

# MADONNE E SANTE DI PALERMO. CONTINUITÀ, RISORGENZE, INVENZIONI

UN OMAGGIO A PINO MARTORANA<sup>1</sup>

Ignazio E. Buttitta\*, Antonino Frenda\*\*

## SULLE TRACCE DI PINO

A distanza di oltre un ventennio dalla scomparsa di Giuseppe Martorana (1939-2005) alcune delle tematiche centrali del suo insegnamento storico-religioso appaiono quanto mai attuali se rapportate alla vitalità con la quale Sante e Madonne siciliane sono tutt'oggi celebrate in numerose località dell'Isola. Lo studio delle figure femminili del *pantheon* della Sicilia antica e cristiana è stato infatti oggetto di importanti indagini da parte di Martorana da *Il Riso di Demetra. Dee eroi e santi di Sicilia* (1985) a *Madonne e Sante di Sicilia* (1995), quest'ultimo dedicato in particolare ai culti mariani dei paesi della provincia di Palermo con l'esplicita intenzione di sottolineare i peculiari rapporti tra territori e epifanie del sacro femminile e di evidenziare come talune pratiche e credenze relative al culto delle Madonne e Sante cristiane potessero essere utilmente ricondotte e interpretate alla luce dei culti femminili della Sicilia greca e pre-greca. Ed è a partire da queste considerazioni che prende le mosse questo contributo di ricerca sulle feste dedicate alle Madonne e alle Sante della città di Palermo teso da un lato a verificare quanto la prospettiva continuista possa essere produttiva rispetto alla comprensione delle feste urbane dall'altro a illustrare la consistenza e i peculiari caratteri delle feste cittadine contemporanee.

Come ebbe a rilevare Martorana, riallacciandosi così alle osservazioni di studiosi quali Emanuele Ciaceri, Biagio Pace e Eugenio Manni<sup>2</sup> circa la "continuità" di certe forme cultuali e di certi simbolismi rituali, particolarmente utile appare, tanto per le discipline folkloriche quanto per quelle storico-religiose, tornare a riflettere criticamente sulle relazioni tra le diverse divinità della Sicilia antica riferibili al motivo mitico-rituale della Grande Madre e le diverse declinazioni locali della Madonna. In Sicilia, scrive Martorana, confermando quanto già segnalato da Pitre<sup>3</sup>, «di fronte ai Santi, le Sante e le Madonne superano di gran lunga i primi. Ed il fenomeno non

\* Università degli Studi di Palermo

\*\* Istituto Teologico San Gregorio Agrigentino

può essere di certo casuale. [...] Esso si inserisce in una persistenza mitica del culto della Grande Madre mediterranea, a cui la Madonna cristiana si sostituisce» (1995: 9).

A tal proposito va ancora ricordato il più generale contributo dello Studio a vantaggio di una antropologia religiosa capace di infondere profondità storico-etnografica a taluni segmenti della cultura folklorica siciliana (cfr. Cusumano, 2007). Così in *Etnografia e religiosità antica* ove alla storia religiosa del lavoro nel Mediterraneo antico e cristiano si intrecciano agli aspetti mitico-rituali di una cultura agropastorale (quella di Mistretta) e il suo rapporto con Sant'Isidoro rimarcando come «senza dubbio una storia dei Santi siciliani sarebbe il mezzo più idoneo per una configurazione della religiosità della nostra Isola. Nel santo infatti confluiscono spesso motivi religiosi di antiche culture precristiane che la cultura contadina nella sua separazione da quella egemone riesce a conservare in nuovi contenuti e riadattamenti» (Martorana, 1985: 115).

Suggerimenti questi affatto irrilevanti per una prospettiva di ricerca che si è compiutamente realizzata nelle dinamiche ierologiche intercorrenti tra Sante e Madonne e che Martorana ha cercato di contestualizzare negli spazi e nei tempi della festa e del rito: di fatto, il *pantheon* femminile urbano e, nello specifico, palermitano, tra persistenze e mutamenti, continua a reiterare modelli mitici e simboli rituali propri del *pattern* del sacro femminile “mediterraneo”, *pattern* che si rivela tutt'altro che inattuale e che anzi continua a conferire senso alle molteplici e rinnovate istanze dell'esperienza religiosa contemporanea.

È tuttavia necessario, al fine di cogliere il senso autenticamente umano e l'operatività di tali dinamiche di riattualizzazione nei contesti urbani, guardare anche a come le pratiche culturali e il relativo simbolismo rituale siano vissuti dagli attori sociali e, segnatamente, siano manipolati ai fini della *governance* dei quartieri da parte dei gruppi di potere più o meno istituzionalizzati che sono coinvolti nell'organizzazione e gestione delle cerimonie religiose. È, infatti, attraverso l'analisi degli spazi e dei tempi delle pratiche religiose cittadine, oggi arricchite dalle pubbliche manifestazioni di fede delle diverse comunità migranti, che possono essere messe adeguatamente in luce le dinamiche relazionali tra le diverse componenti del corpo sociale e i rapporti tra uomini e luoghi dell'abitare. Come rileva D'Agostino, «“i culti” si stabiliscono come ritmi che ad un tempo si ancorano agli spazi della città, li rivelano diversamente ma anche si integrano, eccedendoli, ai diversi suoi calendari» (2018: 9). In questo modo le pratiche religiose spazio-temporalmente situate consentono «anche di analizzare il modo in cui esse diventano il medium per azioni di *networking* sia rispetto ai luoghi di residenza sia rispetto ai luoghi di origine e/o provenienza» (*idem*) dei partecipanti al rito. Non v'è dubbio, infatti che solo un attento sguardo alla dimensione della “religione vissuta” può portare alla comprensione delle forme e della qualità della partecipazione alla vita e alla politica dei luoghi di residenza (*ibidem*: 10. Cfr. Cadge, Hovard Ecklund 2007).

### TEMPI SPAZI E "POTERI" DI UNA RELIGIO URBANA

Le molteplici manifestazioni pubbliche a carattere religioso che interessano la città di Palermo trovano esemplare sintesi nel culto e nelle cerimonie dedicate alla Santa Patrona, Rosalia, celebrata a luglio, in occasione del Festino, e a settembre con un partecipatissimo pellegrinaggio al suo Santuario di Monte Pellegrino; quest'ultimo scenario di peculiari convivenze tra il cristianesimo popolare e i culti induisti propri dei numerosi migranti tamil e mauriziani che vivono da tempo in città (cfr. Salerno, 2014; Spanò, 2016; Viani, 2018). Accanto ai riti dedicati alla Patrona che coinvolgono idealmente e materialmente tutta la comunità cittadina e le sue istituzioni civili e religiose, si svolgono, organizzate e sostenute da specifiche confraternite e comitati in più o meno ampia concordia con i parroci e/o gli ordini religiosi che gestiscono i diversi templi cittadini, numerose feste rionali e di quartiere, che, nella più larga parte, celebrano la Madre di Gesù nei suoi diversi titoli e peculiari figure di Sante. Tali feste in alcuni casi superano una limitata dimensione territoriale interessando più ampie porzioni del tessuto urbano e richiamando gli abitanti dei quartieri limitrofi. In particolare, le celebrazioni festive che interessano i quattro mandamenti (Monte di Pietà, Palazzo Reale-Albergheria, Tribunali-Kalsa, Castellammare-Loggia) e, particolarmente, l'area del centro storico mantengono una notevole vitalità a dispetto delle trasformazioni derivate dalle complesse dinamiche di spopolamento e ripopolamento del tessuto urbano che hanno visto negli ultimi anni da un lato la riqualificazione di porzioni di aree architettonicamente e socialmente degradate attraverso significativi interventi di restauro e trasferimenti di componenti dei ceti benestanti e della classe dirigente, dall'altro il sorgere, all'interno delle stesse aree, tradizionalmente abitate dal sottoproletariato e dalla piccolissima borghesia, nelle parti non recuperate, di ghetti per immigrati.

Questi eventi festivi, agiti all'interno di un panorama sociale assai composito e caratterizzato da ampie sacche di disagio e degrado (cfr. Sorgi, 2015: 10), assumono per chi vi partecipa un valore compensativo e risolutorio di quei conflitti, di quelle miserie morali ed economiche, di quella dimensione di sostanziale emarginazione vigenti nella prassi quotidiana. In occasione delle ricorrenze che scandiscono i calendari liturgici del quartiere, le diverse componenti sociali e le comunità di vecchio e nuovo impianto si ritrovano d'altronde idealmente e, sia pur solo temporaneamente, riunite nell'esercizio di una comune devozione. La festa del quartiere è infatti occasione del ritorno degli antichi abitanti trasferitisi in nuove aree residenziali (spesso periferiche e non meno degradate), momento d'incontro e di scambio, di tessitura e ritessitura di relazioni interpersonali e di gruppo nonché di produzione di sincretismi culturali determinati dalla presenza dei nuovi immigrati che in quei quartieri dimorano e, talvolta, lavorano come dipendenti o diretti gestori di esercizi commerciali.

I momenti rituali pubblici sono d'altronde spazio-tempo in cui si *comunica*, attraverso un linguaggio simbolico di particolare autorevolezza (perché

sancito e legittimato dalla tradizione), *qualcosa* (la validità di una norma, un'istanza esistenziale, l'avvenuta trasformazione, una prospettiva etica, una visione dell'ordinamento sociale, ecc.), *a qualcuno* (gli dèi, gli spiriti, le forze della natura, le altre comunità, gli stessi partecipanti al rito, ecc.). Il rituale è infatti sostanziato da forme di comunicazione verbale e, specificamente, non verbale che, sostenendosi a vicenda, ne amplificano, attraverso la ricorsività e la ridondanza dei gesti, degli atti, dei suoni e delle parole, il messaggio e dunque l'efficacia (cfr. Tambiah, 1995: 130; Naerebout, 1997: 330). I riti, dunque, pur nella variabilità (individuale e categoriale) della loro ricezione da parte dei soggetti che vi sono a vario titolo coinvolti, mantengono e trasmettono una base comune di senso, essenziale al loro funzionamento come strumento di coesione sociale e di riproduzione dei principi costitutivi della società (Burkert, 1991: 78).

Il tempo festivo, quello della solenne processione ma anche quello che la precede, caratterizzato dal lavoro di preparazione all'evento, dalle ultime raccolte di fondi e da molteplici occorrenze cultuali, è primariamente il tempo della rappresentazione della comunità ideale: comunità fisica e morale, comunità riunita da relazioni parentali, spirituali, economiche e dalla condivisione di un insieme di valori di base che consente di avvertirsi come detentori di una peculiare dimensione antropologica, di un *noi* che si oppone, in vario modo e in diverso grado, agli *altri* (cfr. Kokosalakis, 1986: 63; Hatzfeld, 1993: 172; Massenzio, 1997; Filoramo, 2009: 15). Il rito festivo rinsalda l'"adesione affettiva" agli ideali sociali basici espressi *nel* e *attraverso* il "campo religioso" (Bourdieu, 1971) e al contempo afferma, nella partecipazione massiva, l'esistenza di una integrazione comunitaria, di una appartenenza socio-culturale, di una comune volontà di esistere nel tempo al di là di ogni tensione e di ogni questione quotidiane (cfr. Rivière, 1998: 3; Scarduelli, 2014: 32 ss.). D'altra parte il sistema simbolico che si dispiega in ambito festivo riunendo «in un'identica comunità spirituale gli individui che lo comprendono» (Rivière, 1998: 226), «unifica il politico e l'umano, il parentale e il religioso» (*ibidem*: 242), consentendo ai simboli di «inserirsi nelle relazioni di potere» (*idem*). Se è certamente vero che nel celebrare i riti e le feste, le società e le comunità, ribadiscono e celebrano il loro esserci e espongono le proprie rappresentazioni della realtà mondana e oltremondana, cosmica e sociale (cfr. Buttitta, 1996: 262), è vero altresì che questo spazio-tempo della rappresentazione, teso a sublimare relazioni e principi, è lo spazio elettivo dell'affermazione della autorità e del potere, di quella autorità e di quei diversi poteri di cui individui e gruppi potranno e dovranno disporre nel tempo profano. Il potere, d'altronde, ambisce a discendere dal sacro e nel sacro ricerca sempre la legittimazione, promuove e manipola la tradizione in funzione della sua riproduzione. Non potendosi fondare esclusivamente sulla coercizione o sulla necessità, esso è in grado di perdurare solido nel tempo «par la transposition, par la production d'images, par la manipulation de symboles et leur organisation dans un cadre cérémoniel» che esalta come fonti legittimanti dell'ordine e dei ruoli sociali, da un lato, la religione, che espone sulla «scène du pouvoir une réplique ou une

manifestation de l'autre monde», dall'altro «le passé collectif, élaboré en une tradition, en une coutume» (Balandier, 1980: 16. Cfr. Cipriani, 1986; Kertzer 1989; Faeta, 2000; Lewellen, 2003: 105 ss.; Lincoln, 2000: 7 ss.; Scarduelli, 2014: 34 ss.).

Nelle società antiche e tradizionali politica e religione restano notoriamente indistinte e indistinguibili. In queste l'insieme delle norme che regolano il vivere in comune, che *determinano ruoli e posizioni*, hanno sempre un fondamento sacro che si rivela sul piano mitico-rituale (Brelich, 1970: 8; Bazzano, 2016: 67-68. Cfr. Fiume, 2000; Muir, 2000; Niola, 2007). Ciò può osservarsi anche nelle comunità urbane, in special modo a livello piccolo borghese e sottoproletario, contesti dove l'analisi della dinamica politica non può prescindere né essere disgiunta dall'analisi delle reti di relazioni parentali ed economiche, dal sistema delle istituzioni religiose e dell'associazionismo parareligioso che sono di fatto i luoghi dove «precisely the institutions through which power and authority are manifested» (Lewellen, 2003: XI). All'interno di questo sistema risulta tutt'oggi decisivo il ruolo delle Confraternite, delle "sacre" associazioni che, certamente vissute come luoghi paradigmatici della devozione, pure assolvono ad altre esplicite e implicite funzioni. La rete di relazioni e di solidarietà culturali si estende, infatti, inevitabilmente nella vita profana condizionando scelte e indirizzando l'azione sociale, illustrando un «vincolo sociale a un tempo sacralmente fondato e religiosamente legittimato» (Filoramo, 2009: 9). Non v'è dubbio che il reticolo confraternale, parte di una più ampia rete di congreghe devote che, di fatto, imbriglia i singoli quartieri cittadini distendendosi sovente fino a realtà ancor più distanti (extra-urbane, extra-provinciali, extra-regionali), costituisca un formidabile strumento di controllo del territorio; un dato questo che conferma le Confraternite quali operatrici di evangelizzazione permanente e sostegno alla cura dei disagi spirituali e materiali dei fedeli ma che si configura, altrettanto, quale straordinaria fonte privilegiata di informazioni, di prevenzione, di controllo di individui, famiglie, gruppi vicini e/o appartenenti ad agenzie statuali, parastatali e anti-statali. Sulla scena rituale non solo nuovi poteri, ufficiali e ufficiosi, si affermano e vecchi poteri si confermano o decadono, ma anche poteri "altri", esercitati nel segreto e nella penombra, si rivelano a chi partecipa di peculiari codici culturali, ossia alla comunità che consapevolmente partecipa e agisce i riti (cfr. Calì, Ceci 2017). Le Confraternite, dunque, possono essere considerate a tutti gli effetti delle organizzazioni politiche parareligiose rivolte alla conservazione e alla diffusione dei valori di una determinata tradizione religiosa (Filoramo, 2009: 6); funzioni quest'ultime che rendono la confraternita una realtà essenziale, un agente forte dello scenario sociale.

