



fondazione ignazio buttitta **ieri e oggi**

1

Ignazio E. Buttitta  
**Feste dell'alloro in Sicilia**

Numerose cerimonie religiose siciliane sono tutt'oggi caratterizzate da usi rituali dell'alloro, e più in generale di elementi vegetali, che sembrano rinvviare a un remoto passato. Quali sono le ragioni di queste permanenze, quali le eventuali relazioni con tradizioni culturali precristiane? Una logica comune tiene insieme forme e funzioni apparentemente diverse e molteplici? Questo lavoro cerca di fornire una prima risposta, partendo da un'analisi del simbolismo dell'albero, proseguendo con l'illustrazione dei risultati di una indagine etnografica avviata nel 1990 e reiteratamente sottoposta a verifica, analizzando il significato simbolico dell'albero in vari contesti folklorici italiani.





Ignazio E. Buttitta

## **Feste dell'alloro in Sicilia**

Fondazione Ignazio Buttitta

**Fondazione Ignazio Buttitta**  
via A. Pasculli, 12 - 90138 Palermo  
www.fondazionebuttitta.it

Copyright © 2006 Fondazione Ignazio Buttitta - Associazione Folkstudio di Palermo

È severamente vietata la riproduzione delle immagini e dei testi contenuti in questa pubblicazione senza il preventivo consenso scritto dell'Editore



Regione Siciliana  
Assessorato dei Beni Culturali  
Ambientali e della Pubblica Istruzione



Regione Siciliana  
Assessorato dei Beni Culturali



**Folkstudio**

Buttitta, Ignazio E. <1965->

Feste dell'alloro in Sicilia / Ignazio E. Buttitta. - Palermo : Fondazione Ignazio Buttitta, 2006.  
(Ieri e oggi)

1. Feste religiose - Sicilia - Festa dell'alloro.

394.26609458 CDD-21

SBN Pal0206571

CIP - Biblioteca centrale della Regione siciliana "Alberto Bombace"

Questo volume è stato stampato con il contributo dell'Assessorato Regionale dei Beni Culturali, Ambientali e della Pubblica Istruzione. Dipartimento Beni Culturali, Ambientali ed Educazione Permanente.

# Indice

<i>Premessa alla seconda edizione</i>	7
Introduzione	9
1. Il simbolismo dell'albero	16
2. Elementi vegetali e rituali festivi in Sicilia	22
2.1. <i>U Pagghiaru</i> a Bordonaro	24
2.2. Feste del ciclo pasquale	28
3. Feste dell'alloro	41
3.1. San Silvestro a Troina	41
3.2. San Vito a Regalbuto	50
3.3. San Sebastiano a Cerami	54
3.4. Madonna della Lavina a Cerami	58
3.5. San Cataldo a Gagliano Castelferrato	60
3.6. Madonna delle Grazie a Naso	63
3.7. San Sebastiano a Tortorici	66
3.8. San Basilio a San Marco d'Alunzio	69
3.9. Sant'Antonio a Capizzi	70
3.10. Maria SS. Annunziata a Ficarra	72
4. Per una analisi delle feste dell'alloro	75
Note	102
Immagini	111
Bibliografia	139



## Premessa alla seconda edizione

*in memoria di Michele Ferlauto*

A distanza di 15 anni, grazie alla Fondazione Buttitta e al contributo dell'Assessorato dei Beni Culturali, Ambientali e della Pubblica Istruzione della Regione Siciliana, viene ristampato *Feste dell'alloro in Sicilia*, già edito nella collana "Archivio delle tradizioni popolari siciliane" del Folkstudio di Palermo. Il lavoro trae origine dalla mia tesi di laurea in Lettere moderne (Università di Palermo) sul simbolismo rituale a carattere vegetale presente in una serie di cerimonie tradizionali del territorio nebrodeo. Relatore della tesi era stato Giuseppe Bonomo, allora titolare della cattedra di Storia delle Tradizioni popolari e co-relatore Giuseppe Martorana, allora titolare della cattedra di Storia delle Religioni.

Ricordo questo per ribadire il mio debito morale e intellettuale nei confronti di questi due studiosi, per trovare una qualche giustificazione alle giovanili ingenuità e alle inevitabili lacune documentarie che segnano questo mio primo lavoro, per dare una ragione delle scelte teorico-metodologiche che da allora innanzi avrebbero costituito l'orizzonte di riferimento delle mie ricerche.

Posso oggi definirmi un folklorista incline a interessi storico-religiosi, vivace sostenitore della pratica etnografica. Non ho mai avuto la pretesa di restituire "fedelmente", attraverso le mie "descrizioni", la realtà o porzioni di realtà, né mai sono stato assillato dal problema che le stesse siano percepibili come vere o verosimili, oggettive o interpretative, più *emics* o più *etics*. Chiunque rende l'altro da sé: persone, fatti, cose e comportamenti, con qualunque strumento: scrittura, fotografia, riprese audiovisuali, compie un atto d'arbitrio, discretizza secondo le proprie "inclinazioni". La rappresentazione e l'ordinamento dei dati del reale, si sa, sono sempre loro interpretazione o, peggio, travisamento.

Non è il luogo né il momento di approfondire simili questioni. Mi limiterò a osservare, sommessamente, che la "bontà" di un lavoro di ricerca si dovrebbe, in primo luogo, misurare sulla capacità del ricercatore di trasmettere, insieme ai "dati", i presupposti e le ragioni, il metodo di indagine e i criteri ordinatori: in termini tali da offrire gli strumenti necessari a orientarsi all'interno della discrezionalità ermeneutica che egli, volente o nolente, consapevolmente o inconsapevolmente, ha esercitato.

Credo di essermi sempre attenuto a questo principio. Ho anche cercato di dialogare, con minore o maggiore successo, con le persone che

ho avuto la fortuna di incontrare numerose in questi anni, di cogliere cioè gli elementi fondamentali di un rito o di un processo ergologico, di un racconto o di una pratica anche "ascoltando" le interpretazioni altrui e, in primo luogo, quelle stesse dei miei interlocutori-informatori. Né relativismo, né buonismo etnografico, men che mai sottovalutazione dell'"osservazione", solo un po' di rispetto. Ricordo che suscitò un certo scandalo in alcuni miei colleghi, il fatto che, chiamato a produrre un saggio sui fuochi pirotecnici e i loro operatori, lo sottoposi alla revisione di questi ultimi (peraltro dimostratasi utilissima) prima di licenziarlo per la stampa.

*Feste dell'alloro in Sicilia* è, e non volle essere altro, che una "etnografia" corredata di spunti di riflessione; una organica presentazione di una materia che fino al 1990 era rimasta poco nota o sconosciuta negli ambienti accademici; una raccolta di dati originali che ulteriormente confermava il debito della religiosità tradizionale verso una visione del mondo marcatamente agro-pastorale; una sollecitazione, infine, a ulteriori indagini che potessero ampliare la conoscenza e chiarire le ragioni del complesso e diffuso simbolismo rituale a carattere vegetale (e più in generale di matrice agraria) che poteva e può osservarsi nelle feste religiose siciliane, rendendo così ragione dei loro processi di trasformazione e rifunzionalizzazione.

Ho cercato di sviluppare la riflessione su questi temi nei miei lavori successivi (Buttitta I. E. 1999a, 2002, 2006). A quanto in essi discusso non ritengo di potere oggi aggiungere altro. Mi sono limitato pertanto, in questa riedizione di *Feste dell'alloro*, solo quando strettamente necessario, a segnalare, seppur brevemente, ulteriori cerimonie caratterizzate da un uso rituale dell'albero, a integrare le note e ad aggiungere alcuni essenziali riferimenti bibliografici. Desidero comunque ricordare che i rituali presentati, continuano a manifestare una grande vitalità e che, seppur soggetti a pressioni esogene ed endogene (basti pensare a quelle delle Istituzioni e degli Enti pubblici e privati e, primi tra tutti, alle Pro-Loco, agli Assessorati comunali, provinciali e regionali che si occupano di patrimonio culturale, di spettacolo e di turismo), conservano immutati la struttura e il simbolismo tradizionali. I santi e il loro riti non sono ancora sconfitti e chissà per quanto tempo ancora non lo saranno; i valori "contadini" sono ancora largamente condivisi, almeno nelle aree interne dell'Isola; l'"irrazionale" continua a vivere e manifestarsi... che sia una fortuna?

Palermo, 2 novembre 2006

## Introduzione

Nella primavera del 1990 iniziai a osservare alcune feste siciliane, localmente intitolate a diversi santi patroni, contraddistinte dalla presenza di rami di alloro. Questa pianta, come vedremo, costituisce l'elemento che in maniera più evidente caratterizza e accomuna tali celebrazioni. Intorno a essa ruotano i diversi momenti dei rituali festivi. Le ho pertanto chiamate "feste dell'alloro"<sup>1</sup>.

L'opera di Giuseppe Pitrè per la parte riguardante le feste, un lungo articolo di De Roberto dedicato alla festa di san Silvestro a Troina e un saggio di Carmelina Naselli sul culto degli alberi in Sicilia, avevano già delineato un panorama ampio e interessante. Sul terreno mi resi conto, però, che le feste dell'alloro erano più numerose e complesse di quanto fosse attestato dalla letteratura demologica. Procedendo nella ricerca, infatti, incontravo nuove cerimonie. Parallelamente all'osservazione diretta dei rituali e all'attestazione dei significati localmente attribuiti, reperivo numerose informazioni sparse in riviste non specializzate, opuscoli e testi di storia locale. Si trattava di indicazioni sommarie, ma tali da farmi intendere che una puntuale indagine estesa a tutta l'Isola avrebbe richiesto un lavoro da protrarre negli anni. Ritenni, dunque, opportuno limitare l'attenzione, in questa prima fase della ricerca, all'area dei Nebrodi (province di Enna e Messina), dove più che in altre zone della Sicilia le feste dell'alloro si presentavano ancora vitali e organicamente diffuse.

Quale era l'origine di questi riti e di altri ancora che vedevano l'albero assumere un ruolo centrale? L'interrogativo non era eludibile, anche se l'eventuale risposta si sarebbe dovuta muovere nel campo delle ipotesi. Ricostruire l'evoluzione di determinati culti, ristabilirne le forme più remote, d'altronde, è impresa sempre difficile. Ancor più lo è in un territorio come la Sicilia, dove il tempo ha visto avvicinarsi innumerevoli popoli e culture che hanno determinato il formarsi di un vasto e frastagliato *pantheon*, costituito da divinità e riti difformi.

Non v'è dubbio che nella Sicilia ellenizzata si conservarono numerosi elementi culturali indigeni, soprattutto, scriveva Biagio Pace, in ambito religioso: «La credenza non si abbandona, né perisce facil-

mente il culto e la forma liturgica; tenace e intimo s'innesta e risorge anche in aspetti nuovi e sopravvenuti dal di fuori. Così avverrà anche nel trapasso, pur così distante, dal paganesimo al cristianesimo. Così tanto più facilmente si verifica tra indigeni ed elleni, data l'unità fondamentale che dobbiamo ammettere fra le rispettive intuizioni religiose. E come in nessun aspetto della vita può essere più profondo ed efficace il persistere del fattore originario come nell'intimità del fenomeno religioso, così in questo la doppia base della civiltà siceliota può aver lasciato tracce più sensibili e istruttive.

Ma in questo sovrapporsi di elementi religiosi ellenici e nella elaborazione mitica e liturgica che ne è seguita, troviamo anche documento diretto della fondamentale affinità che certamente legava il senso religioso degli indigeni a quello dei coloni; non tanto nel sincretismo così perfetto che si è prodotto, quanto nel fenomeno, che ci è attestato con singolare evidenza, di un continuare promiscuo del culto e nell'accedere di elleni e siculi ai medesimi santuari [...], è manifesta questa continuità e l'aderire di forme e strutture di tipo ellenico a concetti religiosi indigeni» (1945: III, 530-531).

Le difficoltà connesse alla ricostruzione dell'avvicinarsi e confondersi di culti e miti indigeni e greci, sono soprattutto da riferire alla carenza delle fonti, costituite fino all'VIII sec. a.C. esclusivamente da reperti archeologici. Solo per l'epoca successiva possediamo fonti scritte, di autori soprattutto greci, che possono servirci a ricostruire la storia religiosa della Sicilia<sup>2</sup>. Si tratta di una documentazione, tuttavia, cui è bene accostarsi con cautela. «Le notizie sui miti e culti indigeni che troviamo in qualche antico autore, specie in Diodoro, non costituiscono generalmente una testimonianza, bensì una interpretazione o anche una veduta ricostruttiva dell'antica cultura. Non si esclude che questa veduta possa conservare taluni elementi genuini sui culti più antichi. Ma questa eventualità non consente che tali dati possano essere disgiunti dal complesso nel quale essi ci sono pervenuti; cioè dal mondo religioso siceliota quale appariva in età classica. *Questo mondo religioso è la sola realtà storica che i documenti ci permettono di riconquistare*, in quanto le testimonianze intorno a miti e culti che possono apparire pregreco, si riferiscono pur sempre ad un momento nel quale essi hanno già subito il contatto con la religiosità dei coloni ed hanno assunto forma ellenica. Viene a mancare pertanto la possibilità di enucleare criticamente, sia pure in taluni elementi frammentari, la religiosità delle varie popolazioni indigene»

(Pace 1945: III, 425). Una difficoltà, quella di raggiungere il sostrato culturale indigeno, rimarcata da Angelo Brelich (1964-65: 35) e ripresa da Finley: «È dimostrabile, cosa che si poteva comunque immaginare, che i coloni portarono con sé e conservarono i loro dialetti e la loro scrittura, la loro tecnologia, i loro dèi e miti preferiti, i culti e le usanze sepolcrali e il calendario, la tecnologia politica e sociale. [...] L'influenza della religione indigena fu forse più forte, ma questo, più che dimostrarlo, possiamo arguirlo perché i nomi delle divinità e gli elementi esteriori del rituale erano, a quanto ne sappiamo, completamente ellenizzati» (1989: 37)<sup>3</sup>.

Segni di una arcaica religiosità sembrano, a ogni modo, avere resistito nel corso dei secoli. Accanto al diffuso culto della *Magna Mater*, ne troviamo molti altri «inerenti ad acque correnti, ad alberi sacri, a rocce» le cui tracce restano «inequivocabili in tutto il mondo greco e in ogni regione del Mediterraneo» (Manni 1963: 16). Culti che dagli Elleni colonizzatori verranno rielaborati alla luce della loro religiosità e del loro *pantheon*, come a Adrano dove presso il tempio di Etna-Inessa cresceva un bosco di alberi sacri ai quali venivano appese delle «maschere fittili che i Romani chiamavano *oscilla* e i Greci dell'Attica usavano nelle festività dette della *Aiora* (altalena)» (Manni 1963: 19)<sup>4</sup>. Maschere che si ritrovano anche appese a Enna presso alcuni boschetti sacri: «I contadini le appendevano agli alberi in onore di Dioniso dopo la vendemmia, secondo un costume chiarito dal celebre verso di Virgilio: *oscilla ex alta suspendunt mollia pinu* (*Georgiche*, II, 389)» (Pace 1945: III, 461).

Afrodite Ericina, antica signora delle piante e delle messi, aveva come simboli, insieme alla spiga e alla ruota, l'albero<sup>5</sup>. L'albero, probabilmente da intendersi come simbolo fallico, compare accanto a Demetra a Selinunte. Qui aveva vita il culto della *Malophoros*, dea della terra e della vegetazione, e di Giove *Meilichios* (visto in forma di fico sacro), secondo il tema ampiamente diffuso della Terra Madre fecondata da un elemento maschile sotto forma di albero<sup>6</sup>. Anche a Selinunte a questa dea della fertilità si riferiscono probabilmente gli *oscilla*, in questo caso pesi da telaio, che «i contadini appendevano agli alberi per incrementare con questo rito magico i frutti dei loro campi» (Manni 1963: 117).

Queste notizie appaiono come deboli tracce di una religiosità siciliana arcaica, profondamente legata a una economia in gran parte di tipo agrario e pastorale, che, nel lento mutamento delle tecniche

produttive e delle specie coltivate, si manterrà per secoli fonte unica di sostentamento per larghissima parte degli abitanti dell'Isola, inscindibile dai culti e dai riti legati alla natura e al suo rigenerarsi. L'universo religioso di qualsivoglia società, e più in generale il suo sistema simbolico, è connesso, infatti, più di quanto di solito si è portati a pensare, ai modi della produzione. Una presenza così rilevante e significativa di feste connesse ai cicli vegetali si comprende meglio, pertanto, quando si rifletta sulla realtà economica che ha caratterizzato per così lungo tempo la società che questi riti celebra. Nell'area da noi indagata, alcune feste "agrarie" sono presenti in così gran numero e tanto organicamente strutturate anche perché certe forme di produzione, in specie quella dei cereali, le hanno caratterizzato per millenni (Buttitta I. E. 2006). Le forme religiose, d'altronde, si muovono più lentamente dell'evolversi economico e sociale, e spesso riti connessi a cicli produttivi ormai scomparsi si continuano a perpetuare lungamente.

Quella della Sicilia come madre delle messi sarà vocazione che la accompagnerà fin quasi ai nostri giorni. Sospinta su questa strada dai coloni greci, sarà poi per lungo tempo il granaio dell'Impero romano. «Con la diffusione degli insediamenti greci nella parte orientale dell'Isola, la cerealicoltura assunse maggiore sviluppo, perché la Grecia aveva bisogno per la sua popolazione del prodotto siciliano, orzo soprattutto, ma anche grano, di cui cominciò ad importare grossi quantitativi [...]. Si diffusero anche le colture arboree, diversamente dalla zona occidentale, sottomessa quasi interamente a Cartagine, dove fu incrementata soltanto la cerealicoltura [...]» (Cancila 1992: 11). Sotto i Romani «l'isola doveva provvedere all'approvvigionamento granario dello stato romano e veniva così condannata alla monocoltura, che l'avrebbe in breve tempo trasformata nel "granaio del popolo romano"» (Cancila 1992: 14). Anche durante le vicende successive alla caduta dell'Impero, la Sicilia mantenne questa sua caratteristica, tanto che Jordanes la definì «nutrice dei Goti». Attraverso Bizantini, Araboiberberi e Normanni, anche se tra innovazioni produttive e varie risistemazioni fondiarie, la coltura dei cereali continuò a caratterizzare vastissime aree dell'Isola. Seguirono altre dominazioni, annate buone e cattive, ma le sorti del contadino siciliano e di mille borghi isolani resteranno legate strettamente alle spighe del grano. Fino al Secondo conflitto mondiale ed oltre, l'economia dell'Isola e il benessere di gran parte dei suoi abitanti

continueranno, dunque, a dipendere dall'andamento delle mietiture.

Oggi il panorama è mutato: le campagne si sono spopolate e i mezzi meccanici hanno sostituito buoi e muli, gli aratri e le falci; il grano arriva in grandi quantità d'oltre oceano. L'uomo non vive più, almeno non come una volta, a contatto della terra. Ho avuto la fortuna di conoscere uomini e cose che oggi non si incontrano più. Ho ascoltato parole antiche, ho visto gesti secolari consumarsi sotto il sole torrido delle aree interne dell'Isola. Tutto questo lo devo a mia madre che amava portarmi con sé insieme a mio fratello, nel corso delle sue ricerche, conducendoci ancora bambini, per strade e mulattiere, per stalle e masserie: una realtà ormai definitivamente consegnata al passato.

