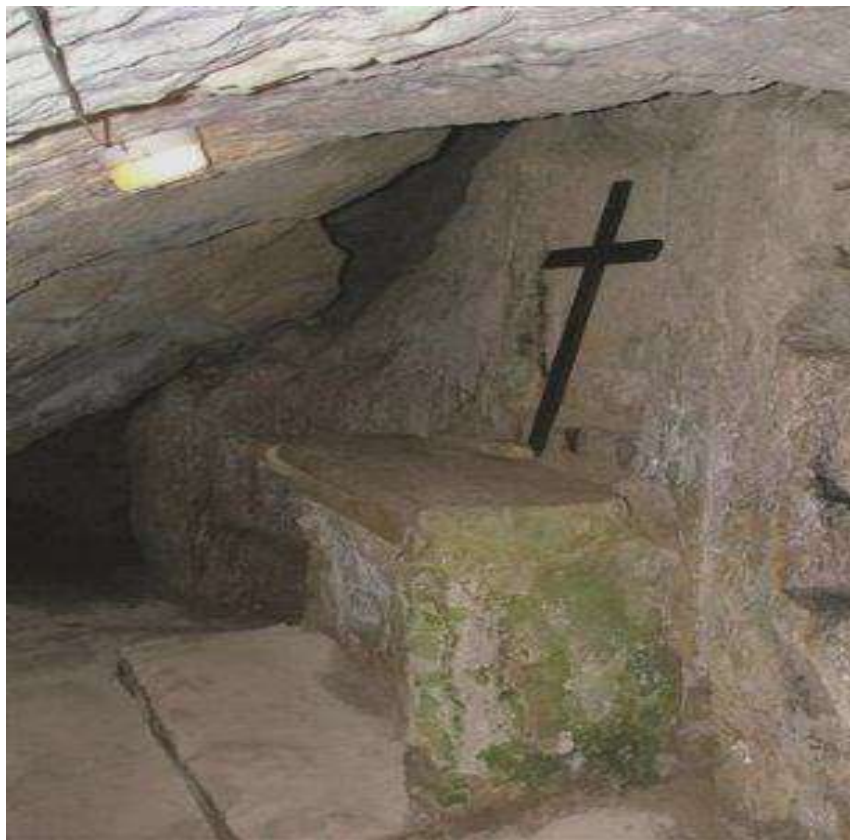


Fig. 67. Caltabellotta. Eremo di San Pellegrino. Grotta del Drago.



Fig. 68. Caltabellotta (*a la ranta*). Le devote si dispongono per il *viaggiu*.

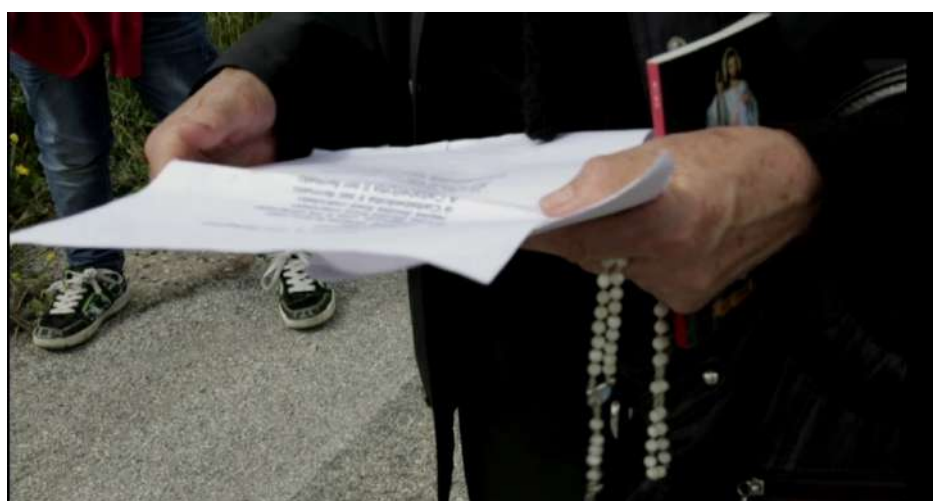


Fig. 69. Caltabellotta. Si inizia a recitare il Rosario di San Pellegrino.



Fig. 70. Caltabellotta. Le devote iniziano la salita verso l'Eremo.



Fig. 71. Caltabellotta. Ingresso all'Eremo.



