

il FOLKLORE



Le REGIONI d'ITALIA

Anno 2017 "Le Regioni d'Italia" supplemento alla rivista "Il Folklore d'Italia" N. 6 Novembre/Dicembre ISSN 2532-2026
Periodico della Federazione Italiana Tradizioni Popolari - Via del San Nicola, 12 - 71013 San Giovanni Rotondo



La **sicilia**

Le feste

di Ignazio E. Buttitta

In Sicilia si osservano tutt'oggi, seppur tra più o meno consapevoli trasformazioni, manipolazioni istituzionali, recuperi e vere e proprie invenzioni, pratiche cerimoniali e atti culturali che rivelano, almeno sul piano formale, una forte relazione con le istanze tipiche delle civiltà agro-pastorali. Tra questi ricordiamo: l'uso processionale di fronde di vegetali, l'accensione di falò, i mascheramenti rituali, i balli e le corse di fercoli recanti le statue dei santi, le produzioni e i consumi alimentari ritualmente formalizzati, ecc. La diffusione e le varietà tipologiche di questo ricco patrimonio simbolico testimoniano la vitalità della cultura religiosa tradizionale e la sua capacità di adeguamento – di risemantizzazione e di rifunzionalizzazione – al progressivo mutamento delle condizioni socio-economiche e dei regimi esistenziali.

Questa "resistenza" delle tradizioni religiose, oltre a dover essere ascritta alla capacità di queste di offrire risposte alle nuove forme di precarietà che affliggono la società siciliana, va certamente ricondotta all'esigenza di numerose comunità di custodire e ricostruire una memoria culturale avvertita come qualificante e fondante il senso dell'esserci nell'affermazione di una specifica identità, nonché alle politiche di "patrimonializzazione" e promozione turistica del "prodotto locale" non di rado promosse da *agencies* esogene (cfr. Buttitta 2013).

Guardando all'organizzazione spazio-temporale e ai contenuti simbolici (azioni, parole, elementi materiali, ecc.) delle feste che scandiscono il tempo delle comunità isolate, con maggiore evidenza oggi di quelle delle aree interne e periferiche, si può osservare come i principali eventi rituali siano connessi alle scadenze dei tradizionali cicli ergologici agro-pastorali e siano sostanziati da riferimenti simbolici alle relative forme della produzione.

In particolare l'articolazione del calendario cerimoniale tradizionale si rivela evidentemente connessa al ciclo del grano. Al suo interno si possono individuare, infatti, tre periodi solo parzialmente riconducibili alla scansione delle stagioni. I cicli festivi che incorniciano i tre tempi sono quelli di Ognissanti-Commemorazione dei Defunti, di San Giuseppe-Settimana Santa, di Sant'Antonio da Padova-San Giovanni Battista-San Calogero. Sono veri e propri momenti di passaggio di stato, legati il primo al movimento esterno/interno del seme di frumento, il secondo al passaggio dall'interno all'esterno della pianta germinata, il terzo alla sottrazione della pianta alla terra, cioè alla raccolta e all'immagazzinamento del seme: è tra fine ottobre e i primi di novembre che si procede alla semina; è tra marzo e aprile che hanno luogo la completa germinazione e l'accrescimento della pianta; è in giugno che ha inizio la mietitura.

I diversi periodi si presentano nel loro complesso qualitativamente diversi e sono caratterizzati in ambito cerimoniale dalla presenza di peculiari simboli rituali: le cerimonie del periodo autunno-inverno lasciano trasparire la loro relazione con la dimensione ctonia attraverso la presenza dei morti ora rappresentati dalle maschere, ora dai poveri, ora dai bambini (tutti protagonisti di queste e di pasti collettivi), dal consumo rituale di sementi non macinate, dall'accensione di falò particolarmente connotati; le cerimonie del periodo primaverile-estivo, più evidentemente connesse alla dimensione uranica, vedono invece prevalere le danze e le corse dei fercoli, i giochi e le lotte, le offerte primiziali, l'esibizione processionale di elementi vegetali, offerte e consumo rituali di pane; il tempo che va dalla raccolta alla successiva semina è, infine, scandito dalle numerose feste patronali che si susseguono da giugno a settembre. Feste "di ringraziamento" in cui convergono, più che nelle altre, numerosi elementi non immediatamente riconducibili alle attività agricole. Nelle feste patronali, infatti, la società celebra se stessa, la sua ricchezza, la sua interdipendenza devozionale, la sua appartenenza nella "unicità" del culto (cfr. Buttitta 2006a).

Daremo sinteticamente conto di questo ricco e articolato universo festivo attraverso la presentazione di alcuni tra i più ricorrenti "simboli rituali", intendendo con questo termine tutti gli elementi espressivi, materiali e immateriali, che, in relazione sistemica, sostanziano e riempiono di senso gli *itinerari* cerimoniali.

Maschere, mascheramenti, fantocci

I mascheramenti cerimoniali, che vanno dal semplice occultamento del viso al rivestimento del corpo con spe-

cifici indumenti e attributi, ricorrono diffusamente nel periodo carnevalesco e episodicamente in quello pasquale. Come “maschere” considereremo in questa sede anche i fantocci (animati e non animati) che pure si osservano come elementi costitutivi delle *performances* carnevalesche o di altre occorrenze cerimoniali (San Giuseppe, Immacolata Concezione, Santa Lucia, Settimana Santa, Assunzione).

I mascheramenti non sono sempre e necessariamente le componenti più significative delle ritualità carnevalesche isolate e sono comunque sempre accompagnati da altri comportamenti tesi a segnalare la sospensione o il rivolgimento delle norme sociali e culturali: i giuochi licenziosi, le danze pubbliche e i balli domestici, le questue e lo smodato consumo di peculiari cibi e di bevande, la produzione di rumori e di schiamazzi, le tenzoni, i motteggi e gli scherzi d'ogni sorta.

Tra le *performances* carnascialesche che hanno maggiormente attratto l'attenzione degli studiosi: le maschere musicanti dei *Pulcinelli* di Palermo e dei *Ciuri di pipi* di Messina che attraversavano l'abitato questuando, con apposite formule canore, beni alimentari; la pantomima del “Mastro di Campo” di Mezzojuso, vera e propria rappresentazione di morte e rinascita dell'eroe cosmogonico; i balli dei *Picurara* di Antillo, uomini mascherati di tela bianca e coperti di giubbotti di orbace e brache di pelle caprina, che danzavano la contradanza insieme alle loro dame, anch'esse mascherate, al suono della ciaramella e di dodici campanacci che ciascuno di essi recava appesi alla cintola; le questue degli *Nzunzeddi* di Monterosso Almo, figure più esplicitamente demoniache, con il volto oscurato dal nero fumo e abbigliati con pelle di montone, scarpe di pelo e vistose corna sul capo, che venivano trascinati da un Sant'Antonio alla luce dei numerosi falò accesi per l'occasione; la mascherata dei *Jardinera* di Ribera, uomini coperti di lunghi camici bianchi adornati di foglie d'arancio che recavano a tracollo più cinte di sonagli (*cianciani*) e che muovendosi al suono di flauti di canna, tamburelli e organetti si recavano di casa in casa per partecipare alle danze e ricevere cibi e bevande; l'*Ursu* di Saponara, maschera teriomorfa, un tempo presente in altri centri della Sicilia e fino ad anni recenti a Ribera e Altavilla Milicia, che al suono di strumenti tradizionali e seguita da varie altre maschere (il Principe, la Principessa, i Guardiani, i Cacciatori, ecc.) viene condotta al laccio a questuare di casa in casa; la tenzone dei *Misi i l'annu*, rappresentazione un tempo anch'essa assai diffusa e ancora osservabile a Rodi Milici e Barrafranca, che vede dodici uomini mascherati e armati, i “misi” appunto, percorrere a cavallo il paese declamando ciascuno il proprio apporto alla fecondità della natura con l'intenzione di spodestare il Re loro padre (cfr. Bonanzinga, Sarica 2003: 56-82).

I mascheramenti, al pari degli altri simboli rituali caratterizzanti le celebrazioni carnascialesche siciliane, paiono tutti riconducibili alla sintassi propria delle feste di chiusura e apertura di un ciclo ossia di rifondazione ciclica del tempo, e finiscono con il proporre l'istituto carnevalesco, nel suo complesso, come “modello esemplare” delle cerimonie di Capodanno. Una festa esemplare che attraverso parole, immagini, gesti riesce a restituire la realtà attraverso la ricostituzione per simulazione del cerchio del tempo, cioè a garantire che il tempo continui ad esserci, simulandone e ripetendone la morte e la rinascita.