D'altra parte le Confraternite costituiscono un mezzo, tutt'altro che secondario, per affrancarsi da quella condizione di irrilevanza sociale cui numerosi tra gli abitanti del quartiere, per ragioni primariamente economiche, sono potenzialmente condannati (cfr. Balandier, 1980: 11; Rivière, 1998: 14; Lewellen, 2003: 66). Anche l'essere un semplice confrate, senza una specifica posizione

gerarchica, comporta il fare parte di una rete di reciproco riconoscimento e di solidarietà che si dispiegano oltre la Confraternita nelle altre confratrie tra le quali insistono rapporti di gemellaggio e reciproco sostegno. Al contempo, mentre assegna garanzie e privilegi, l'essere confrate impone doveri espliciti (quelli statutari) e impliciti (quelli sanciti dall'uso tradizionale, dal codice non scritto della reciprocità), ove si attua un patto sacro sul cui rispetto vigila il Superiore e di cui supremo garante e giudice è il Cristo, il Santo, la Madonna cui si è scelto o dovuto affidare la propria esistenza.

Tutti i confrati, d'altronde, sia pur secondo gerarchia, hanno il privilegio di avere con il Santo un rapporto più diretto. Sono loro a custodirlo, manipolarlo, condurlo nei riti. Appartengono per questo a quel «*certain nombre d'élus*» (Wunenburger, 1977: 48), in qualche modo vissuti come ministri del sacro e, comunque, ad esso più vicini: fisicamente, poiché gestiscono e frequentano abitualmente gli spazi e gli oggetti, moralmente in quanto detentori del diritto-dovere di organizzare, sia pur sotto la direzione e il controllo dei sacerdoti, il culto e i riti. All'organizzazione e gestione dei momenti rituali, particolarmente della pubblica processione, essi tutti partecipano e devono partecipare attivamente per essere considerati autentici confrati.

Lo *status* di confrate impone pertanto una condotta e un rigore morali esemplari, una partecipazione costante alla vita religiosa e il regolare accesso ai sacramenti, impone anche e soprattutto l'*esserci*, come attori protagonisti, nello spazio-tempo festivo. Ed è proprio perché le feste si configurano come momenti di esibizione pubblica della propria fede e di esposizione di una "ideale" identità collettiva che esse divengono, nel loro complesso, lo spazio-tempo elettivo di affermazione, negoziazione e riconfigurazione dei rapporti di potere che insistono tra le diverse componenti che animano e "governano", più o meno ufficialmente, più o meno esplicitamente, le comunità (istituzioni municipali, clero, confraternite, associazioni "culturali", "di mestiere", "politiche", gruppi malavitosi, ecc.). Ciascuna di tali componenti, di tali *agencies* territoriali, promuove – con finalità non sempre chiaramente perimetrabili – specifici e spesso tra loro confliggenti interessi, ricercando il controllo dei momenti topici dei riti e manipolandone ad arte il simbolismo rituale. Così, al di sotto di una narrazione scenica che vuole offrire complessivamente l'immagine di una comunità unita e solidale, capace di ricomporre tensioni e conflitti attraverso la condivisione del culto cattolico e delle pratiche religiose "tradizionali", si può cogliere il dispiegarsi di scontri tra municipalità e Chiesa, tra Chiesa e Confraternite, tra le diverse fazioni di fedeli, variamente aggregate, che fanno riferimento a poteri economico-politici antagonisti. Intorno all'organizzazione e alla gestione dei riti (alla cui annuale realizzazione sono necessarie somme ingenti) non ruotano, infatti, solo interessi economici di parrocchie, confraternite, comitati più o meno ufficiali, ma anche i crescenti interessi del mercato turistico, dell'Amministrazione comunale e delle istituzioni regionali verso il patrimonio immateriale e i suoi momenti performativi di carattere pubblico (cfr. Palumbo, 2003; «Antropologia Museale» 2015-16).

### I CORTEI PROCESSIONALI

L'istanza fondante di ogni processione è il bisogno di diffondere il potere dell'immagine sacra che nel corso dell'anno resta custodita nel tempio, talora sottratta al contatto e allo sguardo dei fedeli, di consentire cioè al Santo, presente nella sua immagine, di diffondere e riaffermare ovunque sul territorio il suo potere e la sua protezione. Come scrive Antonino Buttitta: «Nelle feste la spazialità del sacro è assicurata dalla sacralità dello spazio, cioè dalla sua espansione in tutto l'orizzonte esistenziale attraverso una serie di operazioni rituali. Tra queste le processioni sono quelle che più d'ogni altra assolvono la funzione di sacralizzare lo spazio» (1990: 24). È evidente, d'altronde, che la persistenza della connessione tra riti e certi spazi tradizionali va ricondotta a scelte ideologiche e a specifici processi simbolici (cfr. Smith, 1981: 212). Il corteo processionale carico del suo più o meno complesso apparato simbolico di simulacri, stendardi, costumi e suoni impone alla realtà circostante la sua presenza, perimetra e marca lo spazio coinvolgendo un luogo nella sua totalità (Terrin, 1979: 225). Ciò è tanto più evidente nel caso delle processioni di quartiere. Processioni lunghe, estenuanti proprio perché dirette a occupare tutto lo spazio percorrendo vicoli e stradine, sostando innanzi agli edifici sacri e alle edicole votive, ai luoghi della memoria e del potere. La processione ha, in sostanza, l'effetto di riunire tutta la comunità, le sue storie e i suoi uomini di ieri e di oggi, sospendendo, seppur per un tempo circoscritto, il frazionamento del vissuto quotidiano. La processione, d'altra parte, è momento di coesione e solidarietà "obbligatorie" all'interno del quale, dal clero alle autorità civili, al priore della confraternita, all'ultimo dei fedeli, ciascuno è chiamato a fare la propria parte, a essere attore del rito: «l'attore [...], una volta entrato in possesso della parte la vive e l'impersona. Egli si appropria del ruolo, lo conosce, vi si impegna. È attraverso lo svolgimento della sua parte, condotto in accordo con le norme e le sanzioni che la legittimano, che egli viene incorporato all'interno della struttura sociale» (Fortes 1972: 76-77).

Le relazioni morali e affettive tra uomini e uomini e tra uomini e Santi trovano materiale concretizzazione nel contatto fisico, nell'*adventus* del Santo *nel* e *attraverso* il sacro simulacro, nel ritrovare e ritrovarsi all'interno di uno spazio comunemente agito. La stretta di mano, l'abbraccio tra confratelli, il bacio e la carezza alla Madonna o al Santo, suggellano un legame profondo che si distenderà nel tempo, per essere rinnovato, almeno, l'anno successivo. Da qui lo straordinario valore simbolico che detiene l'itinerario processionale che mentre sacralizza lo spazio ne afferma il possesso o, perlomeno, un'opzione di autorità da condividere con altre "agenzie", prima tra tutte la Confraternita che governa la parrocchia di quel rione. La tipologia, le forme e la disposizione degli apparati festivi, la posizione occupata da ciascun gruppo e da ciascun individuo all'interno del corteo processionale, i tempi e i luoghi delle soste del santo simulacro, i momenti e le tipologie delle offerte a questo rivolte, ogni gesto, ogni suono, ogni parola che accompagnano le processioni rispondono a un ordine e esplicitano una precisa funzione simbolica. Il loro calendario e i loro itinerari riflettono la storia e le peculiarità ambientali 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» esse ripropongono un'immagine ideale del quartiere e della città (Guidoni, 1979: 24). Nel ripetere ogni anno gli stessi gesti i fedeli rifondano dunque 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 sì che si verifichi di nuovo*» (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 geograficamente in un determinato luogo ma è capace di occupare, seppur temporaneamente altre località» (Grimes, 1994: 435) e di diffonderne quindi «la sua potenzialità su di un certo perimetro» (Van Der Leeuw, 1975: 297); inoltre, esse raggiungono l'effetto di sostenere l'ordine sociale e autorappresentarlo tanto alla comunità stessa quanto agli osservatori esterni. I rituali processionali, infatti, pur prefiggendosi lo scopo di testimoniare la devozione di tutti i ceti e le classi d'età, di fatto ne confermano la necessaria esistenza partizionale.

Indiscutibilmente legittimato dalla sua sacralità e dalla sua tradizionalità, nel suo dipanarsi negli spazi del vissuto, il corteo processionale descrive, riafferma, non di rado rimodula, l'entità dei poteri e il fitto reticolo di relazioni che lega tra loro gli individui e i gruppi che compongono la sub-comunità di quartiere e, più in generale, l'intera città; descrive e riafferma il possesso di un territorio, il controllo che su di esso costantemente esercitano, non di rado sotto l'egida dell'appartenenza confraternale, i poteri para e anti statuali che, di fatto, lo governano. La processione, dunque, si propone come strumento di costruzione e di legittimazione di poteri, di affiliazioni, di strategie di consenso e di controllo del territorio funzionali al suo esercizio e alla sua riproduzione nel tempo (Lardellier, 2003: 51. Cfr. Keenan, Arweck 2006; Fabietti, 2014). Non può pertanto destare alcuna sorpresa un fenomeno, recentemente divenuto oggetto di attenzioni mediatiche e articolate riflessioni sociologiche sul rapporto mafia/religione e sulle feste quale *instrumentum* di una sorta di religione mafiosa (cfr. Dino, 2008; Cavadi, 2009; Palumbo 2016), come quello dell'"inchino", ossia del presunto omaggio dei Santi ai poteri criminali osservato nei cortei processionali in Campania, in Calabria, in Sicilia. La "religione mafiosa" non si limita certo a riadattare, *sic et simpliciter*, un codice "arcaico" ai nuovi contesti politici e socio-economici, piuttosto ribadisce l'avvertita efficacia di prassi e codici tradizionali. Come rileva Dino, «I momenti di aggregazione intorno ai riti della tradizione sono stati e vengono ancora oggi utilizzati come strumenti funzionali al consolidamento dei legami sociali e dell'identità dei gruppi locali, al rispetto di gerarchie segrete e di rapporti di forza non dichiarati; per gli appartenenti al sodalizio mafioso, la processione



è diventata spesso il momento e il luogo ove ostentare la potenza individuale e familiare» (2009: 303).

Sulla base di quanto precedentemente osservato può dirsi che il rito festivo è *un*, se non *il*, “luogo culturale” per eccellenza di affermazione individuale e sociale in un quadro di rifondazione cosmica, di partecipazione e di relazione, di risoluzione di conflitti (emotivi e/o sociali), di sospensione/sovversione e a un tempo di riproposizione di ruoli, rapporti e gerarchie, di soddisfacimento di esigenze economiche, sociali e culturali, di produzione e ri-produzione di sensi (individuali e collettivi) in una dimensione spazio-temporale percepita come “altra” da quella quotidiana perché connotata dall’incontro con la trascendenza. Nella festa si viene a ricostituire «il senso dell’esistenza quotidiana, l’essenza delle cose che circondano l’uomo e delle forze che agiscono nella sua vita» attraverso l’incontro con «le realtà più elevate su cui si fonda la sua intera esistenza» (Kerényi, 2001: 63). Mentre appaga la sete di sacro e le garanzie di benessere materiale e spirituale la festa ribadisce i principi normativi e i valori etici che regolano e animano le comunità, riafferma le regole cui tutti “dovrebbero” aderire e conformarsi, riattualizza la memoria storico-comunitaria restituendo senso a una quotidianità precaria e conflittuale ribadendo un’immaginaria identità culturale costantemente minacciata. Attraverso i riti festivi, si ri-creano, si ri-nominano e si ri-ordinano lo spazio e il tempo come prodotti culturali e si ri-propongono coordinate etico-relazionali avvertite come costitutive della propria identità individuale e comunitaria, si scandiscono i passaggi della vita individuale e collettiva entro una cornice cosmica, un ordine generale dell’esistere ove conferire senso a mutamenti e trasformazioni altrimenti inconcepibili.

### **MADONNE “REGINE” DI PALERMO. LE FESTE MARIANE<sup>4</sup>**

Il complesso quadro appena delineato si pone come ineludibile orizzonte a chi voglia comprendere oltre la mera datità fenomenologica le feste religiose contemporanee e, segnatamente, le feste urbane. Queste, come osservato in apertura, nella città di Palermo, per ragioni che si cercherà di chiarire conclusivamente, sono dedicate alla Madonna sotto i suoi più diversi titoli cui rispondono specifiche prerogative e speciali protezioni.

La più larga parte delle feste mariane si distribuiscono oggi tra i mesi di luglio e settembre e vedono interessati da cerimonie di diverso tenore tutti i quartieri cittadini, in particolar modo i quartieri storici della città. La prima festa mariana di una certa rilevanza è quella dedicata a Maria SS. delle Grazie ai *Pirriaturi*<sup>5</sup>, cui sono devoti gli abitanti del quartiere Monte di Pietà e in particolare le partorienti. La festa, che ha oggi luogo la prima domenica di luglio<sup>6</sup>, è curata dalla Confraternita della Madonna delle Grazie che si vuole fondata a metà del Settecento, residente presso l’omonima chiesa ricostruita tra gli anni Cinquanta e Sessanta del Novecento sul precedente tempio di Maria SS. del Paradiso ai SS. Quattro Coronati. Il venerdì precedente la festa, le vie del quartiere sono attraversate dal “pellegrinaggio”, una processione che vede il quadro che raffigura la Vergine che allatta il Bambino (cfr. Di Natale, 1993: 176,

188-189)<sup>7</sup> disposto su un fercolo, mentre nel pomeriggio del sabato la banda musicale, cui si aggiungono alcuni confrati che raccolgono offerte, percorre il tradizionale itinerario processionale. Il giorno della festa si apre con l'*alborata*, lo sparo mattutino dei mortai. I confrati si raccolgono allora per recarsi in corteo, al suono della banda, nelle diverse chiese del quartiere recando un omaggio floreale ai Santi e alle Madonne ivi custoditi. Nel tardo pomeriggio, i confrati, nei loro abiti celesti bordati di rosso, recano il simulacro mariano, avvolto di fiori, a partire dalla Chiesa della Sacra Famiglia annessa al Monastero delle Clarisse cappuccine di via Cappuccinelle. È in questo tempio, infatti, e non nella chiesetta di Maria SS. delle Grazie ai *Pirriaturi*, che la statua è custodita nel corso nell'anno e che si svolgono le funzioni legate al suo culto. Per tale ragione è invalso l'uso che a dare avvio alla processione sia il suono della campanella agitata non dal Superiore della Confraternita ma dalla Madre superiora delle Clarisse cappuccine. In quell'attimo la banda musicale intona l'inno dedicato alla Madonna mentre il simulacro, fattosi sul portone, viene fatto lentamente ondeggiare salutato da insistiti applausi e dal lancio di cartine multicolori. Al termine il simulacro mariano, recato in spalla dai confrati, discende la scalinata del tempio tra le acclamazioni dei fedeli e dei confrati che, rivoltisi verso la Madonna gridano a turno, applaudendo ogni volta tra un'acclamazione e l'altra: *Ch'è beddu stu picciriddu chi teni nni vrazza! / Viva 'a Maronna 'i 'Razia!; E cu voli 'a 'razia chiamassi a tia! / Viva Maria!; E ancora: 'A rigina si ra nostra chiazza! / Viva 'a Maronna 'i 'Razia!; E ti puittamu cu tant'amuri! / Viva 'a bedda Matri ri Pirriaturi!* La processione prende avvio, al suono della banda, attraversando le vie del quartiere ma anche introducendosi nelle limitrofe aree urbane a testimoniare, in questo come in altri casi, la condivisione di una devozione e l'intreccio di relazioni, affetti, interessi che lega il quartiere Capo e i suoi abitanti alla città. La lunga processione, d'altronde, vede a tratti alternarsi sotto il fercolo i componenti di altre congreghe, a rinnovare o a ricomporre rapporti di "buon vicinato"<sup>8</sup>. Numerose le soste, scandite dal suono della campana del "capo *vara*" e segnate dall'offerta di scariche di petardi e da rinnovate acclamazioni dirette a omaggiarla nel suo simulacro ma anche, appare evidente nei casi in cui esse sono più intense e reiterate, volte a "compiacere" chi risiede nelle abitazioni immediatamente adiacenti che vede così riconosciuto il suo ruolo eminente; tra queste soste quella segnata dalla *vulata i l'ancili*, *performance* che ricorre anche in altre processioni mariane<sup>9</sup> in cui due fanciulli vestiti da angioletti scivolano sospesi a delle corde incontrandosi sul capo della Madonna recitando versi a tema devozionale. Nel corso delle soste, come avviene tutt'oggi in molti centri dell'Isola, si costuma offrire i propri bambini alle Madonne e ai Santi protettori affinché questi li accolgano sotto la loro protezione e dal contatto fisico con il simulacro possano trarre immediato e duraturo benessere. Avvicinandosi la mezzanotte, prima di rientrare definitivamente in Chiesa, dove, dietro la cancellata oltre l'altare attendono le Clarisse, la processione raggiunge piazza Sant'Anna (o altra area all'uopo concessa) ove ha luogo un rutilante spettacolo pirotecnico dinanzi alla Vergine e al vastissimo pubblico che giunge dai quartieri popolari

circostanti, pubblico grato ad Essa e ai Confrati che la accudiscono per avergli donato un effimero momento di gioia e spensieratezza.