Fig. 72. Caltabellotta. Ingresso all'Eremo.



Fig. 73. Caltabellotta. Discesa (*scinnuta*) di San Pellegrino dall'Eremo.



Fig. 74. Caltabellotta. Discesa (*scinnuta*) di San Pellegrino dall'Eremo

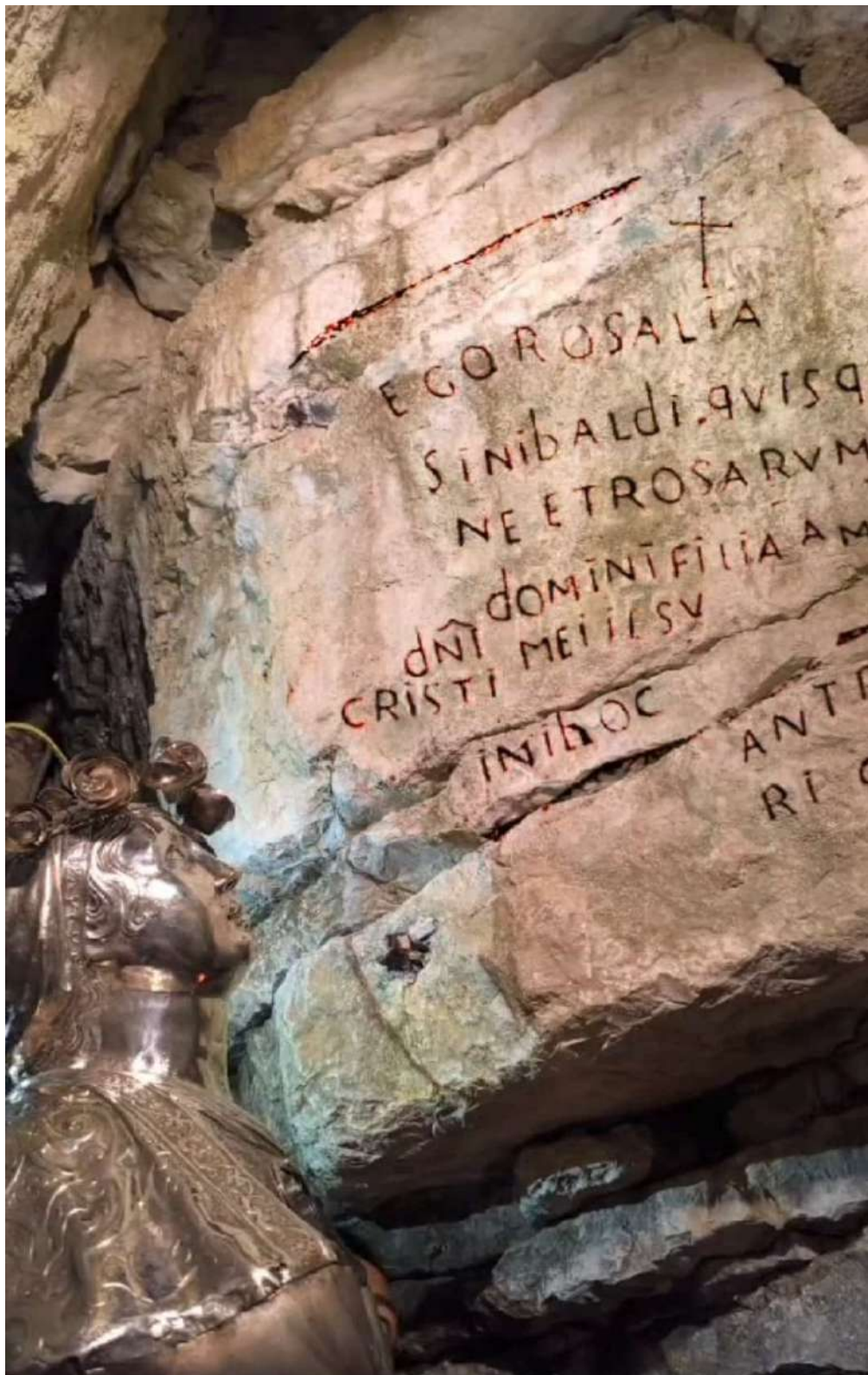


Fig. 75. Santo Stefano di Quisquina (AG). Grotta di Santa Rosalia.



Fig. 76. Santo Stefano di Quisquina (AG). Processione del busto argento e delle reliquie.