L'analisi delle dinamiche economiche soggiacenti alla società è sempre indispensabile a comprenderne i comportamenti culturali. Certo è solo una delle prospettive da considerare: un procedimento corretto di studio deve assumerne diverse. Osserva Uspenskij: «Esistono svariate possibili spiegazioni degli avvenimenti storici e, di conseguenza, i medesimi avvenimenti possono essere interpretati diversamente, ad esempio, dal punto di vista della politica statale, o da quello socioeconomico, o semiotico-culturale e così via. Ciascuna di queste interpretazioni poggia, evidentemente, su un preciso modello del processo storico, cioè su una certa visione della sua essenza. La varietà delle possibili interpretazioni rispecchia, a quanto pare, la complessità reale del processo storico: in altri termini, le diverse spiegazioni non si contraddicono, ma si integrano vicendevolmente» (1988: 9-10).

Alle strutture della produzione è comunque sempre profondamente connessa la visione del mondo di una società. È fatto non questionabile che la percezione del tempo di chi vive dei prodotti della terra (gli agricoltori), o dipende comunque dai cicli vegetativi (i pastori), è necessariamente legata ai ritmi stagionali. Ritmi che scandiscono non solo la vita vegetale ma incidono anche sulla fauna<sup>7</sup>. Questa la ragione del perché nelle società arcaiche il tempo sia stato inteso come circolare, come un ripetersi di eventi eguali a se stessi (Buttitta 1990: 6 ss.)<sup>8</sup>. Il persistere di cicli produttivi, agrari e pastorali, strettamente connessi ai cicli naturali ha favorito nell'Isola, sia pure a livello inconsapevole, questa rappresentazione del tempo unitamente alla concezione religiosa del mondo e della vita che ne deriva. Da qui «la persistenza di culti che, pur sotto spoglie cristiane, sono

ancora vivi ed efficienti: per Madonne e per Santi si continuano riti arcaicissimi, qui come altrove, che un tempo erano rivolti a Grandi Madri o ad Eroi. E spesso si continuano nelle stesse sedi: la religiosità, il *sacrum*, è legata a luoghi ben determinati: quelli stessi nei quali per una volta almeno l'uomo ha "sentito" uno spirito divino» (Manni 1963: 246).

Ai fini della "spiegazione" degli odierni riti è anche utile assumere una prospettiva storica, osservando in primo luogo che un aspetto indicativo, seppur solo parzialmente probante, della età dei culti indagati, è costituito dal periodo di fondazione del centro urbano in cui continuano a persistere. Non è certo di poco interesse, ai fini di una lettura delle "feste dell'alloro" come viva testimonianza di arcaiche feste agrarie di matrice "mediterranea"<sup>9</sup>, notare che le località in cui oggi vengono ancora celebrate, siano di fondazione greca o pre-greca. Osservava Pace: «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: IV, 73)<sup>10</sup>.

È pur vero che nel corso dei secoli sul territorio isolano la popolazione si è variamente mossa. Centri abitati sono stati abbandonati e ne sono stati fondati spesso nuovi. E con gli uomini sono giunti i riti. È comunque significativo ricordare che in comuni dove certe festività sono più resistenti, quali Troina, San Marco d'Alunzio, Gagliano Castelferrato, Capizzi, numerosi ritrovamenti archeologici testimoniano una presenza umana antecedente alla colonizzazione ellenica, mentre vestigia greche si sono rinvenute a Cerami e Regalbuto. «Gli storici, nonostante i pareri discordi, confermano l'origine antichissima di Capizzi. Gli studi di Brea, del Cavallari e del Pace potrebbero avvalorare l'ipotesi che centro e territorio rientrassero, nella seconda metà del IV sec. a. C., in un sistema di insediamento alesino denso di villaggi e fortificazioni tra il Simeto e il Salso che avrebbero occupato una vasta zona dei Nebrodi in cui, oltre Capizzi, gravitavano i centri di Cerami, Troina, Nicosia, Gagliano, Assoro, Albuchia, Mistretta ed Erbita» (Lima 1980: 18).

L'intera area nebrodea risulta dunque popolata prima e durante la presenza greca. Questi dati, sebbene non possano costituire una prova inconfutabile, inducono a considerare i culti oggetto di questa indagine di origine arcaica e a supporre che, seppur tra innumerevoli trasformazioni, si siano potuti perpetuare sino a noi mantenendo i

loro tratti essenziali. Ricostruire l'origine delle feste dell'alloro non è comunque il compito che mi sono prefisso, sebbene ritenessi necessario affrontare in qualche misura il problema<sup>11</sup>. Mi è sembrato, comunque, utile segnalare il comune originario atteggiarsi delle comunità agropastorali isolate di fronte al fenomeno del rinnovarsi delle stagioni e della vita, sul quale si sono innestate nel tempo diverse tradizioni e credenze, fino a giungere alla rielaborazione cristiana che non ne ha cancellato del tutto la remota matrice.

«La Storia – ha notato giustamente Eliade – non può modificare radicalmente la struttura del simbolismo arcaico. La struttura del simbolo non può venire distrutta dal continuo apporto di nuovi significati storici» (1973: 88). Per una migliore comprensione delle feste dell'alloro in Sicilia, mi è parso pertanto necessario documentare la rilevanza e complessità del valore simbolico dell'albero, in particolare all'interno delle culture europee e delle civiltà mediorientali. Non ho inteso così offrire contributi originali agli studi che nel corso del nostro secolo si sono susseguiti intorno a questo tema, ma fornire ulteriori elementi per intendere a pieno il significato della cerimonialità religiosa tradizionale della Sicilia<sup>12</sup>.

## 1. Il simbolismo dell'albero

Osserva Eliade a proposito dell'"albero sacro": «I documenti sono in numero notevole, la loro varietà morfologica è tale che taglia corto con ogni tentativo di classificazione sistematica. Infatti si incontrano alberi sacri, riti e simboli vegetali nella storia di ogni religione, nelle tradizioni popolari del mondo intero, nelle metafisiche e nelle mistiche arcaiche, senza parlare dell'iconografia dell'arte popolare. Le età di questi documenti come le civiltà ove furono raccolte sono diversissime» (1976: 272-273)<sup>13</sup>.

Forme di culto, miti, credenze, a volte sorprendentemente simili, si rinvenivano presso civiltà storicamente e geograficamente lontane e dalle differenti caratteristiche culturali: «De tous temps et dans toutes les civilisations, semble-t-il, l'arbre a servi à la réflexion symbolique et inspiré les mythes et les religions», osserva Calame-Griaule (1969: 19); e Barns in maniera più decisa: «tutte le piante sono sacre [...]. L'albero sacro è profondamente radicato nelle idee religiose primitive della razza umana. La sorgente, la roccia, l'albero sono tutte manifestazioni visibili dello spirito divino. Essi sono stati trovati associati, nei più antichi santuari, come differenti simboli di vita; e questa vita, nella terra, nell'acqua o nell'albero, è una sola cosa con la vita umana. Lo stesso spirito divino vive ed opera in tutto e si manifesta in ciascuna cosa e nel tutto» (cit. in Di Nola 1970: I, col. 109).

Per Jung l'albero è un'immagine archetipica che assume nel tempo e nello spazio diversi significati pur mantenendo alcuni tratti fondamentali: «Come tutti i simboli archetipici, il simbolo dell'albero ha conosciuto nel corso del tempo una certa evoluzione del suo significato: ma pur essendosi quest'ultimo allontanato dal significato sciamanico originario, alcuni tratti originari si sono rivelati immutabili. La forma *psicoide* che è alla base di ogni rappresentazione archetipica mantiene in ogni stadio il proprio carattere, benché empiricamente essa sia capace di variazioni infinite. La forma esteriore dell'albero può anch'essa variare per molti aspetti nel corso del tempo, ma la ricchezza e la vitalità di un simbolo trova più ampia espressione nel suo mutare di significato. L'aspetto del significato è pertanto essenziale alla fenomenologia del simbolo albero. Le associazioni mediamente più frequenti relative al significato sono la crescita, la vita,

l'estrinsecarsi della forma in senso fisico e spirituale, lo sviluppo, la crescita dal basso verso l'alto e viceversa, l'aspetto materno (protezione, ombra, riparo, frutti nutritivi, fonte di vita, solidità, durata, il radicarsi, ma anche l'inaffidabilità), l'età, la personalità, infine la morte e la rinascita» (1983: 70-71).

Secondo Toporov: «l'"albero universale" e le sue varianti locali – l'"albero della vita", l'"albero celeste", l'"albero del limite", l'"albero sciamanico", etc. – sono l'immagine di una concezione universale che per un lungo periodo ha determinato il modello del mondo delle comunità umane del Vecchio e del Nuovo Mondo. [...] Vi è una serie di ragioni per considerare complessi universali l'immagine dell'albero universale e altre immagini analoghe» (1973: 148).

Tra i motivi che Toporov porta a sostegno della sua interpretazione due sono più rilevanti: nella traduzione intrasemiotica, all'immagine dell'"albero universale" corrispondono i più svariati sistemi segnici e, al contrario, sistemi segnici diversi e del tutto indipendenti fungono da piano d'espressione a questa immagine; i complessi segnici di cui è parte integrante l'"albero", sorgono praticamente ovunque e nelle epoche più diverse, «benché sia verosimile che la loro inaffidabile manifestazione sia legata a un determinato stadio di sviluppo della società piuttosto antico» (1973: 148).

Quale debba essere questo stadio di sviluppo è uno dei problemi più rilevanti. A prescindere infatti dalla supposta "universalità", è lecito ritenere che il sorgere di determinati apparati simbolici sia stato dettato da comuni esigenze di "interpretazione" e che nella gamma di risposte possibili a un determinato problema l'immagine dell'albero si offrisse prioritaria proprio per le sue caratteristiche intrinseche. Infatti, mentre l'idea di centralità e di assialità potevano essere variamente rappresentate, niente meglio dell'albero poteva esprimere il rinnovarsi della natura, il ripetersi del tempo. «L'albero rappresenta – in modo sia rituale e concreto sia mitico e cosmogonico, e anche puramente simbolico – il Cosmo che si rigenera senza interruzione. Poiché la vita inesauribile è equivalente all'eternità, l'albero cosmo può diventare su di un altro livello, l'albero della "Vita-senza-morte". E dato che questa medesima vita inesauribile, nell'ontologia arcaica, traduce l'idea di realtà assoluta, l'albero vi diventa il simbolo di questa realtà ("il centro del mondo")» (Eliade 1976: 275).

Le caratteristiche naturali dell'albero ne hanno in sostanza favorito il processo di simbolizzazione. L'albero si prestava in quanto tale a

rappresentare determinati aspetti della vita, diversamente sottolineati all'interno di ogni cultura. Questo non significa necessariamente che tali immagini dovessero sorgere nell'ambito delle prime civiltà agricole, ma che l'attività agricola sollecitava certe riflessioni; insomma «la creatività religiosa fu suscitata [...] non *dal fenomeno empirico dell'agricoltura*, ma *dal mistero della nascita, della morte e della rinascita*, identificato nel ritmo della vegetazione [...]. Le culture agricole elaborano quella che può essere definita una *religione cosmica*, poiché l'attività religiosa è concentrata intorno al mistero centrale: *il rinnovamento periodico del Mondo*. Così come l'esistenza umana, i ritmi cosmici sono espressi in termini tratti dalla vita vegetale. Il mistero della sacralità cosmica è simboleggiato dall'Albero del Mondo» (Eliade 1979: I, 54). Sempre Eliade distingue una serie di gruppi all'interno dei "culti della vegetazione": «a) il complesso pietra-albero-altare, che forma un microcosmo effettivo negli strati più antichi della vita religiosa (Australia; Cina-Indocina-India; Fenicia-Egeo); b) l'albero immagine del Cosmo (India; Mesopotamia; Scandinavia, ecc.); c) l'albero teofania cosmica (Mesopotamia; India; Egeo); d) l'albero-simbolo della vita, della fecondità inesauribile, dell'assoluta realtà; in relazione con la Grande Dea o col simbolismo acquatico (ad esempio i Yaksa); identificato con la fonte dell'immortalità ("Albero della Vita"), ecc.; e) l'albero-centro del mondo e sostegno dell'universo (presso gli Altaici, gli Scandinavi), ecc.; f) relazioni mistiche fra alberi e uomini (alberi antropogeni; l'albero come ricettacolo delle anime degli antenati; matrimonio degli alberi; presenza dell'albero nelle cerimonie di iniziazione, ecc.); g) l'albero simbolo della resurrezione della vegetazione, della primavera, e della "rigenerazione" dell'anno (ad esempio il "Maggio", ecc.)» (1976: 274).

L'uomo ha dovuto confrontarsi con una nuova e incerta realtà nel momento in cui è passato a una forma di vita "sedentaria" in cui gran parte dell'economia di sussistenza si basava sulla coltivazione del suolo (cfr. Cauvin 1994). Inizialmente egli non si pone come artefice, come possessore di tecniche di dominio su una natura altra, ma come ad essa intimo partecipe. D'altronde, osserva Van der Leeuw, «il concetto stesso di "natura" è acquisizione recentissima. La natura dominio costituito per l'uomo e per la sua attività, non esiste nel mondo primitivo e neppure nell'antichità» (1975: 32). Partecipe della sua ciclicità, l'uomo vive al ritmo delle stagioni, al ritmo del sorgere e del calare del sole, del crescere e del maturare, del nascere e del morire. Nel ciclo del

tempo il Cosmo si rinnova ed egli si rinnova con esso. Non è quindi un caso se le immagini simboliche dell'albero, quali si riscontrano in Eurasia, abbiano "origine" in concomitanza della nascita delle prime culture agrarie (Mesopotamia, valle dell'Indo, etc.).

L'albero riproduce e rappresenta il tempo, la sua vita esprime simbolicamente il modo di essere del Cosmo e la sua capacità di rigenerarsi all'infinito (Eliade 1973: 95): la sua immortalità si costituisce di continue morti. È, in quanto interprete delle dimensioni del tutto, del Cosmo, Albero della Conoscenza. L'albero che è Cosmo a sua volta regge il Cosmo e lo dispone, lo rinnova, lo sostiene. Asse del Mondo lo attraversa e partecipa dei suoi tre mondi, delle sue tre nature, celeste, infera e terrena. Le sue radici si sprofondano nel ventre umido dell'abisso, il suo tronco s'eleva dalla terra aggrovigliando i suoi rami alla trascendente realtà uranica. L'"albero", l'orizzonte simbolico che esso rappresenta, si fonda sulla sua forza totalizzante di tutti i significati del "mondo", quindi dell'uomo. Esso è in sé un'unità senza fratture che produce una traboccante molteplicità di significati. In quanto Cosmo è un *continuum* che si offre a ogni possibile discretizzazione.

La funzione dell'albero è anche quella di orientare. L'albero è immediatamente percepibile come simbolo dell'*axis mundi*; è il "centro del mondo", come la colonna, la torre e la montagna: «Per vivere nel Mondo bisogna fondarlo e nessun mondo può nascere nel "caos" della omogeneità e relatività dello spazio profano. La scoperta o proiezione di un punto fisso – il "centro" – equivale alla Creazione del Mondo» (Eliade 1973: 20). Ogni civiltà si è costruita un orientamento partendo da un centro e distribuendovi intorno il proprio spazio. Lo spazio occupato e modificato da ogni singola cultura è il proprio territorio, il proprio mondo, forse l'unico mondo possibile contrapposto all'ignoto esterno che, in quanto ignoto, è luogo delle forze ostili dell'anticosmos, del caos. Con la ruota viene a costituire un "apparato" simbolico. Essa infatti gira intorno a un asse, come il mondo. L'asse è l'albero. La ruota con i suoi raggi enfatizza, pertanto, da un lato il ruolo dell'albero come rappresentante della ciclicità della natura, dall'altro quella di asse orientamento nello spazio.

Tra i simboli dell'*axis mundi*, inteso come asse intorno al quale ruota lo spazio (circolare nell'intuizione arcaica), l'albero ha una efficacia più propria. Poiché mentre gli altri simboli appunto riflettono solo la assialità rispetto allo spazio, l'albero la riflette con il suo periodico rigenerarsi (vita-morte-rinascita) rispetto al tempo. L'albero è quindi

simbolo unificante del tempo e dello spazio circolari.

Non è tuttavia in questi significati che si esaurisce la rilevanza culturale dell'albero. Esso, infatti, è uno degli elementi prescelti a rappresentare la divinità oltre che a esserne tramite. L'"albero" è, di volta in volta, immagine, dimora di un dio celeste spesso solare, o divinità esso stesso. «L'uomo occidentale moderno prova un certo disagio di fronte a talune forme di manifestazione del sacro: gli è difficile accettare il fatto che, per certi esseri umani, il sacro possa manifestarsi nelle pietre o negli alberi. Ma non si tratta di venerare le pietre o gli alberi in se stessi. La pietra sacra, l'albero sacro non sono adorati in quanto tali; lo sono invece proprio per il fatto che sono ierogamie, perché mostrano qualcosa che non è più né pietra né albero, ma il sacro, il *ganz andere*» (Eliade 1973: 96). Quindi, «mai un albero fu adorato unicamente per se stesso, sempre per quel che si rivelava per suo mezzo, per quel che l'albero implicava e significava», per cui non si può parlare di «un culto dell'albero propriamente detto» (Eliade 1976: 176).

Il fenomeno rilevante è che in seguito alla sua sacralizzazione, al riconoscimento della sua potenza, la specie vegetale concreta, "profana", è transustanziata: «secondo la dialettica del sacro, un frammento (un albero, una pianta) vale il tutto (il Cosmo, la Vita), un oggetto profano diventa una ierofania. Yggdrasil simboleggia l'Universo; ma qualsiasi quercia può diventare sacra agli occhi degli antichi Germani, se partecipasse a questo stato archetipo, se ripetesse Yggdrasil» (Eliade 1976: 340). Lo stesso pensava sostanzialmente Van der Leeuw quando osservava che: «L'uomo non adora né la natura, né l'uno o l'altro oggetto naturale; adora la potenza che si rivela in loro» (1975: 32). L'albero è quindi per Van der Leeuw, «portatore di potenza». Cocchiara, riprendendo i due studiosi, ribadiva: «Un albero, insomma, non è mai adorato in se stesso per l'immagine che può suscitare, bensì, se pur vogliamo adoperare questo termine, per l'immagine con cui ci si rivela. È questa la ragione per cui un albero diventa il simbolo della Vita o della Scienza ecc., cambiando, nel culto che gli si dedica, non solo di aspetto, ma anche di significato» (1980: 80).

La gravidanza simbolica dell'albero si legge ampiamente in varie credenze diffuse in ambito sia etnologico che folklorico. L'albero è considerato sede delle anime dei defunti ed è per questo motivo che le foreste si ritengono abitate da spiriti. Per altro verso, sulle tombe o presso di esse vengono piantati alberi che a un altro livello, attraverso la loro vicenda (non a caso spesso si tratta di specie sempre verdi),

simboleggiano la “resurrezione” (Frazer 1973: IX)<sup>14</sup>. A queste tradizioni si riallaccia il diffuso uso di seppellire i morti all'interno di alberi cavi, ma anche la credenza nell'albero-madre<sup>15</sup>. L'albero, d'altro canto, è anche dimora di divinità della natura, come amadiadi, yaksa, etc. L'albero è considerato quindi come un essere animato e sensibile, sede di uno spirito o di esseri divini ai quali bisogna recare offerte o contro i quali recitare formule e scongiuri prima di operare su di esso (tagli, incisioni, raccolta)<sup>16</sup>. Alberi vengono usati a scopo terapeutico e per facilitare il parto: tipica la cura dell'ernia nei bambini<sup>17</sup>. Diffusa la credenza dell'origine del genere umano dal tronco degli alberi: si pensi al mondo latino o alla Scandinavia<sup>18</sup>. Universalmente presente è la credenza che vede nascere i bambini ai piedi di alberi o piante e l'uso ad essa connesso di piantare un albero alla nascita di un bambino, albero che condividerà le sorti del suo “padrone” (Frazer 1976: 1048; Van der Leeuw 1975: 36-37).