Il nuovo ciclo si apre, dunque, dalle ceneri del precedente. Questo arcaico messaggio, radicato nella visione del mondo agro-pastorale che per millenni ha pervaso la società isolana, è rilevabile con particolare evidenza in una delle *performance* un tempo più ricorrenti del Carnevale siciliano: il compianto e l'uccisione del “Nonno” (*Nannu*, Palermo; *Nunnu*, Pollina; *Cannalivari*, Tortorici), un fantoccio di stracci, paglia o altri materiali che, quasi sempre a seguito di una veglia e di un trasporto funebre parodici e grotteschi, viene dato alle fiamme.

Il funerale e il rogo del *Nannu*, in alcuni casi accompagnato da un partner femminile, a *Nanna* (Palermo, Termini Imerese, ecc.), si svolgeva e in alcuni casi si continua a svolgere, con modalità assai simili, in numerosi centri dell'Isola. In provincia di Messina, a Tortorici, si usava rappresentare la *morti di Cannalivari*: una maschera imbottita di paglia veniva posta a cavalcioni di un asino e trascinata per le vie cittadine tra lazzi e finti lamenti. Infine condannata e data al rogo. Anche a Mistretta l'ultimo giorno di Carnevale si celebravano le esequie del *Nannu*. Scrive Giuseppe Cocchiara: «In Mistretta in pieno giorno si forma una grandissima cavalcata. A cavalcioni di un asinello si attacca il *nannu*, il quale deve aprire il corteo. Squilla qualche tromba. E un'infinità di gente la quale naturalmente deve trovarsi a cavallo segue quel simbolo, molte volte spingendo le bestie ad una corsa quanto mai pericolosa e sfrenata. Però se la cavalcata è, diciamo così, una privativa che ha Mistretta e qualche altro paesello, nei paesi dell'interno non manca quasi mai il rogo nel quale si fa bruciare il povero pupazzo. Prima di bruciarlo in molte borgate vi è un'usanza quanto mai caratteristica. Sono le undici e mezza. Fra poco dovrà accendersi il rogo e Carnevale dovrà passare nell'altro mondo. Ma, [...], il buon Carnevale deve fare il testamento prima di morire. [...]. Un cantore sale allora su una sedia e incomincia a declamare le ultime volontà del morente: [...] Il testamento è il preludio della fine. Quando Carnevale muore bisogna piangerlo [...]. E il cantore che ha inneggiato alla baldoria si ricorda della sua povera esistenza e la piange come piange Carnevale. Ma il *riepitu* non culla che una morte passeggera. Il Carnevale ritorna: *Zittuti babbu / Sì veru babbu. / Muriu lu nannu /*

Torna notrannu» (Cocchiara 1923: 136-138).

A Borgetto, in Provincia di Palermo, almeno fino agli anni Cinquanta, il Carnevale aveva inizio la domenica. Nel pomeriggio del giorno festivo e in quello del lunedì successivo le vie del paese venivano attraversate da comitive di giovani mascherati. Tra questi si potevano osservare ragazzi vestiti con giubbe e gambali di pelle di pecora, con *ncirati* (tele cerate con cui i contadini solevano ripararsi dalla pioggia), con vecchi vestiti indossati alla rovescia. Molti ragazzi si vestivano, inoltre, da donna, accentuando gli attributi femminili con dei cuscini. I *mascarati* giravano per il paese urlando, suonando campanacci (*muligna*), percuotendo vecchio pentolame, disturbando i passanti. Il martedì grasso avevano luogo *a cunnuciuta rù nannu*, il corteo funebre, e la cremazione del *nannu*. Le maschere che seguivano il feretro, qui come altrove un pupazzo di paglia rivestito di stracci, erano vestite a lutto e alcune recavano mazzi e ghirlande di fiori. V'era anche la banda che intonava marce funebri. Addolorati, i parenti *chiancianu u nannu*, ne lamentavano cioè parodisticamente la scomparsa: "*Nannu, ora ca t'arrivau a pinzioni muristi! Nannu, sangu meu, ca nenti mi lassasti!*". Giunto in piazza il *nannu* veniva posto su una catasta di legna e dato alle fiamme. Intorno al rogo le maschere ballavano al suono di allegre musiche.

Tra le rappresentazioni carnevalesche siciliane, notevolissima e certo una delle più note, è quella, cui si è già accennato, del *Mastru ri Campu* a Mezzojuso (cfr. Buttitta, Pasqualino 1984). La singolare pantomima prende vita la domenica di Carnevale e ha per scena la piazza principale del paese. La rappresentazione è imperniata sullo scontro tra il Mastro di Campo e il Re, arroccato insieme alla corte nel suo 'castello'. Numerose maschere vi prendono parte (cavalieri, dame, maghi, ecc.) e tra queste, particolarmente interessante, quella del *picuraru* rivestito di pelli e campanacci. È il *picuraru* il principale antagonista che ostacola la strada al Mastro di Campo, immediatamente individuabile per la sua maschera rosso fuoco dai tratti marcati. A Mezzojuso hanno anche luogo, il martedì grasso, il funerale e il rogo del *nannu* (cfr. Buttitta I. E. 1999: 52 ss.).

In Sicilia si conoscono significativi esempi di maschere e mascheramenti anche nell'ambito dei riti della Settimana Santa (cfr. Buttitta 1990: 62 ss., 163 ss. e 169 ss.). Documentati più estesamente per il passato, questi restano osservabili: a) a San Fratello, dove in occasione della processione del Venerdì Santo intervengono i *Giudei*, uomini integralmente vestiti con giacche e pantaloni porporini bordati di giallo e vistosamente e variamente decorati con ricami e perline e con il volto coperto da un cappuccio sormontato da un elmetto multicolore. I *Giudei* disturbano la solenne processione del Cristo Morto con suoni di trombe, canti e chiassose intrusioni nell'ordinato e mesto corteo ma anche la quiete domestica: essi infatti si introducono nelle abitazioni private ricevendo offerte di vino e di dolci; b) a Prizzi, la Domenica di Pasqua, dove a ostacolare invano l'incontro tra i simulacri del Risorto e dell'Addolorata intervengono la morte (*a morti*) e i diavoli (*i riavuli*), l'una interamente rivestita di una tuta gialla, armata di una "balestra" e con il volto occultato da un casco di cuoio a forma di teschio, gli altri rivestiti di rosso, muniti di catene e travisati da mascheroni cornuti dalle caratteristiche belluine. I "diavoli" e la "morte" sin dalle prime ore del mattino percorrono saltellando l'abitato disturbando la quiete del paese, intrufolandosi nelle case con ardite acrobazie e costringendo i passanti a offerte in denaro. Più tardi, giunto il momento di *lu ncontru*, i mascherati vanno



Prizzi, ballo dei diavoli per Pasqua. [Foto Attilio Russo e Giuseppe Muccio].

correndo da una statua all'altra agitando le catene e la balestra nel tentativo di impedire l'incontro tra l'Addolorata e il Risorto. Intervengono allora gli "angeli", due figuranti dal cimiero piumato e armati di spada, che colpiscono i "diavoli" e consentono alla Madre di avvicinarsi al Figlio.

Al di là delle differenze formali tra i due riti, i comportamenti rituali dei mascherati di San Fratello e di Prizzi denunciano chiaramente il significato dell'irruzione del demoniaco e dell'istaurarsi del *caos* tipico delle feste di Capodanno; uno stato di disordine naturale e sociale che nella drammatizzazione rituale sarà necessariamente riconvertito in *cosmos* dalla resurrezione del Cristo.

Particolari forme di mascheramento rituale sono rappresentate dai fantocci animati di cartapesta e tessuto che, raffiguranti gli apostoli, assumono il ruolo di intermediari tra il Cristo risorto e la Vergine addolorata nell'ambito della rappresentazione del loro incontro.

Oggi queste figure rituali possono ancora osservarsi: a Caltagirone, dove è il solo San Pietro a ratificare la *Ggiunta*, correndo senza sosta tra la statua del Cristo Risorto e quella della Madonna; ad Aragona, dove troviamo San Pietro e San Paolo che girano per le vie del paese alla ricerca di Gesù e, scortolo, avvisano Maria dell'avvenuta resurrezione del Figlio avviandola all'Incontro; a San Cataldo, dove si osservano i *Sampauluna*, undici giganteschi simulacri a mezzobusto, costituiti da una struttura di legno e fil di ferro rivestita di stoffa e cartapesta e animata da un operatore; a Barrafranca e Aidone, dove sono undici i Santi, detti *Apùstuli* o *Santuna*, che partecipano alla *Ggiunta*. In particolare a Barrafranca si osserva la seguente azione drammatica: «San Pietro, san Giovanni e san Tommaso sono i primi a fare *u viaggiu*, per cercare il Cristo in mezzo alla folla raccolta nella piazza centrale del paese. L'azione più articolata è tuttavia compiuta da San Pietro. Il gigante percorre lungo tre direttrici la grande piazza, avanzando ora lentamente ora di corsa al ritmo di due tamburi, stando come chi sia in dubbio sul cammino, guardando a destra e a sinistra per poi riprendere precipitosamente la strada, secondo un codice gestuale tradizionalmente formalizzato. Ogni Apostolo, una volta incontrato il Risorto, torna a darne notizia alla Madonna. In conclusione tutti i Santi sfilano in corteo, al ritmo del tamburo, percorrendo il tratto che separa le due statue e inchinandosi sempre al loro cospetto. Soltanto dopo la triplice ripetizione del "viaggio" la Madre crederà alla resurrezione e potrà ricongiungersi al Figlio» (Bonanzinga 1999: 89).

