

San Calogero eroe mietitore: continuità rituali, tempi delle feste e ritmi ergologici in Sicilia

di Ignazio E. Buttitta

I. Sono numerosi in Sicilia, così come in altre regioni d'Europa, chiese, santuari, cappelle cristiani, sia edificati all'interno dei tessuti urbani sia dispersi nell'agro, che sorgono sulle rovine o in prossimità di più antichi edifici di culto ovvero in prossimità di cime, grotte, bêtilli, fonti, pozzi di cui è documentata una precedente, e talora altissima nel tempo, frequentazione a scopi rituali.

A proposito di questo fenomeno e delle relative chiavi interpretative, esemplare è lo studio di Angelo Brelich sul pellegrinaggio al santuario della SS. Trinità del Monte Autore che si tiene tutt'oggi la prima domenica dopo Pentecoste¹. Proprio Brelich, autore noto per aver contestato le tesi di Eugenio Manni sulla possibilità di perimetrare chiaramente la presenza di eredità protostoriche nella religiosità della Sicilia greca², ritiene che in questo caso non possa parlarsi di un episodio casuale di semplice riutilizzo di spazi sacri persistenti, piuttosto che nei comportamenti eterodossi compiuti dai fedeli cristiani debba ravvisarsi la relativa continuità di elementi "culturalmente omogenei" di assai più antica origine. Nel suo noto saggio, infatti, Brelich si propone di dimostrare che i comportamenti e le credenze dei pellegrini che «non dipendono dal rituale e dalla dogmatica cattolici», siano facenti parte di uno stesso «complesso culturale rimasto sostanzialmente inalterato sotto le vesti di un culto cristiano»³. Tale permanenza si rivela, essenzialmente, a livello formale poiché «la cristianizzazione di un culto antico non consiste quasi mai in un rivestimento superficiale; è, o cerca di essere per

lo più [...] un inserimento organico delle forme preesistenti, con le sole alterazioni, aggiunte o omissioni inevitabili e mediante un'appropriata reinterpretazione, nella pratica cristiana»⁴.

II. È davvero possibile che un complesso di pratiche e credenze si sia, seppur sottoposto a un processo di reinterpretazione, trasferito al presente dalla più remota antichità? La questione mi sollecita a ritornare su una questione di particolare rilievo per gli studi folklorici e a ribadire che per comprendere l'emergenza, il radicamento, la diffusione spaziale e la perduranza di determinati culti e complessi mitico-rituali è utile, se non necessario, guardare alle condizioni storiche della produzione dei beni essenziali alla sopravvivenza e, più estesamente, alla storia sociale, politica e religiosa delle comunità in seno alle quali questi culti hanno attecchito e proliferato assumendo, di volta in volta, pur all'interno di un più generale e unitario quadro, specifiche connotazioni locali.

Partendo dal presupposto che quanto noi oggi osserviamo e viviamo non può essere pienamente compreso, tanto a livello morfologico quanto a livello ideologico, se non a partire da un'analisi diacronica che tenga debito conto delle risultanze documentarie della ricerca archeologica, storica e archivistica e, almeno nel caso di fenomeni religiosi (credenze, ritualità, simbolismi), delle indagini e delle riflessioni sui rapporti intercorsi tra forme religiose e forme della produzione in area euro-mediterranea, e dall'altro, al precedente correlato, che le sole indagini di carattere

sincronico, pur offrendoci irrinunciabili riflessioni sulle dinamiche sociali e sull'uso politico contemporanei delle pratiche e dei simboli religiosi, non possano rendere compiutamente conto delle espressioni mitico-rituali (materiali e immateriali) degli uomini e delle donne che, tutt'oggi numerosissimi, partecipano alle cerimonie pubbliche isolate, riteniamo necessario e ineludibile, ai fini di un corretto inquadramento del problema, considerare, preliminarmente, per la Sicilia almeno due fatti: 1) a partire dalla protostoria e fino alla seconda metà del Novecento l'economia isolana si è fondata sulle produzioni agro-pastorali e, particolarmente, sulla cerealicoltura; fatto che ha determinato specifiche forme del vivere e dell'esperire la realtà. Basti considerare che incontri e scontri di popoli, sommovimenti di comunità e di classi, ascese e discese sociali di singoli e di gruppi, sono stati nell'Isola largamente conseguenza più o meno immediata del controllo degli spazi granari e dell'andamento della produzione cerealicola, e che le visioni del mondo, le organizzazioni sociali, le forme della cultura materiale, gli immaginari mitico-rituali della più parte dei suoi abitanti si sono in ogni epoca confrontati *con le* e costruiti *sulle* vicende del frumento e dei suoi prodotti: il pane innanzitutto, esito concreto di un processo ergologico che con le sue attività, le sue scadenze e i suoi momenti critici regolava i tempi e le forme stesse del vivere comunitario⁵; 2) i sistemi di credenze, le pratiche religiose, i simboli rituali e i tempi delle celebrazioni, - quest'ultime assunte come spazio-tempo privilegiato e irrinunciabile del dialogo tra comunità e divinità -, le stesse istanze di protezione, sostentamento e riproduzione che a queste celebrazioni soggiacevano, hanno trovato in Sicilia, proprio in ragione del perdurare di certe forme di produzione e di quella che viene chiamata la "forza della tradizione" (in cui comprendiamo le dinamiche proprie della trasmissione e dell'efficacia rituale), le condizioni per una lunga durata.