Molte tradizioni vogliono che le nozze siano celebrate davanti a un albero che ha lo scopo di favorire la fecondità della coppia. L'albero è anche centro di riti volti a favorire la fecondità e a curare la sterilità (cfr. Eliade 1976: 321; Cocchiara 1980: II). Sul tronco di un ulivo Odisseo ha scolpito il suo letto nuziale; intorno all'albero, solido e inamovibile, ha costruito la camera destinata a ospitarne il sonno e gli amplessi legittimi: il centro della casa (*Odissea*, XXIII, vv. 184-204). Simbolismo assiale e di fecondità tornano a riunirsi. “C'era un tronco ricche fronde, d'ulivo, dentro il cortile, / florido, rigoglioso; era grosso come una colonna: / intorno a questo murai la stanza, finché la finii, / con fitte pietre, e di sopra la copersi per bene, / robuste porte ci misi, saldamente commesse. / E poi troncai la chioma dell'ulivo fronzuto, / e il fusto sul piede sgrossai, lo squadrai col bronzo / [...] / Così, cominciando da questo, polivo il letto, finché lo finii, / ornandolo d'oro, d'argento e d'avorio”.

Intorno all'ulivo, che aveva per i Greci un preciso carattere sacrale, Odisseo edifica la camera nuziale, il cuore della reggia. Il vecchio re è ancora forte e in grado di difendere se stesso e i suoi beni, il suo popolo e il benessere comune, minacciato dalla sua assenza. Odisseo è re per volontà divina, è egli stesso il robusto asse attorno al quale può continuare a distribuirsi, ordinato e fecondo, l'universo degli Itacesi. Queste solo alcune delle numerose credenze intorno all'“albero” che, nel rivelarne la densa pregnanza simbolica, lo esaltano come “simbolo rituale” di straordinaria efficacia.

## 2. Elementi vegetali e rituali festivi in Sicilia

In Sicilia elementi vegetali e più specificamente arborei sono presenti in numerose feste patronali, mariane e, in misura rilevante, nelle celebrazioni del ciclo pasquale. Mentre in alcune cerimonie si manifesta più evidente il motivo del rinnovamento ciclico e della rigenerazione (non è un caso che le specie utilizzate siano prevalentemente sempreverdi), in numerose altre, molte delle quali relative alla Settimana Santa, assume risalto la simbologia assiale. A questo tipo possono essere ricondotte feste quali *u Signuri di li Fasci* di Pietraperzia (EN), quella del *Trunu* della vicina Barrafranca (EN), *u Signuri Longu* di Castoreale (ME), e ancora il tradizionale "ballo della cordella" di Petralia Sottana (PA)<sup>19</sup>. La presenza di un "palo" si riscontra, per il passato, anche a Monterosso Almo (RG). Durante il rito della *ncrinata* che si svolgeva la Domenica di Pasqua per rappresentare l'"incontro" tra la Madonna e il Cristo risorto, un "conflitto" interessava infatti le due fazioni dei *sangiuwannari* e dei *santantuniari* (rispettivamente sostenitori di san Giovanni e di sant'Antonio). Questi ultimi «per disturbare la festa, con una grande trave di pioppo lunga più di venti metri, presa all'Amerillo, passavano per la piazza provocando tafferugli che il più delle volte finivano con spargimento di sangue» (Iacono 1989: 82). Il pioppo non sfrondata veniva condotto, sulle spalle dei popolani, per le vie di corsa e con l'accompagnamento del tamburo al grido di: *Viva lu santu travu* (cfr. Pitrè 1881: 316).

Di molte feste rimane traccia solo nelle opere degli studiosi o nella memoria dei più anziani. A San Cataldo (CL), a esempio, alcuni informatori riferiscono che per tutto il mese di dicembre, a partire dalla vigilia dell'Immacolata (7 dicembre), i fedeli usavano fino agli anni Cinquanta adornare le edicole votive del paese con fronde di arancio e alloro raccolte nelle circostanti campagne. Di questa festa Pitrè dà una descrizione ben diversa: «In San Cataldo il 7 Dicembre d'ogni anno i deputati della festa si recano nella vicina campagna a sveltare grandi rami e quasi interi alberi di alloro; in grossi fasci li trasportano al paese, ove saliti nella casa di uno di loro li gettano giù dai balconi sulla folla che si accalca ed urta per giungere a carpirne un ramoscello. Chi riesce ad afferrarne uno, vi lega nastri, frange, pezzoline di seta, melarance forti, e con esso alle mani prende parte alla

processione del dopopranzo, tutta di devoti con i rami di alloro e torce accese; rami di alloro portano pure i deputati, i sacerdoti, i gentiluomini» (1881: 423).

Sempre Pitrè ricorda una festa che si celebrava a Ragusa e che era caratterizzata dalla raccolta di diverse varietà di grandi rami, successivamente recati in processione: «In Ragusa, per S. Giovanni, [...] usava fino al 1820 la *sarcia*. Un vero esercito di contadini e mietitori il 29 Agosto con cavalcature superbamente bardate prendeva di buon mattino la volta del greto dell'Erminio, e nei giardini circostanti raccoglieva quanti più grandi potesse rami di ontani, frassini, albanì, oltre che di melagrani e d'aranci carichi di frutta, e rientrava allegramente in città» (1900: XLII).

Carmelina Naselli riferisce che a Catania, per la festa di Maria Santissima di Odigitria (2 ottobre), si svolgeva, fino a oltre la metà del XIX secolo, «una processione con interi alberi d'alloro, quercia, olivo e altri alberi boschivi» (1953: 69).

Tracce meno evidenti, ma tuttavia degne di attenzione, si riscontrano in numerose altre feste. Tra queste, quanto avviene ad Avola (SR) è particolarmente interessante. In contrada Chiusa San Carlo, al terzo chilometro della strada statale 115 per Siracusa, tra due alberi, uno di cipresso e l'altro di mandorlo, sorge un'edicola di pietra calcarea al cui interno è custodita un'immagine del Patrono di Avola, san Sebastiano<sup>20</sup>. Questa edicola in occasione della festa del Santo, che ha luogo ad Avola la seconda domenica di maggio, diviene centro di un insolito rituale: nottetempo i pellegrini, i *nuri* (i nudi), provenienti dalle contrade limitrofe e diretti verso la chiesa del Santo in paese, sostano presso l'edicola e appendono ai due alberi posti ai suoi fianchi dei caratteristici *abitini* (vestitini prevalentemente rossi, confezionati in casa). Questi *abitini*, indossati dai bambini precedentemente all'offerta votiva, vengono appesi ai rami degli alberi, a quanto mi è stato riferito, solo da alcuni anni e cioè a partire dal momento in cui l'arciprete locale ha proibito ai fedeli di affiggerli intorno alla statua del Santo all'interno dell'edificio sacro. Non è possibile dire se questa forma rituale sia il ricostituirsi di un uso più antico o più semplicemente un portato della necessità del fedele di fare a ogni costo la sua offerta al Santo. Resta in ogni caso da constatarsi il passaggio naturale simulacro del Santo-albero<sup>21</sup>. L'immagine offerta dai due alberi carichi di *abitini*, alcuni rovinati dal tempo, ricorda un episodio riportato da Carmelina Naselli: «Angelo Mosso, nei primi del nostro seco-

lo, quando fece la sua campagna di scavi a Creta, restò sorpreso dal vedere rivivere colà sotto i suoi occhi quel culto dell'albero sacro di cui si era trovato un documento prezioso nell'anello della necropoli di Festo. E l'albero sacro era un vecchio ulivo a cui i contadini, per liberarsi dalla febbre di malaria, legavano un pezzo dei loro vestiti, un fazzoletto, un nastro, accompagnando l'atto con una preghiera; il Mosso stesso vide una donna inginocchiata che pregava a piè dell'albero dal quale pendevano un gran numero di brandelli d'ogni colore, sfilacciati dalla pioggia e dal vento» (1953: 75-76). Si può peraltro riportare questo uso alla credenza che gli alberi possano farsi ricettacolo delle malattie dell'uomo<sup>22</sup>. Alla corteccia degli alberi vengono attaccati unghia, capelli, brandelli e parti di vestito del malato.

Su alcune cerimonie di particolare interesse ho voluto più lungamente soffermare la mia attenzione: *u Pagghiaru* che si svolge per l'Epifania a Bordonaro (ME); alcune celebrazioni del ciclo pasquale tra cui la festa degli *Schetti* di Terrasini (PA) e del Lunedì di Pasqua a Forza d'Agro (ME); un nucleo di feste della provincia di Agrigento caratterizzate dall'uso rituale dell'alloro, tra cui la più notevole è la festa della *Straula* che si celebra per san Giuseppe a Ribera.

## 2.1. *U Pagghiaru* a Bordonaro

Una cerimonia di rilevante interesse è quella che ho avuto modo di osservare nel villaggio di Bordonaro nei pressi di Messina. È la festa del *Pagghiaru*<sup>23</sup> che si svolge ogni anno il 6 gennaio, giorno dell'Epifania. Essa prende nome dalla singolare costruzione intorno alla quale si organizza il rituale festivo, a metà tra l'albero di Natale e l'albero della cuccagna. Al primo somiglia, a prima vista, per l'addobbo multicolore e la forma, all'altro per il rito cui è fatto centro: reca infatti sulla cima un lauto premio alimentare che sarà oggetto di una contesa. Secondo la tradizione locale la festa sarebbe stata introdotta da una comunità di monaci basiliani installatisi nei pressi del paese intorno al 1100<sup>24</sup>. Appare tuttavia evidente un più arcaico sostrato che apparenta le celebrazioni di Bordonaro ai rituali di morte e rinascita della vegetazione di matrice precristiana. È quindi probabile che i monaci abbiano rielaborato, alla luce di una loro usanza, un rituale tradizionale della comunità presso la quale avevano collocato il loro monastero. Il sostrato arcaico è peraltro eviden-

ziato dal secondo momento del rituale festivo che prevede la pantomima *u cavadduzzu e l'omu sabbagiu* (il cavallino e l'uomo selvaggio), facilmente riconducibile ad antichi rituali agropastorali in cui veniva drammatizzata la lotta cosmogonica tra *caos* e *cosmos*, tra forze ordinatrici e rigeneratrici e oscure entità "selvagge" (cfr. Baumel 1954).

L'azione festiva prende inizio nei giorni precedenti l'Epifania, quando il comitato demandato alla costruzione del *Pagghiaru* si reca a raccogliere il materiale necessario alla costruzione della macchina festiva in contrade più o meno vicine al paese, secondo la disponibilità che queste offrono delle specie vegetali richieste dalla tradizione. Al comitato spetta anche il compito di raccogliere, tramite questua, i fondi necessari alla migliore riuscita della festa. Da diversi anni gli artigiani specializzati nella realizzazione della macchina festiva non mutano, restano di fatto poche persone anziane che da decenni si tramandano le complesse tecniche di costruzione.

Una volta raccolto il materiale necessario, si passa alla costruzione del *Pagghiaru* che verrà collocato al centro della piazza principale. La costruzione della struttura ha inizio all'alba del giorno 4 e termina l'indomani, giorno in cui viene ricoperta dalle fronde e dai rami raccolti in precedenza; l'addobbo vero e proprio invece si esegue la mattina del 6. Il *Pagghiaru* viene a configurarsi come una complessa struttura lignea costituita da tre elementi essenziali: 1) un robusto palo di castagno di circa otto-nove metri di altezza (conficcato in un apposito foro realizzato allo scopo nel manto stradale al centro della piazza Semiramide)<sup>25</sup>; 2) una costruzione conica realizzata da rami intrecciati a fasce su robusti paletti (solitamente venticinque), successivamente ricoperti da abbondanti fronde di mirto e acacia selvatica<sup>26</sup>; 3) una complessa costruzione circolare, la *crucera*, costituita da due ruote sovrapposte, ciascuna delle quali è formata da due semicerchi di ferro all'interno dei quali si inscrivono quattro assi di castagno in forma di doppia croce. La *crucera*, che posta all'interno della copertura conica servirà a innalzarla, è inserita nel palo e viene a questo legata attraverso una carrucola posta alla sua sommità. La sua funzione è quindi quella di sostegno della costruzione conica e di collegamento tra questa e il palo centrale. L'"albero" così costituito viene riccamente addobbato con arance, limoni, ciambelle di pane impastate senza sale (*cuddureddi*), fiocchi di cotone idrofilo, dischi di cartone colorati. In cima all'albero è collocata una croce lignea, cui

sono infilzati arance, pani e salsiccia, sormontata da una stella di pane. Essa costituisce l'ambito premio della competizione insieme a un pollo e a un capretto che negli anni passati venivano legati ai piedi dell'albero (l'intervento della Protezione animali, in questo caso sorprendentemente presente, ha messo fine al "barbaro uso").

Il 6 gennaio è giorno di festa. Nella mattinata la comunità è animata da una serie di giochi collettivi: dalla corsa campestre a quella nei sacchi, al più tradizionale gioco *di li pignati* (che consiste nel colpire con gli occhi bendati delle pentole di coccio sospese a un filo, alcune contenenti doni, la maggior parte acqua o cenere). La qualità di giorno festivo è sottolineata anche dal cibo; in questa occasione si consumano maccheroni fatti in casa, carne infornata, salsiccia, abbondante vino. L'attività pomeridiana ha inizio intorno alle 15:00. La banda, preceduta dalle autorità civili, effettua un giro dell'abitato per poi fermarsi ai piedi dell'albero sotto il quale esegue diversi brani musicali. A questo momento festivo partecipa anche un gruppo di zampognari, giunti per l'occasione dai paesi vicini. Al termine del concerto la banda e i cittadini si spostano presso la chiesa di Santa Maria delle Grazie dove viene celebrata una messa. Nel frattempo una ragazza travestita da Befana si aggira tra la folla distribuendo caramelle e dolcetti ai bambini. Ultimata la funzione si forma una processione che vede il parroco in testa seguito dalla banda, dagli zampognari e dalla massa dei fedeli. Partendo dalla chiesa si sviluppa lungo il corso fermandosi ai piedi del *Pagghiaru* che viene benedetto. Mentre si ultima la benedizione, i concorrenti nervosamente cominciano a prepararsi sulla linea di partenza sita a circa 100 metri dalla meta. Essi, di numero variabile di anno in anno in base a norme di sicurezza imposte dall'autorità giudiziaria, sono giovani sui venti anni di spiccate doti atletiche. Hanno al di sotto dell'albero dei compagni che li aiuteranno nella difficile prima fase dell'ascensione che comporta un balzo verso l'alto. Alle 16:30 viene dato il via e i ragazzi si lanciano in una corsa breve e concitata. Vincere è importante: significa affermarsi sui coetanei ed essere apprezzati dal paese. Arrivano di slancio sui compagni che li scagliano sulla macchina vegetale. La scalata è drammatica, il grande cono verde oscilla vistosamente sotto il peso dei giovani che si spingono e scalciano pur di conquistare il premio-trofeo (è capitato in più di un caso che un concorrente cadesse durante la gara). I concorrenti affondano tra i rami, si crea un groviglio di fronde e di corpi. Qualcuno scivola indietro tra-

sportando un compagno, altri si districano e avanzano veloci. Ecco un giovane raggiungere la cima e afferrare e svellere la croce. Egli la alza mostrandola intorno con orgoglio, mentre i concorrenti sconfitti cominciano a gettare sulla folla che tende le mani gli agrumi, le ciambelle ed anche i rami. Disceso al suolo il vincitore viene portato in trionfo sulle spalle. In breve l'albero viene letteralmente spogliato del fogliame benedetto e non resta che la nuda struttura a segnare la fine di questo primo momento della festa.

Dicono in proposito gli abitanti di Bordonaro: *u Pagghiaru s'avi a spasciari*. È evidente come sia sottesa a questo momento rituale l'esigenza di ridistribuire a tutti i poteri benefici delle fronde del *Pagghiaru*, fronde che, conservate in casa, l'anno successivo verranno sostituite con le nuove. D'altra parte questo momento rituale va connesso a quelle cerimonie di "Capodanno" che prevedono la distruzione di pupazzi antropomorfi o più semplicemente di tronchi o alberi. Le suggestioni sono molteplici, numerosi i rimandi ad altri riti. Si pensi solo alle ascensioni iniziatiche e a quelle sciamaniche (come non sottolineare la stella di pane che sovrasta il tutto, chiaro simbolo uranico) e al loro corrispettivo mitico dell'eroe culturale che affronta le celesti dimore degli dèi per il bene della comunità; si pensi alla distribuzione del pane e delle fronde cariche di energia dell'albero che ogni anno si rinnova, morendo infine per rinascere ancora.

La folla ora prende a muovere verso la chiesa dinanzi alla quale poco dopo si svolgerà la danza pantomimica: *U cavadduzzu e l'omu sabbaggiu*. Questa viene ballata al suono della banda musicale da due uomini collocati all'interno di due grandi e complicate strutture (una di canna e l'altra di lega leggera). Le due strutture rappresentano le controparti e sono ricoperte di petardi che vengono accesi all'inizio del ballo provocando scompiglio tra la folla. Vince il *cavadduzzu*, al quale sono applicati la "fontana" e il petardo che esplodono per ultimi. L'uomo sa che i prodotti che egli consuma vengono strappati alla terra e la paura che questa gli si ritorca contro prende concretezza in maschere di varia foggia. Anche questo rituale del confronto cosmogonico, ovvero di quello: uomo vs forze della natura, risulta diffuso su tutto il territorio italiano, spesso in associazione a feste dell'albero<sup>27</sup>. Il rito di Bordonaro se, come abbiamo osservato, è riconducibile all'albero della cuccagna e all'albero di Natale (anch'esso d'altra parte in origine simbolo di rinnovamento stagionale), presenta numerose e interessanti analogie con altri rituali siciliani (cfr.

*infra*) e con i rituali inerenti i cosiddetti “alberi di maggio”<sup>28</sup>. Rituali simili a quello di Bordonaro si riscontrano in un’area geograficamente vicina, il territorio calabro-lucano. Tutte cerimonie queste che per molti aspetti (partecipazione popolare, rielaborazione cristiana del rituale pagano in chiave di festa patronale, scissione delle date, addobbi, etc.), sarà utile, più avanti, mettere a confronto con le feste siciliane dell’albero e in particolare dell’alloro.

## 2.2. Feste del ciclo pasquale

Una diffusa presenza di elementi vegetali si registra, lo abbiamo già sottolineato, nelle celebrazioni pasquali. Tra queste assume particolare rilievo la festa degli *Schetti* (scapoli) celebrata a Terrasini, centro costiero a circa trenta chilometri da Palermo in direzione di Trapani. Qui ci troviamo di fronte a veri e propri alberi, inseriti all’interno di un rituale che richiama da vicino cerimonie quali quelle europee del *maggio* e le stesse feste dell’alloro.

La mattina presto del Sabato Santo gruppi di uomini si recano negli agrumeti circostanti il paese a prelevare piante di arancio “selvatico”, precedentemente individuate, adatte per dimensioni e forma allo scopo cui sono destinate. Una volta scelte le piante vengono accuratamente tagliate alla base del tronco e ciascun gruppo rientra con il suo albero in paese. L’albero viene affidato alle mani di un esperto artigiano che su di esso effettua gli interventi necessari all’uso festivo della pianta. Il suo tronco viene infatti ripulito, sfrondato e predisposto ad essere innestato su una robusta asta che ne renderà più spettacolare il sollevamento. Nel pomeriggio del sabato gli alberi così trasformati vengono addobbati dal comitato organizzatore con fazzoletti, *giummi* (fiocchi sferici di lana), nastri colorati, coccarde, forme di cacio, e rinfoltiti nella chioma con l’aggiunta di abbondanti fronde supplementari.