La seconda metà del mese è caratterizzata dalle feste dedicate alla Madonna del Carmelo. Le principali cerimonie che la riguardano sono oggi quelle che hanno luogo presso i quartieri della Kalsa e di Ballarò. Alla Kalsa il culto mariano ha per centro la Chiesa di Santa Teresa, sede della Confraternita e la festa si articola nel fine settimana successivo al 16 luglio. La processione del simulacro raffigurante la Madonna assisa con il bambino seduto sulla gamba sinistra, prende avvio nel pomeriggio della domenica, dopo la solenne funzione vespertina. I confrati prelevata a braccia la statua la recano all'esterno del tempio dove attendono i fedeli e la banda musicale che per l'occasione intona marce trionfali. Il simulacro viene dunque fissato al carro processionale. Il devoto corteo parte dalla chiesa di Santa Teresa alla Kalsa e passando per via Alloro raggiunge piazza Marina. Di qui, imboccato il corso Vittorio Emanuele raggiunge via Butera e percorsala ritorna in piazza Kalsa. La processione riprende percorrendo le strade limitrofe (via Santa Teresa, via Spasimo, via Cervello, ecc.), incorniciate dalle luminarie, per ritornare, infine al punto di partenza. Qui la folla dei fedeli si accalca intorno al fercolo e lo spoglia dei fiori che lo adornano. È a questo punto che si assiste alla corsa della *vara* che si arresta davanti al sagrato della chiesa dove il simulacro prelevato dal carro è ricondotto all'interno del tempio tra le acclamazioni e lo sparo degli artifici pirotecnici.

Un assai più ampio coinvolgimento di fedeli si osserva per la festa della Madonna del Carmine a Ballarò, festa considerata seconda solo al "Festino" della Patrona cittadina. La devozione a questa Madonna taumaturga si estende infatti ben al di là dei confini del quartiere come, tra l'altro, testimoniano i numerosi *ex-voto* ad essa dedicati. La chiesa ove la Vergine è custodita è quella del Carmine Maggiore, la più importante e antica fabbrica carmelitana di Palermo. L'attuale edificio, la cui costruzione fu ultimata alla fine del Seicento, poggia, infatti, su una preesistente chiesa del XIII sec. Di fianco l'altare maggiore del tempio si trova la cappella di Sant'Elia, al cui interno, nascosto agli occhi dei fedeli per il resto dell'anno, si trova il venerato simulacro mariano. La cappella viene aperta solo a partire dalla seconda domenica di giugno, momento che, di fatto, apre i riti dedicati alla Vergine. Il mercoledì successivo si assiste alla prima delle processioni del SS. Sacramento che proseguiranno nei sei mercoledì seguenti: esterne il primo e l'ultimo mercoledì, interne al tempio nelle altre occasioni. La vigilia della festa, al mattino, la banda musicale percorre le strade del quartiere intonando allegre marce; la sera si assiste alla solenne funzione dei Vespri cui prendono parte, oltre alle autorità religiose e civili, anche i rappresentanti di diverse confraternite come quelle di Maria SS. Addolorata de la Soledad e di Maria del SS. Rosario al Carminello legate da temporanei o antichi rapporti di gemellaggio e fratellanza. La domenica sera, dopo una nuova messa solenne, in una piazza del mercato trasformata dalle luminarie e dagli addobbi, ha inizio la processione. Il sacro simulacro argenteo della Madonna incede su un carro ruotato trainato dai confrati del

Carmelo, preceduto dai rappresentanti del clero e dalle varie delegazioni confraternali con bacoli e stendardi: seguono le autorità civili e militari con le relative delegazioni e gonfaloni e un nutritissimo stuolo di fedeli che chiude il corteo. Lungo l'itinerario e segnatamente al momento di ripartire dopo le diverse soste che lo ritmano, si levano le acclamazioni a Maria: *Viva la bedda Matri 'u Carminu! E i malateddi vonnu 'razia ri tia / Viva Maria!* La processione, che ha termine solo a tarda notte, percorre tutte le vie del quartiere e dei quartieri limitrofi, attraversando, tra l'altro, corso Tukori, via Albergheria, via Pietro D'Aragona, via Arcoleo, via Salomone Marino, via Ernesto Basile, ecc.

Non dissimile strutturalmente dalla festa della Madonna dei *Pirriaturi* ma forse di maggior tenore è la festa dedicata alla fine del mese<sup>10</sup> alla Madonna del Lume, titolo mariano che gode di ampia diffusione e che al Capo ha come suo centro la Chiesa di San Stanislao Kostka, nota appunto come la chiesa *ra Maronn'o Lumi*<sup>11</sup>. La sua organizzazione vede impegnati i membri della settecentesca Confraternita di Maria SS. del Lume<sup>12</sup> durante tutto il corso dell'anno, in primo luogo attraverso la raccolta delle offerte in denaro presso le famiglie del quartiere e poi tramite il "tassamento", cioè un'offerta che le famiglie più "generose" e "eminenti" fanno lo stesso giorno della festa nel corso della processione: una delle modalità cui preferenzialmente si ricorre per attestare pubblicamente la propria munificenza e ribadire il proprio spazio sociale. L'organizzazione della festa comporta anche la selezione di due bande musicali, l'istallazione di fastose luminarie, la scelta dei fiori per abbellire il fercolo processionale, l'individuazione della ditta che si occuperà dello spettacolo pirotecnico. In queste fasi ai confrati si affiancano i "portatori" o "i ragazzi del Noviziato" (circa un centinaio di giovani ragazzi che nella maggior parte dei casi non fanno parte della confraternita, cui è demandato l'onore e l'onere di trasportare il fercolo mariano) che si dedicano, in particolare, a raccogliere i fondi necessari alle manifestazioni collaterali all'azione liturgica (esibizioni di sbandieratori, suonatori di tamburi e concerti di cantanti neo-melodici). La festa della *Maronn'o Lumi*, altrimenti detta *a Rigina ru Noviziatu*, prende avvio il lunedì precedente all'ultima domenica di luglio<sup>13</sup>. Durante i primi 3 giorni si svolgono delle funzioni liturgiche riservate ai confrati, il giovedì invece si svolge la messa in memoria dei defunti. Il venerdì un quadro settecentesco della Madonna, il cui trasporto è riservato a donne e bambini, viene portato in processione per le vie del quartiere seguito dalla banda musicale e dai confrati. La domenica mattina i confrati procedono a porgere un omaggio floreale presso le altre chiese del quartiere per ritrovarsi poi, intorno alle 11.00, per la messa solenne cui prendono parte delegazioni di altre confraternite mariane. Alle 16.30 ha inizio la processione del gruppo statuario<sup>14</sup>. Scrive Faedda riportando le parole di un confrate: «Dopo la tradizionale *vanniata*, al suono della campanella del Superiore, la banda intona un canto mariano ed i confrati sollevano la pesante *vara*, che si trova al centro della chiesa per essere preparata per la processione e, "come un corpo solo", si dirigono all'uscita. La "Regina del Noviziato", tra le colombe che spiccano il volo, palloncini variopinti e cannoncini che sparano coriandoli, appare maestosa ai suoi fedeli che provano

forti emozioni: alcuni cantano al suono della banda, altri contemplanò il suo volto, altri ancora applaudono di gioia o piangono per la commozione. Dopo alcuni minuti i Confrati, con il peso della *vara* addosso, scendono i gradini, sui quali erano state montate precedentemente delle pedane per facilitare la discesa e, “attraverso un abile movimento di perfetta sincronizzazione fra tutti i portatori che sorreggono le aste della *vara*”, – prosegue il confrate – “portano” ancora una volta Maria tra la sua gente che ad una sola voce acclama: “Viva Maria SS. del Lume!”<sup>15</sup>. La Vergine, adorna di gioielli d’oro, alta sul suo fercolo rivestito di *ex-voto* in argento, di monili e di cuscini di fiori donati dalle famiglie che ritengono di avere ricevuto una grazia, incede solenne per le strade incoronate da luminarie e addobbate di coperte e tovaglie a ricami, accompagnata dai fedeli, dalla banda musicale, dai confrati del Lume e da delegazioni di altre confraternite – sia palermitane sia provenienti da altre città dell’Isola e d’Italia – invitate per l’occasione<sup>16</sup>. Attraversa così i rioni del Noviziato e del Papireto e il mercato del Capo fino raggiunge Porta Carini per percorrere poi via Sant’Agostino, via Lascaris, corso Finocchiaro Aprile, via Imera, via d’Ossuna, corso Umberto Amedeo. Momenti, questi, di particolare intensità ove, durante l’attraversamento delle strette vie intorno al Mercato, è impossibile disgiungere l’autentica tensione devozionale da atti e gesti volti a esibire e affermare una specifica identità individuale e familiare (lancio di fiori dai balconi, lo strofinamento di fazzoletti sulla statua, la dazione di offerte, l’offerta alla sua protezione degli infanti, ecc.). La partecipatissima processione, cui prendono parte anche numerosissimi fedeli provenienti da famiglie trasferitesi all’estero, prosegue per ore accompagnata dal suono delle bande musicali e scandita dal suono della campana che annunzia la sosta e la ripartenza del fercolo e dalle reiterate acclamazioni<sup>17</sup>, fino a ritornare alla Chiesa. Lo spettacolo pirotecnico, imponente, conclude il tempo festivo.

Tra l’1 e il 14 agosto si vedono sfilare per le vie dei quartieri storici, accompagnati dal suono di un tamburo, piccoli simulacri dell’Assunta su *variceddi* ruotate. Nella più parte dei casi questi sono recati da ragazzi poco più che adolescenti che richiedono offerte per sostenere le spese festive. Tra queste, svolge un ruolo preminente quella dell’Assunta presso la Chiesa del SS. Salvatore della Croce curata dalla Confraternita di Maria SS. d’Egitto. La processione dell’Assunta si svolge oggi la sera della domenica precedente il 15 agosto e vede sfilare il simulacro in cera della Vergine dormiente, splendidamente addobbato di rose e orchidee, insieme a numerosi *ex-voto* anatomorfi in argento. Anche in questo, come in numerosi altri casi, alla processione prendono parte i rappresentanti di altre confraternite con i quali si sono intessuti rapporti di collaborazione.

*E ch’è beddu stu visu / Viva a Maronna ru Paraddisu!* Così acclamano i devoti la Madonna del Paradiso, altrimenti nota come *’a Rìgina ri Porta Carini*, festeggiata al Capo l’ultima domenica di agosto. Dell’organizzazione della festa, anche in questo caso, si occupano i confrati dell’omonima confraternita presso la Chiesa dei SS. Quaranta Martiri alla Guilla, fondata intorno al 1870 circa. Le specifiche azioni culturali del periodo festivo constano in momenti

di preghiera e celebrazioni liturgiche all'interno della Chiesa di San Gregorio (attuale sede della Confraternita), seguite dal trasporto effettuato dai confrati dello storico quadro ottocentesco attraverso il rione e, nella giornata del sabato, da un giro della banda musicale per le vie del quartiere. Momento apicale dei festeggiamenti è il pomeriggio della domenica quando, indossato il tradizionale abitino bianco filettato d'oro e il medaglione argenteo sostenuto da fettucce celesti, i confrati si ritrovano in chiesa per predisporre e addobbare il fercolo e la statua. Come per le altre feste mariane l'uscita della Vergine è salutata dal lancio di coriandoli e palloncini multicolori, dal volo delle colombe, dalle marce intonate dalla banda, dalla folla commossa e acclamante la protezione della Madonna, in particolare, sui propri figli. I confrati, accompagnati dal suono della banda, recano in spalla la statua lignea della Madonna con bambino lungo via Porta Carini, piazza San Francesco di Paola, via Houel, via Giovanni Pacini, corso Finocchiaro Aprile, corso Umberto Amedeo, via Costantino Lascaris, via Imera, via Re Federico, ecc., fino a giungere presso piazza Ingastone e, infine, in via D'Ossuna. Nel corso dell'itinerario sono numerose le soste presso le abitazioni di generosi fedeli e prestigiosi confrati in occasione della quali si assiste alla recita di testi devozionali in dialetto ritmati da scariche di mortaretti. La processione, dopo il tradizionale spettacolo pirotecnico, rientra attraverso via Cappuccinelle e via Porta Carini nella Chiesa della Guilla accolta dai fedeli in festa e salutata dai confrati che come ultimo devoto gesto di omaggio, si genuflettono dinanzi ad essa, invocandone le grazie e promettendole sempre maggiore devozione.

Tra fine agosto e settembre si osservano diverse altre cerimonie mariane. Il 7 settembre è portato in processione dagli abitanti di corso dei Mille il simulacro di Maria SS. dei Naufraghi (*'a Maronna Anniata*) protettrice dei lavoratori del mare. Preceduti da novene, rosari e giri di questua sono le feste dell'*Addulurata 'o Molo* (ultima domenica di agosto) cui sono particolarmente devoti gli operai del cantiere navale, della Madonna Addolorata alla Zisa (la prima domenica dopo il 15 settembre), dell'*Addulurata ru gigghiu* (il 15 settembre al quartiere Tribunali), dell'Addolorata alle Balate (quartiere Albergheria, la terza domenica di settembre). In queste occasioni si possono osservare le diverse confraternite e associazioni di mestiere recare a spalla o su carri ruotati, nei loro abiti tradizionali, i simulacri mariani al suono dei tamburi e della banda.

La terza domenica di settembre si festeggia Maria SS. dei Sette Dolori alla Guilla e il Capo si riveste nuovamente degli archi multicolori delle luminarie. È ora il momento di rinnovare gli onori alla madre e alla nutrice, ma ancor più alla manifesta espressione dell'umanità trascurata e dolente che alberga in queste strade. A differenza delle altre, la Confraternita dei Sette Dolori presenta un attivo ramo femminile la cui fondazione, risalente al 1885, precede quella del ramo maschile datata al 1891. I suoi contrassegni sono l'abitino, o lo scapolare nel caso delle donne, nero bordato d'oro e viola con la placca che raffigura la Madonna, mentre la sede confraternale è la Chiesa dei Quaranta Martiri alla Guilla. Le celebrazioni hanno inizio il venerdì con la *Via Matris dolorosae*: un devoto corteo prettamente femminile accompagnato da diverse

delegazioni confraternali e rivolto alla meditazione sui Sette Dolori di Maria, conduce un quadro mariano lungo Sette Stazioni fino ad arrivare in chiesa, ove il sacerdote impartisce la benedizione affidando i devoti alla Vergine. La domenica pomeriggio ha luogo, infine, la processione del fercolo recante il simulacro mariano, una scultura lignea di fine Ottocento, che presenta Maria dal volto dolente e con lo sguardo rivolto verso l'alto ravvolta in lungo manto nero di velluto e la mano sinistra rivolta al cuore trafitto da sette lame (cfr. Di Natale 1993: 98). L'uscita della Vergine, come avviene per le altre processioni, è salutata dal volo delle colombe e dalle acclamazioni devote: *E chista è 'a nostra matri r'amuri, / Viva 'a bedda Matri ri Sietti ruluri!; Trema 'nfenu e triunfa Maria, / Viva Maria!; Cchiù ti taliu, cchiù m'innamoru ri tia, / Viva Maria!; E ti chiamamu tutti l'uri, / Viva 'a Maronna ri Sietti ruluri!* Rinnovate acclamazioni segnano le soste dell'Addolorata, in particolare al momento in cui verso essa vengono sollevati i bambini per essere posti sotto la sua protezione: *E stu picciriddu voli grazia ri tia! / Viva Maria!* Anche questa processione è occasione di gemellaggi e di scambi di cortesie con altre confraternite palermitane e siciliane, utili a costruire e rinsaldare sodalizi che si riverberano nella vita profana. A tratti, infatti, nel corso del suo itinerario per le vie del Capo, il fercolo processionale è recato dai membri della Confraternita del Venerdì Santo alla Guilla che così ricambiano il favore e l'onore, concesso ai Confrati della Madonna dei Sette dolori, di sostenere l'Addolorata nella processione del Venerdì Santo.

