

Lorenzo Gatto

Feste religiose al Capo

con un saggio di Ignazio E. Buttitta

TORRI del VENTO
EDIZIONI 

LE FESTE DEL CAPO. FEDE, SOCIETÀ, AGENTIVITÀ

Una “costumanza in città assai antica”. Intorno alla metà del Settecento, il Marchese di Villabianca, scrivendo della processione che aveva luogo a Palermo, il 5 aprile, per la festa di san Vincenzo Ferrer in Santa Cita, annota: «In questa processione era cosa notevole la volata che si faceva fare in chiesa alla bara [il fercolo processionale] di esso Santo nell’uscirla in strada, ch’era una corsa dentro la chiesa della detta bara Per questo spettacolo si empiva la chiesa di un popolo che moltissimo ne godea come di costumanza in città assai antica»¹.

Ancora Villabianca, a proposito di un’altra devota corsa palermitana, quella di Cosma e Damiano², santi taumaturghi la cui devozione era assai diffusa in città, scrive: «Vien portata la baretta da marinai e, in alcune stazioni di strada, la si fa correre con tanta furia che sembra volar per l’aria. Il popolo le corre appresso coll’istessa voga e vi fa voci altissime di *evviva, viva S. Cosimo*. Prendendo posa indi la bara, non pochi divoti – che portano delle menzine piene di acqua da noi dette quartare e che han resa santificata col tocco delle statue – la danno a bere a tutti coloro che vi hanno la stessa fede. Più d’una volta quest’acqua ha dato salute a poveri infermi per grazia del Santo che da essi è stato invocato. Per questa sì pia credenza ..., ho veduto io, Villabianca, persone civili e di qualche riguardo non avere ribrezzo e corrervi di appresso mischiati a plebei, sperando nei Santi ottenere fine a’ loro mali e perché, nel corrervi, vi provano del gran piacere»³.

1. Francesco Maria Emanuele e Gaetani, Marchese di Villabianca, *Delle antiche processioni sacre e profane solite celebrarsi nella città di Palermo (fasc. 13 Qq.E.88)*, Ed. Giada, Palermo 1989, pp. 69-70. Oltre a quelle ricordate in questo saggio, danze e corse dei fercoli dei santi possono essere osservate in Sicilia in diverse altre circostanze: cf. S. Bonanzinga, *Tipologia e analisi dei fatti etnocoreutici*, in «Archivio Antropologico Mediterraneo», a. II (1999), n. 1-2, Palermo, pp. 77-105; I. E. Buttitta, *La danza di Ares. Forme e funzioni delle danze armate*, Bonanno, Acireale-Roma 2014

2. Cf. F. Giallombardo, *Oblazioni virili e gemelli divini. Un paradigma della molteplicità sacrale*, in «Archivio Antropologico Mediterraneo», a. I (1998), n. 0, Palermo, pp. 61-91

3. *Delle antiche processioni sacre* cit., p. 59. Sugli usi rituali dell’acqua: G. Pitre, *Acque miracolose in Sicilia. Spigolature*, in «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», vol. XV, C. Clausen, Torino-Palermo 1896, pp. 56-67; Id., *Medicina popolare siciliana*, C. Clausen, Torino-Palermo 1896, pp. 13-14; G. Giacobello, *In festa alla sorgente*, in «Nuove Effemeridi», a. X (1997), n. 38, pp. 90-98; I. E. Buttitta, *Continuità delle forme e mutamento dei sensi. Ricerche e analisi sul simbolismo festivo*, Bonanno, Acireale-Roma 2013, pp. 247 ss.