Accanto a questi "giganti" pasquali vanno segnalati quelli che ricorrono in altri tempi festivi: i *Santuna*, statue di cartapesta alte 4 metri e raffiguranti i dodici apostoli che partecipano alla festa di San Pietro a Modica il 29 giugno; i *Gesanti* di Mistretta, *Mitia* e *Cronos*, che intervengono per la festa della Madonna della Luce l'8 settembre; i *Gilanti* di Messina, *Mata* e *Grifone*, che si osservano per la festa dell'Assunta il 15 agosto. In questi ultimi casi si è voluta riconoscere la memoria figurativa di mitiche coppie di eroi fondatori. D'altro canto i miti per essere realmente operanti hanno bisogno di presentificarsi ciclicamente attraverso riti e simulacri: «mediante l'immagine e il gesto, la parola del mito, proprio perché rappresentata e agita, non solo viene reificata ma persiste nel tempo» (Buttitta 1990: 67). Non è irrilevante a questo proposito soffermarsi sulla dimensione coreutica delle *performances* dei fantocci giganti. Corse, passi ritmati, saltelli, inchini, giravolte che tuttora caratterizzano, o fino a un recente passato caratterizzavano, la loro epifania festiva – anche perché spesso connessi alla celebrazione della Resurrezione che nella civiltà contadina assumeva il valore di momento di rifondazione dei cicli vitali nella sua coincidenza con l'avvento della primavera – traggono le loro radici funzionali da una sfera sacrale antecedente l'avvento del cristianesimo e più immediatamente connessa con i cicli produttivi e segnalano la derivazione di queste figure da un "arcaico sistema mitico" in cui i giganti si presentavano come esseri di origine divina percepiti positivamente come eroi fondatori della comunità e del *cosmos* (Bonanzinga 1999: 89).

Fuochi festivi

Come si è precedentemente osservato, elemento costitutivo del rito del *Nannu* è il fuoco destinato a consumarlo. Qualsivoglia siano i significati e le funzioni al fuoco riferibili in ciascuno dei diversi contesti, appare comunque chiaro che il suo uso rituale è pertinente ad una visione del mondo propria delle civiltà contadine e della loro peculiare modalità di discretizzare lo spazio e il tempo. I falò sono pertanto da intendersi: da un lato come marche distintive dell'istaurarsi di un tempo diverso, quello sacro della festa: l'accensione del fuoco annunzia cioè l'irrompere del microcosmo festivo qualificandone la diversità rispetto allo spazio-tempo ordinario; dall'altro come riti di passaggio stagionale: cerimonie originariamente dirette a rifondare il ciclo dell'anno e con essa la vita stessa della comunità e degli individui.

La ricorrenza del fuoco festivo è in Sicilia vastissima (cfr. Buttitta 1999; Lombardo 2011). I falò cerimoniali sono più spesso accesi nel periodo invernale, particolarmente nella vigilia delle feste dedicate all'Immacolata

Concezione, a Santa Lucia, per il Natale, a Sant'Antonio Abate, a San Giuseppe. Si osservano tuttavia significative eccezioni come quella dell'Assunzione.

I falò, generalmente accesi la vigilia della data festiva, sono realizzati da diversi soggetti (più spesso bambini e adolescenti), variano per numero e per materiali utilizzati e prendono diverse forme e denominazioni. Spesso all'accensione dei falò si accompagnano altre azioni rituali: processioni (ad. es. a Ciminna per l'Immacolata Concezione e a Valguarnera Caropepe per Santa Lucia); salti sul fuoco (a Calamonaci per Sant'Antonio Abate, a Tortorici per San Sebastiano, a Sciacca per l'Ascensione), danze (a Sorrentini per San Teodoro, a San'Anna di Caltabellotta per San Giuseppe).

Di seguito alcune località e denominazioni. Per l'Immacolata si accendono falò: a San Biagio Platani (*i luminari*), a Casteltermini (*i pagliara*), a Ravanusa e Canicattì (*i vamparotti*), a Ciminna (*i vampi*). Per Santa Lucia: a Valguarnera Caropepe e Villafranca (*i burghi*), a Cianciana Li Mutti (*li vampi*). Per Natale a Acireale (*u zuccu*), a Isnello (*a luminaria*), ad Aragona ad apertura e chiusura della Novena (*i vamparotti*). Per Sant'Antonio Abate: a Santo Stefano Medio (*u focu*), a Burgio e a Calamonaci (*li vamparotti*), a Cassaro (*a farata*). Per San Giuseppe: a Scicli (*i pagghiara*), a Palermo (*i vampi*), a Sant'Anna di Caltabellotta (*a luminaria*). Per il Venerdì Santo: a Leonforte (*i luminari*) e a Sortino (*i farati*). Per l'Assunzione: a Favignana (*i dduminari*) e a Marsala (*i fugeggi*).

Insieme a queste date diffusamente caratterizzate dall'accensione di falò si segnalano casi isolati di fuochi accesi la vigilia di feste patronali e/o locali. A Monforte San Giorgio, in occasione della processione *del capidduzzu di Maria*, lungo il percorso si accendono *i vamparizzi*; non diversamente a Sant'Alfio, dove per la festa dei patroni, i Santi Alfio, Filadelfo e Cirino, il percorso processionale è illuminato da piccoli falò di legna di pino (*a derra*). A Sorrentini, invece, il falò (*u focu*), intorno al quale i fedeli inscenano una danza dall'andamento spiraliforme, è acceso dinanzi la Chiesa prima dell'avvio dell'itinerario processionale caratterizzato dal trasporto di torce di fasci di ampelodesma (*i pannusi*).

In alcuni casi, infatti, l'accensione dei falò è accompagnata (preceduta o seguita) da una processione di fiacole. Così avviene a Càssaro per Sant'Antonio Abate e a Ferla la notte del Sabato Santo (*a sciaccariata*), a Scicli per San Giuseppe (*a ciaccariata*), a Tortorici per San Sebastiano (*a bura*).

L'uso di mettere al rogo fantocci variamente composti, già segnalato per il Carnevale, ricorre anche in altri contesti cerimoniali. Ci limiteremo qui a segnalarne alcuni tuttora vigenti: *a*) Immacolata Concezione. In questa occasione vengono bruciati uno o più fantocci secondo specifiche modalità che talvolta prevedono un trasporto "processionale": a Caltabellotta un grande fantoccio di fattezze demoniache (*u Diavulazzu*) viene bruciato al termine della processione; a Contessa Entellina sono tre o quattro i *Diavuli* arsi al termine della funzione religiosa; a Bisacquino, piccoli fantocci (*i Pidduzzi*) sono accompagnati in giro per l'abitato da bande di bambini e adolescenti, spesso al suono di campanacci, e bruciati al termine del corteo; *b*) Santa Lucia. A Barrafranca sui falò (*burgi*) dedicati alla Santa siracusana vengono dati al rogo i *pupi*, piccoli fantocci in abiti femminili che, nell'immaginario collettivo, rappresentano la Santa stessa; *c*) San Giuseppe. A Scicli, sui falò (*pagghiara*) che illuminano il corteo in onore del Patriarca vengono episodicamente bruciati dei fantocci variamente composti.

Nel fantoccio che muore sul rogo, nella legna che brucia, vengono distrutte le colpe accumulate dalla società, colpe che gli uomini non avrebbero potuto non commettere, poiché ogni atto compiuto sulla natura e sul suo ordine è comunque una violazione sacrilega. Il progetto costante al fondo di tutti questi riti invernali è, dunque, la distruzione del tempo consumato e la rigenerazione di un tempo nuovo e pertanto puro. E tale progetto si fonda efficacemente sull'idea del prodursi della vita attraverso la morte. Un'idea che, seppure pertinente all'economia e alle stratificazioni sociali delle società agro-pastorali, ha continuato a vivere, tra trasformazioni e compromessi, man mano che le società sono venute fondando la loro organizzazione su nuovi sistemi produttivi.