Ancora a settembre Maria Santissima della Mercede, *'a Rìgina ru Capu*, sfilava per le tortuose vie del quartiere. Il giorno dedicato alla Madonna è il 24 settembre, ma la festa vera e propria è l'ultima domenica del mese. La devozione degli abitanti del quartiere è legata soprattutto alla statua scolpita da Girolamo Bagnasco nel 1813. Anche in questo caso, gli antichi abitanti non abitano più nel quartiere, ma vi ritornano il giorno della festa. Quest'ultima viene indicata con il nome "Festino del Capo" per la sua importanza. Essa, come peraltro altre celebrazioni religiose cittadine, ha subito, nel tempo, alcune trasformazioni dell'*iter* liturgico vedendo venir meno alcuni elementi qualificanti e amplificandone o introducendone altri in ragione delle istanze dei fedeli o delle indicazioni dei vertici ecclesiastici cittadini, i quali, come d'altronde la Chiesa nel suo complesso, hanno avuto riguardo i fenomeni di pietà popolare atteggiamenti incostanti e, non di rado, contraddittori (Buttitta, 2017: 139). Venute meno, ad esempio, sono l'*intronizzazione* (la disposizione sull'altare maggiore) e l'*affacciata* (l'esposizione nella Piazza del Capo) del simulacro mariano (Di Natale, 1993: 2016), derivate, peraltro, da un uso non più in essere, quello di tenere velata nel corso dell'anno l'immagine della Vergine a eccezione dei giorni festivi. Altri elementi scomparsi sono l'uso di fare precedere il simulacro da giovani vestiti da schiavi in catene, connesso direttamente al titolo della Madonna datrice di mercede per la liberazione dei cristiani fatti schiavi dai pirati barbareschi (cfr. Bonomo, 1996). Le cerimonie dedicate alla Madonna delle Mercede sono gestite dall'omonima confraternita<sup>18</sup>. Esse constano di una serie di azioni religiosamente connotate, di atti devozionali che sfuggono alla

liturgia ufficiale, di *performances* a carattere profano. Nei giorni antecedenti la processione le vie del quartiere sono attraversate da un corteo di tamburi e dai confrati che all'unisono intonano l'inno della Madonna, da sfilate di carretti siciliani, animate da giochi e gare per bambini e adulti, da spettacoli canori. Inoltre le rivendite di alimenti sono tirate a lustro, certo in onore della Vergine, nondimeno nella speranza che con il maggior afflusso di persone possano aumentare le vendite. Gli antichi residenti, restati in possesso di case nel quartiere, le riaprono, le addobbano con stoffe e lenzuola colorate, preparano i balconi dai quali poter assistere al sacro corteo. Durante la settimana antecedente la festa, inoltre, la Chiesa è meta di continui pellegrinaggi, particolarmente durante il triduo conclusivo, e le strade del quartiere sono attraversate da bambini che questuano denaro con una piccola statua della Madonna. Il giovedì antecedente la festa si svolge una processione del SS. Sacramento mentre il sabato quella della Madonnina dei Novizi portata dai bambini del quartiere. Il sabato, inoltre, il simulacro mariano è rivestito di preziosi addobbi festivi, si cantano i Primi Vespri e ha luogo l'Esposizione Eucaristica. A sera i confrati offrono un banchetto a tutti i presenti con il concorso delle donazioni di numerosi fedeli. La domenica, giorno della processione, si apre con l'*arburata*, lo sparo dei mortaretti alle 6.30 del mattino, che annunzia il giorno della festa e richiama i fedeli verso la chiesa, ove i confratelli intonano la preghiera di ringraziamento alla Madonna e l'Ave Maria e predispongono gli ultimi addobbi del simulacro e del tempio<sup>19</sup>. Verso le 11.30 in chiesa si celebra la messa solenne pontificale chiusa dal suono a stormo delle campane e da una distribuzione di dolci. Segue il giro della banda musicale per le vie del quartiere. Nel pomeriggio della domenica, finalmente, Maria si unisce ai suoi fedeli che numerosi l'attendono dinanzi al tempio. Il volo delle colombe, l'insistito scampanio e il suono dell'inno mariano intonato dalla banda ne salutano il suo affacciarsi sul portone della chiesa ai fedeli commossi. La processione è imponente, la partecipazione imponente. Tutto il quartiere è in festa e attende di assistere a eventi straordinari. Così è, certamente, la *scinnuta 'ra Maronna*, ossia il momento in cui il fercolo mariano, sostenuto dalle braccia dei confrati in abito panna bordato d'oro, è fatto scendere lungo la angusta e ripida scalinata che congiunge la parte sopraelevata della piazza con il piano stradale. Per i devoti tale momento cerimoniale si carica di tratti marcatamente mariofanici esemplati dall'espressione *Spuntau 'u suli nno Capu* (è spuntato il sole al Capo). Durante la processione, pretendendosi dai balconi i fedeli lanciano petali di fiori sulla Vergine e lasciano andare palloncini colorati. In ogni piazza del quartiere vengono sparati i fuochi artificiali in suo omaggio. Il suo itinerare<sup>20</sup> è scandito dalle soste per consentire ai devoti di fare le loro offerte e alle madri di porgere i propri figli ai confrati perché li alzino fino a toccare la Madonna, mentre s'invoca *Viva 'a Maronna a Miccé!* Il corteo, aperto dallo stendardo confraternale, e accompagnato, a tratti, da membri delle confraternite della Madonna del Lume, della Madonna del Paradiso, di Sant'Onofrio, di Santa Rosalia ai Quattro Santi Coronati cui viene anche offerto il privilegio di portare la *vara*, raggiunge la Caserma dei Vigili del fuoco ponendosi dinanzi



il monumento ai caduti in servizio<sup>21</sup>. Qui il sacerdote recita una predica cui segue il suono delle sirene della caserma e dei veicoli che intendono così ringraziare la Vergine per la sua attenzione e della sua protezione. Altra sosta di particolare rilevanza è quella al di sotto del *Tusiello*, un baldacchino sospeso, caratterizzata dal rinnovato lancio di petali, da una sacra recita infantile, dal levarsi di lodi e acclamazioni. A tarda serata la processione raggiunge piazza Sant'Anna dove vengono sparati i fuochi d'artificio. Rientrati, infine, in chiesa i confratelli abbracciano tutti insieme il simulacro, intonando il *Padre Nostro* e l'*Ave Maria*, poi, dopo aver smontato la statua dal fercolo riponendola all'interno di un'urna di vetro a sinistra dell'altare, spargono per tutta la chiesa i fiori che addobavano la Madonna.

Le celebrazioni mariane settembrine si chiudono con la festa di Maria SS. della Cintura presso San Nicolò da Tolentino. La processione pomeridiana vede sfilare insieme le confraternite di Maria SS. della Cintura e di Maria SS. Addolorata della Soledad insieme alla banda musicale e ai fedeli. Come si registra in tutte le occorrenze processionali, il corteo è interrotto da soste accompagnate dalle acclamazioni alla Vergine. Una sosta si effettua presso la chiesa di Maria SS. Assunta. È questa l'occasione per un omaggio floreale da parte dei confrati della Madonna SS. della Mercede all'Assunta. Come di consueto al termine della processione si assiste ad uno spettacolo pirotecnico.

La prima domenica d'ottobre il mandamento di Castellammare è interessato dalla Festa della Madonna del Rosario. La festa coinvolge, in particolare via Roma, via Valverde e tutto il rione del mercato della *Vucciria*. L'organizzazione della festa è curata dalla Confraternita di Maria Santissima del Rosario. Quest'ultima ha un ruolo centrale nell'organizzazione della festa. Dal 1984, infatti, è la Confraternita che si occupa del restauro e della manutenzione del simulacro e della *vara*. Inoltre, ogni lunedì e mercoledì, i confrati si occupano di portare delle piccole statue raffiguranti la Madonna, presso le case delle famiglie del quartiere. In seguito le varie famiglie danno un'offerta in denaro. Quest'ultimo servirà alla Confraternita per l'acquisto degli addobbi floreali, l'affitto delle luminarie e i fuochi d'artificio, strumenti fondamentali per lo svolgimento della festa. Gli organizzatori tendono a sottolineare il fatto che nonostante la festa della Madonna del Rosario sia una festa molto sentita nel quartiere il culto è "a titolo cittadino". Ciò significa che la Confraternita del Rosario, insieme alla Confraternita dell'Immacolata, è l'unica ad andare alla Cattedrale di Palermo per partecipare alla Messa solenne dedicata alla Madonna del Rosario. Il sabato precedente il giorno della festa si fa l'ora di guardia: tutti i confratelli si ritrovano presso la chiesa di San Domenico dove vengono recitati i Vespri. La mattina della domenica il Cardinale di Palermo amministra la Messa presso la chiesa di San Domenico. Dopo la Messa i confrati recitano la Supplica. Nel pomeriggio, intorno alle 16:30, tutta la confraternita porta il simulacro della Madonna in Cattedrale per assistere a un'altra Messa. Questo corteo processionale si svolge secondo il seguente itinerario: piazza San Domenico, via Napoli, via Matteo Bonello, via Maqueda e corso Vittorio Emanuele. Finita la Messa in cattedrale il corteo processionale riparte. Ar-

rivati ai Quattro Canti si effettua la “Benedizione alla Città”: il fercolo viene issato sulle spalle dei portatori (tutti componenti della Confraternita) e, a ogni angolo, viene effettuata una *fermata* ove la Madre, posta la “centro” della Città, rifonda e sacralizza le trame spazio-temporali di una dimensione urbana quotidianamente spezzata, consumata, dispersa. Altro momento significativo è il ritorno della Madonna alla *Vucciria* dove viene festeggiata dagli abitanti con la donazione di offerte floreali: inoltre, i negozianti aprono i loro esercizi commerciali davanti i quali il fercolo della Madonna effettua delle *fermate* per benedirli. In passato la processione continuava fino alla chiesa di San Mamiliano in via Valverde. Ritornati in Piazza San Domenico si effettua lo sparo di giochi pirotecnici. Un dato interessante è che l’immagine della Madonna rimane nascosta al pubblico per gran parte dell’anno. Essa viene esposta soltanto nel mese di maggio (mese mariano) e dall’ultima settimana di settembre fino al 31 di ottobre (mese della Madonna del Rosario). In questa seconda occasione la Confraternita fa dei piccoli doni ai bambini del quartiere.

A dicembre, infine, la città di Palermo è interessata dai festeggiamenti dell’Immacolata Concezione. La più nota tra le processioni a questa dedicata è certamente quella curata dalla Confraternita del Porto e Riporto di Maria SS. Immacolata che ha sede presso la Chiesa di San Francesco d’Assisi. Presso questo importante santuario cittadino, la sera del 7 dicembre affluiscono i devoti da tutti i quartieri per omaggiare il simulacro argenteo di Maria che prelevato il 28 novembre dalla cappella entro la quale resta custodito nel corso dell’anno, nascosto da un tendone agli occhi dei fedeli, viene posto alla sinistra dell’altare maggiore. Nella sera dello stesso giorno, nel corso della solenne funzione, si assiste alla cerimonia dell’offerta degli scudi d’argento da parte del Sindaco e della Giunta comunale che così rinnova il voto sanguinario espresso nel primo quarto del Seicento dal Senato palermitano. I riti di giorno 8 dicembre si aprono con la *scinnuta* del simulacro dal portale della Chiesa al piano stradale e la fissazione dello stesso sul fercolo tra i festosi rintocchi delle campane. La processione, accompagnata da numerose autorità civili, militari e religiose e da numerosissimi fedeli si avvia verso Corso Vittorio Emanuele e percorso fino all’incrocio con via Roma si distende su questa fino a raggiungere Piazza San Domenico ove s’erge un’alta colonna sormontata da una statua in bronzo dell’Immacolata. Questa fu ivi posta per volere di Carlo VI allo scopo di riconciliare gli ordini dei Domenicani e dei Francescani. Ed è per tale ragione che da allora una delegazione di Domenicani prende parte alla processione dell’Immacolata e una delegazione di Francescani a quella della Madonna del Rosario in San Domenico. A seguito del tradizionale omaggio floreale offerto dai Vigili del Fuoco tra un tripudio di acclamazioni la processione riparte e ripreso Corso Vittorio Emanuele raggiunge la Cattedrale dove entra per una breve sosta salutata dai fedeli. Dopo la tradizionale sosta presso il primo tempio cittadino il sacro corteo riprende la strada verso San Francesco dove infine la Madonna, dopo la collettiva recita del Magnificat, rientra salutata dai fedeli e dai confrati che l’hanno devotamente trasportata per le vie cittadine per essere riposta nella sua cappella.

### ALTRE IEROFANIE FEMMINILI: RITA, ANNA, ROSALIA

Le feste e i sistemi di credenze che compongono e sostanziano il *pantheon* delle Sante palermitane appaiono di particolare rilevanza alla luce di una stratificata vicenda culturale che se da un lato risente dei profondi mutamenti occorsi presso i contesti di fruizione tradizionale dei modelli di santità femminile, un tempo veicolati dai *trionfi* e dalle agiografie folkloriche dei cantastorie ciechi (Guggino 1980-1988) e oggi sistematicamente risemantizzati dalla “macchina mitologica” del “Festino”, dall’altro le persistenze di simbolismi floreali e/o acquatici (cfr. Eliade, 2006, 2008) variamente ricondotti alla *potentia* delle Sante attestano, durante il rito festivo o in contesti privati, il loro ruolo paradigmatico di garanti delle fasi critiche, “di passaggio” che scandiscono variamente lo *status* femminile (fidanzamento, matrimonio, parto). Per molte devote palermitane, infatti, le feste in onore di Rita, Anna e Rosalia si presentano ancora quali occasioni cariche di sacro, uno spazio-tempo ierofanico ove la *presentia* delle Sante reintegra periodicamente le crisi materiali e esistenziali delle devote assicurandone il superamento attraverso atti e gesti culturali di comprovata efficacia. A Palermo il 22 maggio e la domenica successiva si celebrano la feste in onore di Santa Rita da Cascia. In queste occasioni mogli e fidanzate palermitane invocano la Santa che riconduce mariti infedeli, violenti, fannulloni o comunque manchevoli, sulla retta via: non a caso, tra gli appellativi tradizionali rivolti a Rita ricorrono sovente *Santa Rita aggrizzamariti* (aggiustamariti) ma anche *Santa Rita fa 'ncuntrari i mariti* (fa incontrare i futuri mariti), espressioni per molti versi indicative di profondi bisogni di rassicurazione/protezione sacrale che nelle peculiari vicende mitico-agiografiche della Santa, legata notoriamente a mariti e figli violenti, trovano adeguata quanto efficace risoluzione. Il giorno della festa la città si riempie di venditori di rose. Dal primo mattino del 22 si cominciano a susseguire le messe, durante le quali le rose precedentemente acquistate vengono benedette (saranno poi conservate come “reliquia”). La Domenica si svolge la processione della *vara* recata dai confrati di Sant’Agostino seguita da un’infinità di devote. Molte di esse, scalze e vestite col nero saio di santa Rita, lanciano rose all’indirizzo della Santa.