La festa vera e propria ha luogo la domenica mattina, quando tutti si ritrovano in piazza per assistere allo spettacolo del sollevamento. I giovani scapoli (*i schetti*) dopo essere stati benedetti insieme agli alberi, prendono a percorrere le vie del paese accompagnati dalla banda. Durante il tragitto i giovani si provano in gare di abilità e forza nel sollevare i pesanti alberi in competizione tra loro e con *i maritati* (sposati). L’albero viene allora tenuto in equilibrio sul palmo

della mano, ma anche sulla fronte e sul naso. I giovani, vestiti con i tradizionali costumi festivi, cercano così di mettere in evidenza le proprie attitudini virili di fronte alle ragazze alla cui attenzione aspirano. La prova virile, così come l'offerta del ramo all'amata, è un gesto che nel suo senso sotteso si lega ad arcaici riti volti a favorire la fecondità dell'uomo e della terra. È un gesto vicino a quello compiuto da coloro che nei primi di maggio, in Italia e nell'Europa centrale e settentrionale, si recavano nei boschi a raccogliere rami di alberi che, dopo essere stati adornati, venivano offerti alla promessa sposa o a colei che desideravano lo diventasse. Questi rami venivano anche affissi sui tetti delle case, sulle soglie, sui covoni nei campi (Toschi 1976: 344 ss.). Alle cerimonie del "maggio" la festa di Terrasini si avvicina anche nel motivo dell'innesto della cima frondosa su di un asse. Se è certamente vero che questo è elemento funzionale al sollevamento dell'albero, è anche vero, infatti, che il congiungersi di due diversi elementi si può ragionevolmente accostare all'unione tra "Cima" e "Maggio" cui si assiste in numerosi rituali tradizionali italiani. La ricchezza dell'addobbo e, in particolare, la presenza al suo interno dell'elemento alimentare, rinviano come per i "maggi" a cerimoniali precristiani d'ambito agropastorale volti a offrire prosperità e sicurezza alla comunità. L'albero è più che mai in questa festa «un ideogramma cosmogonico e tutta la cerimonia è una rappresentazione e una stimolazione del rigenerarsi periodico della vita mediante l'esprimersi della forza e dell'eros» (Buttitta 1990: 40).

Soprattutto le feste pasquali conservano tracce dell'originario significato simbolico di rinnovamento stagionale e di rinascita della vita organica e spirituale. Riteniamo lecito pertanto accostarle alle feste dell'albero. Simboli quali i rami di palma e di ulivo si riscontrano dappertutto all'interno di queste feste insieme alle specie vegetali sempreverdi caratteristiche delle singole aree geografiche (in Sicilia rami di agrumi e di alloro). Spesso addirittura, in mancanza delle specie codificate dalla tradizione, data la difficoltà di reperimento, si utilizzano vegetali tipici della flora locale<sup>29</sup>.

La Pasqua è la festa delle feste; è il chiudersi di un ciclo per riaprire un altro nel ripetersi di un evento storico connotato di valenze mitiche. La passione, la morte e la resurrezione di Gesù per i Cristiani, la fuga dall'Egitto per gli Ebrei. L'originario e arcaico significato di festa agraria si è caricato, dunque, di altri complessi significati che hanno "storicamente" connotato le due religioni. Sarebbe pertanto

estremamente riduttivo qualificare la Pasqua solo come festa della vegetazione e del rinnovamento del tempo, sebbene questi siano gli aspetti che maggiormente ci interessano. Non si può negare tuttavia che la Pasqua sia strettamente connessa ai cicli vegetativi, ai ritmi stagionali. Essa rivela immediatamente questa sua attitudine se si tiene conto della sua collocazione calendariale prossima all'equinozio di primavera.

Per gli Ebrei il rito della Pasqua celebra il ripetersi di un avvenimento ben preciso, la loro liberazione dalla schiavitù egiziana (1250-1230 a.C.). Essa è, già di per sé, una rinascita: alla vita e alla storia. L'Esodo è l'aprirsi di un nuovo ciclo, di un nuovo anno, è la primavera di Israele, poiché è in Egitto che Dio elegge il suo popolo: «Allora il Signore parlò a Mosè e ad Aronne nel paese d'Egitto dicendo: "Questo mese sarà per voi il principio dei mesi; sarà per voi il primo dei mesi dell'anno"» (*Es.*, 12, 1-2). È un rito che deve perpetuarsi a eterna memoria: «Quel giorno vi starà a ricordo e lo celebrerete come una festa al Signore. Per tutte le vostre generazioni lo celebrerete come uno statuto perpetuo. Per sette giorni mangerete pani azzimi. Fin dal primo giorno farete sparire il lievito dalle vostre case, perché chiunque mangerà pane lievitato, dal primo fino al settimo giorno, quel tale sarà reciso da Israele» (*Es.*, 12, 14-15). Ripetizione di un momento preciso: «Osserverete questo come uno statuto, per te e per i tuoi figli in perpetuo. Quando sarete entrati nel paese che il Signore vi darà, come ha promesso, osserverete questo rito. E avverrà che i vostri figli vi chiederanno: che significa per voi questo rito? Allora risponderete: è il sacrificio della Pasqua per il Signore, il quale passò oltre le case dei figli di Israele in Egitto, quando colpì gli Egiziani e salvò le nostre case» (*Es.*, 12, 24-27).

Com'è noto, nel periodo della Pasqua gli Ebrei preparano e consumano il pane azzimo, in memoria di quanto fecero la sera precedente alla partenza. Dalla lettura dei passi biblici (*Dt.*, 16, 1-8; *Es.*, 12, 1-28; *Lev.* 23, 4-14) si evince chiaramente il legame di questo momento rituale con la festa degli Azzimi che celebrava la raccolta primaverile dell'orzo: «L'obbligo di mangiare pane azzimo per sette giorni sottolinea il carattere di festa del nuovo raccolto. Nulla del vecchio doveva essere mescolato con il nuovo. Il primo pane del nuovo anno, non lievitato, rappresenta il nuovo inizio, la rinascita cosmica che per la mentalità arcaica avveniva durante la primavera» (Chupungo, cit. in Bernardi 1991: 24).

Bisogna rilevare inoltre la presenza del sacrificio dell'agnello e del pasto collettivo: «Che si tratti di una festa per quanto abilmente dissimulata dietro la celebrazione di un avvenimento storico, tendente a rigenerare la natura e la comunità attraverso un pasto sacro con l'animale totem è abbastanza evidente [...]. Del resto tutto il ciclo festivo dell'anno ebraico era omogeneo al ciclo della natura. Il significato agrario delle tre feste comandate del calendario religioso ebraico: Pasqua, Pentecoste e Festa dei Tabernacoli, è dichiarato dallo stesso Antico Testamento: "tre volte all'anno celebrate una festa in mio onore. Osserverai la festa degli Azzimi. Per sette giorni, come io ti ho comandato, mangerai pane azzimo nel mese delle nuove biade, quando tu uscisti dall'Egitto; non comparirai dinanzi a me con le mani vuote. E osserverai la festa della mietitura e delle primizie del tuo lavoro, di tutto ciò che avrai seminato nel campo, come pure la festa di fine d'anno, allorché avrai raccolto tutte le tue biade dalla campagna" (Es., 23, 14-17)» (Buttitta 1990: 15)<sup>30</sup>.

Alcuni passi dell'*Antico Testamento* non lasciano dubbi all'interpretazione: «Nel primo mese, il quattordici del mese, fra il tramonto del sole e l'inizio della piena oscurità, è la pasqua del Signore [...]. Il Signore parlò a Mosè dicendo: "Parla ai figli di Israele, dici loro: Quando sarete entrati nella terra che io sto per darvi e mieterete la sua messe, porterete al sacerdote il primo covone della vostra messe. Egli scuoterà il covone al cospetto del Signore affinché sia gradito in vostro favore: il giorno successivo al sabato il sacerdote l'offrirà con il rito dello scuotimento. Nel giorno in cui si offre il vostro covone con il rito dello scuotimento offrirete in olocausto al Signore un agnello dell'anno senza difetto, due decimi di fior di farina intrisa nell'olio come oblazione, sacrificio igneo dal profumo soave per il Signore, e un quarto di *hin* come libazione di vino. Non mangerete né pane, né grani abbrustoliti, né spighe fresche, prima di questo giorno, cioè fino al giorno in cui porterete l'offerta al vostro Dio. Statuto perpetuo per le vostre generazioni ovunque sarà la vostra dimora"» (Lev., 23, 5-14).

L'offerta delle primizie dell'anno, vegetali e animali ci conferma la già nota connotazione della Pasqua come festa agropastorale di "Capodanno". A tal proposito Van der Leeuw osservava che «una delle date più significative di tutta la storia delle religioni è segnata dalla trasformazione delle feste ebraiche della natura in *commemorations* di dati storici che sono, allo stesso tempo, apparizioni della potenza e degli atti di Dio» (1975: 308). E di seguito: «Quando l'antica

festa della primavera legata a dei tabù fu sostituita dalla celebrazione dell'atto salvatore di Dio nell'Esodo dell'Egitto, cominciò una cosa totalmente nuova» (1975: 308).

Per i Cristiani la Pasqua celebra la morte e la resurrezione del Cristo e per mezzo di essa la salvezza dell'uomo, la rinascita dell'umanità. I temi della ricreazione del mondo e della salvezza collettiva si fondono e si confondono nel cristianesimo delle origini. La Pasqua è rito inscindibile dall'equinozio primaverile e dalla creazione. «La patristica riteneva infatti che il Cristo fosse morto e risorto nella settimana coincidente con la prima settimana della creazione. In tal modo il Cristo risultava ricapitolazione del Tempo e del Cosmo; nello stesso giorno in cui l'uomo fu creato, nello stesso giorno – si dice in un omelia Pasquale del 387 – era necessario che l'uomo fosse ricreato. La stessa omelia spiega perché l'equinozio di primavera venisse considerato l'inizio del tempo e del mondo. Il passaggio dal Caos al Cosmo avvenne nel momento di massimo ordine ed equilibrio tra gli elementi naturali, ed è l'inizio di ogni moto da un punto perfetto di bilanciamento» (Bernardi 1991: 26).

L'aspetto della Pasqua come rito segnante un momento di passaggio è ancora evidenziato da Bernardi: «La Pasqua più che un rito di passaggio è un insieme di riti di passaggio, è, come abbiamo visto, il passaggio divino dalla morte alla resurrezione, che fonda i "passaggi" dell'umanità. Nella Pasqua liturgica si commemora l'unico e irreversibile passaggio dell'uomo dallo stato di morte allo stato di grazia per mezzo dell'unico sacrificio dell'Agnello di Dio. Ma a Pasqua avvengono anche altri diversi riti di passaggio: quello stagionale, dall'inverno alla primavera, quello del catecumeno attraverso il battesimo; quello del peccatore che con l'espiazione delle proprie colpe viene riammesso nella comunione dei santi; quello delle comunità cristiane che cercano di "passare" a uno stato superiore di Perfezione» (Bernardi 1991: 51).

Il fatto che il rigenerarsi della natura assuma nel rito cristiano l'aspetto della morte e della resurrezione del Cristo non deve meravigliarci. Presso diversi popoli infatti riscontriamo analoghe forme di «proiezioni antropomorfe» del rigenerarsi annuale della natura (Buttitta 1990: 11). Frazer annotava che «le popolazioni dell'Egitto e dell'Asia occidentale rappresentano sotto i nomi di Osiride, Tammuz, Adone e Attis, la decadenza e la rinascita della vita, specialmente della vita vegetale, che essi personificano come un Dio che ogni

anno moriva e poi di nuovo resuscitava. Per il nome e per i particolari i riti variavano da luogo a luogo ma in sostanza erano sempre gli stessi» (1973: 505). Attraverso la periodica morte e resurrezione del Dio della vegetazione sostanzialmente si rappresenta e ripete «la rigenerazione periodica del Tempo» (Buttitta 1990: 10). Il Cristianesimo ha saputo innestare la nuova fede sul vecchio tronco dei culti pagani, giovandosi delle analogie tra la vicenda del Cristo e delle altre divinità della vegetazione e del rinnovamento. Analoghe sono «le ragioni profonde che stanno alla base della natura umana e divina del dio salvatore: la identità della sua vicenda con la struttura ciclica del corso della natura, la dimostrazione attraverso la resurrezione di saper vincere la morte» (Buttitta 1990: 11). Non a caso la passione e morte di Cristo sono celebrate dalla Chiesa in date concomitanti le festività pagane dell'equinozio di primavera (Frazer 1973: 565). Nei riti della Settimana Santa in Sicilia risulta dunque evidente come la religiosità popolare presenti aspetti culturali, «talora di origine recente, tal'altra di precedenza arcaica e in taluni casi precristiana» (Buttitta 1990: 18).

Tra le celebrazioni pasquali assumono, ai fini di questo lavoro, particolare rilevanza quelle della Domenica delle Palme, che in alcuni paesi manifestano una tale presenza dell'elemento vegetale da travalicarne il senso cristiano. Questa cerimonia per la liturgia cristiana celebra l'ingresso trionfale del Cristo a Gerusalemme: «Quando si furono avvicinati a Gerusalemme, giunsero a Betfage, presso il Monte degli Ulivi. Allora Gesù mandò due discepoli, dicendo loro: "andate alla borgata che vi sta di fronte, e subito troverete un'asina legata e un puledro con essa: scioglieteli e conducetemeli. E, se qualcuno vi dirà qualcosa, direte: il Signore ha bisogno di essi, ma li rimanderà subito". [...] I discepoli, essendo andati e avendo fatto come aveva ordinato loro Gesù, condussero l'asina e il puledro, posero su di essi i mantelli ed egli vi sedette sopra. Anche la numerosissima folla stese i propri mantelli nella via, altri poi tagliavano rami dagli alberi e li spargevano sul cammino» (*Matteo*, 23, 1-8); «[...] e molti distesero i loro mantelli sulla strada, altri manate di foglie colte dai campi [...]» (*Marco*, 11, 8); «L'indomani, la gran folla venuta alla festa, udito che Gesù veniva a Gerusalemme, prese dei rami di palma e uscì incontro a lui gridando: Osanna! Benedetto colui che viene nel nome del Signore e il re di Israele» (*Giovanni*, 12, 12-13).

Scrive Antonino Buttitta: «La Chiesa ha tentato di attribuire un

significato cristiano all'usanza dei rami d'ulivo e delle palme pasquali. Secondo essa i rami delle palme significano la vittoria che il Redentore avrebbe riportato sul principe della morte, e i rami di ulivo quella "unzione di misericordie" che egli diffonde sopra la terra. In realtà in connessione con l'arcaico rituale agrario sottostante alla Pasqua, [...] essi conservano un valore magico-religioso e vengono usati in funzione apotropaica. La benedizione in chiesa durante la Domenica delle Palme, cui vengono sottoposti i rami prima di essere usati, è chiaramente successiva al loro primitivo significato e documenta, al pari di tanti altri fatti, l'assorbimento adoperato dalla Chiesa di certi rituali pagani» (Buttitta 1990: 37)<sup>31</sup>. È noto che il ramo di palma benedetto viene custodito in casa (cfr. *infra*): «In passato un vistoso e slanciato ramo di palma era portato in campagna, legato a una canna piantata in mezzo al seminato ormai alto e lasciato così fino alla conclusione delle operazioni di mietitura. È evidente che questa pratica, ormai desueta, rinviava agli antichi rituali volti a propiziare l'abbondanza del raccolto e la rigenerazione del ciclo vegetale» (Cusumano 1990: 114).

Tra le feste dove appare più vistosa la presenza vegetale o simboli manifestamente riconducibili al tema dell'albero della vita ricordiamo quelle di Gangi (PA), San Biagio Platani (AG), Pietraperzia (EN). A Gangi, la mattina del giorno di Pasqua, ognuna delle dieci confraternite dà il via alla costruzione di un grande fascio di lunghi rami di palma. Una volta ultimata la costruzione, la "grande palma" viene addobbata con mazzi di fiori, datteri, piccole croci lignee. I fasci così costituiti vengono infine recati in processione per le vie del paese dai confrati. Il Venerdì Santo, i singoli rami componenti la "grande palma" vengono distribuiti tra amici e parenti dai confrati. A San Biagio Platani, lungo il corso del paese vengono costruiti una serie di "archi" in legno e canne ricoperti con agrumi, fiori, rosmarino, alloro, foglie di palme, datteri e numerose forme di pane rappresentanti soggetti sacri. Pani che al termine della cerimonia dell'*incontro*, la Domenica di Pasqua, era consuetudine distribuire ad amici e parenti. L'*incontro* delle *vare* (simulacri) del Cristo e della Madonna si svolge «attorno al sacro recinto delimitato dagli "archi", che costituiscono per le loro caratteristiche una declinazione tra le più interessanti dell'"albero della vita". Il fatto che i pali di sostegno degli "archi" siano rivestiti anch'essi di materiale vegetale e che la statua del Cristo risorto tenga in mano un mazzo di spighe di grano e altre primizie quali fave e piselli, conferma la stretta

connessione esistente tra la riapertura del ciclo vitale significata dalla rinascita della natura e la vicenda esemplare di morte e resurrezione dell'«Uomo-Dio» (D'Onofrio 1990a: 144 ss).

A Pietrapertusa, il Venerdì Santo ha luogo la processione del *Signuri di li Fasci*. È questa una cerimonia estremamente interessante per i referenti simbolici che propone. *U Signuri di li Fasci* è infatti costituito da una lunga trave lignea, alla cui sommità sono fissate lunghe bende di lino bianco ciascuna impugnata in basso dai fedeli disposti circolarmente. Alla sommità del palo, riferisce Antonino Buttitta, si trova «una sfera che rappresenta il mondo su cui campeggia la statua di Cristo. Il palo è tenuto da tante fasce quante sono le famiglie che per tradizione e devozione si tramandano questo rito» (1990: 40). Ancora Buttitta osserva come questo rito faccia immediatamente «pensare al ballo della cordella di Petralia. In effetti sia l'uno che l'altro sono rappresentazioni simboliche dell'albero della vita che appunto per Pasqua rinasce col rinascere del Salvatore» (1990: 40). Rituali non dissimili nel loro senso profondo sono ancora *u Signuri Longu* di Castoreale<sup>32</sup> e *u Trunu* di Barrafranca (cfr. D'Onofrio 1990b: 86 ss.).

L'impiego dei rami di palma e olivo in funzione apotropaica non è dissimile, come vedremo più avanti, dall'uso che viene fatto nelle feste patronali dell'area dei Nebrodi dei rami di alloro. Di converso, i rami di alloro e insieme a essi d'arancio e altri elementi vegetali compaiono spesso in diverse celebrazioni pasquali. I rami di palma e di olivo pasquali sono decorati con fiocchi e "santini" così come avviene per i rami di alloro delle feste patronali: «Il fiocco o il santino con cui si correda la palma non sono mai interpretati come accessori, qualcosa di secondario o complementare: sono piuttosto unità segniche che assumono, o almeno assumevano, una loro valenza semantica o funzionale nella concreta destinazione d'uso dell'oggetto, nella dinamica dei rapporti che si istituiscono tra chi lo dona e chi lo riceve [...]. La palma conserva a livello popolare un valore magico-religioso e ad essa si attribuisce una funzione apotropaica. Dopo essere stata benedetta in chiesa, è custodita in casa, solitamente sistemata sulla sponda del letto coniugale (a *capizzu*), muta testimone della pace tra gli sposi, oppure attaccata alla parete accanto alla culla del bambino. Più in generale, ad essa è affidato il compito di vegliare sulla serenità del nucleo familiare e di scongiurare i rischi di malattie e calamità. [...] Presenti nelle processioni che si svolgono in molti paesi il giorno della Domenica e nei successivi della Settimana Santa, le palme

addobbavano, fino a qualche anno fa, animali e veicoli, essendo collocate sulle testiere dei muli, sulle fiancate dei carretti, sulle antenne delle imbarcazioni. Anche i pastori ne tenevano sempre una ben in vista all'interno dei luoghi di ricovero delle pecore, né mancava negli altri ambienti di lavoro: mulini, frantoi, botteghe artigiane» (Cusumano 1990: 114).