Elementi vegetali

In numerosissime occorrenze del calendario cerimoniale si osserva l'uso decorativo e/o processionale di elementi vegetali. Nota è la pratica di esporre sul simulacro processionale fave e mazzetti di spighe, fatto che si osserva in particolare in occasione delle feste primaverili dedicate a San Giuseppe (19 marzo) e al Santissimo Crocifisso (3 maggio) e in quelle estive dedicate ai Santi patroni.

Una particolare tipologia festiva caratterizzata dal trasporto peregrinale e processionale di rami di alloro variamente acconciati è osservabile in diverse feste dell'area nebroidea (cfr. Buttitta 2006b): a Tortorici, come s'è accennato, l'alloro processionale fa la sua comparsa in occasione della festa invernale di San Sebastiano; a Troina l'alloro di San Silvestro viene recato in processione, a seguito di pellegrinaggi devozionali indirizzati alla sua raccolta, in due distinte occasioni: la penultima domenica di maggio, a piedi (*i rama*), e l'ultima domenica di mag-

gio, a cavallo (*u ddàuru*); a Gagliano Castelferrato lunghe pertiche decorate con alloro e strisce di carta velina colorata (*i virghi*) vengono recate processionalmente in onore di San Cataldo (29 agosto); a Cerami, in occasione delle feste di San Sebastiano (27 agosto) e della Madonna della Lavina (7 settembre), vengono realizzate interamente con rami di lauro dei complessi artefatti processionali (*i bbanneri*), destinati ad essere recati in processione unitamente ai rispettivi simulacri devozionali. L'alloro processionale ricorre anche a Regalbuto, l'8 agosto, per San Vito (*i ntinni*), a Naso, il primo sabato dopo Pasqua, per la Madonna delle Grazie (*u ddàuru*), a San Marco D'Alunzio, il 31 luglio, per San Basilio Magno.

In alcuni casi, come a Cerami, l'uso dell'alloro ricorre in più occasioni (festa patronale di San Sebastiano, festa della Madonna della Lavina, feste invernali di Sant'Antonio Abate, San Sebastiano e San Biagio) assumendo diverse fogge e denominazioni.

In questi riti si trovano esemplarmente riassunti i caratteri delle cerimonie di passaggio stagionale: la presenza di vegetali sempreverdi, l'esibizione/spreco di attitudini virili da parte dei membri più giovani, l'ostentazione e prefigurazione di abbondanza alimentare attraverso l'accumulo del cibo e la sua redistribuzione.

L'alloro o altre fronde sempreverdi sono inoltre costitutive del decoro degli altari di San Giuseppe e di particolari artefatti connessi alle sue celebrazioni (cfr. Giallombardo 1981, 1990b). Per es.: a) A Villabate, borgata di origine rurale nei pressi di Palermo, *u vastuni*, un'asta di abete di circa 2 m. di altezza, riccamente decorata con nastri multicolori, fiori, frutta e fronde vegetali che incorniciano un'immagine di San Giuseppe, viene recata in processione da un abile portatore il pomeriggio del 18 marzo per le vie dell'abitato e precede l'indomani il fercolo del Santo in solenne processione; b) A Sant'Angelo Muxaro un peculiare artefatto cerimoniale, *u cannistru*, viene tradizionalmente offerto in voto nel corso dei festeggiamenti di San Giuseppe. La fase di preparazione del *cannistru* inizia di solito il mercoledì. Esso è costituito da quattro assi di legno e ferro incastrati su una piccola *vara* sui cui lati la famiglia che ha contratto voto con il Santo Patriarca iscrive il nome del componente della Sacra Famiglia al quale la struttura è dedicata. L'addobbo procede con il rivestimento della struttura di fronde vegetali provenienti da alberi di agrumi prelevati solitamente dal "giardino privato" della famiglia, seguito da una interessante manipolazione degli *aspàrachi* (asparagi). Si dispongono, all'esterno dei quattro assi, aranci e limoni ordinati in sequenza e si depongono sulla *vara* svariate offerte alimentari (farina e dolci). Completano l'addobbo fiori di carta multicolore. I diversi *cannistri*, accompagnati da tre figuranti impersonanti la Sacra Famiglia, vengono poi processionalmente recati la mattina del 19 presso la piazza Umberto ove si trova allestito un altare e dove ha luogo un'asta di prodotti alimentari offerti in voto dai fedeli; c) La presenza dell'alloro si registra anche a Ribera dove pure è vivissima la tradizione delle "tavole" di San Giuseppe. In quest'ultimo centro, cessata la tradizione dell'"entrata" di un corteo di lauriferi che percorreva le strade dell'abitato, l'alloro resta l'elemento costitutivo della *stràula*: struttura di canne cilindrica, alta circa 4 metri, interamente rivestita di alloro e di pani a forma di ciambella (*purciđdata*), e con l'effigie del Santo dentro un altarinio inserito tra i rami. La *stràula* è reca-

Saponara, corteo carnevalesco dell'Orso. [Foto Attilio Russo e Giuseppe Muccio].



ta processionalmente su un carretto trainato da un asino la mattina del 19 per le vie dell'abitato e accompagna poi la statua di San Giuseppe nel suo itinerario serale. Notevole il fatto che in passato questa interessante struttura fosse presente anche nell'ambito delle celebrazioni della Pasqua e che il suo pane fosse destinato ai poveri, ossia agli stessi soggetti destinatari delle offerte del San Giuseppe.

Corse e danze di Santi

L'alloro è presente anche nell'addobbo dei simulacri e dei fercoli dei santi e/o in forma di rami processionali in alcune feste pasquali (Lucca Sicula, Burgio, Caltabellotta, Villafranca Sicula, Calamonaci) e patronali (a Calamonaci per San Vincenzo Ferrer e a Villafranca Sicula per la Madonna *di li murtiddi*) dell'agrigentino, caratterizzate da particolari modalità di trasporto processionale. Queste processioni (*i rigattiati*), accompagnate dall'esecuzione di incalzanti ritmi bandistici (*a sammichiliata, a bersagliera*, ecc.), vedono i fedeli condurre i simulacri di corsa, farli ruotare vorticosamente, alzarli e abbassarli ritmicamente a suon di musica (cfr. Bonanzinga 1999a, 1999b).

Corse e danze di Santi si possono osservare anche in altri contesti festivi e non necessariamente in relazione con simboli vegetali: a Barrafranca per il Venerdì Santo (*u Trunu*); a Ferla per il Sabato Santo insieme alla *sciacariata* (la corsa di torce infuocate); a Scicli la Domenica di Pasqua, in occasione della processione del Risorto (*u Gioia o Omu vivu*); a Limina e a Calatabiano per la festa di San Filippo; a San Cono per la festa del santo omonimo; a Sorrentini per la festa di San Teodoro; a Corleone per quella di San Leoluca. Inoltre, come s'è detto, si fanno correre e danzare anche particolari fantocci animati raffiguranti uno o più apostoli (in occasione della Pasqua) e personaggi leggendari (in occasione di talune feste patronali).

Ai casi appena segnalati possiamo aggiungere quelli di Ciminna, di Sant'Anna di Caltabellotta, di Buscemi, di Sferracavallo. Nel primo caso, in seguito a ripetuti interventi da parte ecclesiastica, i passi di danza sono appena accennati, a tratti (ma l'originario movimento attestato dalla memoria orale è reso tuttora esplicito dall'incalzare delle musiche), nel corso della processione notturna dell'Immacolata. A Sant'Anna la *vara* di San Michele viene fatta ballare e correre in occasione della festa di San Giuseppe per le vie dell'abitato e intorno a un grande falò realizzato al centro della piazza principale. Il 26 agosto a Buscemi, la Madonna del Bosco, alla fine dell'itinerario processionale, reitera più volte la danza prima di fare ingresso in chiesa. A Sferracavallo, infine, nel corso della festa dei Santi Cosma e Damiano, il 26 settembre, pescatori e pescivendoli si adoperano a far compiere alla *vara* diverse e complesse evoluzioni al suono della banda musicale (cfr. Giallombardo 1998).