A proposito di quest'ultima festa, rileva circa un secolo dopo Giuseppe Pitrè: «La bara de' Santi più che altrove si conduceva, nelle primissime ore del mattino, al Borgo, ove sono pescatori in gran numero, entusiasticamente devoti di essi Santi La corsa loro è proverbiale: *la corsa di S. Cosimu*, e si battezza così l'andare affrettato, tempestoso di persone che dovrebbero andar piano. Vestivano di bianco: camicia e calzoni di mussolino che finivano alle sure, a piedi nudi; una fascia colorata alla vita Le brocche portavano anche e più comunemente in mano, chiusane la bocca da un mazzolino di fiori che pescava nell'acqua. A gruppi precorrevano e seguivano il *santo* gridando: *Lu santuzzu di li grazii cc'è! Chiddu chi nni scanza di danni è!* [...] Partecipavano a questa *condotta* non solo uomini provetti e giovani ma anche fanciulli e bambini. [...] Le donne non prendevano parte attiva alla processione, ma usavano ed usano tuttavia di vestire le bambine ed anche i bambini da angeli, da madonnine, da sante vergini, *e di condurle alla chiesa de' Santi alla discesa del Capo* [...]. Uomini e donne fanno in quella chiesa un rumore, un baccano da non dirsi. Chi, durante l'anno, ha fatto promesse a' Santi, va a scioglierle con l'offerta o di ceri da accendersi innanzi alle statue, o di olio, o di membra od organi guasti, o di quattrini, e ne ricevono in compenso una figura de' Santi, che i devoti posano poi sulle parti malate o sugli ammalati per farli guarire [...] La vigilia e il giorno della festa si va a fare il solito *viaggio* ai Santi; ed è immensa la folla dei devoti e dei curiosi che gironzolano in chiesa e fuori pregando o guardando. Gl'inevitabili *tirrunara*, vendono in copia i *pupiddi nanau*, pupattole a varie dimensioni di pasta mescolata di miele e farina aventi la figura di donna con un cilindro in capo, le mani ai fianchi e vesti così lunghe che appariscono senza piedi. Vendono anche i *santi*, figure di Cosimo e Damiano imitate sulle stampe, anch'esse di pasta melata, e talora coperte di un dolciume rosso»⁴.

Di quanto descritto da Villabianca e Pitrè, oggi solamente si osserva l'uso di aprire al culto la chiesa ove sono custoditi i venerati simulacri, quella di Sant'Ippolito Martire in via di Porta Carini⁵, il giorno della ricorrenza calendariale della festa (26 settembre) e quello di vendere biscotti di pasta melata rappresentanti i "santi medici" a vantaggio di coloro che accorrono *pi fari u viaggiu ai Santi*⁶. Nessuna traccia né della volata di San Vincenzo Ferrer in Santa Cita né della corsa di Cosma e

4. *Spettacoli e feste popolari siciliane*, Pedone Lauriel, Palermo 1900, pp. 380-383

5. I simulacri erano precedentemente custoditi e venerati presso la non distante Chiesa, intitolata ai Santi, che si affaccia sulla Piazza Beati Paoli

6. Cf. F. Giallombardo, *Oblazioni virili e gemelli divini* cit., p. 62 e foto di I. E. Buttitta alle pp. 76-78

Damiano⁷ né di tante altre credenze e pratiche attestate da diaristi, storici, demologi ottocenteschi⁸.

In verità, ripercorrendo la documentazione relativa alla vita religiosa della città di Palermo degli ultimi tre secoli potrebbe aversi, di primo acchito, l'impressione di un progressivo, inesorabile impoverimento di un vasto e coerente insieme di pratiche e credenze "tradizionali" un tempo largamente condiviso da tutte le classi sociali. Certamente il mondo che oggi si distende dinanzi ai nostri occhi è nel suo paesaggio urbano, culturale e umano assai diverso dalle realtà vissute e osservate dal Marchese di Villabianca, da Giuseppe Pitre o, in tempi più recenti, da Giuseppe Cocchiara e dai suoi allievi, tuttavia esso resta ricco di espressioni eterodosse, di passioni, di suoni, di gesti non ordinari, estranei al canone liturgico, in parte ereditati dal passato, in parte trasformati, in parte introdotti *ex novo* nel corso del tempo a soddisfazione, di volta in volta, di emergenti istanze esistenziali, culturali, estetiche, politiche, ecc. Le cosiddette "tradizioni popolari" non sono, infatti, come spesso si considera nel discorso comune ma pure nella *vulgata* scientifica, una materia omogenea e immutabile che resta viva fintantoché si trasmette compattamente di generazione in generazione, piuttosto sono un sistema i cui elementi, sottoposti a continue elaborazioni e trasformazioni, si riorganizzano processualmente assumendo nuove forme o attribuendo nuovi sensi e nuovi scopi a forme spesso ma non sempre mutate dal passato. Non v'è società, d'altronde, che non manipoli, rielabori, reinventi il proprio passato in ragione dei quadri esistenziali contemporanei, attribuendo tra l'altro nuovi significati e nuove funzioni a simboli e istituti rituali⁹. In particolare, al fine di serbarne la legittimità all'interno del cambiamento, da un

7. La festa dei Santi medici viene tutt'oggi celebrata con corse e danze nella borgata marinara di Sferracavallo: cf. F. Giallombardo, *Sferracavallo borgo marinaro*, Bruno Leopardi, Palermo 1998

8. Si vedano tra gli altri, oltre ai diari del Villabianca e alle opere pitreiane: E. Guggino, *I canti degli orbi. I cantastorie ciechi a Palermo*, Folkstudio, Palermo 1980; G. Isgrò, *Festa, teatro, rito nella storia di Sicilia*, Cavallotto, Palermo 1981; N. Bernardi, O. Sorgi, *Le vampe di Palermo*, Folkstudio, Palermo 1985; V. Petrarca, *Di Santa Rosalia Vergine Palermitana*, Sellerio, Palermo 1988; G. Fiume, a cura di, *Il santo patrono e la città. San Benedetto il Moro: culti, devozioni, strategie di età moderna*, Marsilio, Venezia 2000