Anna, benefattrice dei naviganti e delle donne gravide, in quanto madre di Maria viene percepita essa stessa quale Madre paradigmatica e pertanto invocata dai devoti come *nanna* o *Matri Sant’Anna*. I suoi attributi iconografici quali la vecchiaia e il saio marrone rinviano a un preciso codice simbolico-rituale riferibile a una dimensione ctonio-tellurica connessa alla fertilità. La festa si svolge al Borgo Vecchio nel corso dell’ultima settimana di luglio (protraendosi, in certi casi, fino ad agosto) ed è organizzata dalla omonima confraternita, in origine composta da pescatori e mastri bottai. La *scinnuta* (discesa) dei simulacri di Sant’Anna e dell’Immacolata Concezione emerge quale momento inaugurale del rito e avviene tradizionalmente il giovedì precedente la domenica della processione: l’*iter* cerimoniale della domenica prevede l’attraversamento dell’antico borgo piscatorio per raggiungere il porto di Palermo dove la Santa viene accolta dal suono delle sirene provenienti

dalle navi. Il corteo sosta sovente innanzi al carcere dell'Ucciardone per un momento di preghiera in favore dei detenuti. Caratteristiche le acclamazioni che accompagnano l'itinerario: *unn' è divotu cu nun rici cu mia, Viva Maria! / Tutt' 'a chiamanu, chiamamula tutti, Viva a Matri Sant'Anna Viva!* e i giochi pirotecnici che concludono la festa. A tale dimensione pubblica del culto, la devozione a Sant'Anna si articola anche in una dimensione domestica ove la Santa propizia e sovrintende momenti di crisi come la gravidanza e il parto: numerose sono le devote che hanno sperimentato i *miraculi* di Sant'Anna in relativamente alla grazia richiesta per la nascita di un figlio maschio.

Rosalia è la Patrona. Il suo santuario, meta di pellegrinaggi individuali o organizzati, domina Palermo da monte Pellegrino. Giorni a lei dedicati sono il 4 settembre e il 15 luglio, occasioni di diverse celebrazioni nei quartieri della città (Pitrè, 1900; Petrarca, 1988; Santoro, 2003; Santi, 2010). Il pellegrinaggio ufficiale è quello che si svolge nella notte tra il 3 e il 4 settembre. In quest'occasione «una folla di fedeli si inerpica per la vecchia strada che conduce al santuario, e molti procedono scalzi con grossi ceri in mano che accenderanno nella grotta della Santa» (Bonomo, 1971: 342). Così facendo intendono sciogliere il voto contratto, “ripagare” la Santa della grazia ricevuta. Giungendo nel corso della nottata, la folla dei fedeli si ferma a dormire all'aperto nei pressi del santuario nella speranza di assorbire le benefiche energie che da esso e dalla Santa promanano (Salerno, 2014). Al pellegrinaggio partecipano in misura sempre crescente immigrati, in particolare tamil e mauriziani sia cristiani sia di culto induista (Burgio, 2003). Questi ultimi vedono in Rosalia una manifestazione del divino femminile e la venerano come Patrona della terra e Dea Madre del luogo ripetendo l'antica pratica hindū della *tīrthayātrā* (Spanò, 2016). A valorizzare questa relazione sono la grotta, il teschio, l'acqua. Di particolare rilievo d'altronde sono le pratiche rituali che mettono in relazione le acque con divinità femminili: grotte sorgenti antri e corsi d'acqua sono da sempre considerati quali luoghi cratofanici ove dee e sante effondono vita e guarigione (cfr. Dini, 1980; Giacobello, 1997; Buttitta, 2013: 249 ss.). In tal senso Monte Pellegrino si configura quale santuario terapeutico in relazione alla presenza di Santa Rosalia. Per la definitiva risoluzione di mali fisici e morali palermitani e non palermitani attingono dalle acque miracolose che sgorgano senza posa dalle sue grotte.

La sua festa, *u fistinu*, è in luglio (13-15) ed è festa grandiosa, caratterizzata sin dal suo nascere (XVII sec.) come autocelebrazione di una città, palcoscenico di magnificenza e potere, si svolge secondo modalità, forme e tempi che variano di anno in anno, in base alla “fantasia” delle autorità municipali. Il “carro”, la processione della “cassa delle reliquie”, le cavalcate in costume, le luminarie, i mirabolanti fuochi d'artificio, sono a un tempo manifestazioni di fede, ma sono anche tutt'altro. Pur rimanendo leggibile il motivo devozionale del “Festino”, oggi come ieri, esso declina a favore di quello politico-ostentatorio e la festa è anzitutto festa delle autorità municipali, religiose e civili (Petrarca, 1988). Vari quartieri, poi, hanno la loro locale epifania della santa. Tra gli altri il Capo, i Porrizzi, la Kalsa.

La processione di Santa Rosalia ai Quattro Santi Coronati al Capo rientra nell'ampio insieme delle cerimonie dedicate dalla città di Palermo alla sua patrona nei mesi di luglio e settembre. Nel quartiere essa gode, unitamente alla Madonna nei suoi diversi titoli, di ampia venerazione come mostrano, tra l'altro, le numerose edicole votive ad essa dedicate. Tra queste quella sita in via Panneria, la più antica cappella dedicata alla patrona, edificata nel 1624 sulla parete esterna della abitazione di Vincenzo Bonelli, il cacciatore che aveva contribuito alla scoperta delle preziose reliquie, che viene riccamente addobbata sia in concomitanza con le celebrazioni cittadine del "Festino" sia la prima decade di settembre. In particolare tra il 10 e il 15 luglio essa diviene teatro della celebrazione del *festinello* della *Santuzza*. Dinanzi l'edicola, rivestita di luminarie e adornata di fiori e festoni, arricchita da un baldacchino di drappi di seta rossa (il *Tusiello*) in cui è esposta una fedele riproduzione dell'*Estasi di Santa Rosalia*, sita presso il santuario di Monte Pellegrino, si svolge un partecipato intrattenimento musicale che include l'esecuzione del tradizionale *Triunfu*.

Alla diffusione e al mantenimento del suo culto concorre comunque la Confraternita di Santa Rosalia ai Quattro Coronati, nata dall'unione, ai primi del Novecento, tra la Confraternita di Santa Rosalia, la più antica tra le confraternite palermitane a lei dedicate, e la Compagnia dei Quattro Coronati. È questa Confraternita, che porta un abitino nero bordato di blu, a detenere il privilegio di trasportare l'urna argentea contenente le reliquie della Patrona in occasione del Festino di luglio. Oltre a ciò i Confrati provvedono ogni anno, cinquanta giorni dopo il *festino*, a celebrare la solennità della Patrona e, la domenica successiva al 4 Settembre, a recare in processione, dopo la solenne messa mattutina, la statua lignea della Santa per le vie del quartiere. Come di consueto l'affacciarsi della Santa sul portale del tempio è salutato con grida di giubilo e acclamazioni dalla folla devota: *Guerra, timpesta e tirrimotu, priamu a Tia! / Viva Santa Rusulia!; E i malati vonnu 'a razia 'i Tia! / Viva Santa Rusulia!; Ca nni scanza 'a morti ria! / Viva Santa Rusulia!; Ca nn'assisti all'agunia! / Viva Santa Rusulia!; Virginedda gluriusa e pia! / Viva Santa Rusulia!; Notti e ghiornu faria sta via! / Viva Santa Rusulia!; Ogni passu ed ogni via! / Viva la nostra Santa Prutittrici Rusulia!*

Alla Kalsa a metà settembre si celebra Santa Rosalia "dei Sacchi". La processione ha luogo nel pomeriggio con partenza dalla chiesa di San Nicolò alla Kalsa. Sono i confrati della Congregazione di Santa Rosalia dei Sacchi che si riservano il privilegio di spingere il carro che reca il suo simulacro e l'onere di organizzarne la festa. Il percorso processionale è simile a quello del bambinieddu della Gancia: si parte dalla Chiesa di Santa Maria della Pietà e si va in via Alloro, via Vetriera, via dello Spasimo o via Lincoln, Sant'Erasmo e piazza Kalsa. Anche in questo caso si fa la fermata sulla spiaggia di Sant'Erasmo per commemorare i defunti in mare. La festa risulta in parte connessa al più grande e famoso Festino di Santa Rosalia. Anche per Santa Rosalia alla Kalsa, infatti, si assiste all'esecuzione del tradizionale *Triunfu di Santa Rosalia*. Sono recitate anche diverse giaculatorie come, per esempio: *Pesti, timpesti e timpurali e chiamami a tia, / Viva Santa Rusulia!*; oppure: *Ra cappella riali niscemu a tia, / Viva Santa Rusulia!*

## SULLA PROSPETTIVA CONTINUISTA

Nella *Prefazione* al suo *La religione primitiva in Sardegna*, Raffaele Pettazzoni, a sostegno dell'ampio ricorso a prospettive, metodi e materiali propri di altre discipline (filologia, etnologia, folklore) per "integrare" e "interpretare" la scarsa e muta documentazione archeologica dalla quale partiva nella ricostruzione dell'universo religioso dei primi abitanti della Sardegna, ricorda un passo in cui Louis Jordan (1905: 322) scrive della religione come di cosa «profondamente umana (Antropologia), inseparabile dalla storia antichissima dell'uomo (Archeologia), inerente alla sua costituzione mentale (Psicologia), emanazione del suo pensiero primitivo (Mitologia) e parte integrante della sua vita sociale (Sociologia)» e, in polemica con gli indirizzi accademici italiani allora egemoni<sup>22</sup>, sottolinea la necessità, per chi intenda seriamente promuovere un moderno studio scientifico delle religioni, di «estendere le conoscenze a tutti i suddetti campi speciali, e approfondirle in ciascuno il più che sia possibile» innestando «sul patrimonio delle speciali discipline che già hanno in Italia una tradizione gloriosa, una cultura etnologica generale» (Pettazzoni, 1912: XI). In base a tali presupposti Pettazzoni ricorrerà ampiamente, nel corso del suo lavoro, a materiali e idee ricavati dalle ricerche di numerosi etnologi, e pure, sebbene in modo più limitato – essenzialmente allo scopo di attestare la persistenza moderna e chiarire il significato di un costume documentato per il passato – a materiali folklorici; ciò nella più generale considerazione che «tutta la vita del popolo di Sardegna è ancora piena di sopravvivenze» (*ibidem*: 106), ossia di tecniche, di credenze, di riti altrimenti attestati sia presso le più antiche civiltà euro-mediterranee, sia «presso i primitivi dell'Oceania e dell'America» (*ibidem*: 109), sia nel folklore di altre regioni europee (*ibidem*: 119). La persistenza di antichi usi e costumi non è, per Pettazzoni, che adotta una prospettiva evuzionista, motivo di sorpresa poiché «noi possiamo ben pensare a una sopravvivenza di elementi, propri di fasi superate di civiltà, per entro a tempi più progrediti. E l'ipotesi è tanto più legittima per la Sardegna, ove si hanno esempi numerosi di persistenze tenaci di usi costumi credenze antichissimi, che né progresso di tempi né avvicinarsi di popoli né mutarsi di condizioni politiche valsero a sradicare» (*ibidem*: 151).

Tale "sopravvivenza" dell'antico può ravvisarsi con particolare evidenza, per Pettazzoni come per molti altri autori, nelle peculiari forme assunte dal culto dei santi diffuse nel mondo cristiano, particolarmente in quello cattolico<sup>23</sup>. Numerose, infatti, scrive lo studioso le «pratiche del culto che passarono dall'antica fede nella nuova [...] nel sostituirsi dei Santi cristiani alle molteplici figure dell'antico politeismo» (*ibidem*: 156). Così, certamente, nel caso dei santi e delle sante «che furono eredi della venerazione secolare tributata alle divinità guaritrici nei santuari più famosi» ereditandone «anche le virtù mediche e i sistemi di cura» (*idem*).

Alimentata autorevolmente e certo inaugurata in ambito accademico da Pettazzoni, la ricerca dedicata alla ricostruzione dell'immaginario e delle prassi culturali dell'Italia antica attraverso l'esame delle pratiche e credenze folkloriche moderne e contemporanee conobbe a metà del '900 rinnovato svi-

luppo. A tali prospettive non sfuggì lo stesso Angelo Brelich, proprio lui che in occasione di un memorabile convegno contestò a Manni e alla sua scuola la possibilità di poter ricostruire attraverso la documentazione esistente che pure non trascurava l'esame dei materiali folklorici, le espressioni religiose della Sicilia pre-greca (cfr. Brelich, 1964-1965).

Precedentemente al suo intervento palermitano Brelich aveva infatti dedicato un ben noto studio al culto della SS. Trinità sul Monte Autore - *Un culto preistorico vivente nell'Italia centrale: saggio storico-religioso sul pellegrinaggio alla SS. Trinità sul Monte Autore* (1953-1954) - con l'esplicito scopo di rinvenire alla base delle prassi rituali seguite dai pellegrini, gesti e credenze riferibili a orizzonti religiosi pre-cristiani e, addirittura, preistorici. Nel suo studio Brelich, in base a poche ma inequivocabili testimonianze, dà per certa, in primo luogo, la frequentazione *in antico* del sito a scopi cultuali, non mancando di rilevare come il luogo presenti caratteri ambientali ricorrenti nei santuari antichi (il monte, la grotta, la fonte). Successivamente procede all'analisi dei comportamenti dei pellegrini: questi, giungendo al santuario, «ne fanno il giro intorno [...] sfiorando con la mano destra la roccia viva della parete della grotta» (*ibidem*: 38); usciti dall'edificio sacro acquistano presso le baracche allestite sul ripiano degli oggetti specifici: «gli uomini un berretto conico di carta con finta decorazione floreale, le donne ghirlande di fiori artificiali»; inoltre recano «un bastoncino fatto di rami attorcigliati, di solito con tre punte (allusione alla Trinità), anch'esso decorato di fiori, che ricorda vivamente il caduceo» e, durante la discesa, «strappano dal bosco grossi rami d'albero» e «gettano una pietra» sui cumuli che si trovano lungo il percorso e un'altra al passaggio del fiume «attraversando il ponte a ritroso, cioè rivolti verso l'ormai lontano santuario» (*ibidem*: 39). Gli atteggiamenti, i gesti, i simboli rituali, che connotano il pellegrinaggio del Monte Autore possono essere ricondotti infine, ad avviso di Brelich, più o meno direttamente e per diverse ragioni, a un orizzonte religioso assai precedente la diffusione del cristianesimo. Ma ciò che pare a Brelich decisivo per attestare l'antichità del rito peregrinale è il fatto che nell'immaginario popolare la Santissima Trinità si presenti come unica entità femminile: «è notevolissimo il fatto seguente: benché (i pellegrini) cantino inni alle "Tre Persone" e gridino spesso "Viva la Santissima Trinità", essi non hanno spesso un'idea precisa dell'oggetto della loro venerazione. Essi lo chiamano per lo più "la Santissima" [...] e pensano che il loro pellegrinaggio si svolga in onore della Madonna» (*ibidem*: 40). C'è dunque da chiedersi come un autore del rilievo di Brelich possa pochi anni dopo aver abbandonato un così fecondo campo di studi e una così coerente prospettiva euristica affermare, con evidente intento svalutativo, che «Una storiografia orientata verso le sopravvivenze, i retaggi, i sostrati, verso le origini remote è sempre una storiografia a rovescio, perché la storia si fa seguendo i processi di svolgimento secondo la loro reale corrente, che è sempre nella direzione che dal passato porta all'avvenire» (1964-1965: 41).