Numerose e diversificate sono dunque le occasioni in cui le *vare* piuttosto che attraversare in solenni e composte processioni lo spazio vissuto della quotidianità e del lavoro percorrono strade e campi correndo e danzando. Ed è, questa delle *performances* coreutiche dei fercoli, una realtà complessa e variegata all'interno della quale non sembra facile cogliere delle linee interpretative univoche. È indubbio che in alcuni casi, laddove in particolare esse si ritrovino in associazione con altri simboli rituali di evidente precedenza arcaica (alloro, fuoco, prove di abilità, lotte, ecc.), danze e corse possano essere lette come pratiche rituali derivate, seppur tra trasformazioni e rifunzionalizzazioni, da cerimonie pre-cristiane legate ai cicli naturali e produttivi. Non si può fare a meno infatti, nel caso della danza cerimoniale, in particolare della danza dei santi, di leggerne l'originario significato propiziatorio di fertilità umana, animale, vegetale. I comportamenti tenuti da chi esegue danze e corse si collocano allora nella dimensione dell'orgia, intesa come «eccesso, abbondanza, annullamento di regole e divieti del vivere quotidiano» (Giallombardo 1990a: 24), cioè «espansione e scarico emozionali e fisici di energia», in particolare dell'eros inteso «come forza vitale che, in quanto manifestata, esibita, drammatizzata accentuandone il carattere sessuale, rimanda a un universo simbolico che omologa fertilità della natura e degli uomini» (D'Agostino 2000: 100).

Alimenti rituali

Le occorrenze cerimoniali del calendario festivo sono spesso, se non sempre, caratterizzate dalla preparazione e dal consumo di peculiari alimenti, tanto che questi divengono il simbolo della stessa festa (cfr. Giallombardo 2003). Così è nel caso del San Giuseppe (*cuđduri, minestra*), della Pasqua (*pupi cu ll'ova, cannileri*) della Commemorazione dei Defunti (*oss'i mortu, pupi ri zùccaru*), dell'Immacolata (*muffuletti*), di Santa Lucia (*cuccia*).

Il fatto che il pane sia elemento ricorrente e spesso rappresentativo di fondamentali occorrenze festive del calendario cerimoniale siciliano non può sorprendere. Il pane di frumento, infatti, è stato per secoli, non solo materialmente, componente costitutiva delle mense contadine della Sicilia e di tutto il Meridione d'Italia, terre che già



Gagliano Castel Ferrato, le *ntinni* (antenne) per San Cataldo. [Foto Attilio Russo e Giuseppe Muccio].

dall'antichità e fino al secondo conflitto mondiale sono state aree privilegiate di produzione del grano duro. Che si trattasse del pasto festivo, del desinare quotidiano o delle merende che scandivano i tempi del lavoro, non poteva esservi un "mangiare" senza pane. I gesti che precedevano e accompagnavano il suo consumo erano ritualizzati e pregni di significati che trascendevano il puro atto della nutrizione. Esito concreto di un ciclo stagionale di lavoro, il pane era di fatto «deputato a discretizzare il *continuum* temporale, a segnare permanenze e cesure, a misurare la durata delle settimane e delle stagioni» (Buttitta / Cusumano 1991: 87).

Le più note e diffuse tradizioni festive siciliane caratterizzate dalla presenza di pani ritualmente prodotti e consumati sono quelle di San Giuseppe e della Settimana Santa. Pani "speciali" ricorrono, tuttavia, anche in occasione di feste calendariali (San Biagio, Santa Lucia, Commemorazione dei Defunti) e di alcune feste patronali o comunque di particolare rilievo per singole comunità (San Calogero, San Sebastiano, SS. Crocifisso, ecc.) (cfr. Uccello 1976; Buttitta, Cusumano 1991; Ruffino 1995).

I pani e i dolci preparati in occasione delle celebrazioni festive comunitarie non sono quelli di tutti i giorni. Essi sono immediatamente riconoscibili grazie alla loro particolare morfologia, agli ingredienti, ai sistemi di preparazione.

La peculiarità di questi elementi è volta a rimarcare la dimensione altra del tempo festivo rispetto al feriale e attraverso essa è possibile intravedere le stratificazioni culturali enucleate dalla festa e il significato ad essa attribuito. Destinati ad essere preparati e consumati in occasione di un rito determinato e riassumendone figurativamente i referenti mitici, pani e dolci ne divengono così segno imprescindibile, elemento costitutivo e funzionale. Il pane, in particolare, è sempre elemento presente nei pasti rituali comunitari e, più in generale, caratterizzanti le feste religiose: distribuito, spezzato, mangiato, rappresenta a un tempo il simbolo della comunità vivente e il veicolo della comunicazione sociale. L'abbondanza alimentare veicola infatti significati legati funzionalmente alla vita e alla rinascita, alla riproduzione delle catene di alleanze interpersonali e comunitarie che sono uno dei fondamentali scopi dei numerosi scambi di doni alimentari praticati nelle feste.

Non potendo qui riassumersi una così complessa materia riferiremo solo dei casi più noti, casi sui quali, almeno da Pitre in poi, si è addensata un'ampia letteratura sia documentaria sia interpretativa.

La tradizione della Pasqua si caratterizza ancor oggi in Sicilia per la consuetudine di preparare, donare, consumare dei particolari pani (oggi più spesso veri e propri dolci) di vario nome, forma e struttura, nei quali viene inserito un uovo o anche più uova. Si tratta in genere di uova rassodate previa bollitura, non sgusciate e, in qualche caso, colorate (generalmente di rosso). Da zona a zona, da paese a paese, variano le forme ora antropomorfe, ora fitomorfe, ora zoomorfe, ora oggettuali e non di rado in uno stesso luogo ne convivono di differenti. I pani possono essere di pasta lievitata o non lievitata, zuccherati o non zuccherati, variamente guarniti e colorati, ovvero privi di ogni decorazione aggiuntiva.

Un esempio ben noto dell'importante ruolo assunto dal pane in seno alle cerimonie della Settimana Santa è offerto dagli archi che la Domenica di Pasqua fanno da cornice all'*incontro* dei simulacri del Cristo Risorto e della Madonna Addolorata a San Biagio Platani e a Casteltermini. A San Biagio gli archi raggiungono una sorprendente complessità di architetture. Essi sono composti da numerosissimi pani disposti su complesse intelaiature di ferule e canne rivestite di agrumi, fiori, datteri, rosmarino, rami e foglie di alloro e di palma. Tali pani presentano una variegata morfologia: ciambelle, angeli musicisti, campane, galletti, colombe, crocefissi, scene della passio-

ne, ecc. Una parte di questo pane non lievitato per favorirne la durata è, inoltre, rivestito di glassa bianca ottenuta sbattendo albume d'uovo con zucchero. Pani che al termine della cerimonia dell'*incontro*, la Domenica di Pasqua, era consuetudine distribuire ad amici e parenti. L'*incontro* delle *vare* (simulacri) del Cristo e della Madonna, che si svolge nel recinto delimitato dagli "archi", vede la statua del Cristo risorto tenere in mano un mazzo di spighe di grano e altre primizie quali fave e piselli. Questi "archi di trionfo" sono, in ultima analisi e in assoluta consonanza con il codice simbolico strutturante le azioni cerimoniali pasquali, una materica epifania dell'Albero della vita piantato nella domenica della Resurrezione per rifondare la comunità e rigenerare le forze della natura.

Tra gli usi meno noti e più singolari dei pani cerimoniali v'è quello del loro utilizzo come ex-voto, fenomeno variamente attestato per la Sicilia che si registra oggi piuttosto isolato. Occasioni tuttora assai vitali sono quelle della festa del SS. Crocifisso presso il Santuario di Castel di Bilici (maggio) e quelle della festa patronale di San Calogero a Agrigento, Naro, Realmonte, Campofranco. In particolare a Naro il 18 giugno, nel periodo cioè dell'apertura dei lavori di mietitura, centinaia di devoti provenienti dal territorio comunale e da paesi vicini accorrono presso il santuario urbano di San Calogero recando frumento e pani antropomorfi unitamente alla loro richiesta di guarigione. I pani, localmente detti *pupi*, rappresentano soggetti umani a figura intera e, più di rado, singoli organi o parti del corpo. Questi pani, previa benedizione del sacerdote, vengono suddivisi in frammenti, distribuiti tra tutti i fedeli e immediatamente consumati prima dell'inizio della processione. A Realmonte, invece, il santo è celebrato la II domenica di agosto. Anche in questa occasione i fedeli recano al santo i *pupi* deponendoli al di sotto di un'edicola votiva. In questo caso però i pani prima di essere distribuiti e consumati saranno messi all'asta e acquistati dai devoti. All'asta dei pani segue la processione caratterizzata dal lancio di speciali *panuzzi* sul Santo, fatto che si registra anche nel corso delle processioni calogeriane di Porto Empedocle ed Agrigento. Va qui sottolineata la relazione tra il SS. Crocifisso e San Calogero con il ciclo del grano, fatto che si rende esplicito anche nell'addobbo dei simulacri processionali ove non mancano mazzi di spighe e da altri comportamenti quali le corse e le danze dei fercoli, che pure caratterizzano alcuni dei trasporti processionali.