L'uso dell'alloro nelle cerimonie pasquali era ed è ampiamente diffuso, sebbene in maniera discontinua, su tutto il territorio siciliano. Per il passato Carmelina Naselli ricorda che a Caltavuturo (PA) erano un tempo «grossi allori quelli che venivano usati per la processione della Domenica delle Palme, e questi allori venivano ornati di fiori, di ciondolini, di foglie di palma lavorate e di nastri con immaginette della Madonna e di qualche Santo» (1953: 67)<sup>33</sup>. Tutt'oggi si ritrova in provincia di Messina a Forza d'Agrò (cfr. *infra*) e a Rodì Milici, dove, il Lunedì dell'Angelo viene recata in processione una statua marmorea della Madonna con Bambino addobbata di alloro che, al termine della cerimonia, viene ridotto in rametti e distribuito tra i fedeli. Questi esempi e i seguenti mostrano, ancora una volta, l'ampia presenza dell'alloro all'interno delle feste pasquali e la sua "interscambiabilità" con le palme e i rami d'ulivo. Esso è, come questi ultimi, un albero sempreverde e quindi particolarmente indicato a simboleggiare la vita che si rigenera: «La Pasqua è la morte e la rinascita di Dio, ma è anche morte e rinascita della natura, la nostra rinascita a nuova vita liberati da tutti i peccati. Questo è l'archetipo, questo il significato che più o meno consapevolmente emerge da tutti i riti della Pasqua, da tutte le loro illustrazioni religiose» (Buttitta 1978: 8-9).

Discorso a parte merita l'uso cerimoniale dell'alloro che si osserva nella parte occidentale della provincia di Agrigento (Buttitta I. E. 1999a; Perricone 2005). Oltre a San Biagio Platani, dove, come si è osservato, è presente nella decorazione degli archi l'alloro si ritrova, infatti, in diversi altri centri contigui. A Burgio, la Domenica di Pasqua dopo che nella mattinata si è svolto l'*incontro*, nelle ore pomeridiane si svolgono le "gare" tra le *vare* di san Vito e di san Luca (*riattiate*). Le statue dei due Santi sono portate in piazza a turno dai rispettivi "partigiani" che li festeggiano con salti e balli agitando pezzuole (rosse o bianche a seconda della fazione di appartenenza) e rami di alloro. A Caltabellotta, la Domenica di Pasqua viene portata in processione dai giovani *schetti* la statua di san Michele. Il Santo reca in mano la lancia adorna di violaccicche e le sue spalle sono ricoperte da visto-

si rami di alloro. Il paese per l'occasione viene adornato con rami della sacra pianta. Essi vengono appesi ai muri delle strade, alle finestre, ai fili tesi tra un balcone e l'altro. A Sambuca, il Venerdì Santo l'altare della chiesa viene adornato con numerosi rami di alloro sino a formare una collinetta simboleggiante il Golgota alla cui sommità viene posto il Crocefisso.

A Calamonaci, dal venerdì alla domenica della prima settimana di agosto (fino a una decina di anni addietro, la seconda domenica di maggio) si celebra la festa del Patrono san Vincenzo Ferrer. Anche in questa occasione, sebbene con diverse modalità, si constata l'uso rituale dei rami di alloro durante le *riattati*. Il paese, infatti, si divide storicamente in due rioni: quello di san Michele e quello di san Giovanni. I due gruppi antagonisti si recano il giorno precedente la festa a raccogliere un'abbondante messe di rami di alloro, quanto più lunghi possibile, nelle campagne circostanti. Il giorno della festa si ritrovano tutti nella piazza antistante la chiesa Madre. "Armati" dei rami i fedeli percorrono la strada che li separa da due magazzini dove sono custodite le statue dei rispettivi Santi. Un tempo venivano costruiti anche degli archi adorni di alloro da un capo all'altro della strada. Presi i Santi, i fedeli li accompagnano correndo e saltando fino alla piazza dove le statue vengono fatte ballare a gara (va rilevato che le *riattati* si svolgevano tradizionalmente a primavera e che è piuttosto recente l'unificazione con la data della festa patronale). Similmente accade a Villafranca sulla cui festa riferisce Carmelina Naselli: «per la festa di Maria SS. del Mirto, che si celebra la seconda domenica di Maggio, fasci di mirto e di alloro vengono recati dai devoti la vigilia della festa, quando sui muli e scortati dalla musica fanno solenne ingresso in paese. Il giorno appresso allorché, nel tempo passato, i portatori facevano danzare le pesantissime statue di S. Giovanni Battista e di S. Michele Arcangelo e danzavano essi stessi una vivace danza, in questa movimentata scena detta delle *riatte* o *riattate*, i fedeli agitavano i loro rami danzando per accrescere l'animazione e il fervore» (1953: 68)<sup>34</sup>. A Lucca Sicula, per Pasqua, è tradizione ancora viva la contesa tra le opposte fazioni dei *sammichilara* e dei *sangiuvannara* le cui statue, addobbate con rami di alloro e gigli, eseguono anch'esse le *riattati* al ritmo di vivaci musiche suonate dalla banda. Emerge anche qui l'aspetto della danza rituale e propiziatrice di fertilità, aspetto che si ritrova in più di una festa.

Altra cerimonia di rilevante interesse è quella di san Giuseppe a

Ribera. La domenica precedente il 19 marzo si celebra la cosiddetta festa della *Straula*<sup>35</sup>. In questa occasione si assiste all'“entrata dell'alloro”. Il suono della banda, i rulli di tamburo, gli spari di mortaretti e petardi, insieme alle acclamazioni dei fedeli, salutano nella tarda mattinata l'ingresso della *cavalcata*: un gruppo di cavalieri che a dorso di muli e cavalli riccamente bardati si è adunato alle porte del paese. Ogni cavaliere porta in mano un grosso ramo di alloro raccolto, nella prima mattinata, nelle campagne dei dintorni. La *cavalcata* attraversa il paese soffermandosi dinanzi la chiesa del Santo al quale i lauriferi offrono in dono i rami che in parte vengono distribuiti ai fedeli. L'alloro portato dai cavalieri serve anche all'allestimento della *Straula*, una struttura lignea turriforme interamente rivestita con questi rami oltre che da *cudduri* e *buccellati* (tradizione che si lega a quella diffusa dei pani di san Giuseppe)<sup>36</sup> che sarà recata processionalmente su un carretto. La *Straula*, così adornata, viene poi recata in processione al suono della banda, tirata da due buoi<sup>37</sup>.

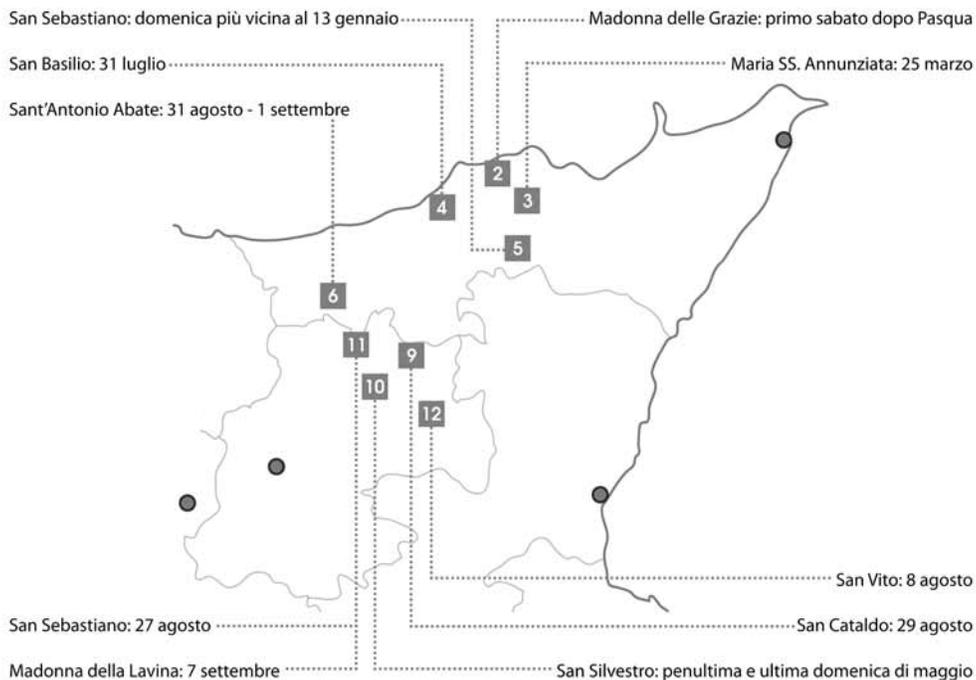
L'alloro e i *cudduri* caratterizzano anche l'addobbo del *circu*, una struttura semisferica innestata su un bastone, recato in processione in occasione dei festeggiamenti settennali del SS. Crocifisso a Calatafimi (TP) il 3 maggio, e quello del “carro del pane” che attraversa festosamente l'abitato di Vita (TP), in agosto, per la ricorrenza della Madonna di Tagliavia.

Nella festa pasquale di Forza d'Agrò, ricorrono pure rilevanti analogie con l'uso rituale dell'alloro riscontrato nell'area dei Nebrodi. Nella monografia sul paese pubblicata da Bottari nel 1928, troviamo notizia di questa celebrazione: «festa caratteristica è quella che si celebra il lunedì di Pasqua a Forza d'Agrò per la benedizione dell'alloro. Alla processione prende parte tutto il popolo, che, in segno di giubilo, si adorna di nastri e fazzoletti di seta antichi, a tinte varie e vivaci. Questi indumenti, per consuetudine secolare, non sono adoperati che per quella sola festa. Dalle famiglie vengono riguardati come oggetti sacri e si tramandano per eredità» (1928: 46, nota 6). L'uso di adornarsi con fazzoletti di seta è oggi scomparso: «Una volta il popolo, in segno di giubilo, si adornava di nastri e fazzoletti di seta a tinte varie e vivaci che venivano adoperati soltanto in quella occasione e per quella sola volta per poi essere custoditi come oggetti sacri. Oggi questa tradizione non esiste più ma si realizzano bellissimi stendardi con tavole o canne arricchite di foglie di alloro disposte molto armoniosamente e simboleggianti la Trinità. I fedeli si riunisco-

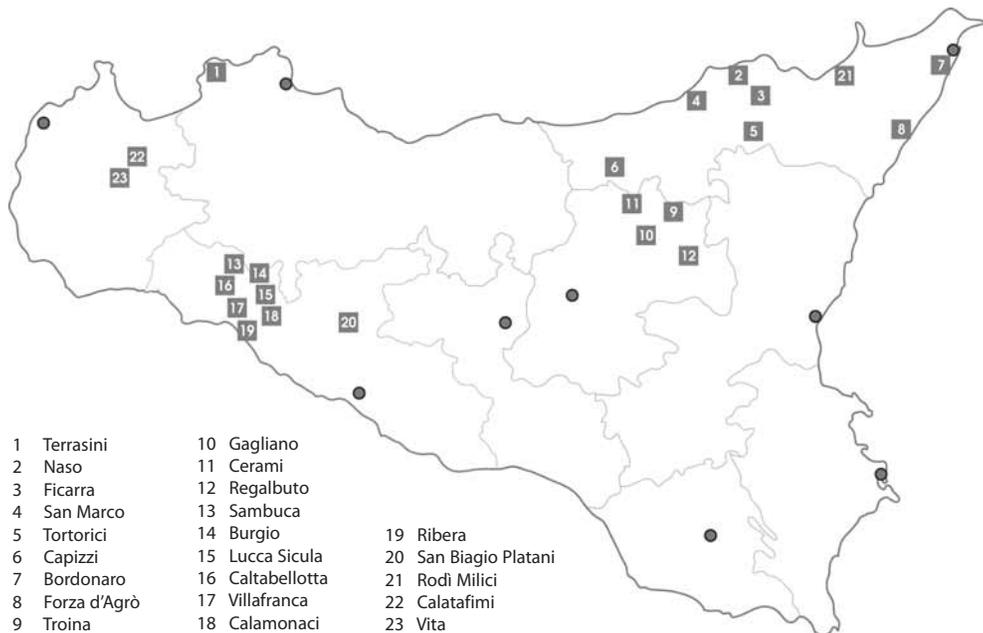
no a gruppi e danno vita a una gara emulativa encomiabile; le opere vengono premiate dalla confraternita della Triade e, subito dopo, vengono trasportate in corteo per le vie del paese precedute dai confrati che, con il loro abito bianco e rosso, danno un tocco di grande allegrezza alla cerimonia. Anche in questa occasione viene distribuito il pane sotto forma di collure. Non manca naturalmente la banda musicale come non mancano frotte di cittadini provenienti da ogni dove che fanno a gara per procurarsi il rituale ramoscello di alloro e la tradizionale *cuddura*. La benedizione del "sacro olio" ha una origine ancora più remota e proviene dalla donazione che Ruggero II, il normanno, fece al tempio dei SS. Pietro e Paolo d'Agrò. In quell'epoca il "sacro olio" veniva portato dal tempio d'Agrò alla chiesa di San Michele Arcangelo che stava proprio dirimpetto a Savoca, su un poggio poco distante dall'attuale centro di Forza» (Duro 1987: 132-133)<sup>38</sup>.

Queste le fasi principali della cerimonia: dopo la messa in Cattedrale e la tradizionale distribuzione delle *cudduri* da parte dei confrati della Triade, vengono portate in processione delle strutture e degli stendardi interamente ricoperti d'alloro, a cui si aggiungono i numerosi rami tenuti in mano dai fedeli. Sugli artefatti, realizzati a gara tra i devoti, e costruiti in legno, cartone, canne, con decorazioni floreali, si trovano immagini, variamente ricavate, rappresentanti scene sacre (l'incontro di Pasqua, la chiesa della Triade, il Cristo, la Trinità, etc.). La processione prende avvio dopo la messa, tra lo scoppio dei mortaretti e il suono delle campane. Uno dopo l'altro gli "allori", attraversato l'arco del sagrato, discendono la scala della chiesa della Triade seguiti dai confrati in abito tradizionale<sup>39</sup> guidati dallo stendardo. Dietro seguono le autorità ecclesiastiche, i fedeli con i rami di alloro, la banda. La processione avanza fino al piazzale antistante la chiesa dell'Annunziata e di qui, attraversando il paese, giunge in piazza Sant'Antonino, che prende il nome dalla diruta chiesa che vi si affaccia. Qui la processione sosta ad ascoltare la predica dell'arciprete che mostra ai fedeli i sacri olî. Dopo di ciò la processione riparte per raggiungere la chiesa della Triade, dove ha termine.

Processione dell'alloro, distribuzione di pani rituali, tensioni competitive, benedizione dei rami, sono solo alcune tra le più evidenti analogie tra la festa di Forza d'Agrò, le celebrazioni dei Nebrodi e quelle dell'agrigentino e del trapanese. Il quadro che si comincia a intravedere sollecita ad approfondire la ricerca. Le ragioni e le realtà che stanno alla base di ciò richiedono, infatti, una accurata e sistematica



TAV. 1 - FESTE DELL'ALLORO NEI NEBRODI



TAV. 2 - FESTE CARATTERIZZATE DALL'USO RITUALE DI FRONDE, RAMI E ALBERI

analisi di cui questo lavoro rappresenta solo un punto di partenza.

### 3. Feste dell'alloro

All'interno di numerose celebrazioni religiose siciliane compare, dunque, l'uso rituale di rami e fronde di alloro. Questa pianta, come abbiamo visto, si ritrova nelle feste pasquali insieme alla palma e all'ulivo; più spesso, da sola, nelle feste mariane e soprattutto in quelle patronali. In queste ultime, nel territorio dei Nebrodi, intorno all'alloro si muove tutto un complesso rituale di pellegrinaggio, raccolta e processione, di notevole interesse. Su tali aspetti ho particolarmente soffermato la mia attenzione nell'intento di coglierne i tratti comuni, partendo dall'ipotesi che alla base dei rituali stesse un'analogica matrice ideologica precristiana. Altre questioni la cui conoscenza avrebbe concorso certamente a una migliore comprensione dei riti esaminati – come le vicende locali che hanno determinato la comparsa e/o l'avvicendamento di un culto per un Santo, la storia delle Chiese locali, degli ordini monastici e delle confraternite, le trasformazioni economiche e sociali del territorio – sono invece in questa sede rimaste sullo sfondo.

#### 3.1. San Silvestro a Troina

La festa di san Silvestro da Troina<sup>40</sup> si celebra a partire dalla penultima domenica di maggio. La processione dell'alloro è, qui come in altri luoghi, preceduta da un pellegrinaggio che i fedeli affrontano allo scopo di raccogliere la pianta. Il pellegrinaggio ha un preciso valore devozionale, poiché è attraverso il gesto della raccolta che si scioglie il voto precedentemente contratto con il Patrono e si ravviva il legame tra ogni singolo fedele e il Santo<sup>41</sup>. La festa di Troina, nel suo complesso, riveste particolare importanza rivelando, attraverso le sue peculiari caratteristiche, più nettamente che in altri luoghi, l'ascendenza precristiana della cerimonia. Rispetto alle altre feste dell'alloro, il rituale in uso a Troina si articola infatti, tutt'oggi, secondo tempi e modi del tutto eccezionali.

Il pellegrinaggio e la processione si ripetono per due settimane successive (le ultime due domeniche di maggio) con modalità solo lievemente diverse. Il primo pellegrinaggio, portato a termine dai

*ramara* (portatori di rami) si svolge a piedi, così come la processione della domenica; l'ultima domenica del mese, invece, gli itinerari rituali vengono percorsi a dorso di mulo e cavallo dai *ddarara* (portatori di *ddauro*, alloro).

Il rilevante interesse etnografico di questa festa venne inizialmente posto in evidenza da Giuseppe Pitrè, che annotava: «I popolani dei vari quartieri si riuniscono, ed a cavallo si recano in un vicino bosco a raccogliere ciascuno un ramo di alloro [...]. Così forniti, a due a due tornano in Troina, e giunti innanzi la chiesa del Santo spiccano un ramoscello dal ramo e lo gettano sulla porta; indi con una rapida giravolta tornano indietro, sempre a cavallo e col ramo in mano già benedetto» (1900: 268). In anni più recenti Carmelina Naselli osservava: «Nella festa di San Silvestro a Troina (Enna), che si svolge in vari tempi e con cerimonie diverse, da notare la cerimonia de "li rami" che si svolge la penultima domenica di maggio. Comitave di robusti giovani, che hanno fatto voto al santo, vanno la mattina nei boschi dei dintorni, tagliano un giovane albero, lo puliscono, gli collocano sulla cima un fascio di alloro, qualche volta lo ornano di nastri, arance etc.» (1953: 68).