III. Con le precedenti osservazioni non vuole né può dirsi che quanto noi oggi osserviamo di eterodosso nei fenomeni di religiosità popolare e, particolarmente, dei suoi riti pubblici, possa essere semplicisticamente risolto nei termini di "sopravvivenze" o più correttamente di "eredità funzionali"⁶, né legittimare in alcun modo la fin troppo diffusa loro qualificazione di superstizioni "pagane", ora utilizzato da alcune meno accorte parti della Chiesa in termini di condanna, ora, di converso, da certe agenzie di promozione del patrimonio locale come esotico attrattore.

Basti, in proposito, rilevare che molte delle prassi e delle credenze che sfuggono al culto ufficiale e alle norme liturgiche - testimoniate dai folkloristi ottocenteschi e, attualmente, attestate dalla memoria dei più anziani o che possono essere tutt'oggi riscontrate come vive e operanti in certi contesti "popolari" -, derivano anche «dalle molteplici forme di educazione religiosa impartite dalla Chiesa nelle varie epoche e con orientamenti pastorali non sempre univoci»⁷. Come osservato da Prandi, infatti, «il substrato culturale della religiosità popolare in Italia è anche, e in gran parte, il frutto di una pedagogia etico-religiosa che la Chiesa cattolica ha programmato a partire dal Concilio di Trento per fronteggiare gli esiti della grande frattura con la Riforma del secolo decimosesto»⁸.

Lo studio delle forme, dei significati e delle funzioni delle tradizioni culturali religiose (i riti festivi, le credenze, i simbolismi) così come sono concretamente vissute e praticate a livello popolare, impone pertanto, oltre che un'intensa e reiterata condivisione esperienziale e una pratica assidua degli studi sociologici, storico-comparativi e fenomenologici, il confronto con gli atteggiamenti assunti dalle Chiese locali e dai suoi rappresentanti riguardo alle espressioni della cosiddetta pietà popolare; atteggiamenti che, storicamente, nel diuturno, complesso e non di rado conflittuale dialogo con le singole comunità dei fedeli,

fortemente, potrebbe dirsi visceralmente, legate a tradizioni religiose almeno morfologicamente eterodosse, non sono stati, di tempo in tempo, da luogo a luogo, né omogenei né costanti⁹.

Tutt'oggi riguardo a certe rutilanti manifestazioni di fede, a certe pratiche di mortificazione corporale, a certi simbolismi rituali, palesemente o presumibilmente discendenti da un orizzonte sacrale pre-cristiano o da prassi culturali cristiane discusse e definitivamente superate dal Concilio Vaticano II, da parte delle autorità ecclesiastiche (dal Vescovo al Parroco) è possibile registrare opinioni e osservare interventi che vanno dalla più risoluta condanna alla consapevole accettazione. Opinioni e interventi che, beninteso, non sono frutto del libero arbitrio e del capriccio del singolo pastore, ma che trovano rispondenza e sostegno in documenti ufficiali. Così sintetizza Francesco Zaccaria, docente di Teologia pastorale presso la Facoltà teologica pugliese: «Il Magistero, soprattutto a partire dalla *Evangelii Nuntiandi* di Paolo VI, ha assunto un atteggiamento benevolo nei confronti della religiosità popolare, ma sicuramente oscillante tra la purificazione dei suoi elementi negativi e l'elogio dei suoi aspetti positivi, distinguendo costantemente limiti e valori della religiosità popolare. Anche la riflessione teologica spesso si è soffermata su questa analisi ambivalente della religiosità popolare, ponendo tra i valori, per esempio, la riscoperta del linguaggio affettivo, del sentimento, della spontaneità, della corporeità, del senso della trascendenza, del mistero, della festa, dell'apertura all'altro. D'altro canto – prosegue Zaccaria – non manca mai il richiamo ai limiti della religiosità popolare, per esempio lo scarso interesse per l'impegno sociale, il tradizionalismo, il miracolismo, il folclorismo, insieme a una serie di deviazioni teologiche, come l'idea di un Dio inaccessibile e vendicativo, da placare con voti e pratiche devozionali, o la concentrazione su di un Cristo troppo umano e sofferente; in questo caso la religiosità popolare

sarebbe portatrice di una Cristologia incompleta, dove verrebbe offuscato il polo della divinità di Gesù Cristo e quello della risurrezione nel mistero pasquale»¹⁰.