Nel momento in cui Brelich conduce le sue considerazioni sul pellegrinaggio alla Santissima Trinità ha presente, evidentemente, la letteratura attestante la diffusione di culti mariani connessi a siti santuariali caratterizzati

da forme rituali non immediatamente riconducibili al cristianesimo ufficiale. Situazione questa chiaramente osservabile in Sicilia, dove durante tutto il corso dell'anno pellegrinaggi, rosari, messe solenni e processioni si susseguono in onore della Vergine e dove numerosi sono i culti santuariali "femminili" che superano la dimensione locale (Scellato 1983). Come osservato da Cusumano i "ceti popolari" attribuiscono poteri straordinari a «una moltitudine di madonne-madri, cui è riservato un culto speciale che tende a umanizzarne la figura» e dà luogo a forme devozionali dagli aspetti e dalle caratteristiche «assai distanti dai canoni e dai modelli suggeriti dall'ortodossia e dal dogma. [...] Nell'esigenza di appropriarsene ogni comunità battezza la Madre di Dio con uno specifico appellativo, che rinvia a realtà materiali e naturali del mondo contadino, a dati geo-topografici o a morfologie del paesaggio» che trovano puntuali risposdenze e legittimazione nella leggenda di fondazione del relativo santuario (1991: 83). All'interno di questo esteso panorama devozionale si inseriscono i culti connessi a epifanie di Maria o a rinvenimenti di suoi simulacri e icone presso alberi e rocce o all'interno di selve o di grotte (non di rado, come altrove in Europa e in Italia, in associazione a fonti d'acqua); culti cui, fatto di non poco rilievo, sono talora connesse pratiche di ostensione di frumento e di elementi vegetali (rami, fiori, erbe) nel corso di processioni caratterizzate da altri simboli rituali di evidente ascendenza agro-pastorale (distribuzioni di pani, corse dei simulacri, ecc.). Fatti questi che ci inducono a ritenere che a queste Madonne taumaturghe non si chieda il solo ristabilimento dell'ordine del corpo ma anche il regolare svolgimento dei cicli produttivi (cfr. Buttitta 2006). Si avanzino cioè istanze comuni a tutte le civiltà a economia agropastorale che sin dal neolitico hanno segnato la storia dell'areale euro-mediterraneo.

Una letteratura sterminata si è d'altronde impegnata a dimostrare la relazione dei culti popolari rivolti alle Sante o alla Vergine Maria, con quelli tributati a molteplici divinità femminili precristiane nonché la perduranza nell'iconografia mariana delle immagini delle Madri, dee della Vita e della Morte, genitrici della Natura e del Cosmo (cfr. James, 1959; Warner, 1980; Neumann, 1981; Baring, Cashford, 1991; Pestalozza, 1996; 2001; Gimbutas, 1990; 2005; Campbell, Eisler, Gimbutas, Musès, 1992). Non è questa comunque la sede per indugiare sulla vasta diffusione del tema mitico-rituale della Grande Madre in ambito euro-mediterraneo, sulle sue articolazioni, sui suoi esiti folklorici e sul relativo dibattito. Mi limiterò a segnalare da un lato come qualunque discorso sulle relazioni tra Madonne, Sante e elementi naturali non possa ignorare il fatto che concezioni e usi sacrali dell'albero, delle grotte, delle pietre, delle acque fossero diffusi in area mediterranea, proprio in relazione al culto di divinità femminili, almeno a partire dall'età del Bronzo; dall'altro come il cristianesimo sia, tra le fedi monoteiste, quella che, anche a livello ufficiale, almeno dal concilio di Efeso in poi, ha maggiormente concesso ai culti femminili "pagani", consentendo che culti diretti a divinità femminili dai caratteri più o meno definiti, abitanti tanto il focolare domestico quanto le fonti, le grotte, i boschi, gli alberi e i betili, potesse essere indirizzato, con



gli opportuni accorgimenti, verso la Madonna e dando luogo, nel Medioevo, scrive Tullio Seppilli, a un «processo di frantumazione della figura di Maria in una miriade di figure locali» in diretta relazione, per spazi, per tempi, per contenuti e prassi rituali, con le precedenti realtà precristiane (Seppilli, 2008: 537).

Quanto osservato non significa, ovviamente, che in ogni singolo culto locale sia possibile osservare un'ininterrotta continuità di antiche credenze e pratiche religiose ma invita, al momento di affrontare l'analisi delle espressioni del cristianesimo "popolare", a tenere in 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» (Seppilli, 2008: 545). 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 rituali (cfr. Ries, 1989, 2007).

Ora acriticamente echeggiando, ora consapevolmente facendo riferimento a un'ampia e per molti versi ancora valida tradizione di studi, al momento di interpretare le forme culturali, i riti e le credenze, relativi alla Vergine o alle Sante, si finisce sempre con il fare riferimento a un passato remoto; particolarmente, per la Sicilia, all'epoca della colonizzazione greca, non senza qualche, ancor più problematico accenno, ai culti delle etnie a questa pre-esistenti sull'Isola - Siculi, Sicani, Elimi - ma anche a quelli dei Fenici (cfr. Giustolisi, 1979). Al di là dell'entità dell'apporto dei più antichi culti sulle credenze religiose e sulle pratiche rituali folkloriche, va certo rilevato come, almeno a partire dalla cultura di Stentinello, siano ampiamente attestate in Sicilia forme di religiosità che vedono le divinità femminili assumere un ruolo egemone. Scrive Palermo: «a) attraverso le età del Bronzo e del Ferro sembra che si possa riconoscere l'esistenza di un culto, ampiamente diffuso nella parte centro-meridionale della Sicilia, di una o più divinità femminili, praticato in aree organizzate e legato al mondo della vegetazione, al ciclo delle stagioni e alla fertilità; b) le somiglianze di carattere ideologico, e l'affinità tipologica delle attrezzature di culto e degli elementi devozionali rinvenuti in tali aree lasciano intravedere un rapporto con il culto cretese della Dea della natura, soprattutto nelle sue forme più tarde, e quindi un possibile collegamento col culto delle *Metéres* ricordato dalle fonti letterarie; c) la particolare diffusione e il radicamento di tale culto nell'area di espansione dell'*ethnos* dei Sicani, oltre a coincidere con quanto Diodoro afferma della capillare presenza del culto delle Madri nell'area, ci induce a chiederci se la speciale venerazione che le genti indigene dell'isola nutrivano nei confronti di divinità femminili della natura non possa aver determinato la tradizione diodorea del precoce incontro dei Sicani con Demetra e Kore e in definitiva non possa aver contribuito alla entusiastica accoglienza e alla diffusione in Sicilia del culto delle Grandi Dee» (Palermo, 2009: 63. Cfr. Manni, 1963; Martorana, 1985; Angelini 1992; Anello, Martorana, Sammartano 2006;

Pedrucci, 2013). Sicuramente, pur non volendo riconoscere la persistenza in età storica di pratiche e credenze squisitamente indigene o meglio escludendo la possibilità che si possano nettamente individuare tratti specifici di un presunto “sostrato mediterraneo” (cfr. Brelich, 1964-1965), va considerato l’indubbio contributo di queste al definirsi del panorama religioso della Sicilia greca e, segnatamente, la refluenza di immaginari e culti religiosi pregreco, quello delle *Meteres* innanzitutto, sui culti di Demetra e Kore, culti facilmente affermatasi, rilevava Ciaceri, anche in ragione «della fertilità della nostra Isola e della prevalenza della vita campestre nei suoi abitanti» (Ciaceri, 1911: 187).

E proprio sulle diffuse testimonianze archeologiche e sulle attestazioni mitografiche della relazione sacrale tra la Sicilia, il frumento e le dee Demetra e Kore si fondano d’altronde le letture di certe pratiche e credenze culturali mariane quali realtà culturali più o meno direttamente discese dal passato greco (Rizzo, 2006, 2012: 77 ss.). Houel, nel 1780, dopo aver descritto la festa di Sant’Agata a Catania, ci informa che: «Nelle campagne che circondano la città, i contadini celebrano, dopo la mietitura, una festa popolare, una specie di orgia, in ringraziamento del buon raccolto fatto. Alcuni giovani aprono la processione con balli ed evoluzioni; li segue un uomo che batte un tamburo a cavalcioni di un asino; cinque o sei altri, che montano anch’essi questo pacifico animale, vengono dietro impugnando lunghi bastoni ai quali sono attaccati fasci di grano. In mezzo a loro un altro uomo, sulla stessa cavalcatura, porta un grande stendardo che sventola maestosamente, mosso dal vento. Viene poi una giovane donna vestita di bianco e seduta su un asino; la circondano molti uomini a piedi che portano sulle teste e sulle braccia manelli di grano che sembrano volerle offrire in omaggio. Una moltitudine di contadini segue a frotte il corteo suonando diversi strumenti. La gente colta di Catania mi assicura che quest’usanza è antichissima; l’origine è ignota, ma non vi sono dubbi che si tratti di un ricordo delle antiche feste di Cerere e che la giovane donna raffiguri questa dea, alla quale i contadini offrivano le messi che credevano di aver ricevuto dalla sua generosità» (1999: 101). Lo stesso Ciaceri, nelle pagine di *Culti e miti* dedicate a Demetra e Kore, non manca di rilevare che «in molte città dell’isola rimasero in vita le feste di Cerere, e in Palermo si ricorda la festa dell’Assunzione nella quale con gran pompa, al tempo del Vicerè, si andava in processione alla fonte di Mare Dolce, e cioè in quello stesso luogo, dove gli antichi erano soliti celebrare le festività di Cerere; e ancora nel XVIII non si era potuto svellere quella costumanza. Evidentemente in origine il popolo festeggiava il raccolto del grano. Né mancano le sacre tradizioni che alle dee pagane sostituiscono sante cristiane nella benefica opera di fornire il popolo di grano. Così, se da Siracusa erano esulate Cerere e Proserpina, veniva la popolarissima S. Lucia che si dava cura di far giungere nel porto in tempi di carestia barche cariche di grano; e l’uso di mangiare la “cuccia”, cioè grano cotto con miele, nella ricorrenza della festa della santa, forse originariamente era collegato colla festa di Cerere per il raccolto del grano nuovo, come si può desumere dal fatto che in vari luoghi della stessa provincia di Siracusa l’uso accompagna la festa di S. Anna, il 26 luglio» (1911: 213. Cfr. Pace, 1945: 74).

Alla testimonianza di Houel e alle considerazioni di Ciaceri, certamente non esenti da qualche concessione al mito, fa poi eco Pitrè che ricorda come a Castrogiovanni per la festa della Madonna della Grazia si presentassero «al simulacro di essa grandi manipoli di spighe, le più belle della raccolta, come una specie di offerta, di ringraziamento, di *ex-voto*. E li offrono certi uomini che un tempo erano ignudi affatto, ed ora indossano, ignudi come sono, una lunga tunica bianca, né più né meno che una vera camicia. La maniera ond'è compiuta questa cerimonia richiama direttamente alle antiche feste di Cerere» (Pitrè, 1889: III, 158. Cfr. Salomone Marino, 1897: 60). La cerimonia ricordata da Pitrè, seppur secondo diverse modalità, continua ad aver luogo, così come continuano ad essere celebrate cerimonie che conservano un più esplicito riferimento all'avvento dell'abbondanza e alla necessità di ringraziarne l'artefice primo, la Madonna o il Santo. Così accade per la Madonna del Monte di Racalmuto alla quale il secondo sabato di luglio i fedeli offrono per grazia sacchi di grano recandoli a dorso di mulo fin dentro la chiesa e i *cilia*, grossi ceri addobbati con spighe di grano. Così accade per le feste di San Calogero a Naro (18 luglio) e Agrigento (II domenica di luglio). Tratto costitutivo di queste cerimonie sono le offerte di grano e pane. Si tratta di cerimonie tese, attraverso l'offerta primiziale, a ringraziare il *numen* per il buon esito del raccolto oltre che per il benessere concesso al singolo devoto. Come sempre nella festa motivazioni individuali e collettive, sacralità e strategie sociali, si articolano in prassi e simboli multiformi e polisemici. In ogni caso, però, si avverte evidente un nucleo di significato agrario nel tipo e nel tempo dell'offerta come pure si avverte che la dimensione magico-religiosa del rito fa riferimento a un più complesso, denso e stratificato, universo mitico-rituale.

Solo per ricordare uno tra i tantissimi casi contemporanei segnaliamo come anche la festa della Madonna della Grazia, in antico della Rocca, di Ventimiglia di Sicilia presenti numerosi elementi che sembrano rinviare a un remoto quadro culturale euro-mediterraneo. Pur'essa, in tutta evidenza, festa di fine raccolto vede, infatti, l'azione rituale centrarsi su un pellegrinaggio a un santuario che sorge in prossimità di due imponenti betili. Questi, appoggiati l'uno all'altro, formano una sorta di piccola cavità cavernosa «all'interno della quale ancora oggi, nei giorni della festa, i fedeli depongono candele, omaggi floreali ed *ex-voto*» (India 2014), richiamando così, ancora una volta, pratiche rituali rivolte a divinità femminili di carattere ctonio garanti e tutrici dei cicli vitali vegetali e umani (cfr. Eliade, 2001: 222). In questo, come in numerosi altri casi, le continuità di frequentazione dei luoghi sacri e il proseguirsi di specifiche forme di culto nonché le perduranze formali e/o funzionali dei simboli rituali possono essere soltanto presunte in ragione dell'assenza o della frammentarietà delle fonti materiali e scritte. Tuttavia ve ne sono altri in cui, con maggiore evidenza, grazie a una più ricca documentazione archeologica e a una rigorosa analisi storica, può seriamente ipotizzarsi una reale continuità formale delle prassi rituali tra antico e presente, o addirittura, come nel caso del pellegrinaggio al santuario della Madonna di Bitalemi a Gela la prosecuzione/riattivazione di pratiche culturali che presentano analogie fun-

zionali in rapporto alle “divinità” destinatarie. Certo, non può trattarsi a Gela di *Tesmofofie* cristianizzate. Di quell’ampio universo simbolico rimane però un vivido segno nel rito contemporaneo: un atto devozionale che coinvolge massicciamente la comunità femminile di Gela, che è pienamente funzionale all’interno del sistema di credenze di cui è parte e che ha una precisa collocazione nel sistema sociale e religioso gelese e che, pertanto, non può essere ignorato o classificato come residuo inerzialmente tradottosi nel presente, piuttosto va considerato un elemento «ereditato dal passato» e «reinterpretato in un quadro nuovo, strutturato e coerente» (Borgeaud, Prescendi 2011: 18. Cfr. Bogatyřev, 1982). Come ha scritto Schmitt: «Rien n’est *survécu* dans une culture, tout est vécu ou n’est pas. Une croyance ou un rite ne sont pas la combinaison de reliquats et d’innovations hétérogènes, mais une expérience n’ayant de sens que dans sa cohésion présente» (1976 : 946). E forse allora il caso di ritornare a riflettere criticamente su quanto osservava De Martino interrogandosi sul “senso storico” del materiale folklorico-religioso: «Il materiale folklorico-religioso che l’analisi etnografica isola dal plesso vivente delle nazioni moderne può diventare documento di storia non nella sua attualità e nel suo isolamento di rottame disorganico, ma come stimolo che aiuta a ricostruire l’epoca o la civiltà religiosa in cui non stava come rottame disorganico, ma come momento vivo e vitale, come organo di un organismo funzionale nella pienezza della sua realtà socio culturale; oppure può diventare documento della storia della civiltà religiosa in cui attualmente sta come rottame, e di cui segnala, [...] un episodio d’arresto nel suo processo di espansione, una traversia che ha concretamente limitato la sua volontà di storia obbligandola in certi strati della società, in certe epoche e in certe aree, a tolleranze, a compromessi, sincretismi, abdicazioni. In entrambi i casi il relitto folklorico-religioso identificato dall’indagine etnografica diventa documento di un’unica storia: di quella della civiltà religiosa di cui è relitto, o di quella della civiltà religiosa in cui sopravvive o subisce più o meno profonde riplasmazioni, ma non mai di una storia religiosa “popolare” contrapposta, parallela e concorrente a quella delle *élite* sociali e culturali» (1961: 25-26). Eppure, nonostante inequivocabili evidenze, sulle continuità tra mondo pagano e cristiano e sulla possibilità di utilizzarne reciprocamente i materiali a fini interpretativi sono state avanzate non poche riserve. Scrive Giovanna Greco: «Il tema della continuità religiosa – sia come memoria iconografica ma più spesso come memoria rituale e culturale – permea molti lavori storico-religiosi, [...] quasi a voler dimostrare “una diretta continuità tra devozione pagana e quella cristiana” (Calisti, 2006: 289)», ciò in particolar modo tra diverse eminenti divinità femminili del *pantheon* greco-romano e la Vergine Maria e altre Sante cristiane. In questi casi: «I parametri adottati per giustificare la persistenza ed il continuismo religioso sono sostanzialmente quelli legati alla funzione ed alla sfera di protezione che nel *pantheon* antico avevano queste divinità e che vengono assunte dalla figura della Vergine Maria; un ruolo prevalente assume il tema della maternità che sembra accomunare tutte queste diverse figure divine, senza alcuna differenziazione né spaziale né temporale. Tuttavia va anche sottolineato come nume-

rosi siano diventati, invece, gli studi e le analisi che sottolineano le diversità, le cesure, le profonde differenze tra uno statuto religioso e l'altro, mettendo in crisi non solo il concetto della continuità ma quello, più profondo e pericoloso, della risemantizzazione» (Greco, 2016: 187). Ed è a partire da considerazioni di questa natura che, in prospettiva decostruzionista, la Pedrucci affronta la critica della letteratura demologica e storico-religiosa siciliana tesa a dimostrare il legame tra antico e contemporaneo. Una critica che, in verità, non fa che testimoniare la concretezza e l'attualità del problema storico-religioso costituito dal riprodursi del simbolismo mitico-rituale connesso alle divinità femminili (cfr. Pedrucci, 2013).