Fig. 77. Santo Stefano di Quisquina (AG). Il busto reliquiale portato in pellegrinaggio verso l'Eremo.



Fig. 78. Santo Stefano di Quisquina (AG). Il corteo dei pellegrini di avvia verso l'Eremo.

Bibliografia

Baumann, Z., 1999, *La società dell'incertezza*, Il Mulino, Bologna.

Bellia, I., 1989, *Il santuario della Madonna del Romitello*, Cartografica, Palermo, pp. 34-66.

Bindi, L., 2025, *Territori in movimento. Ri-gener-azioni in aree fragili*, Donzelli editore, Roma, pp. 153-168.

Ciaravella, P. B., 2024, *Digressioni storico-archeologiche lungo la via dell'acqua. Il territorio di Alessandria della Rocca tra il fiume Magazzolo e il fiume Platani*, in Bergemann, J., Ciaravella, P. B., Klug, R. (a cura di), *Il territorio di Alessandria della Rocca: storia e territorio tra i fiumi Magazzolo e Platani*, All'Insegna del Giglio, Sesto Fiorentino (FI), pp. 39-104.

Cracco Ruggini, L., 1987, *Il primo cristianesimo in Sicilia (III-VII secolo)*, in Messana, V., Pricoco, S. (a cura di), *Il cristianesimo in Sicilia. Dalle origini a Gregorio Magno*, pp. 85-125.

Bernabò Brea, 1991, *La tholos termale di San Calogero nell'isola di Lipari*, in "Studi Micenei ed Egeo-anatolici".

Bonanzinga, S., 1993, *Forme sonore e spazio simbolico. Tradizioni musicali in Sicilia*, Archivio delle tradizioni popolari siciliane, Folkstudio 31-32, Palermo.

Bonanzinga, S. (a cura di), 1996, *I suoni delle feste. Musiche e canti, ritmi e richiami, acclamazioni e frastuoni di festa in Sicilia*, Folkstudio, Palermo, 1996.

Bonanzinga, S., 1999a, "Tipologia dei fatti etnocoreutici", in «Archivio Antropologico Mediterraneo», 1/2, pp. 77-105.

Bonanzinga, S., 1999b, "I suoni della Natività", in «La Sicilia Ricercata», I/2, Bruno Leopardi, Palermo, 73-83.

Bonanzinga, S., 2003, *Un sistema cerimoniale bipolare*, in Bonanzinga, S., Sarica, M. (a cura di), *Tempo di Carnevale. Pratiche e contesti tradizionali in Sicilia*, Intilla, Messina.

Bontà, L., 2000, "Eremiti e santuari nel Nisseno", in «Notiziario. Rassegna a diffusione interna», Centro Studi sella Cooperazione «A. Cammarata», San Cataldo (CL), pp. 45-49.

Bontà, L., 2001, "Le leggende di fondazione dei santuari nisseni", in «Notiziario. Rassegna a diffusione interna», Centro Studi sella Cooperazione «A. Cammarata», San Cataldo (CL), pp. 35-41.

Bontà, L., 2004, "I santi della montagna: il culto di san Paolino e sant'Onofrio a Sutera", in «Notiziario. Rassegna a diffusione interna», Centro Studi sella Cooperazione «A. Cammarata», San Cataldo (CL), pp. 11-17.

Bourdieu, P., 2012, *Il campo religioso. Con due esercizi*, aAcademia University Press, Torino, pp. 73-127.

Brelich, A., 1953-1954, *Un culto preistorico vivente nell'Italia centrale: saggio storico-religioso sul pellegrinaggio alla SS. Trinità sul Monte Autore*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 24-25, pp. 36-59.

Bronte, Gesualdo De Luca, 1856, *Storia del Santuario di Gibilmanna*, Tipografia del Reale Ospizio di Beneficenza, Catania, pp. 7-12.

Bronzini, G. B., 1978, *Fenomenologia degli ex voto*, in “Lares”, Aprile-Giugno, vol. 44, n. 2, pp. 143-176.

Brown, P., 1983, *Il culto dei santi: l'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Einaudi, Torino (ed. or. *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity*, Chicago, 1981).

Bruno, L. A., 1971, *Il Santuario del Romitello e il suo fondatore Giuliano Mayali benedettino dal V centenario della morte (1470-1970)*, La Cartografica, Palermo,

Buttitta, A., 1978, *Pasqua in Sicilia*, Grafindustria, Palermo.