Ci troviamo, dunque, dinanzi a una realtà che vede confrontarsi e dibattere, tanto in ambiti specialistici quanto sul campo, detrattori e difensori in vario grado delle tradizioni religiose (pratiche e credenze) "popolari". Tale dibattito non sempre tiene conto del fatto che, per i fedeli ripetere certe forme espressive e rispettare certe credenze ereditate dai padri è la prima e più genuina manifestazione di fede, di fede cristiana beninteso. Come la riflessione socio-antropologica ha più volte sollecitato a fare, si dovrebbero pertanto, al momento di giudicare e ipotizzare rimedi, tenere in debito conto i punti di vista "indigeni", i loro orizzonti ideologici e i loro apparati simbolici così come strutturatisi in secoli di pratica ergologica e culturale.

IV. Nell'economia di questo intervento, riprendendo parzialmente quanto già osservato nel mio *Continuità delle forme e mutamento dei sensi. Ricerche e analisi sul simbolismo rituale* (2013), cercherò di dar conto dei processi delineati in apertura procedendo all'analisi di uno dei simboli rituali, ricorrenti nella cerimonialità isolana, più chiaramente connessi alla civiltà contadina, il pane e, particolarmente a una loro specifica tipologia (definita tale non solo in ragione delle peculiarità morfologiche ma anche per evidenze connesse all'uso), diffusissima proprio nei contesti calogeriani, quella degli ex voto anatomorfi di pane. Una categoria di pani rituali la cui ricorrenza in Sicilia non è stata esaustivamente perimetrata e sufficientemente indagata¹¹ e che proverò, pertanto, brevemente a illustrare.

I pani che riproducono in maniera più o meno stilizzata ma sempre ben identificabile l'intera figura umana o parti di essa, sono offerti dai devoti ai propri santi taumaturghi per render grazia di

un'avvenuta guarigione (più raramente a richiesta di una guarigione auspicata) e come testimonianza concreta e pubblica dell'assolvimento del voto contratto. In quanto tali, al pari d'ogni altro *ex voto*, i pani si costituiscono da un lato come prove, narrazioni di miracolose guarigioni, dall'altro come doni, attestazioni di una rinuncia a favore del santo e di un sacrificio del sé: poiché nell'*ex voto* non v'è da guardare al valore intrinseco dell'oggetto, talora apparentemente assente, ma al processo che va dalla sua produzione alla sua consegna: basti pensare al viaggio dell'offerente e alla sua offerta del *munus* corporale. Sintetici segni dunque di una storia e di una necessità. La storia individuale di una ricomposizione dell'ordine del corpo, la necessità dell'intervento divino perché questa possa aver luogo. Offerte, tuttavia, cui la stessa sostanza, il pane, dono alimentare par *excellence* in una società cerealicola, la sua circolazione e il suo destino rituali suggeriscono una più accorta lettura contestuale.

V. Nel cuore del Vallone, quello che fu il centro della Sicilia cerealicola, su di una collina che domina un'ampia vallata tutt'oggi ampiamente coltivata a frumento che si distende tra i paesi di Villalba e Marianopoli, si leva il Santuario di Bilici dedicato al SS. Crocifisso. Qui, ogni anno, il 3 di maggio, dai paesi circostanti (Villalba, Marianopoli, Vallelunga) ma pure da abitati più distanti, quali Sutura, Santa Caterina Villermosa, Musso-meli, Valledolmo, Castellana Sicula, accorrono numerosi pellegrini, *pi fari u viaggiu a lu Signuri*, per ringraziare cioè il Cristo in croce del suo taumaturgico intervento a favore dei mali del corpo e dello spirito e insieme per chiedere rinnovate garanzie per un futuro di abbondanza. Molti tra i pellegrini recano *ex voto* di pane in forma di corpi, di braccia, di mani, di teste, deponendoli su un apposito banco posto all'interno della Chiesa. Benedetti nel corso della messa i pani vengono tagliati e distribuiti in porzioni a tutti i fedeli prima che la breve

processione del Cristo intorno al Santuario abbia inizio. All'affacciarsi del venerato simulacro sul portone della chiesa i fedeli acclamano: *Viva, viva u Santissimu Crocifissu*, e tra questi qualcuno invoca: *Oh Santissimu nostru Crocifissu! Misericordia! Pani e paradisu!* Invocazione che tipologicamente si avvicina a quella di Geraci, pure eseguita per la festa del Crocifisso che anche lì si svolge il 3 maggio: *Pani e Paradisu, piatà e misiricordia, Signuri!* E che emicamente possiamo spiegare con quanto dettoci da un contadino di Lascari sulla locale devozione al SS. Crocifisso: «*nuautri amu sempri travagliatu a terra, e a terra è du Signuri, nuautri a lddu n'affidamu*».