D'altronde interrogarsi su quanto i caratteri di uno specifico culto mariano siano localmente connessi a preesistenze sacrali è forse, al di là di quei pochi casi in cui esiste una eloquente documentazione, poco conducente e, certamente, per nulla decisivo rispetto alla questione della continuità storica di pratiche, credenze, simbolismi rituali. A qualsivoglia tentativo decostruzionista si oppone, infatti, la realtà stessa, ossia l'ampiezza e solidità di un immaginario magico-religioso relativo a entità e divinità femminili che in nessun modo può essere riferito al cristianesimo. Piuttosto va considerata l'immutabilità dei valori strutturali del sacro femminile quelli, innanzitutto, della fecondità e della maternità ossia della riproduzione e della protezione, della guarigione e dell'accoglienza. Non si tratta dunque di cercare analogie e derivazioni tra istituti festivi, prassi culturali, credenze o figure divine di diversi tempi e diversi spazi, né di tentare di ricostruire una qualche forma arcaica di religione universalmente diffusa; semmai, di sottolineare come nel tempo lungo le umane richieste al divino adottino simboli rituali desunti da un antico e comune vocabolario (Buttitta, 2018: 22). Nel ripetere gesti e parole simili anno dopo anno si chiedono infatti risposte positive a problemi irrisolvibili nella prassi, efficaci argini alle ansie e ai drammi del quotidiano e le feste con il loro ricorso ai santi e l'iterazione della loro struttura offrono di fatto garanzie forti all'individuo e alla comunità e continuano a rispondere alle inquietudini, ai dilemmi fondamentali dell'esistere non soddisfatti dalla società contemporanea (Kligman, 1981: XIII). Oggi come ieri alle sacre Vergini e Madri si chiedono così fertilità, parti felici, la protezione dei bambini, guarigioni da malattie del corpo e dello spirito, abbondanza, la protezione da e la risoluzione di calamità naturali e difficoltà e problemi esistenziali. È, dunque, nel rinnovarsi delle umane istanze della nutrizione, protezione e riproduzione che vanno cercate le ragioni della reiterazione delle forme rituali e, talora, di analoghi significati e funzioni per un arco temporale lunghissimo (cfr. Buttitta, 2013) tanto nei contesti rurali che in quelli urbani: anzi tanto più in questi dove la caritatevole Madre di Dio accoglie emarginati e diseredati, li conforta e sostiene consolandoli dalle indicibili miserie materiali e morali che sono parte costitutiva della loro quotidianità.

## NOTE

- 1 Il saggio è stato pensato e progettato in comune dai due autori. A fini curriculari e di valutazione i paragrafi I, IV e V sono riferibili ad Antonino Frenda, i paragrafi II, III e VI a Ignazio Buttitta.
- 2 Ai primi del secolo scorso, Ciaceri, nell'introdurre *Culti e miti nella storia dell'antica Sicilia*, rilevava: «Resta sempre vero che culti e miti pagani sono in vario modo durati in vita attraverso l'opera di trasformazione del trionfante cristianesimo» (1911: IV). Questa resistenza di un'antica *religio*, territorialmente radicata, continua ad essere segnalata da Biagio Pace che, in *Arte e civiltà della Sicilia antica*, annotava: «Non v'è, può dirsi, antico centro della Sicilia nel quale non sia riconoscibile, nell'aspetto esterno di solennità e festività religiose, questa eco più o meno attutita di antichi culti» (1945: 73). Ancora nel 1963, Eugenio Manni, in *Sicilia Pagana*, rilevando nelle espressioni della religiosità popolare a lui contemporanee la «persistenza di culti che, pur sotto spoglie cristiane, sono ancora vivi ed efficienti», osservava: «per Madonne e per Santi si continuano riti arcaicissimi, qui [in Sicilia] come altrove, che un tempo erano rivolti a Grandi Madri o ad Eroi. E spesso si continuano nelle stesse sedi» (1963: 246).
- 3 Pitrè aveva rilevato, appunto, che sul piano della diffusione dei culti «la Madonna, ora sotto i diversi attributi consacrati dalla chiesa, ora sotto le qualificazioni tradizionali [...], supera tutti e perfino lo stesso Dio» (1900: XXIX).
- 4 Per la stesura di questo paragrafo ci siamo avvalsi oltre che di nostre personali indagini e osservazioni sul campo dei lavori di: Zappalà (1963-1964); Lo Piccolo (1999-2000); Romano (2010-2011); Faedda (2014-15).
- 5 La Madonna è detta «dei *pirriaturi*» poiché la Confraternita fu in origine costituita da cavaatori di pietra (cfr. Di Natale 1993: 74).
- 6 Nel corso del Novecento la festa della Madonna delle Grazie fu celebrata sia in agosto, sia la prima settimana di Giugno.
- 7 La Domenica antecedente la processione il quadro della Madonna delle Grazie viene trasferito presso una delle altre chiese del quartiere sede di una confraternita con cui, nel corso dell'anno, i confrati della Madonna delle Grazie si sono gemellati. Ciò avviene, ogni anno, con una differente confraternita del Capo.
- 8 Confraternita di Maria SS. Addolorata e Cristo Morto del Venerdì Santo alla Guilla, Confraternita di Maria SS. dei Sette Dolori, Confraternita di Maria SS. del Lume al Noviziato, Confraternita di Maria SS. Addolorata alla Molara, Confraternita di Sant'Anna al Borgo.
- 9 In questa occasione si assiste alla corale recita di un testo devozionale - «*Vi salutu Gran Signura, / siti bedda e siti pura / e cchiù bedda e cchiù pura siti / a nui la grazia cunciditi, / cunciditini una a mmia ca vi cantu l'Ave Maria / e ppi stu fighiu ca tiniti 'mm brazza / cunciditinni vui la grazia / e la grazia chi vurria / è di sarvari l'anima mia. [...]*», che si conclude con l'acclamazione: *Viva, viva la Bedda Matri 'i 'Razi ri Pirriaturi!*
- 10 Fino alla fine degli anni Trenta del Novecento la festa aveva luogo nel mese di settembre. In un documento contenuto nell'archivio della Chiesa di San Stanislao, riportato da Tiziana Faedda, si legge che «nella riunione di consulta del 26 Gennaio 1938, è stato deliberato dalla Confraternita di trasportare la festa di Maria SS. del Lume dal mese di Settembre all'ultima domenica di Luglio» (2014-2015: 49).
- 11 La Madonna del Lume è tributaria di culto a Palermo anche presso la Chiesa di San Cristoforo la seconda Domenica di Settembre (cfr. Romano, 2010-2011: 114 ss.). La Madonna del Lume è anche venerata a Porticello (cfr. Sorgi 2009).
- 12 Anche questa Confraternita, come quella dei *pirriaturi*, aveva una originaria connotazione di mestiere. Essa, infatti, era essenzialmente costituita da «operai» del quartiere come può evincersi sia dai Capitoli approvati nel 1742 sia dai nuovi Capitoli della Confraternita stilati alla fine dell'Ottocento (cfr. Faedda, 2014-2015: 48).
- 13 Dieci giorni prima della processione, mutuando una tradizione propria della festa della Madonna della Mercede al Capo oggi per quest'ultima caduta in disuso, hanno luogo l'*af*

*facciata* e l'intronizzazione del sacro simulacro della Madonna del Lume. Questo, prelevato dalla cappella ove abitualmente risiede (ed ove, nel caso della Madonna della Mercede, restava velato da un drappo durante il resto dell'anno), viene posto sull'altare e offerto alla venerazione dei fedeli.

14 Realizzata ai primi del Novecento la statua processionale presenta i corpi in legno e cartapesta e i volti in terracotta. Nel corso del tempo ha subito vari interventi di restauro, l'ultimo nel 2001 (cf. Russo, 2002: 12-13).

15 Intervista al Superiore della Confraternita della Madonna del Lume, ril.13 Giugno 2015 (Faedda, 2014-2015: 110).

16 Le Confraternite invitate a prendere parte alla processione variano di anno in anno

17 Tra queste: *A Regina è ru nostru riuni / Viva a Bedda Matri o Lumi!; E chi si biedda cu sti novi curuni! / Viva a Bedda Matri o Lumi!; Si siampri a Mamà ru nostru riuni! / Viva a Bedda Matri o Lumi!; E chi beddu stu anciluni! / Viva a Bedda Matri o Lumi!; E unnn'i stancamu mai ri chiamari a tia / Viva Maria!*

18 La fondazione della Compagnia Santa Maria la Mercè risale al 18 novembre 1590. Il suo culto si diffuse e radicò a tal punto in Palermo che nel novembre 1753 il Senato cittadino la elesse Patrona ordinaria di Palermo. Nel 1814 la Compagnia venne rinnovata ed assunse il titolo di Confraternita Maria SS. sotto il titolo della Mercede al Capo. Nel 1856 la Madonna della Mercede venne proclamata Patrona del Mandamento Monte di Pietà (Di Natale 1993: 161).

19 Già dal lunedì della settimana festiva il simulacro mariano è posto sotto un baldacchino di stoffa purpurea mentre le pareti del tempio sono rivestite di teli di raso rosso bordato d'oro.

20 L'itinerario generalmente è il seguente: Porta Carini, via Sant'Agostino, via Beati Paoli, via Cappuccinelle, via Scarlatti, via Ruggero Settimo, corso Finocchiaro Aprile e via Lascaris.

21 Si tratta di una tappa entrata in uso per questa come per le altre processioni mariane del Capo a partire dagli anni Settanta del Novecento. In precedenza l'unica processione che vi sostava era quella dell'urna reliquiaria di Santa Rosalia, in occasione del *Festino*.

22 Ricordiamo che Raffaele Pettazzoni, in contrasto con lo "storicismo assoluto" di Benedetto Croce, si era impegnato a favore del riconoscimento dell'autonomia scientifica della Storia delle religioni e di un maturo approccio storicistico ai fatti culturali: un approccio, appunto, che tenesse debito conto, in prospettiva comparativa, dei materiali forniti dalla ricerca etnologica. Per Pettazzoni era, in primo luogo, essenziale dimostrare la necessità scientifica di un autonomo campo di studi sulla religione, una necessità che veniva, appunto, negata da Benedetto Croce (1932: 216 s. Cfr. Momigliano, 1992: 706 s.; Xella, 2005: 21-40) e ammettere la Storia delle religioni tra le discipline storiche poiché in possesso di un oggetto e di un metodo specifici (cfr. Brelich, 1970-1972).

23 Seguendo una prospettiva che risale almeno alla polemica riformista contro "l'idolatria romana" e, di converso, riferendosi al riesame della martirologia cristiana, delle leggende dei santi e dei miracoli a questi attribuiti compiuto dai *Centuriatores Magdeburgi* tra Settecento e Ottocento, saranno diversi gli autori che condurranno indagini sui rapporti tra i santi cristiani e le divinità greco-romane (cfr. Trede, 1889-1891; Santyves, 1907; Delehay, 1912 e 1927; Woodburn Hyde, 1923: 41 ss.; Laing, 1931: 8 ss.; Niola, 2007).

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- «Antropologia Museale», 2015-16, «Etnografie del contemporaneo III: le comunità patrimoniali», a. XIII, n. 37/39.
- Anello, P., Martorana, G., Sammartano, R., 2006, *Ethne e religioni nella Sicilia antica* (atti del convegno, Palermo, 6-7 dicembre 2000), Giorgio Bretschneider, Roma.
- Angelini, F., 1992, *Le Meteres di Engyon*, in «Mythos», 4, pp. 5-31.
- Balandier, G., 1980, *Le pouvoir sur scene*, Éditions Balland, Paris.
- Baring A., Cashford J., 1991, *The myth of the Goddess. Evolution of an Image*, Penguin, London.
- Bazzano, N., 2016, *Palermo fastosissima. Cerimonie cittadine in età spagnola*, Palermo University Press, Palermo, pp. 67-68.
- Bogatyřev, P. G., 1982, *Semiotica della cultura popolare*, Bertani, Verona.
- Bonomo, G., 1971, *Palermo*, in Lombardi Satriani, L. M., a cura, *Santi, streghe e diavoli. Il patrimonio delle tradizioni popolari nella società meridionale*, Sansoni, Firenze, p. 342.
- Bonomo, G., 1996, *Schiavi siciliani e pirati barbareschi*, Flaccovio, Palermo.
- Borgeaud, P., Prescendi, F., 2011, *Religioni antiche. Un'introduzione comparata*, Carocci, Roma.
- Bourdieu, P., 1971, *Genèse et structure du champ religieux*, in «Revue française de sociologie», a. 12, n. 3, pp. 295-334.
- Breligh, A., 1953-1954, *Un culto preistorico vivente nell'Italia centrale: saggio storico-religioso sul pellegrinaggio alla SS. Trinità sul Monte Autore*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», vol. XXIV-XXV, pp. 36-59.
- Breligh, A., 1964-1965, *La religione greca in Sicilia*, in «Kokalos», X-XI, pp. 35-62.
- Breligh, A., 1970-1972, *Perché storicismo e quale storicismo (nei nostri studi)?*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», n. 41, pp. 7-28.
- Breligh, A., 1970, *Prologomènes à une histoire des religions*, in H. Ch. Puech, a cura di, *Histoire des religions*, t. I, Gallimard, Paris, pp. 1-59.
- Burgio, G., 2003, «Tra Ganesh e S. Rosalia. La comunità dei tamil a Palermo», in Francesco Cultrera (a cura di), *Religione popolare in Sicilia*, Provincia Regionale di Palermo, Palermo, pp. 119-141.
- Burkert, W., 1991, *Mito e rituale in Grecia. Struttura e storia*, Laterza, Roma-Bari.
- Buttitta, A., 1990, a cura di, *Le feste di Pasqua*, Sicilian Tourist Service, Palermo.
- Buttitta, A., 1996, *Dei segni e dei miti. Una introduzione all'antropologia simbolica*, Sellerio, Palermo.
- Buttitta, I. E., 2002, *La memoria lunga. Simboli e riti della religiosità tradizionale*, Meltemi, Roma.
- Buttitta, I. E., 2006, *I morti e il grano. Tempi del lavoro e ritmo della festa*, Meltemi, Roma.
- Buttitta, I. E., 2008, *Verità e menzogna dei simboli*, Meltemi, Roma.
- Buttitta, I. E., 2013, *Continuità delle forme e mutamento dei sensi. Ricerche e analisi sul simbolismo festivo*, Bonanno, Acireale-Roma.
- Buttitta, I. E., 2017, «Memorie dal sottosuolo». *Una prospettiva di Indagine sul simbolismo rituale delle feste religiose "tradizionali"*, in «Historia Religionum», n. 9, pp. 135-166.
- Buttitta, I. E., 2018, *Cosa fa la differenza? Uno sguardo sul "nostro" sacro*, in *Il sacro degli altri. Culti e pratiche rituali dei migranti in Sicilia*, a cura di G. D'Agostino, Edizioni Museo Pasqualino, Palermo, pp. 15-25.