Buttitta, A., 1983, *Gli ex voto di Altavilla Milicia*, con un saggio di L. M. Lombardi Satriani, schedografia e nota di G. Bucaro, Sellerio, Palermo, 1983.

Buttitta, A., 1990, *Le feste di Pasqua*, Sicilian Tourist Service, Palermo.

Buttitta A., 1991, Cusumano A., *Pane e festa. Tradizioni in Sicilia*, Guida, Palermo.

Buttitta A., 1996, *Dei segni e dei miti. Una introduzione alla antropologia simbolica*, Sellerio, Palermo.

Buttitta, A., Guidolotti, P., 2003, *Il mosaico delle feste. I riti di Pasqua nella provincia di Palermo*, Flaccovio, Palermo.

Buttitta, I. E., 1992, “Dalle Daphnephorie alla Ntrata du ddauru”, in «Mythos. Rivista di storia delle religioni» n.4, pp. 33-66.

Buttitta I. E., 1997, *Feste d'estate*, in “Nuove Effemeridi”, Anno X, n. 38, Edizioni Guida, Palermo, pp. 62-70.

Buttitta, I. E., 1999, *Le fiamme dei santi*, Meltemi, Roma.

Buttitta, I.E., 2006, *Le feste dell'alloro in Sicilia*, Fondazione Ignazio Buttitta, Palermo, (ed. or. 1992).

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

Buttitta, I. E., 2006, *I morti e il grano. Tempi del lavoro e ritmi della festa*, Meltemi, Roma, pp.

Buttitta, I. E., 2013a, *Continuità delle forme e mutamento dei sensi. Ricerche e analisi sul simbolismo festivo*, Bonanno Editore, Roma-Acireale.

Buttitta, I. E., 2013b, *Feste e simboli rituali*, in G. Ruffino (a cura di) *Lingue e culture di Sicilia*, Volume II, Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani, pp. 1086-1089.

Buttitta I. E., 2015, *Ordinare il tempo. Sui principi organizzativi dei calendari cerimoniali*, in Buttitta I. E., India T. (a cura di), *La definizione culturale del tempo*, Atti del Convegno internazionale, Palermo, 26-27 novembre 2015, Fondazione Ignazio Buttitta, Palermo, 2015, pp. 21-43.

Buttitta, I. E., 2015-2016, *Cosa può dirci l'antico. Spazi forme e funzioni dei pellegrinaggi cristiani "minori"*, «Civiltà e Religioni», n. 2, pp. 91-129.

Buttitta, I. E., 2019, *In cammino con Annabella. Considerazioni sugli studi del pellegrinaggio in Italia*, in Ricci, A. (a cura di), *L'eredità rivisitata. Storie di un'antropologia in stile italiano*, Centro d'Informazione e Stampa Universitaria. Roma, 2019, pp. 283-292.

Buttitta I. E., 2019, *I cibi della festa in Sicilia*, Cleup sc., Padova.

Buttitta I. E., 2020, *Di corsa, per forza. Performances rituali per la Domenica di Pasqua in Sicilia*, in MANTHICORA, 9, edizioni Museo Pasqualino, Palermo, pp. 51-68.

Buttitta I. E., Frenda, A., 2021, *Madonne e Sante di Palermo. Continuità, risorgenze, invenzioni. Un omaggio a Pino Martorana*, in Bonanno, D., Buttitta I. E. (a cura di), *Narrazioni e rappresentazioni del sacro femminile. Atti del convegno internazionale di studi in memoria di Giuseppe Martorana*, edizioni Museo Pasqualino, Palermo, pp. 261-296.

Buttitta I. E., 2022, *Una è la forma, molti sono i nomi. Scenari del sacro femminile tra la Sicilia e Creta*, edizioni Museo Pasqualino, Palermo, 2022.

Buttitta I. E., 2025, *Santuari di confine. Dimensione simbolica e dinamiche socio-politiche*, In Buttitta I. E., Ferrara, B., Panvini, R. (a cura di), *Frontiera e confine. Cultura a contatto nella Sicilia antica*, Fondazione Ignazio Buttitta, Palermo, pp. 395-421.

Canta C. C., Cipriani R., Turchini A. (a cura di), 1999, *Il viaggio. Pellegrinaggio e culto nella Sicilia centrale: lu Signuri di Bilici*, Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma, pp. 537-564.