Della articolata sequenza rituale che caratterizza il pellegrinaggio e la festa, della loro ancora evidente vitalità, delle ragioni stesse della sua istituzione non diremo in questa sede, limitandoci solo a evidenziare come il 3 di maggio, giornata calendarialmente dedicata all'Invenzione della Santa Croce e largamente in Sicilia al culto del Santissimo Crocifisso, sia momento di celebrazioni esterne, certo anche in riferimento alla sua cadenza calendariale. A maggio, infatti, le spighe si avviano alla maturazione. Maggio era e resta per il contadino siciliano un mese decisivo. Le spighe «secondo la credenza, per la festa del Signore, sono belle e compiute (*cunchiuti*)»¹². *Si 'ntra maju 'un t'attalentu / vinni li voi e accatta lu frumentu* (se entro maggio non vieni appagato delle fatiche / vendi i buoi e compra il frumento): il grano sta per concludere il suo processo di accrescimento e se, osservava Minà-Palumbo nel 1854 a commento del proverbio, «le spighe son piccoline, se soprabbondano l'erbe nocive, se dominano i furiosi e estuanti venti meridionali, se mancano le piogge, ogni speranza è perduta, l'agricoltore deluso cambia divisamento, e per nutrir la sua famiglia è costretto di vendere i bovi»¹³.

Fatto questo di cerimonie religiose eseguite ai primi di maggio di per sé per nulla sorprendente che tutta l'articolazione del calendario

cerimoniale tradizionale siciliano e i relativi simboli rituali, denunciano con evidenza la loro relazione forte con i momenti critici del ciclo del grano. D'altra parte che siano le scadenze temporali della produzione e della vita sociale e non specifiche ricorrenze del calendario liturgico a concorrere primariamente alla definizione dei sensi, delle funzioni e dei relativi contenuti simbolici delle feste lo dimostrano non questionabili evidenze. A Barrafranca, per esempio, il 3 di maggio si festeggia Sant'Alessandro, patrono della città, cui pure vengono offerti ex voto di pane. Si tratta anche qui di figure umane intere, di teste, di braccia, di gambe recate dai fedeli che già dalle prime ore del mattino cominciano ad affluire in chiesa partecipando alle celebrazioni eucaristiche che si susseguono durante la mattinata. A sera si parte la processione con il simulacro del Santo, che percorre il centro cittadino. Come nel caso delle numerose cerimonie dedicate al SS. Crocifisso, la relazione del Santo patrono di Barrafranca con i cicli cerealicoli è evidenziata da altri simboli che fino a un recente passato ne componevano l'iter rituale: i mazzi di spighe che ne adornano il fercolo con immediata evidenza, per esempio, ma non solo. Scrivono Licata e Orofino: «La statua di Sant'Alessandro veniva portata ai limiti del paese, dove le venivano fatte compiere tre corse, di fronte alle campagne ondegianti di *lavuri*, cioè di nuove messi. A queste corse, che avvenivano in località Signore Ritrovato e a *Crucidda* (Punta terra), i contadini attribuivano un potere magico-religioso in grado di influire sull'intero raccolto»¹⁴. Da notare che il trasporto era affidato a «gruppi di giovani che si contendevano aspramente questo privilegio. Infatti, il percorso poteva deviare dalla *via dei Santi* per ubbidire all'estro dei giovani che volevano far passare il Santo sotto le finestre della propria amata»¹⁵; ciò ad ulteriore conferma, se ce ne fosse bisogno, della relazione istituita a livello mitico-rituale tra fecondità agraria e fecondità umana, tra produzione e riproduzione.