- Cadge, W., Hovard Ecklund, E., 2007, *Immigration and Religion*, in "The Annual Review of Sociology", n. 33, pp. 359-379.
- Calìo, T., Ceci, L., 2017, a cura di, *L'immaginario devoto tra mafie e antimafia: 1. Riti, culti e santi*, Viella, Roma.
- Calisti, F., 2006, *Mefitis: dalle madri alla madre: un tema religioso italico e la sua interpretazione romana e cristiana*, Bulzoni, Roma.
- Campbell, J., Eisler, R., Gimbutas, M., Musès, C., 1992, *I nomi della dea. Il femminile nella divinità*, Ubaldini editore, Roma.
- Cavadi, A., 2009, *Il dio dei mafiosi*, Ed. San Paolo, Milano.
- Ciaceri, E., 1911, *Culti e miti nella storia dell'antica Sicilia*, F. Battiato, Catania.
- Cipriani, R., 1986, a cura, *La legittimazione simbolica*, Morcelliana, Brescia.
- Cirese, A. M., 1977, *Oggetti, segni musei. Sulle tradizioni contadine*, Einaudi, Torino.
- Croce B., 1932, *Conversazioni critiche*, s. IV, Laterza, Bari.
- Cusumano A., 1991, *I temi*, in *Arte popolare in Sicilia: le tecniche, i temi, i simboli*, Gabriella D'Agostino (a cura di), Flaccovio, Palermo, pp. 69-125.
- Cusumano, N., 2007, *Per ricordare Giuseppe Martorana*, in "Thalassa", n. III, pp. 285-287.
- Cusumano N., 2012, *Mito memoria identità. Ricerche storico-religiose sulla Sicilia antica*, Sciascia, Caltanissetta-Roma.
- D'Agostino, G. 2018, *Premessa*, in D'Agostino, G., 2018, a cura di, *Il sacro degli altri. Culti e pratiche rituali dei migranti in Sicilia*, Edizioni Museo Pasqualino, Palermo, pp. 7-10.
- De Martino, E., 1961, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano.
- Delehay, H., 1912, *Les origines du culte des martyrs*, Société des Bollandistes, Bruxelles.
- Delehay, H., 1927, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Société des Bollandistes, Bruxelles.
- Di Natale, M. C., 1993, *Le confraternite dell'Arcidiocesi di Palermo: storia e arte*, ed. oftes, Palermo.
- Dini, V., 1980, *Il potere delle antiche madri. Fecondità e culti delle acque nella cultura subalterna toscana*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Dino, A., 2008, *La mafia devota. Chiesa religione e Cosa Nostra*, Laterza, Roma-Bari.
- Eliade, M., 2001, *Trattato di storia delle Religioni*, Bollati Boringhieri, Torino (ed. or. 1948).
- Eliade, M., 2006, *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino, (ed. or. 1967).
- Eliade, M., 2008, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, 3 voll., Milano, BUR (ed. or. 1975).
- Fabietti, U., 2014, *Materia sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*, Cortina, Milano.
- Faedda T., 2014-2015, *La Confraternita della Madonna del Lume e le altre Confraternite custodi della pietà popolare al Capo*, Tesi di Laurea in Lettere Classiche (V. O.), rel. I. Buttitta, Università degli Studi di Palermo.
- Faeta F., 2000, *Per signa ad signata. Festa, immagine, poteri*, in *La forza dei simboli*, a cura di I. E. Buttitta, R. Perricone, Folkstudio, Palermo, pp. 147-165.
- Filoramo, G., 2009, *Il sacro e il potere. Il caso cristiano*, Einaudi, Torino.
- Fiume, G., 2000, a cura di, *Il santo patrono e la città. San Benedetto il Moro: culti, devozioni, strategie di età moderna*, Marsilio, Venezia.

- Fortes, M., 1972, *Rituali e ufficio nella società tribale*, in M. Gluckman, a cura di, *Il rituale nei rapporti sociali*, Ed. Officina, Roma, pp. 73-107.
- Giacobello, G., 1997, *In festa alla sorgente*, in «Nuove Effemeridi», a. X, n. 38, pp. 90-98.
- Gimbutas, M., 1990, *Il linguaggio della dea. Mito e culto della dea madre nell'europa neolitica*, Longanesi, Milano.
- Gimbutas, M., 2005, *Le dee viventi*, Medusa, Milano.
- Giustolisi, V., 1979, *Topografia, Storia e Archeologia di Monte Pellegrino*, Centro di documentazione e ricerca per la Sicilia Antica "Paolo Orsi", Palermo.
- Greco G., 2016, *Da Hera argiva alla Madonna del Granato: la costruzione di una iconografia*, in *Scritti in ricordo di Gaetano Messineo*, a cura di El. Mangani, A. Pellegrino, Espera, Roma, pp. 187-197.
- Grimes, R. L., 1994, "Processione", in *Enciclopedia delle religioni*, diretta da M. Eliade, vol. II, Jaca Book, Milano, pp. 433-435.
- Guggino E., 1980-1988, *I canti degli orbi*, 3 voll., Folkstudio, Palermo.
- Guidoni, E., 1979, *Indicazioni di metodo per lo studio storico-urbanistico dei centri siciliani*, in Guidoni, E, a cura di, *Atlante di storia urbanistica siciliana*, vol. I, S. F. Flaccovio, Palermo, pp. 11-31
- Hatzfeld, H., 1993, *Les racines de la religion: tradition, rituel, valeurs*, Éditions du Seuil, Paris.
- Houel, J.-P., 1999, *Viaggio in Sicilia*, Edi.bi.si, Palermo (ed. or. 1782).
- India, T., 2014, *Il culto della Madonna della Grazia a Ventimiglia di Sicilia*, in Musco, A., Parrino, G., a cura di, *Santi, Santuari, Pellegrinaggi* (Atti del seminario internazionale, San Giuseppe Jato-San Cipirrello, 31 agosto - 4 settembre 2011), Officina di Studi Medievali, Palermo, pp. 317-329.
- James, E. O., 1959, *The Cult of the Mother-Goddess*, Thames & Hudson, London.
- Jordan, L. H., 1905, *Comparative Religion: its Genesis and Growth*, T. & T. Clark, Edinburgh.
- Keenan, W. J. F., Arweck, E., 2006, a cura di, *Materializing Religion: Expression, Performance and Ritual*, Ashgate, U.S.A.
- Kerényi, K., 2001, *Religione antica*, Adelphi, Milano.
- Kertzer, D. I., 1989, *Riti e simboli del potere*, Laterza, Roma-Bari.
- Kligman, G., 1981, *Călus. Symbolic Trasformation in Romanian Ritual*, University of Chicago Press, Chicago-London.
- Kokosalakis, N., 1986, *Simbolismo e legittimazione nella società moderna*, in Cipriani, R., a cura, *La legittimazione simbolica*, Morcelliana, Brescia, pp. 62-92.
- Laing, G. J., 1931, *Survivals of Roman religion*, Longmans, Green and Co., New York.
- Lardellier, P., 2003, *Théorie du lien rituel. Anthropologie et communication*, Éd. L'Harmattan, Paris.
- Lewellen, T. C., 2003, *Political Anthropology: An Introduction*, Praeger Publisher, U.S.A.
- Lincoln, B., 2000, *L'auto-rità. Costruzione e corrosione*, Einaudi, Torino.
- Lo Piccolo, M., 1999-2000, *La religiosità popolare nel mandamento tribunali a Palermo*, 2 voll., Tesi di Laurea in Lettere e Filosofia, rel. Prof. E. Guggino, Università degli Studi di Palermo.
- Manni, E., 1963, *Sicilia pagana*, S. F. Flaccovio, Palermo.
- Martorana, G., 1985, *Il riso di Demetra. Dee, eroi e santi di Sicilia*, Sellerio, Palermo.
- Martorana, G., et al., 1995, *Madonne e Sante di Sicilia*, vol. I., Università di Studi di Palermo- Istituto di Storia Antica, Palermo.

- Massenzio, M., 1997, *Sacro e identità etnica. Senso del mondo e linea di confine*, Franco Angeli, Milano.
- Momigliano A., 1992, *Nono contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma.
- Muir, E., 2000, *Riti e rituali nell'Europa moderna*, La Nuova Italia, Milano.
- Naerebout, F. G., 1997, *Attractive Performances: Ancient Greek Dance: Three Preliminary Studies*, J. C. Gieben, Amsterdam.
- Neumann, E., 1981, *La grande madre. Fenomenologia delle configurazioni femminili dell'inconscio*, Astrolabio, Roma.
- Niola, M., 2007, *I santi patroni*, il Mulino, Bologna.
- Pace, B., 1945, *Arte e civiltà della Sicilia antica*, vol. IV, Soc. ed. Dante Alighieri, Roma.
- Palermo, D., 2009, *Prima di Demetra. Divinità femminili della Sicilia indigena*, in India, T., 2009, a cura di, *La donna e il sacro: dee, maghe, sacerdotesse, sante*, Fondazione Ignazio Buttitta, Palermo, pp. 59-66.
- Palumbo, D., 2003, *L'Unesco e il campanile. Antropologia e politica dei beni culturali in Sicilia orientale*, Meltemi, Roma.
- Palumbo, D., 2016, *Inchini e "masculiate"*, in "Il Mulino. Rivista di cultura e di politica", LXV, n. 3, pp. 19-37.
- Pedrucci, G., 2013, *L'isola delle 'madri'. Una rilettura della documentazione archeologica di donne con bambini in Sicilia*, Scienze e Lettere, Roma.
- Pestalozza, U., 1996, *Eterno femminino mediterraneo*, Neri Pozza, Vicenza.
- Pestalozza, U., 2001, *I miti della donna-giardino. Da Iside a Sulamita*, Medusa, Milano.
- Petrarca, V., 1988, *Di Santa Rosalia Vergine Palermitana*, Sellerio, Palermo.
- Pettazzoni, R., 1912, *La religione primitiva in Sardegna*, Società Editrice Pontremolese, Piacenza.
- Pitrè, G., 1889, *Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, 4 voll., Carlo Clausen, Palermo.
- Pitrè, G., 1900, *Feste patronali in Sicilia*, Clausen, Torino-Palermo.
- Ries, J., 1989, *Le origini e il problema dell'homo religiosus*, Jaka Book, Milano.
- Ries., 2007, *L'uomo religioso e la sua esperienza del sacro*, Jaka Book, Milano.
- Rivière, C., 1998, *Liturgie politiche. Ritualità e simbolismo religioso di regimi, partiti, movimenti*, RED, Como.
- Rizzo, F. P., 2006, *Sicilia Cristiana. Dal I al V sec.*, 3 voll., Giorgio Bretschneider, Roma.
- Rizzo, R., 2012, *Culti e miti della Sicilia antica e proto cristiana*, Salvatore Sciascia editore, Caltanissetta.
- Romano A., 2010-2011, *Madonne di Palermo. Indagine sulle feste mariane nel centro storico della città*, Tesi di laurea Specialistica in Antropologia culturale ed Etnologia, rel. I. Buttitta, Università degli Studi di Palermo.
- Russo, U., 2002, *La Madonna del Lume. La storia, il culto, il restauro dell'immagine*, s.e., Palermo.
- Salerno, R. M., 2014, *La devozione a santa Rosalia attraverso il pellegrinaggio e l'incubatio: "Iacchianata"* in Berzano, L., Castegnaro, A., Pace, E., 2014, a cura di, *Religiosità popolare nella società post-secolare: nuovi approcci teorici e nuovi campi di ricerca*, Edizioni Messaggero, Padova, pp. 261-290.
- Salomone Marino, S., 1897, *Costumi e usanze dei contadini di Sicilia*, Remo Sandron, Palermo.

- Santi, G., 2010, *Ego Rosalia. La vergine palermitana tra santità ed impostura*, La Zisa, Palermo.
- Santoro, R., 2003, *Il Festino di santa Rosalia*, Dario Flaccovio, Palermo.
- Santyves, P., 1907, *Les saints, successeurs des dieux: essais de mythologie chrétienne*, Nourry, Paris.
- Scarduelli, P., 2014, *I riti del potere. Uno sguardo antropologico: dalle comunità primitive alle società moderne*, Carocci, Roma.
- Scellato, C., 1983, *I Santuari mariani di Sicilia*, Soc. coop. "Nuova Radio", Trapani.
- Schmitt, J.-C., 1976, "Religion populaire" et culture folklorique (note critique), in "Annales. Économies, Sociétés, Civilisations", a. XXXI, n. 5, p. 941-953.
- Seppilli, T., 2008, *Le Madonne arboree: note introduttive*, in Minelli, M. e Papa, C., 2008, a cura di, *Scritti di antropologia culturale, vol. II. La festa, la protezione magica, il potere*, Leo S. Olschki, Firenze, p. 533-547.
- Smith, P., 1981, *La festa nel suo contesto rituale*, in Bianco, C., Del Ninno, M., 1981, a cura di, *Festa. Antropologia e semiotica* (Atti del Convegno, Montecatini Terme, 27-29 ottobre 1978), Nuova Guaraldi, Firenze, pp. 212-219.
- Sorgi, O., 2009, *La pesca e i suoi numi tutelari. Il culto di Maria Santissima del Lume a Porticello*, in Buttitta, I. E., Palmisano, M. E., 2009, a cura di, *Santi a mare. Ritualità e devozione nelle comunità costiere siciliane*, Regione Siciliana – Assessorato dei Beni culturali e Ambientali e della Pubblica Istruzione, Palermo, pp. 53-65.
- Sorgi, O., 2015, *I mercati nella storia di Palermo. Un fenomeno di lunga durata*, in Id., *I mercati e i cibi di strada*, "Le mappe del tesoro: venti itinerari alla scoperta del patrimonio culturale di Palermo e della sua provincia", n. 19, Regione Siciliana. Assessorato dei beni culturali e dell'identità siciliana, Palermo 2015, pp. 6-36.
- Spanò, I., 2016, *La tīrthayātrā. Origini vediche di pratiche culturali contemporanee al santuario di Santa Rosalia a Palermo* in Perricone, R., 2016, *Etnografie del contemporaneo in Sicilia*, Associazione per la conservazione delle tradizioni popolari, Palermo, pp. 181-193.
- Tambiah, S. J., 1995, *Rituali e cultura*, Il Mulino, Bologna.
- Terrin, A. N., 1979, "Il rito della processione. Appunti per una interpretazione religiosa storico-comparativa", in A.A.VV., *Ricerche sulla religiosità popolare nella Bibbia, nella liturgia, nella pastorale*, Ed. Dehoniane, Bologna, pp. 225-243.
- Trede, T., 1889-1891, *Das Heidentum in der römischen Kirche. Bilder aus dem religiösen und sittlichen Leben Südtaliens*, 2 voll., F. A. Perthes, Gotha.
- Van der Leeuw, G., 1975, *Fenomenologia della religione*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Viani, G., 2016, "Induismi" di Sicilia. I riti mauriziani e srilankesi in onore di Shiva, Ganesha e Murugan, in D'Agostino, G., 2016, *Il sacro degli altri. Culti e pratiche rituali dei migranti in Sicilia*, Edizioni Museo Pasqualino, Palermo, pp. 79-89.
- Warner, M., 1980, *Sola fra le donne. Mito e culto di Maria Vergine*, Sellerio, Palermo.
- Woodburn Hyde, W., 1923, *Greek religion and its survivals*, Marshall Jones Company, Boston.
- Wunenburger, J.-J., 1977, *La fête, le jeu et le sacré*, Delarge, Paris.
- Xella, P., 2005, *Laici e cattolici alla scuola di Raffaele Pettazzoni*, in Maria Grazia Lancellotti e Paolo Xella, a cura di, 2005, *Angelo Brelich e la storia delle religioni: temi, problemi e prospettive*, Ed. Essedue, Verona, pp. 21-40.
- Zappalà, S., 1963-1964, *Le feste religiose nella città di Palermo*, Tesi di Laurea in Lettere, rel. Prof. G. Cocchiara, Università degli Studi di Palermo.