Cattabiani A., 2013, *Santi d'Italia. Vite, leggende, iconografia, feste, patronati, culto*, volume primo, Rizzoli, Milano.

Colletti M., *La leggenda del santo Pellegrino*, Aulino editore, Sciacca.

Cozzo, P., 2021, *In cammino. Una storia del pellegrinaggio cristiano*, Carocci editore

Cultraro, M., 2014, *Le fontane ardenti degli Dei: fenomeni geologici e pratiche di culto nella valle del Platani durante la Preistoria*, in Musco A., Parrino G. (a cura di), *Santi, Santuari, Pellegrinaggi*, Atti del seminario internazionale di studio, San Giuseppe Jato - San Cipirello, 31 agosto - 4 settembre 2011, Officina di Studi Medievali, Palermo, pp. 1 - 14.

Cultraro, M., 2020, *Prima di Rosalia: simboli e scenari del sacro femminile nella Sicilia pre-greca*, in G. Palermo (a cura di), *Rosalia e le altre. Identità, memorie e simboli del sacro femminile*, Fondazione

Ignazio Buttitta, Palermo, pp. 19-23.

Cusumano A., 1997, *Metafore dell'uomo*, in "Nuove Effemeridi", Anno X, n. 38, Guida, Palermo, 1997, pp. 28-47.

Cusumano A., 1999, *Agrigento e San Calogero tra grecità e carnalità*, in Buttitta I. E., Perricone R. (a cura di), *La forza dei simboli. Studi sulla religiosità popolare*, Folkstudio, Palermo, pp. 85-89.

Daneu-Lattanzi A. 1963, *Un manoscritto del secolo XVIII contenente la vita di s. Pellegrino vescovo di Triokala*, "Società siciliana per la Storia Patria", Palermo.

D'Agostino, G., 1997, "Celebrare il tempo", in «Nuove Effemeridi», Anno X, n. 38, Guida, Palermo.

Di Blasi, S., 1791, *Memorie de Beato Giuliano Maiali*, in "Nuova raccolta opuscoli di autori palermitani", Palermo, vol. IV.

De Gregorio, D., 1975, *San Gerlando. Storie e racconti popolari*, Tipografia Sarcuto, Agrigento.

De Gregorio, D., 1977, *San Calogero: studi sul santo e il suo culto*, Edizioni Santuario San Calogero, Agrigento.

De Gregorio, N., 2008, *Cibo e parole in una comunità di montagna. A Cammarata con il questionario dell'ALS*, Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani, Palermo, pp. 72-73.

Di Nola, A. M., 1970, *Divinazione*, in *Enciclopedia delle Religioni*, vol. II, Vallecchi, Firenze.

Di Nola, A. M., 1995, *La nera signora. Antropologia della morte e del lutto*, Newton Compton, Roma.

D'Onofrio S., 1983, *U Liettù santu. Un pellegrinaggio sui Nebrodi*, "Archivio delle Tradizioni Popolari Siciliane", 7, Palermo, pp. 31-34.

D'Onofrio, S., 1997, *Le parole delle cose*, Congedo, Lecce.

D'Onofrio, S., 2017, *Le parentele spirituali. Europa e orizzonte cristiano*, edizioni Museo Pasqualino, Palermo.

D'Onofrio, S., 2020, *La vergine senza età e altri studi di antropologia*, Mimesis, Milano – Udine.

Dupront, A., *Il sacro. Crociate e pellegrinaggi. Linguaggi e immagini*, Bollati Boringhieri, Torino, 1993.

Eliade, M., 2007, *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino, (ed. or. *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris 1949).

Eliade, M., 2013, *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino.

Eliade, M., 2017, *I riti del costruire. Commenti alla leggenda di Mastro Manole*, Jaca Book, Milano.