Oltre che in occasione della feste di maggio del SS. Crocifisso presso il Santuario di Castel di Bilici (maggio) e di Sant'Alessandro a Barrafranca, l'uso di ex voto di pane che riproducono l'intera figura umana o una parte del corpo guarita per intercessione del Santo è tutt'oggi diffusamente osservabile nell'ambito di diverse celebrazioni di area nissena e agrigentina dedicate in giugno, ossia nel mese della mietitura, a San Calogero, santo contadino, "eroe mietitore" come lo ha opportunamente definito Antonino Frenda. Santo, infatti, pregato e acclamato dai mietitori nel corso della loro giornata lavorativa. Quando, durante il lavoro di mietitura, si ha «una mano alla falce e l'altra a un manipolo di frumento si suole invocare a voce alta: *Viva San Calò*», ricorda Uccello riferendo le parole di Vincenzo Cacciatore, contadino di Aragona¹⁶. E Sergio Bonanzinga, cui dobbiamo un esemplare saggio sui suoni del ciclo del grano in Sicilia, ci ricorda che dopo l'acclamazione corale al Santissimo Sacramento e la sua ripetizione da parte del solo *liaturii*, questi terminava con l'esortazione: «*e tutti gridamu!* Cui seguiva l'immediata replica dei mietitori che, incrociando sopra il capo la falce e un manello di spighe, gridavano: *Evviva san Calò!*»¹⁷.

«*Laudamu San Caloiaru di Naru / ca nn'a scanzatu di fami, pesti e tirrimotu*», recita una formula devozionale del folklore agrario narese. E proprio a Naro il 18 giugno in pieno *tiempu i San Caloiaru*, il tempo che si apre in maggio con le primizie ortofrutticole, il maturare delle messi, le promesse di abbondanza e si distende con l'apertura dei lavori di mietitura, centinaia di devoti provenienti dal territorio comunale e da paesi vicini (Canicatti, Delia, Sommatino) accorrono presso il santuario urbano di San Calogero, talora dopo un lungo pellegrinaggio a piedi scalzi, 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. I pellegrini

recanti i pani vengono accolti da sacerdoti presso un lungo tavolo posto di fianco al santuario. Previa rapida benedizione del sacerdote, vengono suddivisi in frammenti e distribuiti tra i fedeli che si assiepano intorno e che afferrandone un pezzo immediatamente lo consumano dopo aver recitato una breve orazione o lo serbano per gli amici e i parenti restati in casa. Molto del pane viene poi raccolto entro ampie ceste per essere successivamente distribuito ai meno abbienti. Da rilevare che qui, a enfatizzare il rapporto tra Santo e raccolto, a *Straula*, il fercolo processionale trainato a mano per mezzo di lunghe funi, riprende tipologicamente la "slitta" con la quale i covoni venivano trasportati nell'aia per la trebbiatura.

Sempre il 18 giugno il Santo è festeggiato a Caltavuturo. In questa occasione venivano confezionati pani in forma delle parti del corpo guarite dal santo per essere re-distribuite tra i fedeli¹⁸. Oggi la tradizionale offerta è anticipata al sabato precedente la festa nell'ambito della Sagra del pane. In questa occasione le donne di ogni famiglia confezionano pani raffiguranti bambini, arti umani ma anche animali domestici. Il pane viene benedetto nel corso della messa pomeridiana presso la Chiesa dell'Immacolata alla presenza di numerosi devoti molti dei quali giunti in pellegrinaggio dai paesi del circondario per recare le loro offerte a Santo entro ceste di varie dimensioni. Dopo la messa il pane viene in parte raccolto dagli offerenti e in parte distribuito tra i presenti.

Al raccolto, all'atteso ritorno dell'abbondanza, fanno seguito le feste estive, feste di ringraziamento. Così ad Aragona dove gli ex voto di pane ricorrono per la festa di San Calogero la II domenica di luglio. Della festa e del relativo uso riferiva già Pitre nel suo *Feste patronali in Sicilia*. Scrive Pitre: «Gli ex-voto invece che di membra umane imitate in cera sono di pane. Tu quindi troverai un gran pane che raffigura una gamba, un piede, un braccio, una testa. Questi pani o si portano in Chiesa o si offrono in istrada nel momento che

passa la statua del Santo. Lì, durante la festa solenne, qui, trinciandosi una benedizione purchesia, il pane viene benedetto e diviso in due: un pezzo viene messo nel sacco, sarà poi diviso ai poveri; un altro, rotto in molti pezzetti, è gettato ai devoti presenti. Così benedetto, questo pane diventa prodigioso e come tale mangiato in occasioni tristi e calamitose della vita»¹⁹. Si mangiano, ricorda Uccello che pure riferisce di questa festa, previa benedizione e spezzettamento «dopo aver fatto il segno della croce e aver recitato un'ave-maria»²⁰. E pure oggi ad Aragona, come a Naro, «cosparsi di tuorli d'uovo e di semi di papavero, questi speciali ex voto di farina raffiguranti piedi e braccia, cuori e mani, sono benedetti in sacrestia e distribuiti alla folla di parenti e di fedeli che se li contendono a gomitate»²¹.