La visione del mondo di matrice agro-pastorale che informa i riti pasquali e quelli dedicati al Crocifisso e a San Calogero si lascia cogliere anche nelle cerimonie dedicate a San Giuseppe. Non a caso pani plasticamente lavorati sono elemento caratterizzante e imprescindibile degli "altari" e delle "mense" allestiti in onore del Patriarca in tutta la Sicilia come in altre regioni meridionali: complessi artefatti cerimoniali peraltro decorati con numerosi elementi vegetali (l'alloro, la palma, il mirto, l'arancio) destinati ad ospitare gli alimenti ritualmente consumati dalla "Sacra Famiglia", dagli "Apostoli", dai *Virgineddi*, impersonati da poveri e bambini/e non di rado orfani. I pani dunque sono destinati ad essere offerti e condivisi con figure che in ragione della loro "alterità" sono demandate, nei contesti cerimoniali siciliani, e non solo, a rappresentare entità extraumane, in primo luogo i defunti.



Calatabiano, Processione di San Filippo
Siriaco.
[Foto Attilio Russo e Giuseppe Muccio].



Cerami, il *circu* per
San Sebastiano.
[Foto Attilio Russo e Giuseppe
Muccio].

Va osservato che San Giuseppe è uno tra i Santi che gode in Sicilia di maggiore venerazione. Il Patriarca è protagonista di particolari festeggiamenti in numerosi paesi dell'Isola, in taluni più di una volta all'anno. Le celebrazioni in suo onore non cadono solo in prossimità del 19 marzo, ma ricorrono anche nei mesi di aprile e di maggio e nei mesi estivi, periodo in cui molti paesi della Sicilia si ripopolano di emigranti (e turisti) che ritornano anche per celebrare Santi patroni e protettori. Oltre alla processione con la statua ed il fercolo, tra i tratti rituali che più diffusamente caratterizzano le celebrazioni di San Giuseppe vi sono: le questue e le offerte di frumento (sempre più spesso di denaro), le "tavole" e gli "altari", le sacre rappresentazioni (tema ricorrente è la "Fuga in Egitto"), l'accensione di falò. Insieme ai caratteri ricorrenti nel culto pubblico di numerosi Santi, riconducibili a una pratica della fede di matrice ecclesiastica, le celebrazioni del Patriarca presentano dunque un simbolismo rituale di ascendenza precristiana, segnatamente di tipo agrario/ctonio. Il periodo dell'anno in cui cade la celebrazione del Santo è d'altronde di particolare interesse per la vita agricola, venendosi a inserire nel calendario rituale contadino come un periodo di marca. La festa di San Giuseppe in Sicilia si configura cioè come una vera e propria cerimonia di passaggio stagionale e sancisce, ribadendolo nella declinazione di un chiaro simbolismo, l'avvenuto passaggio tra l'inverno e la primavera. In quanto cerimonia di limite, di confine, la festa di San Giuseppe contiene elementi pertinenti i periodi che la precedono e che la seguono. La festa del Patriarca è cioè l'ultima festa invernale e la prima festa compiutamente primaverile. Questo suo intimo carattere di cerimonia di passaggio si rende tra l'altro esplicito nella diffusa pratica delle *vampi*. I falò, in genere accesi la sera del 18 marzo, vigilia della festa, sono infatti avvertiti come l'ultimo fuoco dell'inverno. Segnano la fine del freddo e quindi lo spegnimento definitivo dei bracieri.

Il valore di spartiacque del tempo, di festa di capo d'anno tesa a ribadire l'irrinunciabile rapporto tra uomini e Santi e rifondare le relazioni sociali e l'ordine del tempo, si legge con ancor maggiore evidenza nell'uso delle "tavolate" e nel sacro banchetto di cui esse sono fatte centro. In onore del Patriarca venivano preparati ricchi e complessi "altari" e "tavole" sui quali facevano bella mostra pani decorati e vivande insieme a immagini del Santo e della Sacra Famiglia. Anche oggi gli "altari", più spesso allestiti in casa da chi ne ha fatto voto con l'aiuto di amici e parenti, sono teatro della cosiddetta "cena" o *mmitu* che si svolge in forma di rappresentazione sacra. Protagonisti di questo rituale sono i *Santi*, tre persone, solitamente tra le più povere della comunità locale, che rappresentano San Giuseppe, Gesù Bambino e la Madonna. Alcune volte i personaggi sono cinque, comprendendo assieme ai membri della Sacra Famiglia i genitori di Maria, Sant'Anna e San Gioacchino. I *Santi* possono essere accompagnati anche da *virginetti*, un numero variabile di individui, in genere bambini, non di rado orfani, tradizionalmente provenienti dalle famiglie disagiate del paese. L'allestimento delle "tavolate" richiede in alcuni luoghi che l'offerente raccolga i fondi necessari sottoponendosi a giri di questua.

Al di là delle diverse tradizioni locali, elemento costante della tavola di San Giuseppe è il pane plasticamente lavorato, un pane che, esteticamente qualificato come "speciale", vede potenziata la sua già fortissima pregnanza sacrale attraverso un simbolismo che declina un linguaggio denso di suggestioni iconologiche. La coesistenza di elementi immediatamente riferibili al culto cristiano, seppur nelle sue forme "popolari", con elementi di evidente matrice agraria (frutti, animali, astri), insieme a tutti gli altri peculiari simboli rituali che hanno cen-



A sinistra: Ribera, la *stràula* di San Giuseppe. A destra: Campofranco, pane votivo antropomorfo per San Calogero.
[Foto Attilio Russo e Giuseppe Muccio].

tro nella “tavola”, tradisce la lontana origine del rito e la sua prima essenza di microcosmo estraneo alle regole del “mondo”, luogo elettivo cioè del dialogo tra uomini e dèi, garanti questi della ri-produzione della vita. Non è casuale, né spiegabile solo con motivazioni caritatevoli ed esigenze redistributive, che siano i poveri, spesso bambini poveri (*santi, virgineddi, apostoli*, ecc.), ad essere invitati presso le “tavole” e gli “altari” a consumare un pasto di altissimo significato simbolico la cui connessione con il ciclo della produzione e la richiesta di garanzia e abbondanza è esplicita. Siamo, infatti, nel momento di massima carestia, sono esaurite le scorte invernali. Si deve dunque garantire un raccolto abbondante. Ecco allora le offerte alimentari ai poveri/defunti, la condivisione aurorale del cibo, la redistribuzione simbolica e, soprattutto, lo spreco, ad auspicare e prefigurare la futura ricchezza e attestare a un tempo la vigente povertà attraverso l’esibizione di verdure di campo: unico cibo abbondante in un periodo di carestia.

Itinerari sacri

La traslazione processionale di simboli sacri (simulacri, icone, reliquie, ecc.) attraverso gli spazi della vita e del lavoro e la ricerca di un contatto con il sacro -spesso con elementi ritenuti in possesso di potenze benefiche e taumaturgiche (simulacri, pietre, acque, ecc.)-, mediante la percorrenza di itinerari, talvolta assai lunghi, potrebbero essere definite come delle costanti dell’ortoprassi religiosa. Al di là di ogni considerazione circa l’universalità di simboli e pratiche rituali, osserviamo come tanto le processioni quanto i pellegrinaggi effettivamente costituiscano in Sicilia una componente essenziale della devozione pubblica (cfr. Guidoni 1979, 1980; D’Onofrio 1983; Canta, Cipriani, Turchini 1999).

La processione, atto costitutivo di tutte le cerimonie festive, è traslazione più o meno rapida e movimentata di persone e elementi oggettuali (simulacri, immagini, reliquie, artefatti cerimoniali, ecc.) da un luogo a un altro o da un luogo allo stesso luogo, dopo percorrenze di varia entità, secondo itinerari, almeno in teoria, immutabili perché sanciti dalla tradizione. In quanto movimento reiterato e codificato, la processione detiene un evidente valore di rigenerazione ossia di ricomposizione dell’ordine spazio-temporale. A questo si aggiunge, in particolare quando nel corso dell’itinerario processionale si osservano particolari sonorità e acclamazioni, corse, danze e ostensione di elementi vegetali e/o ignei, una significativa componente vitalistica.