I due studiosi limitano rispettivamente la loro attenzione ai rituali compiuti dai *ddarara* e dai *ramara*. Un'altra fonte permette di seguire integralmente lo svolgersi del rito, stimolando un raffronto che più di una volta nel corso di questo lavoro risulterà estremamente interessante. Si tratta di un articolo che Federico De Roberto scrisse per il mensile "La lettura" nell'agosto 1909. Da esso vale citare ampiamente: «Tre o quattro giorni prima della penultima domenica di maggio, quelli tra i contadini e i popolani troinesi cui San Silvestro ha concesso qualche segno della sua grazia e che perciò gli hanno promesso l'offerta del *ramo*, lasciano la città, armati di scuri, con qualche provvista da bocca in un sacco, con un po' di vino in un fiasco, e se ne vanno nei boschi dove errano e s'accampano, in cerca di giovani alberi d'alto fusto. Trovatili, ognuno sceglie il suo, lo abbatte, lo ripulisce dei bronchi e della corteccia, e vi innesta in cima un gran fascio di alloro; quando tutti son pronti, nella notte tra il sabato e la domenica, si rimettono in marcia verso Troina, gravati del *ramo*, che è propriamente un tronco, divisi in schiere secondo i quartieri della città, ciascuna delle quali procede al rullo dei tamburi. L'ordine di precedenza ne è rigorosissimo: quella che apre la marcia un anno, va in coda l'anno seguente, e tocca allora il primo posto a quella che ebbe

il secondo. [...] Se, nei primi tratti della via, i pellegrini portano il ramo come meglio possono, avvicinandosi alla città quasi tutti lo reggono ritto come un cero (un cero alto una diecina di metri, grosso dieci e quindici centimetri, carico del pennacchio d'alloro) ed è davvero una foresta che si muove, che sale verso l'acropoli trachinia, sostando talvolta, abbattendosi come al soffio d'un uragano quando la stanchezza impone una sosta ai devoti; rialzandosi poscia, ridando al vento la sua chioma laureata, entrando solennemente in città, serpeggiando per le vie scoscese, appoggiandosi un momento contro i muri della piazza Conte Ruggero quando i pellegrini entrano nella cattedrale; rimettendosi in moto poco dopo, riscendendo dal versante opposto giù per le viuzze di San Basile, tra due fitte ale di popolo, al rullo dei tamburi che riecheggiano per tutte le balze di San Panto, sino alla chiesa del Santo, dove finalmente i pellegrini si sciolgono per andare a riposarsi dell'enorme fatica: alcuni per maggior devozione hanno sostenuto il *ramo* con una sola mano, altri lo hanno tenuto sul ventre, altri sui denti; altri ancora si sono trascinati carponi per tutta la lunghezza della chiesa, strisciando la lingua sul pavimento. [...] Meno penoso dei *Ramari* è il secondo pellegrinaggio della *Ddarata*, della *Laurata*. Questa volta (qualche giorno prima dell'ultima domenica di maggio), i pellegrini partono a cavallo per la foresta, dove raccolgono una nuova messe di alloro, più abbondante della prima. Tutto il verde e odoroso carico è trasportato al ponte del fiume di Troina, dove la mattina della domenica, il procuratore della Confraternita di San Silvestro scende anch'egli a cavallo, con una buona scorta, incontro ai devoti ai quali reca un copioso rinfresco. Laggiù la processione si ordina per quartieri, con lo stesso rigore della precedente: a ciascuna bestia cavallo o mulo guarnito degli arnesi più vistosi e straluccicanti, è imposto un gran carico di alloro, in mezzo al quale il cavaliere, armato di schioppo o randello, quasi scompare. [...] Quando il corteo volge alla fine, le fronde del lauro vanno divise tra i cittadini, profumano le mani delle donne e dei fanciulli, odorano nelle case fino al nuovo anno» (1909: 624).

Questa interessante testimonianza di De Roberto rivela nella dovizia dei particolari e nell'attenzione ai fatti una partecipazione diretta da parte dell'autore allo svolgersi dei riti descritti, partecipazione attestata anche dalla presenza, all'interno dell'articolo, di una serie di fotografie illustranti la processione di mano dello stesso scrittore<sup>42</sup>. Ma veniamo al rito odierno. La prima fase della cerimonia ha

inizio nella tarda serata (ore 22:00 circa) del giovedì precedente la penultima domenica del mese. I *ramara* si ritrovano allora tutti nella piazza antistante la chiesa di San Silvestro. Da qui, salutati da una numerosa folla, partono alla volta del luogo di raccolta della sacra pianta<sup>43</sup>. L'alloro caro al Santo, nasce in un profondo *vadduni*, detto *angara di Faccilonga*, un luogo dirupato e boscoso sito sotto il paese di San Fratello nei pressi di Acquedolci (distante da Troina diverse decine di chilometri). La lunga teoria dei fedeli preceduti da due suonatori di tamburo s'avanza lentamente<sup>44</sup>, metro dopo metro, attraverso la boscaglia, levando canti devoti: *lamenti* e *nuveni*<sup>45</sup>. Tra i pellegrini più anziani vi è anche chi intona le cosiddette *struffiati*<sup>46</sup>. Alle prime luci dell'alba del venerdì, i pellegrini giungono in una radura dove si accampano alla meglio. Nella radura nel frattempo, servendosi di mezzi fuoristrada, sono state portate dal paese tende, masserizie, abbondanti vivande. Dopo essersi rifocillati e avere riposato, i più dotati fisicamente, selezionati a seguito di una "conta", si avventurano con l'ausilio di funi e bastoni (la discesa è in effetti estremamente ripida e accidentata) nel fondo della valle boscosa alla ricerca dell'alloro. Di essi si dice che vanno *a tuccari u ddauru* (a toccare l'alloro). I prescelti che si recano dal campo base nel profondo dell'*angara* (valle) vengono accompagnati da uno dei due suonatori di tamburo, mentre l'altro rimane al campo. Durante il tempo della discesa nella valle (un'ora circa) e della risalita (due ore), i tamburinai si scambiano messaggi sonori che segnalano i movimenti e la distanza dei raccoglitori. La faticosa ricerca è premiata dall'invenimento dell'ambita pianta che viene subito raccolta e legata in grossi fasci.

Ultimata la raccolta, coloro che hanno "toccato" *u ddauru*, preceduti dal tamburo, si avviano verso il campo base. A loro volta i compagni che li sentono arrivare gli si fanno incontro. Una formula rituale di saluto segna il ricongiungersi dei due gruppi. Chi è andato incontro al rischio dice a chi è restato: *bontruvatu* (bentrovato); e l'altro di rimando risponde: *bonturnatu* (bentornato). La commozione è grande, molti piangono. Si ha l'impressione che chi viene dal bosco venga da un oscuro "altrove". La scena è di tale drammatica intensità che non è possibile sottrarsi alla suggestione esercitata dal «bosco incolto, simbolo quaggiù dell'altro mondo» (Vernant 1978: 347). In questa direzione il pellegrinaggio e specialmente la raccolta possono leggersi come momenti di rischio, di rottura dell'ordine; un'immersione rituale nel regno della morte volta a recuperare le

energie necessarie alla rifondazione del cosmo naturale e sociale (Buttitta 1997).

Trascinati al campo, i fasci vengono, una volta sciolti, distribuiti tra tutti i pellegrini, amici, parenti e quanti hanno contribuito alla buona riuscita della raccolta. Ma prima, sistemati in cerchio, i pellegrini levano una preghiera di ringraziamento<sup>47</sup>. Tutti, infine, si ritrovano al campo a bere e mangiare in abbondanza. All'alba dell'indomani i pellegrini ripartono in direzione di Troina, recando ognuno il proprio ramo in mano. La teoria dei fedeli si dispone secondo un preciso ordine di anzianità dei partecipanti. Un'anzianità non anagrafica ma di partecipazione al rito. La processione marcia ora più spedita che all'andata, incurante del vento e della pioggia che spesso colgono i fedeli sul percorso. In prossimità del paese, i pellegrini cominciano a esplodere colpi d'arma da fuoco (questa tradizione è stata ora abolita a causa dell'intervento delle autorità di Pubblica sicurezza), mentre rispondono i mortaretti. Si giunge in prossimità di un ponte sito a valle dell'abitato, il ponte di *Faidda*, dove chi è rimasto accoglie festante i fedeli di ritorno dai boschi. Anche quest'incontro ha sue specifiche modalità che prevedono uno scambio rituale di doni. Coloro infatti che per un qualsiasi impedimento non si sono potuti recare in pellegrinaggio – chi non ha voluto affrontarne la fatica e la popolazione femminile esclusa dalla partecipazione al viaggio devoto<sup>48</sup> – hanno preparato per i *ramara* dei cibi votivi, detti *prumisioni* (promesse) e abbondanti libagioni. Le *prumisioni* consistono in specie di biscotti detti *ambasciateddi* e *curuzzi* (confezionati con una pasta simile a quella del pan di spagna). In cambio delle *prumisioni* i *ramara* offrono un ramoscello dell'alloro raccolto.

L'indomani mattina i *ramara* si ritrovano al Piano delle Giumente, in prossimità del campo sportivo, per dare vita alla processione dei *rami*. Questi sono costituiti da pertiche lignee di diversa lunghezza (in media cinque-sei metri) ricoperte di fronde di alloro. Alle fronde sono appesi fiocchi colorati, nastri, mazzetti di fiori di campo stagionali, bambole e, immancabili, le immagini del Santo. Un tempo i rami erano preparati direttamente nei boschi, oggi vengono realizzati e addobbati il pomeriggio precedente la processione. Il trasporto di questi rami, già di per sé difficile a causa del peso, è di frequente aggravato dal vento che in questo periodo dell'anno soffia, spesso violento, su Troina; per tale motivo alle cime dei rami più lunghi vengono legate delle funi che, tese al momento opportuno, servono a

dare equilibrio alla pesante struttura.

Prima che la processione abbia inizio si svolge un banchetto rituale: i pellegrini dividono con quanti sono giunti dal paese il cibo appositamente trasportato durante il "viaggio". Il valore sacrale di questo pasto comune è anche rafforzato dalla presenza di cibo "benedetto" (Giallombardo 2003).

A tarda mattinata, la processione si avvia. Precede tutti un suonatore di tamburo seguito dall'alto stendardo della confraternita del Santo (presenza considerata essenziale ai fini della legittimazione del rito), dietro sta la banda e subito dopo tutti in fila i *ramara* che tengono alti i simboli della loro devozione. Altri suonatori di tamburo si intervallano ai portatori dei *rami*. La processione comincia a inerpicarsi lentamente per le scoscese vie del paese. Dal Piano delle Giumente si procede verso la circonvallazione e, percorrendo un breve tratto, si imbecca la via Mazzini. I *ramara*, molti dei quali armati di fucili e pistole, rompono a tratti il suono della banda con acclamazioni e spari (l'uso delle armi, per altro caricate a salve, è stato recentemente vietato). Attraverso la via Carruba e la via Corpus Domini la processione continua a salire verso il borgo medievale. I devoti, con le braccia e le gambe già stanche e appesantite dal vino che circola abbondante, prendono poi la via San Silvestro e la via Roma che, attraverso una ripidissima salita, conducono in cima al paese, dove sorge la normanna chiesa di Santa Assunta. Di fronte alla chiesa la processione percorre un mezzo giro forzato (memoria di un ingresso in chiesa che oggi non avviene più)<sup>49</sup>, imboccando in ultimo il Corso. È questo l'asse viario principale dell'antica Troina, intitolato al Conte Ruggero, il nobile normanno che fece di Troina la sua capitale<sup>50</sup>. Si tratta di una strada lunga e stretta, a tratti estremamente tortuosa. Il corteo devoto passa ora dinanzi alla chiesa della SS. Immacolata e all'adiacente convento di San Francesco. Sempre gli spari e le grida: *Viva Ddiu e San Silvestru, e lu Patriarca San Ciuseppi, e lu Santissimu sacramentu*. Si procede lungo il corso. Percorsolo interamente, si giunge in piazza Santa Lucia e da questa alla via Reliquia di San Silvestro (così chiamata poiché la leggenda narra che il Santo amasse particolarmente percorrerla in passeggiata assorto nei suoi caritatevoli pensieri). Dalla via Reliquia i devoti raggiungono la piazza Maiorana e, imboccata la via Sollima, la percorrono giungendo infine sul corso Vittorio Emanuele. Il lungo corso costeggia l'abitato discendendo dolcemente verso la chiesa del Santo. Si gode da qui un

largo panorama sulla valle sottostante, mentre sullo sfondo si staglia nitido il profilo dell'Etna ancora innevato. Ecco la processione giungere nella piazza antistante il sacro edificio. I *ramara* ordinatamente cominciano a entrarvi levando ancora le invocazioni a Dio e al Santo. Percorsa la navata destra, sfilano dinanzi l'altare e fanno ingresso in una cappelletta sita lateralmente a esso all'inizio della navata sinistra. Qui si "presenta il viaggio" al Santo. Al centro della stretta cappella si trova una grande urna marmorea all'interno della quale giace distesa la statua del Santo. Ciascun devoto tocca e bacia la statua e su di essa depone un ramo dell'alloro raccolto e trasportato a prezzo di tante fatiche. La statua si va pian piano ricoprendo, fin quasi a sparire sotto il verde e profumato manto. Presentato il "viaggio", i fedeli escono dalla chiesa, solo alcuni si trattengono per la celebrazione della messa. Terminata la funzione, si accompagna in processione il vessillo del Santo alla casa del Procuratore della confraternita (*u massaru*)<sup>51</sup>. Depositato il vessillo, si effettua la premiazione del *ramo* più bello. Al termine i *ramara* accompagnano *u massaru* nella sua abitazione di campagna, dove questi offre biscotti, *ambasciateddi*, vino, etc. mentre si sparano abbondanti petardi<sup>52</sup>.

Il venerdì successivo alla processione dei *ramara*, ha inizio il pellegrinaggio dei *ddarara*, in tutto simile al primo nei suoi momenti essenziali. I *ddarara*, a differenza dei primi, si recano in pellegrinaggio a dorso di muli e cavalli in un bosco nei pressi di Capizzi. Anche questi, carichi di masserizie, vino e vivande, si fanno accompagnare dal suono dei tamburi. Raggiunto il luogo della raccolta, un gruppo si reca a piedi a *tuccari u ddauru*. Raccolto l'alloro si ci ritrova tutti al campo a bere e mangiare. Si riparte molto presto nella mattina del sabato. Brevi soste segnano il tragitto. Nel primo pomeriggio i cavalieri e il loro verde carico giungono in vista del paese e segnalano il loro arrivo con grida e spari di gioia. I paesani attendono al ponte con le *prumisioni*.

La mattina dell'indomani, intorno alle 8:30, il *massaru* e alcuni membri del comitato raggiungono il Piano delle Giumente con due mezzi a rimorchio. Uno di essi è carico di parte dell'alloro raccolto, l'altro contiene il necessario per il banchetto rituale. Pian piano cominciano ad affluire i *ddarara* con le loro cavalcature addobbate a festa, riccamente bardate nei finimenti: sonaglietti, *giummi*, un ampio fascione frontale sotto il collo del cavallo, riccamente tessuto e trapuntato con motivi dorati e argentati. Al centro di alcuni fascioni, l'immagine del Santo in tessuto. Ogni cavaliere provvede a deco-

rare ulteriormente il cavallo con le fronde di alloro che, scaricate dal rimorchio, sono messe a disposizione dei presenti. Intanto vengono allestite le tavole e si comincia a preparare il cibo: formaggio, pane, pancetta e *fellata* (specie di salame), una speciale focaccia coperta di semi di sambuco, vino. Tutto avviene con ordine sotto la direzione del *massaru*. Un gruppo di anziani intona qualche *struffiata*. Verso le 10:30, quando ormai il Piano si è riempito di fedeli e pellegrini, viene distribuito il cibo. Di tanto in tanto rulla il tamburo, si rivolge la consueta invocazione a Dio e al Santo seguita dagli spari. La processione si va disponendo dietro il tamburo e lo stendardo. Un nutrito gruppo di bambine con la camicetta bianca e il fazzoletto rosso dei *ddarara* si sistema su due file<sup>53</sup>; seguono una ventina di pellegrini appiedati e armati, con rami di alloro in mano. A questi succedono in fila, preceduti da un tamburo, i cavalieri carichi dell'alloro e delle immancabili armi, guidati dal *massaru*. Il percorso processionale è identico a quello della domenica precedente. Anche in questa occasione i pellegrini levano continuamente la loro invocazione e sparano in aria. I tamburi rullano quasi incessantemente. Fiasche di vino vanno avanti e indietro tra i *ddarara*. Giunti alla chiesa di San Silvestro, accolti da un festante scampanio, tutti i partecipanti al rito entrano in chiesa e effettuano il percorso già descritto offrendo il ramo al Santo. I cavalieri appiedano e seguono gli altri; all'uscita risalgono sui cavalli formando due ali all'ingresso della chiesa. Anche in questo caso la partecipazione alla messa è ridotta, il fedele ritiene di aver adempiuto al suo dovere nel momento in cui ha "presentato il viaggio" al Santo.

La morfologia della festa e l'articolata scansione dei tempi, ci inducono a ritenere che per particolari motivi il rito di Troina, rispetto alle altre processioni dell'alloro, presenti maggiori tratti di arcaicità. È certo comunque che, mettendo a confronto la relazione di De Roberto e le notizie fornite da Pitrè e Naselli con quanto si osserva nel rito odierno, si devono constatare sostanziali persistenze formali. Appare tuttavia opportuno riportare alcune particolarità registrate nelle fonti demologiche con quanto direttamente osservato.

Nella relazione di De Roberto non si fa cenno all'uso di decorare i rami, mentre si rileva quello di trasportare questi in modi inusitati (sul ventre, sui denti, etc.). La prima osservazione, che indurrebbe a pensare all'assenza di decorazioni dei rami nei primi del Novecento, sembra smentita dalle stesse fotografie di De Roberto che corredano l'articolo. Esse, seppure non consentono un'accurata lettura della

realtà rappresentata, suggeriscono la presenza, tra le fronde di lauro poste in cima alle pertiche lignee, di nastri e altri decori, non dissimilmente da quanto riferito da Carmelina Naselli e avvalorato dalla tradizione locale. Lo Scrittore inoltre non accenna nella sua puntuale descrizione alla presenza di bambole (presenza peraltro non segnalata neanche dalla Naselli), prova forse dell'introduzione di queste in tempi relativamente recenti<sup>54</sup>. Sono le bambole l'ornamento odierno che più colpisce nell'addobbo dei *rami*. I *ramara* ne giustificano la presenza, di cui ricordano a memoria d'uomo l'uso, come un fatto estetico finalizzato al premio per il ramo meglio decorato. La bambola è, bisogna comunque rilevarlo, un elemento decorativo che ricorre anche in altri contesti rituali.

Una seconda osservazione riguarda la differenza che si riscontra tra l'uso odierno e le modalità di trasporto dei rami attestate da De Roberto e Naselli. Oggi si registra l'assenza di quelle prove di abilità che lo scrittore indicava come manifestazioni di «maggior devozione» e che Carmelina Naselli così descriveva: «[i pellegrini] tornano in città facendo mille giochi e scherzi col "ramo" [...]. Chi lo porta sulla palma della mano, chi sugli incisivi, per qualche istante, chi poggiati sullo stomaco, chi in bilico sulla spalla» (1953: 68). È, a un di presso, quanto oggi si osserva in altre feste dell'albero (e non solo in queste), fra cui quella pasquale di Terrasini. Fra quest'ultima festa e quella di Troina si possono osservare altre analogie quali il banchetto rituale dopo la raccolta, l'innesto della chioma fronzuta su di un altro ramo, la decorazione dell'albero.