L'offerta dei pani nel corso della processione è pure caratteristica di Campofranco, paese del nisseno, dove il Santo si celebra in luglio, in esplicito riferimento al momento di chiusura dei tradizionali lavori di mietitura. A Campofranco, sede di un santuario dedicato al Santo, affluiscono la notte dell'ultima domenica di luglio, per partecipare alla festa dell'indomani, i fedeli da Milena, Bompensiere, Sutera e Casteltermini. Riuniti in piccoli gruppi i pellegrini affrontano *u viaggiu scanzu* (a piedi scalzi) al fine di sciogliere il voto contratto. Essi recano come ex voto *i pupi o pani i San Calò*, forme di pane che riproducono le parti del corpo guarite e più spesso l'intera figura, in dimensioni variabili rispetto all'entità del miracolo che si ritiene di aver ricevuto. Tali pani, in parte benedetti dal sacerdote in parte sacralizzati per contatto con il simulacro nel corso stesso della processione, vengono suddivisi, tagliati e consumati, in prossimità della *vara* del Santo e pure in parte riportati nei paesi di partenza e offerti al vicinato.

A Realmonte, in provincia di Agrigento, il santo è celebrato la II domenica di agosto in significativa alternanza con San Giuseppe. In questa circostanza i fedeli recano al santo i *pupi*, tradizionalmente

impastati in casa e fatti poi cuocere nei forni dei panifici, deponendoli al di sotto di un'edicola votiva che ha sede presso la sede della Società riunita San Giuseppe-San Calogero. In questo caso però i pani prima di essere distribuiti e consumati saranno messi all'asta e acquistati o ri-acquistati dai devoti per finanziare la festa. All'asta dei pani segue la processione caratterizzata da ulteriori episodiche offerte di *pupi* e dal lancio di speciali *panuzzi* sul Santo, fatto che si registra anche nel corso della più nota festa calogeriana, quella di Agrigento dove pure ricorrono, seppur oggi episodicamente, gli ex voto anatoromorfi. Nella città dei templi, infatti, scrive Antonino Uccello, «durante la processione vengono gettati al santo dei panini a forma di pagnottelle che poi i fedeli e gli stessi portatori raccolgono e conservano durante l'anno, per servirsene in occasione di una infermità o di una calamità naturale. Una leggenda popolare narra, infatti, che in tempi di epidemia, il santo andava a raccogliere il pane per distribuirlo ai poveri»²².

Anche a Porto Empedocle, dove il Santo e festeggiato i primi di settembre, con rutilanti itinerari processionali che distribuendosi per tre giorni coprono l'intero spazio urbano e periurbano, vengono lanciati da balconi e finestre i *panuzzi* a ribadire la sua *potentia* produttiva e redistributiva. E anche qui pani in forma di gambe e di braccia: *i pupi i san Calò*, recati al momento della vestizione, ossia della preparazione del simulacro e del relativo fercolo per il percorso processionale, e appesi direttamente al fercolo del santo insieme a banconote e mazzi di fiori.

Quanto siamo andati illustrando non esaurisce davvero il panorama dei contesti festivi caratterizzati dalla presenza di *ex voto* di pane antropomorfi. Ancora, infatti, potrebbe dirsi dei pani offerti a San Calogero a Delia, Milena, Favara, San Cataldo, Sutera, come pure di quelli dedicati a San Filippo di Agira ad Aidone e a San Rocco a Butera, a San Giovanni Battista a Raffadali e a Sant'Antonio da Padova a Castronovo.

Tutti questi Santi ricevono, certo, il pane a testimonianza di una supplica esaudita e dunque per sancire lo scioglimento di un voto contratto: ma lo ricevono anche per restituirlo e redistribuirlo tra gli uomini. Concretamente al momento del rito, domani al momento del raccolto. Chiara dunque l'intenzione nella dazione dell'ex voto di pane non solo di ringraziare ma di attivare un positivo circuito di scambio con la trascendenza. Questo pane donato al Santo (e che porta dentro la fatica del reperimento della farina, dell'impasto, della cottura, del trasporto peregrinale) è però sacro. Sacro perché benedetto dal sacerdote, sacro perché toccato dal santo stesso. Piuttosto che un cibo sacro, però, quel pane è ora la potenza del santo fattasi alimento, una potenza che si rende così disponibile ad essere incorporata, diffusa tra gli uomini a loro profitto. Il pane destinato ai Santi è, infatti, integralmente consumato dagli uomini (tradizionalmente e preferibilmente a certe categorie di uomini) così come avviene per i dolci e la cuccia realizzati in occasione della Commemorazione dei Defunti, così come avviene per i pani di san Giuseppe, solo per dire di due casi esemplari.