- Eliade M. 2020 (a cura di), s.v. "Pellegrinaggio", in Dizionario dei riti, Jaca Book, Milano.
- Fabietti U., 2014, *Materia sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*, Raffaele Cortina, Milano.
- Frenda, A., 2016, *Il culto di San Calogero in Sicilia. Cerimonialità, credenze, simboli rituali*, in Perricone, R. (a cura di), *Etnografie del contemporaneo in Sicilia*, edizioni Museo Pasqualino, pp.
- Frenda, A., 2020, *Virgo tellurica. Il teschio, l'acqua e la grotta nel culto rosaliano*, in Palermo, G. (a cura di) *Rosalia e le altre: Identità, memorie e simboli del sacro femminile*, pp. 93-99. Fondazione Ignazio Buttitta, Palermo.
- Frenda, A., 2023, *Miti e riti di San Calogero in Sicilia*, in Lelli, E., Sorci M. A. (a cura di), *Sicilia antica e moderna*, ETPbooks, Atene, pp.
- Fontefrancesco, F. M., 2014, *Pellegrinaggio, memoria, comunità*, in ERREEFFE, n. 69, 2014.
- Gallini C. 1971, *Il consumo del sacro. Feste lunghe di Sardegna*, Laterza, Bari.
- Gallini, C., 1973, *Dono e malocchio*, Palumbo, Palermo.
- Gallini C. 1998, *Il miracolo e la sua prova. Un etnologo a Lourdes*, Liguori, Napoli.
- Gell, A., 2021, *Arte e agency. Una teoria antropologica*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Giacobello, G., 1992, *Modalità rituali del rosario di tradizione orale a Spadafora* (con una nota musicologica di S. Tomasello), in AA. VV., *Feste-Fiere-Mercati*, EDAS, Messina.
- Giacobello, G., 1993.1994, *Cledonomanzia e culti di tradizione popolare in Sicilia*, Tesi per il Dottorato di ricerca in Etnoantropologia, Università di Palermo, VI ciclo, a. a. 1993 - 1994.
- Giacobello, G., 1997, *In festa alla sorgente*, in «Nuove Effemeridi» n. X, Guida, Palermo, pp. 90-98.
- Giacobello, G., 1999, *Pregiere itineranti, legami votivi, vincoli territoriali*, in Giacobello, G., Perricone, R. (a cura di), Calàmonaci. *Antropologia e culto dei santi nell'agrigentino*, Bruno Leopardi editore, Palermo.
- Giacobello, G., 1999, *Il paternoster di San Giuliano. Recitazioni ritmiche e simbolismo divinatorio in Sicilia*, «Archivio delle tradizioni popolari siciliane», Folkstudio, Palermo.
- Giacobello, G., 2017, *Oltre quel che c'è. Oracoli, giochi di sorte, tesori nascosti, incanti sotterranei*, Edizioni Museo Pasqualino, Palermo.
- Giacomarra, M., 2000, *Le Madonie. Culture e società*, Ed. Parco delle Madonie, Petralia Sottana, pp.
- Giallombardo, F., 1987, *La donna nelle feste popolari siciliane*, in Vibaeck J. (a cura di), *Donna e società*, Quaderni del Circolo Semiologico Siciliano, n.26-27, Arti Grafiche Siciliane, Palermo, pp. 273-279.

- Giallombardo, F., 1990, *Feste orgia società*, Flaccovio, Palermo.
- Giallombardo F., 1998, "Oblazioni virili e gemelli divini. Per una paradigma della molteplicità sacrale", in "Archivio Antropologico Mediterraneo", a. I, n.0., Palermo, pp. 61-91.
- Giallombardo F., 2005, *La tavola l'altare la strada. Scenari del cibo in Sicilia*, Sellerio, Palermo.
- Giallombardo, F., 2006, *Le feste di San Giuseppe in Sicilia*, Fondazione Ignazio Buttitta, Palermo.
- Giustolisi, V., 1977, *La Montagna Sacra*, STA, Palermo.
- Giustolisi V., 1983, *Il vescovo e il drago. Archeologia storia e leggenda nel sito dell'antica Triocala oggi Caltabellotta*, STA, Palermo.
- Grimaldi, R., Cavagnero, S. M., Gallina, M. A. (a cura di), 2015, *Gli ex-voto: arte popolare e comportamento devozionale*, Consiglio regionale del Piemonte, Torino, 2015.
- Grimaldi, R., 2025, *Ex-voto d'Italia. Strategie di comportamento sociale, per grazia ricevuta*, Franco Angeli, 2020.
- Golinelli, P., 2012 (a cura di), *Agiografia e culture popolari*, Clueb, Bologna.
- Gulli, D., *L'occupazione delle grotte in età preistorica nel territorio agrigentino*, in Cucchi, F., Guidi, P. (a cura di), XXI Congresso Nazionale di Speleologia, Trieste.
- Hertz, R., 1928, *Saint Besse. Étude d'un culte alpestre*, in Id., *Sociologie religieuse et folklore, Paris, 1928*.
- Huberman, G. D., 2007. *Ex voto*, Raffaele Cotrina, Milano.
- Hubert H., Mauss, M., 1991, *La rappresentazione del tempo nella religione e nella magia*, in Durkheim E., Hubert H., Mauss M., *Le origini dei poteri magici*, Bollati Boringhieri, Torino, 1991 (ed. or. 1909).
- Lanternari, V., 1976, *La grande Festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, Dedalo, Bari.
- Lanternari, V., 1997, *Antropologia religiosa. Etnologia, storia, folklore*, Dedalo, Bari.
- Le Goff, J. J., 1982, *La nascita del Purgatorio*, Einaudi, Torino.
- Lima, A. I., 1984, *La dimensione sacrale del paesaggio: ambiente e architettura popolare in Sicilia*, Flaccovio, Palermo.
- Lo Mascolo, V., 2004-2005, *Raffadali. Nel mondo delle anime*, Tesi di laurea, a. a. 2004 - 2005, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Palermo.
- Lombardi Satriani, L. M., 1983, *Dolore, sangue e cognizione dell'eterno*, in A. Buttitta, *Gli ex-voto di*