9. «Quando una cultura o una civiltà vede in crisi la propria capacità di riconoscersi in valori comuni – la propria "identità" – fa ricorso al proprio passato come risorsa da investire nel futuro, e assai di frequente al passato folklorico, in cui più che altrove è possibile leggere i segni di una *communitas*, anche un po' mistificata e idillizzata, ma attiva come modello di riferimento ideale possibile» (P. Clemente, *Il punto su: il folklore*, in P. Clemente, F. Mugnaini, a cura di, *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Carocci, Roma 2001, pp. 187-219: 192. Cf. V. Lanternari, *Crisi e ricerca d'identità*, Liguori, Napoli 1977; C. Lévi-Strauss, a cura di, *L'identità*, Palermo, Sellerio 1980; U. Fabietti, *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Carocci, Roma 1998; M. Bettini, *Radici. Tradizioni, identità, memoria*, il Mulino, Bologna 2016

lato ogni società assegna a ciascun istituto rituale radici mitiche riferendolo ora a un eroe, ora a un dio, ora a un evento “storico” fondante, dall’altro tende a conservarne le presunte forme “originarie” ritenute per questo efficaci¹⁰. Tale la ragione per cui l’innovazione è più spesso presentata come recupero di una tradizione avita¹¹. La relativa stabilità (reale o immaginaria) delle forme rituali propone, infatti, sicurezze e garanzie di continuità alla comunità: attraverso la celebrazione dei riti “secondo tradizione” si rivendica la durata del gruppo nel tempo e nello spazio e si propone un’appartenenza ben definita, perimetrata, appunto, dalla condivisione di memorie, di gesti e di comuni istanze esistenziali¹². Inoltre, come osserva Balandier, la tradizione si costituisce come «une réserve d’images, de symboles, de modèles d’action, il permet d’employer une histoire idéalisée, construite et reconstruite selon les nécessités, au service du pouvoir présent. Ce dernier gère, et assure ses privilèges, par la mise en scène d’un héritage»¹³.

10. S. Miceli, *Rito. La forma e il potere*, in «Uomo & Cultura. Rivista di studi etnologici», a. V (1972), n. 10, pp. 132-158; A. Buttitta, *Storia mitica e miti storici*, in A. Buttitta, S. Miceli, *Percorsi simbolici*, Flaccovio, Palermo 1989, pp. 89-95; S. Tambiah, *Rituali e cultura*, Il Mulino, Bologna 1995

11. P. Lardellier, *Théorie du lien rituel. Anthropologie et communication*, Éd. L’Harmattan, Paris 2003, p. 59. Cf. E. J. Hobsbawm, T. Ranger, *L’invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 1994

12. Perciò può dirsi che «memory shapes the performances and gives arguments to the communicative part of the celebrations» (R. J. Brandt, J. W. Iddeng, *Greek and Roman Festivals: Content, Meaning, and Practice*, Oxford University Press, Oxford-New York 2012, p. 6. Cf. M. Halbwachs, *La memoria collettiva*, Unicopli, Milano 1987; e 1987; J. Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Einaudi, Torino 1997; U. Fabietti, E. Matera, *Memorie e identità. Simboli e strategie del ricordo*, Meltemi, Roma 1999). I riti festivi consentono e sostengono «la circolazione simbolica e materiale della cultura marcandone la presenza, rendendola visibile e palpabile, attribuendole una forma e delimitandone temporaneamente i confini» (G. Navarini, *L’ordine che scorre. Introduzione allo studio dei rituali*, Carocci, Roma 2003, p. 16). Riaffermando e rigenerando la cultura comunitaria, i riti festivi si propongono, pertanto, come dispositivi “irrinunciabili” e “insostituibili” di trasmissione di una memoria necessaria per riconoscersi e per trovare il senso del proprio esserci nel mondo; più estesamente, per dare senso e comprendere in un sistema coerente la «realtà ultima delle cose» (M. Eliade, *Il mito dell’eterno ritorno. Archetipi e ripetizione*, Borla, Roma 1999, p. 13). I riti religiosi non rispondono solo agli interrogativi ultimi trovando soluzione sul piano mitico a problemi altrimenti irrisolvibili ma – in quanto «tra gli elementi più forti di trasmissione culturale» (W. Burkert, *Mito e rituale in Grecia. Struttura e storia*, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 80) – fungono anche da potente veicolo di significati sociali, ciclicamente riproducendo e sostenendo l’identità del gruppo nell’avvicinarsi delle generazioni: «Nel ricordo della propria storia e con l’attualizzazione delle figure di ricordo fondanti, il gruppo si sincera della sua identità. Questa non è un’identità di tutti i giorni. All’identità collettiva inserisce qualcosa di festivo, di extraquotidiano: essa è in un certo senso “maggiore del vero”, oltrepassa l’orizzonte della quotidianità e costituisce l’oggetto di una comunicazione cerimoniale, non quotidiana. Tale cerimonialità della comunicazione è già di per sé una sorta di processo formativo; esso viene proseguito nella formazione del ricordo, il quale si coagula in testi, danze, immagini e riti» (J. Assmann, *La memoria culturale* cit., p. 27)