Restano da fare a proposito della festa di Troina ancora alcune osservazioni. Abbiamo rilevato come il patrocinio della Chiesa non sia gradito ai pellegrini. Questi vedono nella presenza del prete al pellegrinaggio non un elemento che legittima la loro azione rituale, ma un sovrappiù di cui poter fare a meno (la sua presenza non risponde agli usi tradizionali). Assente dalle processioni nel paese, l'autorità ecclesiastica si ripropone con la messa alla fine delle processioni. Va notata anche la presenza costante delle armi (oggi, come già osservato, non più presenti). Essa è spiegata, qui come in altri casi, come permanenza dei tempi andati, quando le armi erano necessarie per difendersi da bestie e banditi. Vi è da considerare, tuttavia, che fucili e pistole sono in qualche modo simboli maschili, di virilità. Né è da dimenticare il valore apotropaico rivestito da taluni rumori, quali appunto i *botti*, ma anche il rullare dei tamburi durante

il pellegrinaggio (Buttitta I. E. 2002: 165 ss.).

Fra le feste dell'alloro, quella di Troina è l'unica in cui si osserva con evidenza una duplicazione del rito all'interno della stessa festa: due pellegrinaggi, due processioni in cui *ramara* e *ddarara* si costituiscono e riconoscono come due gruppi distinti. «La devozione è la stessa», dicono però i fedeli di san Silvestro, sottolineando così l'unità di tutto il rituale. Il senso dei riti è eguale così come in definitiva le loro modalità. La divisione della festa in questi due momenti assai ravvicinati e fondamentalmente analoghi, viene ricondotta alla distinzione, nel passato, tra i due ceti dei *iurnatarata* e *massara*. Questi prendevano parte rispettivamente al pellegrinaggio dei *ramara* e dei *ddarara*. Una distinzione, dunque, che, partendo da ragioni economiche (il ceto meno abbiente dei *iurnatarata*, non possedeva cavalcature), valeva però anche a sottolineare il prestigio sociale dei *massara* rispetto ai loro subalterni<sup>55</sup>.

### 3.2. San Vito a Regalbutto

Alla festa di Troina segue in ordine di tempo quella di san Vito a Regalbutto. Essa si svolge tra l'8 e l'11 agosto, articolandosi in diversi momenti caratterizzati da una differente processione per ogni data. La processione dell'alloro si svolge il pomeriggio del giorno 8. Nei giorni immediatamente precedenti, i fedeli compiono il *viaggiu* in diverse zone dei Nebrodi, per raccogliere dei rami di alloro. Lo scopo effettivo e dichiarato del "viaggio", così come il gesto di raccogliere l'alloro<sup>56</sup>, è il desiderio di ingraziarsi il Santo. Il fedele fa una *promissione* (voto) al Santo e la assolve effettuando *u viaggiu* anche per diversi anni successivi. Il "viaggio" non è necessariamente effettuato con l'intenzione di sciogliere un voto, ma anche per "semplice" devozione. Il *viaggiu* viene compiuto da singoli individui o a gruppetti, prevalentemente in automobile, ma anche, sebbene in minor misura rispetto al passato, a piedi. I fedeli utilizzano l'automobile per raggiungere i luoghi della raccolta, perché i siti distano anche diverse decine di chilometri e la gestione del tempo ha mutato i suoi modi. Agira, Gagliano, Mistretta sono alcune delle mete dei fedeli di san Vito. Essi non hanno, come in altri casi, un luogo d'elezione per la raccolta, né il loro pellegrinaggio è organizzato dall'autorità religiosa. Questo almeno è quanto avviene oggi, poiché non si deve escludere

che nel passato le forme e i luoghi del pellegrinaggio fossero codificate, come tuttora si osserva per la festa di san Silvestro a Troina e per quella di san Cataldo a Gagliano Castelferrato.

Conclusosi il *viaggiu* i fedeli si danno appuntamento il pomeriggio del giorno 8, intorno alle 16:30, presso la chiesa di San Vito, appartenente all'ordine dei padri Cappuccini. La chiesa del XV secolo è una struttura a tre navate, che conserva tracce di un'originaria architettura gotico-normanna, nonostante le alterazioni apportate dai frati. Questi giunsero a Regalbuto nel 1585 ponendo la loro sede fuori dal paese, nei pressi di un'altra chiesa più antica dedicata a san Vito, in una località della quale oggi si è perduta traccia e memoria. Peculiarità di tale edificio era l'averne nei pressi una sorgente dalle virtù miracolose, che si voleva fatta scaturire per opera del Santo. In un secondo tempo i Cappuccini, installatisi presso l'attuale chiesa di San Vito, vi trasferirono la memoria del passaggio del Santo e dei suoi miracoli. Famoso tra tutti è quello di avere ricomposto e ridato la vita alle membra dilaniate di un giovane, dopo avere ammansito i feroci cani che lo avevano straziato. Un altro riferisce che san Vito restituì ad un malcapitato la mano asportatagli dal morso di un cane idrofobo. In relazione a questi miracoli si intende la particolare funzione del Santo quale patrono dei morsicati da cani rabbiosi<sup>57</sup>, e si giustifica il continuo pellegrinaggio cui era fatta oggetto la sua chiesa di Regalbuto negli anni in cui quello della rabbia era un flagello della civiltà rurale. Di queste qualità taumaturgiche, peraltro, si serba traccia nell'iconografia relativa al Santo che lo mostra fiancheggiato ai lati da due cani e nella presenza di cani nella processione odierna<sup>58</sup>.

Questa, come si è già accennato, si comincia a organizzare intorno alle 16:30 quando i fedeli iniziano ad affluire in chiesa. Singolarmente o a piccoli gruppi, recando in mano rami di alloro, scendono dalla strada che porta al lago di Pozzillo lungo la quale si trova la chiesa. Alcune fedeli, sempre meno col passare degli anni, si mostrano a piedi scalzi e con le capigliature sciolte (comportamenti questi che richiamano forme di nudità rituale). Ai singoli rametti è legata con un nastrino rosso un'immaginetta del Santo<sup>59</sup>. Giunti alla chiesa i fedeli seguono un percorso prestabilito: entrano dall'ingresso principale e, percorsa la navata destra, sfilano dinanzi all'altare, dove è situata una statua rappresentante il Santo Patrono, offrendo degli oboli in denaro. Infine escono da un ingresso laterale, sito a metà della navata sinistra, andando a incolonnarsi per la processione. Durante l'esecuzione

di questo itinerario all'interno della chiesa, i fedeli cominciano a levare acclamazioni, che si susseguiranno poi per tutta la durata della processione. Una singola voce maschile o femminile propone: *E griramu, e griramu cu cori cuntritu*, e gli altri in coro rispondono: *Viva Ddiu e Santu Vitu*. Intanto, mentre la folla va aumentando, sopraggiungono *i ntinni* (le antenne). Si tratta di lunghe pertiche in legno rivestite interamente di alloro e arricchite da fazzoletti multicolori e nastri perlopiù rossi. Anche due cani con mantellina rossa ricoperta di foglie di alloro vengono introdotti in chiesa e seguono lo stesso percorso di tutti prendendo parte, come ho già detto, alla processione. In occasione della festa dell'8 agosto 1990, *i ntinni* presenti erano in numero di tre, portate a braccia. Secondo le testimonianze di alcuni anziani, avvalorate peraltro da quanto dice in proposito Naselli, esse, ancor più riccamente decorate di quanto non lo siano oggi, e in numero maggiore, erano trasportate in processione anche a dorso di cavalli e muli<sup>60</sup>.

La processione si articola secondo il seguente ordine: aprono la schiera il sacerdote e i chierichetti, uno dei quali in posizione centrale reca il reliquiario del Santo; segue il complesso bandistico che suonerà pressoché ininterrottamente per tutta la durata del rito. Dietro la banda musicale ecco levarsi le tre "antenne", affiancate ai due lati dai cani, seguite dalla gran massa dei fedeli ciascuno con il suo ramo di alloro in mano. La scena risulta estremamente suggestiva e suggerisce l'idea di un'immensa foresta itinerante. Dietro la lunga teoria dei fedeli appiedati, seguono alcune cavalcature scarsamente addobbate le quali (anch'esse secondo le testimonianze degli anziani che si riferiscono a circa venti anni fa) erano in passato molto più sfarzose nei finimenti e arricchite da grandi fasci di alloro, oltre ad essere molto più numerose. Oggi l'uso del cavallo cede però il passo alle automobili che ricoperte di alloro seguono le cavalcature, partecipi in tutto alla processione. Una coppia di artificieri, con relativo mortaio, che precede di un centinaio di metri la processione, si occuperà di sparare *i bbummi* dall'inizio dell'itinerario sino alla benedizione dei rami.

La processione inizialmente segue un percorso che, partendo dalla chiesa di San Vito ai Cappuccini, risale la via Garibaldi per giungere in piazza Vittorio Veneto, dove si eleva la chiesa di Santa Maria. Non appena la processione entra in piazza tutte le campane della chiesa prendono a suonare vivacemente, mescolandosi alla musica della banda e alle sempre più alte e frequenti invocazioni dei devoti.

Da qui i fedeli si inoltrano per il corso, la via Ingrassia, e lo percorrono fino a giungere una prima volta alla piazza Matrice sulla quale si affaccia la chiesa di San Basilio. Dalla piazza la processione si dirige poi verso la parte alta del paese, effettuando un lungo giro tra vie e vicoli contorti e, giunta sull'asse della via Roma, ridiscende alla chiesa di Santa Maria, per inoltrarsi infine nuovamente nel corso. La processione, a questo punto alle sue battute finali, giunge finalmente ai piedi della scalinata della chiesa Madre. In capo a essa il sacerdote, munito d'aspersorio, comincia a benedire *i ntinni*, i rami e le fronde protesi dai devoti che sfilano dinanzi a lui. Viene poi il turno dei cavalieri e infine delle automobili. Via via che i fedeli ricevono la benedizione, effettuano un giro dietro la chiesa e vanno disperdendosi con i loro rami benedetti. Questi ultimi (così come avviene per le palme pasquali) verranno custoditi, all'interno delle abitazioni, nelle stalle etc., fino all'anno successivo, quando un nuovo ramo li sostituirà.

Una tradizione ormai estintasi per l'intervento dell'autorità giudiziaria, di fronte al verificarsi di diversi incidenti, era quella che prevedeva, il giorno successivo alla festa, una particolare cavalcata. Un nutrito gruppo di cavalieri in groppa a muli e cavalli riccamente bardati, impugnando vecchi fucili a avancarica (*i scupetti*), ripercorreva l'itinerario compiuto il giorno precedente dalla processione, sparando ripetutamente. Su questa tradizione riferisce un'opera di storia locale: «Nei tempi antichi, quando i rilievi vicini erano ricoperti di boschi ed erano popolati dai lupi, la gente vi si recava in cerca di alloro munita di fucili e relative munizioni, le quali, se non fossero state utilizzate durante il viaggio sarebbero state consumate in segno di giubilo rientrando in paese» (Venticinque - Monaco 1988). Al di là della validità dell'interpretazione offerta, appare evidente l'analogia con quanto avveniva fino a pochi anni fa al rientro dei pellegrini a Troina.

La festa non ha termine se non il giorno 11, risultando netta la scissione del rito tra quanto avviene il giorno 8 e quanto avviene nei giorni successivi e cioè le processioni delle reliquie di san Vito, che verranno prima portate dalla chiesa Madre alla chiesa dei Cappuccini per poi esservi ricondotte, e la solenne processione del fercolo del Santo. Ambedue, in tempi non troppo lontani, vedevano operare la ricca e potente confraternita di San Vito rimasta ormai solo un ricordo. Sembra abbastanza evidente che su un'originale festa precristiana, le cui tracce sono ancora leggibili nelle prime fasi cerimoniali, si sia innestato un tentativo di rielaborazione e legittimazione da parte

della Chiesa. Esso, tuttavia, a Regalbuto (come altrove) non ha sortito gli esiti voluti: la sacralità dell'alloro si ripropone ancora autonomamente rispetto a quella dei Santi.

### 3.3. San Sebastiano a Cerami

A Cerami si svolgono due feste dell'alloro, una in onore di san Sebastiano, l'altra, a distanza di circa dieci giorni, in onore della Madonna della Lavina. La prima si svolge il 27 e il 28 agosto. Essa è preceduta dai "viaggi a san Sebastiano", effettuati dai fedeli per tutti i trenta giorni che precedono la data del suo inizio, e dalla raccolta dell'alloro. I "viaggi", compiuti a piedi scalzi, consistono nel recarsi, alla sera, presso la chiesa dedicata al Santo per raccogliersi in preghiera fino a mezzanotte. Anche a Cerami si constata la scissione delle date tra la festa di matrice precristiana e quella più propriamente ecclesiastica. Il giorno 27, infatti, si assiste alla processione delle bandiere di alloro, e solo l'indomani si svolge la processione della *vara* di san Sebastiano, peraltro estremamente spettacolare e di notevole interesse. A Cerami sono ancora attive quattro confraternite, promotrici e animatrici dei diversi momenti festivi del paese<sup>61</sup>. La festa del 27 e del 28 agosto è gestita per intero dalla confraternita di San Sebastiano, senza che vi sia alcuna partecipazione dell'autorità ecclesiastica.

L'alloro viene raccolto, nei giorni appena precedenti la festa, dai singoli fedeli che si recano a questo scopo nel territorio limitrofo, senza che il momento della raccolta assuma, come altrove, la veste del pellegrinaggio collettivo<sup>62</sup>. La connotazione del *viaggiu* si è trasferita a un momento di omaggio devoto tributato al Santo. Ma in passato le cose stavano diversamente; secondo quanto scriveva nel 1906 Salvatore Pagliaro Bordone: «S. Sebastiano si celebra l'ultimo sabato di Agosto e la domenica seguente con grande pompa di alloro, tagliato dal popolino nei lontani boschi di Caronia [luogo dove, come vedremo più avanti, si recano in pellegrinaggio anche gli abitanti di Gagliano e di Capizzi]» (1983: 30). Pagliaro Bordone parla, dunque, di un vero e proprio pellegrinaggio. D'altronde, bisogna rilevare che fino a non molti anni fa, come riferiscono i confrati di san Sebastiano, i fedeli si recavano a raccogliere la pianta rigorosamente a piedi; questo gesto era considerato essenziale ai fini dello sciogli-

mento del voto. Sembra inoltre che la processione dell'alloro fosse originariamente legata solo alle celebrazioni di san Sebastiano. L'autore, infatti, riferendo sulla festa della Madonna della Lavina non ne fa cenno<sup>63</sup>.

Ritorniamo al rito odierno. Intorno alle ore 10:00 la panoramica piazza antistante la chiesa di San Sebastiano si anima di uomini e animali. Molti, infatti, tra la massa dei fedeli, intervengono a cavallo o a dorso d'asini e muli, giungendo anche dai paesi del circondario. La presenza, in uno spazio relativamente ristretto, di tante cavalcature, facilita il presentarsi di situazioni rischiose. I cavalli cominciano a innervosirsi, si fiutano, nitriscono irritati scartando e impennando bruscamente. Le bestie cominciano a scarsi violentemente provocando la fuga della folla verso luoghi apparentemente più sicuri, mentre i cavalieri più autorevoli si prodigano per riportare l'ordine. Improvviso giunge il rullare di un tamburo, poi d'un altro dalle vie del paese. Il secco suono ritmico si avvicina ed ecco spuntare gli enormi fasci di alloro sotto i quali si piegano i devoti. Hanno chiesto aiuto al Santo, gli hanno fatto una solenne *promisioni* e perché la sua attenzione sia più viva, si sono sottoposti all'antico rituale. Come un enorme ventaglio si dispiega la prima *bannera*<sup>64</sup>. È costituita da molteplici lunghi e robusti rami di alloro, legati saldamente all'estremità inferiore con cordame e aperti verso l'alto con l'ausilio di bastoni posti perpendicolarmente all'asse centrale. Nella parte bassa è ricavata una feritoia da cui si affaccia la testa del portatore protetta da un cuscino nel punto di contatto. Altre *banneri* spuntano dalle vie intorno alla piazza e sembrano alberi animati, mescolanza di forme vegetali ed umane, immagini della favola e del mito. Precedute sempre dal rullare dei tamburi, le *banneri* vengono poggiate, l'una accanto all'altra, lungo un muro antistante la piazza. Quando sono tutte affluite e tutto è pronto, la processione ha inizio. Apre la schiera un suonatore di tamburo, seguito a ridosso da due anziani curvi sotto il peso enorme dei fasci di lauro e dietro questi ancora un suonatore. Segue un bambino con la sua piccola *bannera* e dietro ancora tamburi e *banneri*, poi il complesso bandistico, infine il disordinato gruppo dei cavalieri e delle amazzoni. La processione si dirige fuori dal paese, lungo la strada per Troina, sotto un sole cocente. Il caldo stordisce meno di quanto non facciano la banda e l'ossessivo, instancabile, rullare dei tamburi. Si va avanti per giungere al Piano di San Leonardo<sup>65</sup>. È arrivati qui che tutti hanno un momento di sosta. La

confraternita, che nei giorni precedenti si è preoccupata di raccogliere i fondi per la festa, offre a tutti i presenti pane, vino e formaggio. Si fa ressa, si beve, si mangia, la banda si sparpaglia e qualche suo componente si diletta in assoli virtuosistici. Si guardano tra loro i ragazzi e le ragazze, la banda non è di Cerami e questo è ancora un modo di intrecciare nuovi rapporti. I cavalieri frattanto, anche loro intenti a mettersi in mostra, si sfidano in gare e giuochi di bravura scorrazzando per le colline antistanti. Da qui e non dalla chiesa del Santo, partiva, nel passato, la processione dopo il pasto comune. In sostanza si verificava qualcosa di simile a ciò che si registra a Troina.

La sosta è finita, la processione riprende. Ristabilito l'ordine ci si avvia verso il paese, questa volta per attraversarlo tutto secondo un percorso che le modifiche urbanistiche non hanno potuto completamente stravolgere. Dove non sorgono più le case dei nobili, davanti alle quali era fatto obbligo passare in segno di omaggio, i devoti si recano egualmente e girano sull'area del palazzo come, rito nel rito, a negare il tempo.

Si entra in paese dalla direzione opposta a quella presa per raggiungere il Piano di San Leonardo. All'ingresso del paese spuntano altre *banneri* di alloro addobbate con *giummi* e bandierine. La teoria dei supplici si allunga, il rullo dei tamburi si fa ancora più assordante mentre sale la tensione. Si percorre la via Roma giungendo nella piazza e si risale per la via Cairolì. La processione a tratti si ferma; si dà il cambio a chi stremato non ce la fa più a sopportare il peso. Tutti hanno una grazia da chiedere al Santo. Dalle case i paesani escono a offrire ristoro con vino e bibite. Vino a profusione e i tamburi che battono un ritmo ossessionante; così si aiutano i devoti a sostenere lo sforzo sempre maggiore. Si sale ancora attraverso le viuzze strette del paese vecchio per omaggiare le ombre degli antichi signori. Si passa per la chiesa di Santa Maria del Carmelo e si continua a salire. Le soste aumentano, i tamburi continuano invece a riempire le vie del paese. Si giunge intanto alla chiesa di Sant'Antonio abate, si percorre la via Vittorio Emanuele, la via Conte Torino, e finalmente si ridiscende verso la piazza di San Sebastiano. Se il salire è difficile, lo è almeno altrettanto lo scendere sul viscido acciottolato, per gli sfiniti portatori.