La processione è destinata a portare al di fuori della sua abituale residenza (generalmente una chiesa o un santuario, talvolta un’abitazione privata) l’immagine del Santo, ovvero le reliquie dello stesso, per offrirlo alla venerazione comunitaria. Qualunque sia la forma oggettuale della sua manifestazione, infatti, in occasione della festa il Santo è nella sua immagine, è matericamente presente tra i suoi fedeli. Pertanto può diffondere la sua be-

nevolente potenza a vantaggio dei singoli, della comunità e dei suoi spazi di vita, espandere cioè il suo benefico potere in tutto l'orizzonte esistenziale e sacralizzare lo spazio. La loro cadenza calendariale e i loro itinerari riflettono la storia e le specificità geografiche ed economiche dei luoghi e ricompongono l'ordito e l'armatura del tradizionale tessuto urbano nel ripercorrerne «le strade, e in particolare gli assi più antichi e più essenziali, le chiese, le sedi delle confraternite, il calvario, il palazzo e la piazza» (Guidoni 1979: 24), riproponendo un'immagine ideale del paese. Tuttavia questo insistito itinerare fino a coprire tutto lo spazio abitato significa assai di più. Nel ripetere ogni anno gli stessi gesti i fedeli rifondano la propria comunità, riconfermano la propria appartenenza, ridanno senso alle loro vite, convertono il *caos* in *cosmos*. Come ben sintetizza Cirese, l'intenzione di questi comportamenti rituali è quella di «ri-produrre eventi, gesti o comportamenti già altra volta e altrove verificatisi, e di riprodurli non solo nel senso in cui una immagine riproduce un oggetto o una persona, ma anche nel senso più forte di *produrre di nuovo, iterare e reiterare, far sí che si verifichi di nuovo*» (Cirese 1977: 67). Lo scopo delle processioni è dunque duplice. Da un punto di vista squisitamente sacrale esse hanno la funzione di testimoniare che il sacro non è confinato in un determinato luogo e può diffondere quindi la sua potenza su tutto lo spazio circostante; da un punto di vista sociale quella di autorappresentare l'ordine sociale tanto alla comunità stessa quanto agli osservatori esterni. I rituali processionali, pur prefiggendosi lo scopo di testimoniare la devozione di tutti i ceti e le classi d'età, di fatto ne confermano la necessaria esistenza. Mediante confraternite e gruppi di mestiere le diverse categorie professionali esibiscono, attraverso l'ostentazione dell'impegno devozionale, forza economica e privilegi. Attraverso la festa e i suoi riti dunque «le società ribadiscono e celebrano se stesse e le proprie rappresentazioni della realtà cosmica e sociale. I rituali festivi, infatti, non sono semplicemente un prodotto sociale al pari di ogni altro fatto culturale. Sono un mezzo attraverso il quale gli uomini rappresentano in termini mitici il proprio mondo, dunque la concezione del tempo e dello spazio che lo sostiene» (Buttitta 1996: 264).

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 antropologi e storici 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, riaffermazione della propria devozione, ecc.)

In realtà possiamo ben dire che in Sicilia esistono diverse tipologie di pellegrinaggio. Per esempio i pellegrinaggi che precedono le feste dell'alloro nebroidee non sembrano configurarsi, o non sembrano configurarsi prioritariamente, come momenti di ricerca di asceti o di catarsi, come itinerari esteriori e interiori a un tempo rivolti al guadagno di una qualche purificazione e/o liberazione, magari attraverso la percorrenza di un itinerario tracciato in *illo tempore* dal Santo. Se certamente il percorso peregrinale determina la ricomposizione di un ordine individuale (tanto fisico che psichico) nel soggetto agente, ciò che i pellegrini tendono a ripristinare e riaffermare è piuttosto l'ordine cosmico e sociale: le esperienze di catarsi e di espansione del sé che il pellegrino prova nel suo sofferto incedere sono funzionali al suo avvicinamento al *sacrum*, un avvicinamento il cui fine principale è quello di riconvertirne la potenza positiva e ordinatrice a favore della comunità intera.

I pellegrinaggi "dell'alloro" presentano, infatti, delle caratteristiche peculiari che esaltano dell'atto peregrinale la sua dimensione dinamica dunque vitalistica: in essi non è solo e tanto l'atto dell'andare, dell'allontanarsi verso un'altrove dove risiede una potenza sacra con la quale si desidera entrare fisicamente in contatto (attraverso apposite procedure rituali: offerta, mortificazione, prostrazione, assunzione di alimenti o bevande, *incubatio*, deambulazione, ecc.) per ottenere un qualche beneficio (guarigione, protezione, riscatto, rivelazione, ecc.), quanto il ritorno "eroico" al luogo di partenza, lo spazio sicuro dell'abitato, che li riempie di senso. Eroico perché prevede la consapevole rinuncia al sistema di garanzie domestiche e protezioni sociali a favore della collettività. L'azione peregrinale è, d'altronde, "corale" non perché eseguita da un gruppo all'interno del quale ogni individualità ha qualcosa da chiedere, ma perché eseguita da un insieme che, nella condivisione di tutti i momenti fondamentali del rito, si muove consapevolmente come parte scelta di una comunità a favore dell'intera comunità: ciascun pellegrino si rivolgerà/offrirà certamente al Santo per implorare una grazia, per ringraziarlo di averla ottenuta, per ribadire la sua devozione e confermare che la sua vita completamente ad egli appartiene e da questa appartenenza ricava il suo senso; tuttavia, si avvicinerà al Santo, anche e soprattutto, per mostrargli la perdurante e immutabile devozione che verso esso ha la sua comunità e presentargli la richiesta che su di essa egli ritorni a distendere il suo benefico potere, quell'energia ricreatrice racchiusa e simboleggiata dall'alloro sacro. I pellegrinaggi dell'alloro, in sostanza, si configurano come azioni non solo formalmente, ma anche autenticamente e sostanzialmente collettive. L'atto di devozione individuale compiuto al di fuori di questo quadro comunitario

risulterebbe destituito di senso.

Il rito peregrinale, d'altra parte, 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 che non può essere negato, un altrove minaccioso dove, però, risiedono anche le primordiali forze della vita e a cui ci si può e ci si deve accostare attraverso sentieri e mulattiere percorribili a fatica. Il "viaggio" resta quindi nel tempo vissuto come un rischio da correre per espiare, per richiamare su di sé, con questa dimostrazione di fede, l'attenzione di realtà superiori e liberarsi dal fardello delle angosce esistenziali: «Fra tutte le forme di scioglimento il *viaggiu* al santuario (o ad altro luogo sacro) è quello che rivela in maniera più netta le caratteristiche strutturali dell'istituto del voto. Sia che si esaurisca rapidamente sia che venga ad ogni scadenza rituale prolungato, il viaggio si caratterizza sempre come fatto di liberazione» (D'Onofrio 1983: 31-33).

Il pellegrinaggio si configura in ogni caso, a uno stadio più profondo, come una "rottura di livello". Uscire è, infatti, un rischio, dato che al di fuori della comunità e dell'ambiente familiare si stende ciò che è estraneo e ostile. Il pellegrinaggio si configura sempre, pertanto, come passaggio dal cosmo ordinato al regno delle ombre e del caos. In questo senso il giovane pellegrino alla sua prima esperienza sembra affrontare una prova iniziatica diretta a guadagnare una nuova condizione, che però potrà e in certo qual modo dovrà essere ciclicamente confermata attraverso la reiterazione dell'atto. Si tratta, altresì, di un'esperienza cognitiva altra e alternativa, fortemente connessa al contesto ambientale (percettivamente e realmente non domesticato) e alle sollecitazioni psico-fisiche indotte dallo sforzo della marcia e dall'uso di bevande alcoliche, dal misticismo devozionale e dall'euforia missionaria accresciuti, potremmo dire per contagio, dalla condivisione esperienziale.

Insieme ai pellegrinaggi "dell'alloro", altri significativi esempi di riti peregrinali che non presentano limitazioni di genere o classi d'età sono quelli connessi al culto del SS. Crocifisso. Tratti costitutivi dei riti sono: il viaggio compiuto a piedi, per devozione, per impetrare una grazia, per sciogliere un voto precedentemente contratto offrendo un ex voto; la mortificazione ottenuta attraverso la stessa fatica del viaggio a piedi (non di rado scalzi) e i comportamenti penitenziali come percorrere in ginocchio l'ultimo tratto del percorso, battersi il petto, avviarsi all'altare con la lingua *a strascinuni*; il contatto con il simulacro ottenuto carezzando e baciando la statua o strofinandovi un fazzoletto da custodire come reliquia. Tra i santuari dedicati al Crocifisso, spesso siti all'apice di alture, va ricordato quello del Crocifisso di Bilici, custodito presso il santuario di Castel di Belice che si leva all'interno della ex Baronia facente parte di un ampio territorio a vocazione granaria. Qui dall'1 al 3 maggio affluiscono da Marianopoli, Vallelunga, Villalba (ma anche da Valledolmo, Resuttano, San Cataldo, Santa Caterina Villerosa, Alia, Ganci, Sutera) numerosi pellegrini, *pi fari u viaggiu a lu Signuri*. Essi offrono ex voto riproducenti le parti del corpo miracolate, di cera, d'argento e anche, numerosi, di pasta di pane. Gli ex voto di pane vengono deposti su un apposito banco posto all'interno della Chiesa per poi essere divisi e distribuiti a tutti i fedeli. Momento conclusivo del rito è la processione del Cristo intorno al Santuario che ha luogo il giorno 3. All'affacciarsi del sacro simulacro sul portone della chiesa i fedeli acclamano: "Viva, viva u Santissimu



Enna, processione della
Settimana Santa.
[Foto Attilio Russo e Giuseppe
Muccio].