VI. I casi appena illustrati, ma altrettanto potrebbe dirsi a proposito dell'uso processionale di rami vegetali, dei banchetti rituali di San Giuseppe, delle danze dei fercoli, dei falò cerimoniali, ecc., dimostrano come il simbolismo rituale che permea le cerimonie religiose tradizionali sia, oltre che di remota ascendenza, correlato alla temporalità produttiva.

Non è possibile però in questo saggio ulteriormente dar conto delle problematiche "rassomiglianze" tra numerose prassi culturali e festive del passato e del presente ("rassomiglianze", peraltro, largamente riscontrabili anche a livello dei saperi e delle pratiche contadini, delle credenze e della narrativa orale) né ripercorrere l'ampio dibattito sui presunti rapporti genetici tra le

espressioni mitico-rituali "folkloriche" e quelle della più lontana antichità²³. In proposito mi limiterò a ribadire che quanto rilevato non significa, ovviamente, che in ogni singolo culto locale sia possibile osservare un'ininterrotta continuità di antiche credenze e pratiche religiose ma che al momento di affrontare l'analisi delle espressioni del cristianesimo "popolare", bisogna tenere in debita considerazione «la reiterazione di alcuni schemi culturali e comportamentali: la cui persistenza, [...], si potrebbe rapportare almeno in certa misura al mantenersi - nelle campagne europee fino a un'epoca abbastanza recente - di alcuni essenziali elementi dello stile di vita e del quadro esistenziale che avevano caratterizzato le società rurali preesistenti». Non sussistono, infatti, validi motivi per ritenere che nel mondo contadino/pastorale delle società posteriori al paganesimo debbano essere radicalmente mutati «i meccanismi mitopoietici, le "attese" di ierofanie, i luoghi elettivi delle manifestazioni del sacro»²⁴. È noto, d'altronde, tanto allo storico delle religioni quanto all'antropologo, come il rinnovarsi di analoghe istanze suggerisca all'*homo religiosus* il ricorso a prassi di consolidata efficacia e, dunque, sostenga la persistenza nel tempo delle forme rituali²⁵. Può dirsi così con Grimaldi che quella che noi oggi osserviamo «è una società contadina che ripete antichi segni sacri e nel contempo rifunzionalizza e reinventa, attualizza e riattualizza riti e cerimonie del passato»²⁶.

VII. È possibile e necessario, invece, ritornare a chiedersi: le testimonianze materiali e immateriali del passato, anche il più remoto, possono aiutarci a comprendere ciò che osserviamo declinarsi negli attuali contesti festivi e, di converso, le odierne o appena trascorse espressioni del folklore possono contribuire a chiarire il senso di storie e di riti assai più antichi²⁷? E, se sì, in che misura? Quali sono, sempreché ritenuti

effettivamente esistenti, la natura e lo spessore di questi rapporti diacronici? E qualora, con tutte le attenzioni del caso, si ritenga di poter riconoscere, in precisi e circoscritti contesti, una qualche analogia se non addirittura una qualche continuità tra passato e presente rituali, si tratta di mere continuità formali o c'è qualcosa di più? I significati e le funzioni dei riti, le motivazioni e le aspettative dei devoti di ieri e di oggi hanno qualcosa in comune? Sono davvero così radicalmente diversi come si sarebbe indotti a credere considerando le distanze cronologiche e spaziali e l'indimostrabilità (in larga parte dei casi) dell'assenza di soluzioni di continuità di pratiche culturali e rituali? Nel corso degli anni sono tornato più volte a riflettere su quanto la conoscenza dell'"antico" potesse essere utile e al contempo insidiosa per comprendere quanto si andava declinando sotto i miei occhi di ricercatore di "tradizioni popolari". Non potevo certo sottostimare l'incidenza dei processi di industrializzazione e terziarizzazione occorsi, almeno a partire dalla fine dell'Ottocento e con maggior coerenza dal secondo dopoguerra, sul piano delle pratiche e dei simbolismi religiosi "popolari" ossia ignorare le conseguenze della più o meno strutturale disarticolazione dei tessuti ideologici delle comunità a tradizione rurale in relazione alle trasformazioni tecnologiche, economiche e sociali²⁸. Ma come dare ragione delle processioni di rami d'alloro, delle sfrenate danze delle *vare*, degli altari di pani polimorfi, delle credenze nelle *donni di fora* e nel ciclico "ritorno" dei morti, ricorrendo a mere analisi sincroniche e "sociologiche" e senza fare riferimento a comportamenti e a credenze non dissimili documentati nella Sicilia e nel Mediterraneo antichi? Ne ho concluso che sapere di questo passato mi aiutava a ricomporre le forme del presente rituale e a comprenderne le sue stesse ragioni; che molti dei contenuti e dei sensi del presente folklorico non potevano essere compiutamente

decodificati senza uno sguardo a ritroso; che valeva la pena, pertanto, percorrere questi infidi sentieri²⁹.