Altavilla Milicia, Sellerio, Palermo 1983.

Lombardi Satriani, L. M., Meligrana, M., 1996, *Il Ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società dei contadini del Sud*, Palermo, Sellerio.

Lombardi Satriani L. M., (a cura di) 2000, *Santità e tradizione. Itinerari antropologico-religiosi in Campania*, Meltemi, Roma.

Mazzacane, L., 1985, *Strutture di festa. Forma, struttura e modello delle feste religiose meridionali*, Franco Angeli, Milano, pp. 39-50.

Morel, J. P., 1992, *Ex voto par transformation, ex voto per destination (a propos du depot votiv de Fondo Ruazzo a Teano)*, in M. H. Mactouse, E. Geny (eds.), *Melanges Pierre Leveque*, vol VI. Religioni, Les Belles Lettres, Paris, pp. 221-232.

Moscato. G., 1903, *Il tre maggio o il Santissimo Crocifisso di Siculiana*, Premiata Stamperia commerciale, Girgenti.

Musco, A. (a cura di), 2011, *Santi, santuari, pellegrinaggi*, Atti del Seminario Internazionale di Studi, San Giuseppe Jato-San Cipirrello, 31 agosto-4 settembre 2011, Palermo.

Niola, M., 2004, *Archeologia della devozione*, in Lombardi Satriani, L. M. (a cura di), *Santità e tradizione. Itinerari antropologico-religiosi in Campania*, Meltemi, Roma, 2004, pp. 53ss.

Niola, M., 2007, *I Santi patroni*, Il Mulino, Bologna.

Niola, M., 2024, *L'Italia dei miracoli. Storie di santi, magia e misteri*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

Rivera A. M., 1988, *Il mago, il santo la morte. Forme religiose nella cultura popolare*, Dedalo, Bari.

Rondolino, M., 2019, "Some Foundational Considerations on Taxonomy: A Case for Hagiography" in «Religions» 10 (10), 538, MDPI, Basel, pp. 1-9.

Rossi, A., 1986, *Le feste dei poveri*, Sellerio, Palermo (ed. or. 1969).

Perotti, G., 1994, *Kronio, Le Stufe di San Calogero e il loro flusso vaporoso*, in "Bollettino Accademia Gioenia" Catania.

Perricone, R. 2021, *Ierogamie, eurtmie e ierotopie mariane in Sicilia*, in Bonanno D., Buttitta I. E. (a cura di), *Narrazioni e rappresentazioni del sacro femminile*. Atti del convegno internazionale di studi in memoria di Giuseppe Martorana, edizioni Museo Pasqualino, Palermo, 297-357.

Pitrè, G., 1874, *Le anime dei corpi decollati nelle tradizioni popolari siciliane*, in «Rivista europea», V, I/3, pp. 446-458.

Pitrè, G., 1889, *Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, Pedone - Lauriel, Palermo,

Ruffino, G., 1995, *I pani di Pasqua in Sicilia. Un saggio di geografia linguistica e etnografica*, Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani, Palermo.

Salerno, R., 2024, *Pellegrinaggi e de-secolarizzazione*, <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/pellegrinaggi-e-de-secolarizzazione/>

Satta, M. M., 2007, *Le feste. Teorie e interpretazioni*, Carocci, Roma.