Crucifissu!”, e tra questi qualcuno invoca: “*Oh Santissimu nostru Crucifissu! Misericordia! Pani e paradisu!*”.

Come si è potuto osservare simboli e comportamenti rituali di precedenza palesemente arcaica in certi casi formalmente immutati, seppur sostanzianti da nuovi sensi e da nuove funzioni, in altri recuperati e trasformati anche in certi aspetti formali, si presentano, ancora oggi, anno dopo anno, a testimoniare la tenace continuità delle strutture e dei simboli rituali e a rinnovare la memoria di una società vissuta per millenni di agricoltura e pastorizia e, fatto spesso non sufficientemente rilevato, di attività marinare (cfr. Buttitta, Palmisano 2009). Questo è solo un aspetto, seppur centrale, delle feste siciliane. Molto resterebbe da dire per es. sui riti della Settimana Santa (cfr. Buttitta 1978, 1990; Plumari 2003, 2009) o del Natale (cf. Buttitta 1985). L'universo festivo siciliano, qui tracciato attraverso l'esposizione dei suoi più ricorrenti simboli rituali, si presenta infatti assai più ricco e articolato e meritevole di più approfondite riflessioni e rinnovate indagini. La persistenza dei fenomeni festivi “tradizionali”, la «tenace continuità delle strutture rituali» nonostante il cambiamento economico e sociale (Tak 2000: 16), non può, infatti, essere elusa. Studiosi di folklore, antropologi, storici, sociologi e più in generale tutti gli operatori culturali devono fare i conti con una realtà assai più complessa di quella che sembrava prefigurarsi non più tardi di mezzo secolo addietro con l'ineludibile consapevolezza che qualsivoglia operazione di rilancio socio-culturale, qualunque rivendicazione di appartenenza, qualsivoglia progetto di valorizzazione e sviluppo deve, per generare esiti fecondi, condivisi e durevoli fondarsi su un'approfondita e sempre rinnovata conoscenza dei territori e del loro patrimonio.

Bibliografia

- AA.VV.
1992 *Feste Fiere Mercati*, Edas, Messina
- Bonanzinga, S.
1999 *Le offerte danzate*, in Giacobello, G., Perricone, R., a cura di, 1999, pp. 75-95
1999 *Tipologia e analisi dei fatti etnocoreutici*, in «Archivio antropologico mediterraneo», a. II, n. 1/2, Palermo, pp. 77-105
- Bonanzinga, S., Sarica M., a cura di,
2003 *Tempo di Carnevale. Pratiche e contesti tradizionali in Sicilia*, Intilla, Messina
- Buttitta, A.,
1978 *Pasqua in Sicilia*, Grafindustria, Palermo
1985 *Il Natale. Arte e tradizioni in Sicilia*, ed. Guida, Palermo
1996 *Dei segni e dei miti. Una introduzione alla antropologia simbolica*, Sellerio, Palermo
2003 *Il mosaico delle feste. I riti di Pasqua nella Provincia di Palermo*, fotografie di P. Guidolotti, Flaccovio, Palermo
- Buttitta, A., a cura di,
1990 *Le feste di Pasqua*, Sicilian Tourist Service, Palermo
- Buttitta, A., Cusumano A.,
1991 *Pane e festa. Tradizioni in Sicilia*, Guida, Palermo
Ruffino, Giovanni, 1995, *I Pani di Pasqua in Sicilia. Un saggio di geografia linguistica e etnografica*, Centro di studi filologici e linguistici siciliani, Palermo
- Buttitta, A., Pasqualino A.,
1984 *Il Mastro di Campo a Mezzojuso*, «Studi e materiali per la storia della cultura popolare», n. 14, Palermo
- Buttitta, I. E.,
1999 *Le fiamme dei santi. Usi rituali del fuoco in Sicilia*, Meltemi, Roma
2002 *La memoria lunga. Simboli e riti della religiosità tradizionale*, Meltemi, Roma
2006a *I morti e il grano. Tempi del lavoro e ritmi della festa*, Meltemi, Roma
2006b *Feste dell'alloro in Sicilia*, FIB, Palermo
2013 *Continuità delle forme e mutamento dei sensi. Ricerche e analisi sul simbolismo festivo*, Bonanno, Acireale-Roma
- Buttitta, I. E., Palmisano M. E., a cura di,
2009, *Santi a mare. Ritalità e devozione nelle comunità costiere siciliane*, Regione Siciliana - Soprintendenza del Mare, Palermo
- Buttitta, I. E., Perricone R., a cura di,
1999 *La forza dei simboli. Studi sulla religiosità popolare*, Folkstudio, Palermo
- Canta, C., Cipriani R., Turchini A.,
1999 *Il viaggio. Pellegrinaggio e culto del Crocifisso nella Sicilia centrale*, Sciascia, Caltanissetta-Roma.
- Cirese, A. M.,
1977 *Oggetti, segni musei. Sulle tradizioni contadine*, Einaudi, Torino
- Cocchiara, G.,
1923 *Popolo e Canti nella Sicilia d'oggi. Girando Val Demone*, Remo Sandron, Palermo
- D'Agostino, G.,
2000 *Eros e festa*, in Buttitta, I. E., Perricone, R., a cura di, 2000, pp. 99-106
- D'Agostino G., a cura di,
1997 “*Feste tradizionali in Sicilia*” «Nuove Effemeridi», a. X, n. 38,
- D'Onofrio, S.,
1983 *U Liettu santu. Un pellegrinaggio sui Nebrodi*, Folkstudio, Palermo
- Giacobello, G., Perricone R., a cura di,
1999 *Calamonaci. Antropologia e festa in un paese dell'agrigentino*, Bruno Leopardi, Palermo
- Giallombardo, F.,
1981 *La festa di san Giuseppe in Sicilia*, vol. 1, Folkstudio, Palermo
1990a *Festa orgia e società*, S. F. Flaccovio, Palermo
1990b *La festa di san Giuseppe in Sicilia*, vol. 2, Folkstudio, Palermo

- 1998 *Oblazioni virili e gemelli divini. Un paradigma della molteplicità sacrale*, in «Archivio antropologico mediterraneo», a. I, n. 0, Palermo, pp. 61-91
- 2003, *La tavola l'altare la strada. Scenari del cibo in Sicilia*, Palermo, Sellerio
- Guastella, S. A.,
1887 *L'antico Carnevale della contea di Modica. Schizzi di costumi popolari*, Piccitto & Antoci, Ragusa
- Guidoni, E.,
1979 *Indicazioni di metodo per lo studio storico-urbanistico dei centri siciliani*, «Atlante di storia urbanistica siciliana», a cura di E. Guidoni, vol. 1, S. F. Flaccovio, Palermo, pp. 11-31
- Guidoni, E.,
1980 *Processioni e città*, «Atlante di storia urbanistica siciliana», a cura di E. Guidoni, vol. 2, S. F. Flaccovio, Palermo, pp. 7-14
- Pitrè G.,
1881 *Spettacoli e feste popolari siciliane*, Lib. Pedone Lauriel, Palermo
- 1889 *Usi, costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, 4 voll., Lib. Pedone Lauriel di C. Clausen, Palermo
- 1900 *Feste patronali in Sicilia*, C. Clausen, Torino – Palermo
- 1913 *La famiglia, la casa, la vita del popolo siciliano*, Libreria internazionale A. Reber, Palermo
- Plumari, A.,
2003 *La Settimana Santa in Sicilia. Guida ai riti e alle tradizioni popolari*, Città Aperta, Troina
- 2009 *Le espressioni della religiosità popolare della Settimana santa in Sicilia*, Città Aperta, Troina
- Salomone Marino, S.
1897 *Costumi ed usanze dei contadini di Sicilia*, Remo Sandron, Palermo
- Tak, H.
2000 *Feste in Italia meridionale. Ritualità e trasformazioni in una storia locale*, Potenza, Ermes, p. 16
- Uccello, A.
1976 *Pani e dolci di Sicilia*, Sellerio, Palermo



Sopra: Burgio, *Rigattata* di Pasqua.
[Foto Attilio Russo e Giuseppe Muccio].
A sinistra: Gangi, Domenica delle Palme.
[Foto Attilio Russo e Giuseppe Muccio].