13. G. Balandier, *Le pouvoir sur scene*, Éditions Balland, Paris 1980, pp. 16-17. Cf. F. Alberoni, *Il fondamento della legittimità*, in R. Cipriani, *La legittimazione simbolica*, Morcelliana, Brescia 1986, pp. 11-24: 11

Il rito, in quanto sistema dinamico e processuale inserito nelle dinamiche sociali, religiose, economiche e politiche (le quali in ragione della congerie storica possono essere più o meno incidenti) che attraversano ciascuna comunità, è comunque costantemente soggetto a processi di rifunzionalizzazione e risemantizzazione vedendo così sovrapporsi, coesistere e prevalere nel tempo, al mutare appunto delle condizioni, diversi fini e sensi rituali¹⁴. È per tale ragione che molti rituali possono essere interpretati di volta in volta, secondo il momento storico ma anche secondo le prospettive euristiche e teoriche del ricercatore, come riti apotropaici, come riti tesi a stimolare la fecondità, come riti iniziatici, come riti “politici” infine, stante il fatto che le istituzioni – tanto quelle laiche che quelle religiose – hanno bisogno di liturgia per garantire la loro integrità e durata nel tempo¹⁵. Così diversi “antichi” riti festivi a cadenza stagionale, con ogni probabilità in origine di carattere marcatamente agrario e comunque connessi a esigenze cultuali (scongiuratorie e gratulatorie), hanno visto accrescersi, fino a renderla esclusiva, la funzione di riti di passaggio di *status* e ancora divenire, in relazione a precise esigenze, momento di affermazione politica e identitaria, simbolo della continuità e della memoria.

Festività religiose a Palermo. Le corse e le danze, le competizioni, le esibizioni di attitudini virili, le ostensioni di fiori e di fronde sempreverdi, i falò e i roghi di fantocci, i mascheramenti, i consumi alimentari di carattere orgiastico, sono tutti simboli rituali che si presentano come originariamente intesi a celebrare e promuovere, in momenti critici, la rinascita e la fecondità cosmiche, a stimolare la crescita vegetale, a sostenere la fertilità umana e animale, a rifondare la comunità ribadendone le partizioni e i principi costitutivi, a esibire i caratteri di specifiche condizioni e classi d’età; come emblemi, insieme, di passaggio di stagione e di *status* sociale¹⁶. Tale complesso universo

14. P. Bogatyrev, *Semiotica della cultura popolare*, Bertani editore, Verona 1982

15. P. Lardellier, *Théorie du lien rituel* cit., pp. 49 s. Cf. Rivière, *Liturgie politiche. Ritualità e simbolismo religioso di regimi, partiti, movimenti*, RED, Como 1998. «Attraverso la ripetizione di azioni rituali le organizzazioni e le istituzioni cercano di produrre senso e di accreditare qualcosa, come se le loro forme di organizzazione e le loro strutture fossero immutabili» (C. Wulf, *Rito*, in Id., a cura, *Le idee dell’antropologia*, 2 voll., Bruno Mondadori, Milano 2002, II, 1054-1062: 1061). Nel sottolineare la dimensione politica dei riti festivi, non dissimili considerazioni fanno Brandt e Iddeng: «Symbols and symbolic acts within the rituals are used to constitute a group as a unity with common values and aims, to create and consolidate loyalty and self-defence, and by connecting the rites to divine powers and cosmos these values and aims become legitimate and rightful. Rituals, therefore, give shape to power, but at the same time can be said to construct power» (*Greek and Roman Festivals* cit., p. 4)

16. Fatti questi esemplarmente illustrati, tra gli altri, da Arnold Van Gennep (*I riti di passaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 1981) e da Angelo Brelich (*Paides e Parthenoi*, Edizioni dell’Ateneo, Roma 1969; Id., *Le iniziazioni*, a cura di A. Alessandri, Editori Riuniti, Roma 2008)