Scorza Barcellona, F. 1991, *La passione di San Pellegrino di Agrigento*, in Pricoco F., Rizzo Nervo, T. Sardella (a cura di), *Sicilia e Italia suburbicaria tra IV e VIII secolo*. Atti del convegno di studi (Catania, 24-27 ottobre 1989), Rubettino, Soveria Mannelli (CZ), pp. 228-248.

Spineto, N., 2015, *La festa*, Laterza, Roma-Bari.

Scorza Barcellona, F., 2008, *I santi neri di Sicilia*, in Fiume, G. (a cura di), *Schiavitù religione e libertà nel Mediterraneo tra medioevo ed età moderna*, Cosenza, Pellegrini, pp. 163-177.

Palumbo, B., 2009, *Politiche dell'inquietudine. Passione, feste e poteri in Sicilia*, Le Lettere, Bagno a Ripoli (FI).

Palumbo, B., 2020, *Piegare i santi. Inchini rituali e pratiche mafiose*, Marietti 1820, Bologna.

Petrarca, V., 1988, *Di Santa Rosalia Vergine Palermitana*, Sellerio, Palermo.

Petrarca, V. 2008, *Genesis di una tradizione urbana. Il culto di Santa Rosalia in età spagnola*, Fondazione Ignazio Buttitta, Palermo, pp. 98-120.

Tinè, S., 1968, *Lo stile del Kronio in Sicilia, lo stile Ghar Dalan a Malta e le successioni del Neolitico*, Atti XIII riunione scientifica I.I.P.P.

Tinè, S., 1979, *Stufe di San Calogero, interpretazione storico-archeologica*, Atti e Memorie XIX, CAI, Trieste.

Trezzini A. 2009 (a cura di), *San pellegrino tra mito e storia. I luoghi di culto in Europa*, Cangemi, Roma.

Tusa, S., 2015, *Sicilia archeologica, Edizioni di Storia e Studi Sociali*, Ragusa, pp. 75-82.

Ricci, A. 2019 (a cura di), *L'eredità rivisitata. Storie di un'antropologia in stile italiano*, CISU, Roma.

Spera, V., 1991, *Fotografia ed ex voto. Le nuove immagini e le rappresentazioni della devozione popolare contemporanea*, in «La Ricerca Folklorica. Artisti, icone, simulacri. Per una antropologia dell'arte popolare», n. 24, Grafo Spa, novembre 1991, pp. 91 - 98.

Spera, V., 1996, *Ex voto contemporanei: materiali d'indagine e reliquie figurate*, in «Annali dell'Istituto Universitario "Suor Orsola Benincasa"», Napoli, 1996, pp. 427 - 471.

Spera, V., *Ex voto. Tra figura e parola. Il potere del racconto esemplare*, Gramma, Perugia, 2010.

Sorgi, O., 1997, *Il sacro e il territorio: le edicole votive tra Bagheria e Santa Flavia*, in Petri, Chiesi e Cappilluzzi, Regione Siciliana, Assessorato Beni Culturali, Ambientali e della Pubblica Istruzione, 1997, pp. 73 - 82.

Turner E., s. v. *Pellegrinaggio*, in Enciclopedia delle religioni, diretta da M. Eliade, vol. II, Jaca Book, Milano, 1994, pp. 416-419.

Turner E. – Turner V., 1997, *Il pellegrinaggio*, Lecce, Argo (ed. or. 1978).

Urzi, C., 2026, *Viaggi muti. Silenzi, responsi e discorsi rituali in Sicilia*, in Giacomazzi, M., Grinello, M., Lorusso, A. M., Mazzucchelli, F. (a cura di), *Forme del silenzio*, Mimesis/I Libri di E-C, Milano Udine, pp. 448-459.

Van der Leuw G., 1975, *Fenomenologia della religione*, Bollati Boringhieri, Torino (ed. or. 1956).

Van Gennep A., I riti di passaggio, Bollati Boringhieri, Torino, 2002, (ed. or. 1909).

Vaucher, A., 1981, *Santità*, in Enciclopedia, vol. XII, Einaudi, Torino, pp. 441-453.

Vaucher, S., 1993, *Il santo*, Laterza, Bari.

Vaucher, A., 2023, *Sulle orme del sacro. I santuari dell'Europa occidentale. IV-XVI secolo*, Laterza, Bari-Roma.