Ho creduto e continuo a credere che il problema non sia principalmente quello di accertare l'esistenza di una qualche relazione tra fenomeni (nel nostro caso religiosi) passati e presenti, quanto quello di stabilire a che livello questa ovvia relazione possa situarsi; sempre tenendo presente che istanze comuni possono aver prodotto esiti culturali simili e che superficiali analogie morfologiche o ricorrenze simboliche non spiegano nulla anzi possono condurre a interpretazioni del tutto fuorvianti. Credo anche che l'efficacia dei riferimenti al passato per spiegare il presente dipenda dal metodo di lavoro e dal "peso" affidato alle fonti. Se, infatti, riferirsi al passato può essere utile e talora imprescindibile per cercare di raggiungere una piena comprensione, se non altro delle forme, di determinati fenomeni, è nelle modalità della comparazione antico-presente, talora acritiche e generaliste, che si rinnova il *vulnus* di ogni ricerca storico-comparativa. Perché è evidente che al momento in cui si discute di prassi religiose e di simboli rituali, ogni riferimento diretto a fatti e figure del passato remoto e ogni ricerca "filogenetica" possono rivelarsi assai spesso dispersivi e inefficaci, tanto più se non si sia, preliminarmente, prestata sufficiente attenzione ai rapporti intercorrenti tra i fatti indagati, i complessivi sistemi rituali entro cui essi si situano e i contesti socio-economici di pertinenza³⁰. Scriveva Evans – Pritchard: «occorre spiegare i fatti religiosi nei termini della totalità della cultura e della società in cui essi si presentano. [...] Questi fatti vanno visti come una relazione reciproca di parti all'interno di un sistema coerente in cui ogni parte ha un senso solo in relazione alle altre, e dove lo stesso sistema ha un senso in relazione con altri sistemi istituzionali, come parte di un più vasto sistema di relazioni»³¹.

Le "somiglianze" tra antico e presente rituale non sono né accidentali né, necessariamente, frutto dell'adozione di certi modelli "forti" derivati da contatti culturali. Sono, piuttosto, specifici atti di *parole*, costruiti a partire da una *langue* simbolica comune (un apparato simbolico, sostanziato di credenze con valore cognitivo, diretto a riempire di senso i *discreta* culturalmente estrapolati dalla "realtà") formatasi al momento dell'affermarsi dei regimi di vita neolitici. L'emergere, al momento del passaggio a un'economia agricola e a forme di insediamento stabili, di nuovi problemi socio-ecologici aveva imposto all'uomo, infatti, l'adozione di nuove configurazioni simboliche che organizzavano insieme, coerentemente, simboli derivati dalle nuove esigenze produttive con modelli formali e associazioni figurative già note, come, per. es., nel caso delle figurazioni del divino femminile nel passaggio dal paleolitico al neolitico³².

Tutto questo mette in evidenza come l'organizzazione dei calendari cerimoniali, i sistemi di credenze e le forme rituali delle civiltà agro-pastorali, più o meno condizionati da esigenze sociali e politiche, dimostrino sempre e comunque una originaria dipendenza da alcune istanze comuni che si sono tradotte in un circoscritto vocabolario, in un coerente insieme di simboli rituali. Che le figure dominanti del *pantheon* siano maschili o femminili, che la struttura religiosa sia di tipo politeista o monoteista, che l'organizzazione politica sia quella della *polis*, della città-stato, della monarchia, nondimeno vi sono aspetti e momenti della vita comune, segnatamente quelli legati alla produzione e riproduzione, che sono sempre stati oggetto di attenzioni rituali e che regolarmente hanno attinto alla sfera del "sacro" per trovare la loro legittimazione³³. Anche se tradotte in mille lingue, le trasformazioni della natura e le sue conseguenze immediate sui cicli vitali sono state sempre parlate con le parole del rito e queste

parole non hanno mancato di ripetersi, sia pur con accenti diversi³⁴. Nella molteplicità dei significanti, è grazie ai comuni significati, alle comuni intuizioni e traduzioni simboliche derivate dalle comuni esigenze di sopravvivenza e da

simili regimi esistenziali che sono stati, dunque, possibili tanto le continuità quanto le molteplici trasposizioni e i sincretismi tra le diverse forme religiose, antiche e moderne, delle civiltà euro-mediterranee³⁵.