Siamo giunti in piazza San Sebastiano. Il rito continua. Il momento più violento sta per realizzarsi. Tacciono i tamburi. Stremati i devoti giacciono accanto ai simboli della loro devozione. I volti sono alte-

rati dalla fatica e dal sudore. Ecco, ora tutti i tamburi insieme, allo stesso ritmo, ricominciano a rullare. Un devoto si alza e, schiacciato sotto la bandiera, s'avanza barcollando. I tamburini entrano in chiesa e quello li segue. Il rimbombo del luogo sacro è frastornante. S'avanza il fedele, percorre con le ultime forze la distanza che lo separa dall'altare, ma ancora non vi è giunto che si accascia. Così non va bene, si deve giungere fino alla fine. Il suonatore di tamburo lo spinge con il suono e con il corpo affinché giunga fin sotto la statua del Santo a genuflettersi secondo l'uso prescritto. E così, esausti tutti, vecchi, giovani e bambini offrono a turno il segno della loro infinita devozione impetrando grazia per i loro singoli drammi. All'uscita della chiesa vengono ancora offerti vino e biscotti ai lauriferi e ai fedeli che assistono. Tutte le *banneri* sono state presentate al Santo e, mentre la folla si disperde, i cavalli cominciano a ripercorrere lentamente la strada del ritorno. Ancora si odono i tamburi accompagnare l'umile devoto che ha chiesto misericordia nell'ultimo sforzo di riportare a casa i *banneri*. L'alloro di cui sono composte verrà poi diviso tra amici e parenti.

L'indomani ha luogo la processione della *vara*. Dopo la messa, intorno alle 11:30, la *vara* di san Sebastiano si avvia dalla sua chiesa dirigendosi, attraverso la parte alta del paese, verso la località San Leonardo. La *vara* era stata il giorno avanti arricchita delle reliquie del Santo deposte su di essa dai confrati. La *vara* è una struttura molto pesante che per essere trasportata richiede l'impegno di una cinquantina di persone. La grande struttura è arricchita da numerose funi (*i lazzuna*), decorate da *giummi* multicolori e campanelle, che i fedeli si incaricano di tirare al momento opportuno per fargli riguadagnare l'equilibrio. La processione è preceduta dalle confraternite e dai tamburi; dietro sta l'arciprete, cui seguono in ordine la *vara*, la banda, i devoti. Dopo una sosta all'edicola di Sant'Oliva, durante la quale l'arciprete impartisce la benedizione, la processione riparte fino a giungere alla chiesa dell'abbazia di San Benedetto, dove si ferma. Nel pomeriggio riprende e, attraversando la restante parte del paese, rientra infine, intorno alle 21:30, a San Sebastiano. Durante la processione vengono offerti vino e biscotti, particolarmente ai fedeli che trasportano la *vara*. Alla sera i giochi d'artificio concludono le celebrazioni.

Va infine ricordato che San Sebastiano viene festeggiato a Cerami anche nella sua data canonica, il 21 gennaio. In questa occasione

vengono realizzati i *circhi*, strutture coniche in legno interamente rivestite di rami di lauro, pani circolari (*cudduri*) e arance. Sollevati attraverso carrucole a circa 6 metri dal suolo essi diventano il centro di una competizione tra gruppi di giovani. Analogo rito si ripete per Sant'Antonio abate, il 17 gennaio, e per San Biagio, il 3 febbraio (cfr. Buttitta 2006: 115-116; Modica 2006).

### 3.4. Madonna della Lavina a Cerami

Negli immediati dintorni del paese di Cerami sorge un santuario, monastero di monache benedettine, dedicato alla Madonna della Lavina<sup>66</sup>. Il santuario è luogo di pellegrinaggio e devozione anche per i paesi vicini, soprattutto Capizzi e Troina. Il 7 settembre si svolge in onore della Madonna una notevole processione, manifestazione della grande devozione popolare di cui gode. Anche in questo caso vengono portate in processione dai devoti delle *banneri* di alloro in tutto simili a quelle impiegate per la festa di san Sebastiano. L'unica differenza è il destinatario del voto: in un caso san Sebastiano, nell'altro la Madonna. In questa circostanza festiva non si registra, però, scissione nel tempo o nello spazio fra la processione delle "bandiere" e quella del venerato quadro della Madonna della Lavina<sup>67</sup>. Solo una parte delle testimonianze degli abitanti di Cerami sono favorevoli all'ipotesi del Pagliaro Bordone, e cioè quella di un passaggio delle *banneri*, per imitazione, dalla festa del santo Patrono a quella della Madonna; molti infatti affermano l'esistenza indipendente delle due tradizioni da tempi memorabili. In proposito va rilevato che solo di quest'ultima e non di quella di san Sebastiano fa menzione Pitre: «Il festino in onore di lei è detto: *'a festa da Lavina*, e si celebra ogni anno nei giorni 7 e 8 Settembre» (1900: 242).

In breve, le modalità della celebrazione. Il 30 agosto cominciano le novene per la Madonna. Queste si recitano ogni mattina alle 6:30. Durante la notte precedente la festa, a partire dalle 5:00, i fedeli cominciano ad affluire dai paesi circostanti, spesso a piedi scalzi. Per tutto questo tempo fino alle 11:00 vengono celebrate in continuazione delle messe cantate. Intorno alle 10:00, dal convento delle suore sacramentine, parte una processione recante in offerta il manto che verrà poi posato sul quadro della Madonna. La processione della Madonna ha inizio al termine dell'ultima messa. È aperta dalle "ban-

diere" di alloro<sup>68</sup>, cui seguono lo stendardo della confraternita e delle bambine vestite di abitini bianchi; segue una lunga striscia di stoffa azzurra, recata a mano dalle fedeli, che rappresenta il manto mariano e dietro questo il quadro della Madonna intorno al quale delle ragazze, vestite con un tradizionale vestito rosso, reggono un cordone. I ragazzi che portano la *vara* con il quadro sono, invece, vestiti con calzoni neri e camicie azzurre. La banda musicale segue il quadro ammantato; infine si dispone la teoria dei fedeli. Partendo dal santuario la processione risale verso il paese lungo la statale e prosegue per la via Lavina. Il suono dei tamburi, della banda e di numerosi *botti* accompagna incessante il corteo. La processione percorre corso Regione e, passando per via Roma, giunge alla chiesa di Maria SS. del Carmelo all'interno della quale la *vara* fa un breve ingresso. Di qui, attraverso corso Umberto, arriva alla chiesa di Sant'Antonio Abate. Durante il percorso vengono offerti, come sempre, vino, bibite, biscotti. La processione ora si inerpicca per le scoscese strade del paese vecchio seguendo lo stesso itinerario che dieci giorni prima hanno percorso i fedeli di san Sebastiano (salita Castello, via Vittorio Emanuele, via Conte Ruggero, via Conte Torino). Giunge dinanzi la chiesa di San Sebastiano. Una breve sosta e riparte. Percorre la via Torretta e la via Conte Cutrona e giunge infine alla chiesa Madre. Qui la *vara* della Madonna fa il suo ingresso trionfale. Le "bandiere" vengono collocate ai lati del portale, mentre tutti gli altri componenti della processione sfilano all'interno del sacro edificio, andandosi a disporre ai lati dell'altare. Infine, lentamente entra la Madonna volgendo le spalle all'altare. La *vara* è depositata sotto quest'ultimo. Si celebra una messa. Alla fine il quadro viene portato processionalmente alla vicina Badia dove resterà per qualche ora. Nel pomeriggio, infatti, verrà riportato al Santuario dalle confraternite.

Di estremo interesse è la descrizione che viene fatta da Pitre della decorazione delle *banneri*. Mentre infatti oggi, in ambedue le feste di Cerami, ci si limita ad appendervi fiocchi, nastri colorati e immagini sacre, Pitre osserva anche la presenza di alimenti: «Alla bandiera vengono sospesi i frutti della stagione, e lepri, e conigli, e volpi, e testuggini, fazzoletti colorati, immagini della Madonna e non so quante altre cose» (1900: 242). All'antica offerta in natura, si sono sostituite oggi, in questo come in altri casi, delle offerte in denaro, stante la mutata fisionomia del regime socio-economico e, pertanto, delle espressioni culturali. Immutato resta, comunque, il senso del dono.

### 3.5. San Cataldo a Gagliano Castelferrato

Il 29 agosto, in occasione della festa di san Cataldo, protettore del paese, si svolge a Gagliano Castelferrato una particolare processione dell'alloro. I *virghi*, lunghe pertiche lignee, tradizionalmente di *rifogghiu* (agrifoglio), sfrondate e ricoperte di carta velina e pezzi di stoffa dai più svariati colori, vengono portate in processione per le vie del paese a piedi e soprattutto a dorso di cavalli e muli. Le "verghe" sono di una altezza variabile fra i tre e i venti metri e sormontate all'apice da una croce di rami di alloro o, più semplicemente, da un fascio di questi. La memoria degli anziani favoleggia di *virghi* alte oltre i trenta metri che, si dice, venivano portate già pronte dai fedeli, a prezzo di fatiche immani, dai boschi di Caronia. La gran massa dei fedeli, alcuni dei quali scalzi, recano tutti in mano ramoscelli o alberelli di alloro arricchiti da strisce di carta velina e dalle immagini di san Cataldo. La processione, come avviene in altri luoghi, è preceduta da un pellegrinaggio in una specifica località allo scopo di raccogliere l'alloro. Il pellegrino, colui cioè che si reca nel bosco a raccogliere la pianta, è detto *ddararu*.

Per grandi linee la dinamica del pellegrinaggio e della raccolta è simile a quella di Troina. Questi i modi e i tempi: la sera del 22 agosto si svolge una breve processione durante la quale viene effettuata la *vanniatina do ddauru*, annunzio per i fedeli che è giunto il tempo di recarsi nei boschi di Caronia a raccogliere l'alloro. Narra infatti un racconto locale che il principe Lancellotto Castelli, marchese di Capizzi, avesse concesso agli abitanti di Gagliano il diritto di raccogliere nei propri vasti possedimenti, tra cui appunto rientravano i boschi di Caronia, l'alloro e tutto il legname necessario alla realizzazione delle "verghe". La banda musicale si dispone accanto al monumento ai caduti nell'omonima piazza che si apre sul corso Roma, esegue alcuni brani poi si incolonna lungo il corso in direzione di Troina; dietro la banda segue un gruppetto di circa dieci persone, prevalentemente anziani, ultimi depositari di una tradizione che va mutando forme e formule. A essi è demandato il compito di avvisare la popolazione, per l'ultima volta, dell'avvento della *licenza do ddauru*, il permesso di andare a raccogliere l'alloro in località *vadduni Maddalena*, nell'antica proprietà dei Castelli. La processione s'avvanza al suono del complesso bandistico verso Piano Puleo<sup>69</sup>, intervallata dalle grida dei

"banditori": *Vinni lu tempu di la licenza di lu ddauru / Partimu tutti cu divuzioni, viva Diu e San Cata' / E giramu tutti di vicinu e di luntanu, viva Diu e San Cata'*. Giunta a Piano Puleo intorno alle 20:30, la processione è accolta dallo scoppio di piccoli fuochi artificiali. Dopo una breve sosta effettua un giro su se stessa ripercorrendo a ritroso i suoi passi e riattraversa la piazza Monumento; da qui si volge verso la parte opposta del paese in direzione di Regalbuto, dove si conclude.

Quella del 22 è solo l'ultima e più solenne *vanniatina do ddauru*, preceduta sin dall'1 agosto da altri annunci che un singolo banditore diffonde, al rullo del tamburo, tutte le mattine tra le 4:30 e le 5:00. All'indomani del 22 ha inizio il pellegrinaggio. I fedeli intorno alle 14:00 si radunano presso la chiesa Madre, dalla quale poi si muovono in processione, preceduti da un suonatore di tamburo, recando la "reliquia" del Santo. Quest'ultima accompagnerà i fedeli per tutto il viaggio devozionale. Si sparano i consueti mortaretti, mentre i fedeli invocano il Santo: *E giramu tutti cu ddivuzioni, viva Ddiu e San Cata'*. Si giunge a Piano Puleo dove già centinaia di automobili sono pronte per la partenza. Si parte con in testa l'arciprete e la "reliquia". Il corteo si snoda lunghissimo per le strade montane strombazzando a festa e lentamente si avvia verso i boschi di Caronia. In passato – e questo può spiegare la distanza della data della raccolta da quella della festa – fino a circa trent'anni addietro, questo viaggio, che oggi si conclude in un solo giorno, era compiuto a dorso di mulo e richiedeva diverse giornate. Alcuni fedeli, addirittura, i quali dovevano impetrare particolari grazie, lo compivano a piedi. Inoltre, le lunghissime verghe venivano costruite direttamente nei boschi e trasportate in paese a prezzo di grandi fatiche. Se qualche gruppo fosse giunto prima della mattina del 29, restava fuori dal paese ad attendere gli altri, perfezionando la decorazione delle "verghe". Quando tutti si erano radunati, in processione solenne si faceva ingresso in paese. Oggi, invece, il palo è preparato e addobbato in paese nei giorni immediatamente precedenti il 29.

Intorno alle 17:00 viene raggiunto il luogo da cui tradizionalmente si accede alla boscaglia, dove gli automezzi vengono parcheggiati. I fedeli si avviano in processione preceduti sempre dalla reliquia e dall'arciprete<sup>70</sup> che, con il megafono, invita, in verità con scarso successo, a elevare canti di lode al Santo e alla Sacra Famiglia. Si scende tra alberi e sterpaglie fino a giungere in una radura, dove ci si ferma. Tutti si sparpagliano correndo nel bosco, gettandosi nel profondo

del *vadduni*, luogo nel quale è più facile trovare l'ambito vegetale. Attraverso antichi sentieri i vecchi *ddarari* si inoltrano, fino a scomparire nel verde, urlando la loro devozione. Colpi d'ascia cominciano a risuonare per il bosco e insieme grida che accompagnano il rinvenimento della sacra pianta. Le donne, i bambini, i troppo vecchi fruttano frugano, dove possono, il sottobosco alla ricerca dei piccoli cespugli. Ecco, appaiono i primi uomini risalire sotto grandi fasci di lauro. Dopo circa due ore la raccolta si conclude, tutti hanno sciolto il voto raccogliendo l'alloro per il Santo. Si risale sulla statale e le macchine vengono ricoperte con foglie e rametti. La festante comitiva si avvia verso il paese dove, dopo una sosta nei pressi di Capizzi per un breve pasto, giunge quando ormai è buio. Qui, con nuovo rito, suonando i clacson, effettua un giro del paese, lungo la circonvallazione, preceduta dal suonatore di tamburo. Quindi, a tarda notte, ciascuno si ritira nella propria abitazione e si prepara al grande rito del 29.

La mattina del 29, intorno alle ore 11:00, i fedeli precedentemente affluiti si dispongono in processione nello spiazzo di Piano Puleo. La banda è in testa, segue la reliquia portata da una fedele, poi tutti gli appiedati, alcuni scalzi, con in mano rami e rametti di alloro. Dietro questi, in fila indiana, preceduti dal tamburinaio, vengono i cavalieri (provenienti anche dalle contrade limitrofe). Sono questi ultimi che sorreggono le "verghe" adempiendo al voto fatto al Santo.

La processione si avvia, al suono della banda, lungo il corso Roma e, percorsolo per un tratto, mentre i *bummi* rintronano nel cielo, si inoltra lungo la via Fontanazza fino a scendere alla chiesa di Sant'Agostino. Da qui risale per la via Gebbia alla chiesa di Santa Maria del Gesù, riprendendo infine il corso dalla parte opposta. Durante il tragitto la folla dei devoti rivolge invocazioni a Dio e al Santo, il tamburo suona e le lunghe "verghe" ondeggiando colorate, protese verso l'alto. Si sosta in un bar e i bandisti si ristorano con birra e bibite che vengono offerte anche ai devoti. Si scende verso la piazza e si sorpassa la chiesa di Santa Maria delle Grazie. Dalla piazza, attraverso una ripida e tortuosa viuzza, si risale verso la chiesa Madre. La folla che man mano arriva si sistema sotto una balconata di fronte la chiesa. La banda musicale si dispone sulla balconata insieme all'arciprete che, indossati i paramenti, si appresta ad impartire la solenne benedizione. Frattanto cominciano a giungere i cavalli. Innervositi dal rumore e dalla calca scalciano scivolando sul selciato e urtano travolgendo chi troppo si appressa. La tensione sale mentre

il prete invita tutti alla preghiera. Comincia a benedire rivolgendosi all'aspersorio in direzione dei fedeli. I *virghi* vengono tutte protese in alto ed agitate in segno di festa. Ancora qualche invocazione e in breve il paese di Gagliano piomba nel silenzio.

Il rito riprende l'indomani sera quando in solenne processione le reliquie di san Cataldo vengono portate in giro per tutto il paese. La festa continua il giorno successivo. Durante la mattinata del 31, subito dopo una messa cantata, si svolge la processione del fercolo del Santo accompagnata per tutto il percorso dallo scoppio di petardi. Il corteo prende il via dalla Chiesa Madre e si sviluppa per le vie del paese. Dopo una fermata a Piano Puleo, dove si trova la nicchia del Santo patrono, si conclude alla chiesa della Santissima Annunziata. Il pomeriggio la processione riprende, terminando la sera con il rientro del fercolo del Santo alla chiesa Madre.

### **3.6. Madonna delle Grazie a Naso**

Sito su di un terrazzo naturale, Naso, piccolo agglomerato di sviluppo medievale, guarda a oriente le isole Eolie, lasciandosi alle spalle una boscosa vallata che si insinua profondamente nei Nebrodi orientali. Qui, il sabato successivo la Domenica di Pasqua, si celebra ancora, seppure con minore partecipazione di fedeli, l'antica processione dell'alloro, ricordata dai vecchi come "memorabile", richiamo di genti da tutte le campagne circostanti e dai paesi limitrofi. Un cenno al rito rinveniamo in Pitrè: «In Naso la mattina del 1° sabato dopo Pasqua, molte persone, precedute da un suonatore di tamburo, vanno a tagliare grossi rami d'alloro nelle vicinanze d'un lontano torrente, il quale perciò viene detto: *'u vadduni 'u 'dàuru*. A quei rami attaccano fettucce, pagnotte, melarance, altri ninnoli, e con essi alle mani, nelle ore p. m., accompagnano la Madonna delle Grazie, che lascia la sua chiesa per andare a passare 9 giorni nella Cattedrale. È una processione che fa piacere a vedersi, ma quando finisce, succede sempre un gran baccano, perché tutti vogliono un ramoscello di quell'alloro per portarselo a casa» (1889: 255).

Una breve notizia sulla festa troviamo anche in Carlo Incudine, storico locale di fine Ottocento: «Quest'ultima festa stabilita l'anno 1644 da Filippo II avviene la domenica in albis. Tutti i preti e parroci convenir devono nella Chiesa Madre; e sfilando poi sotto la Croce

della medesima, ire al tempietto di N. S. a recare la bella immagine in processione; la quale si fa sempre animatissima per le schiere di popolani portanti alberi intieri di alloro, che, messi insieme in fila, formano via via un folto e mobilissimo bosco, che allegra dolcemente a vedere. Condotta l'immagine alla Chiesa Madre, deve il clero officiarla per sette dì e quindi ricondurla al suo tempietto» (1975: 53).

Pitrè e Incudine danno testimonianza della festa così come si conserva ancora nel malinconico ricordo degli anziani. Molto del calore del rito si è perduto; la partecipazione popolare è progressivamente venuta meno, e la gente che si recava in pellegrinaggio presso l'antica chiesa della Madonna, non è più numerosa come una volta. Ci troviamo di fronte ad una tradizione in "estinzione". Coloro che partecipano al rito, tuttavia, manifestano una volontà molto viva di restare a esso fedeli e di poter ridare vita a quella che un tempo era una grande festa.

La mattina del sabato alcuni appartenenti al Comitato organizzatore, costituitosi nei giorni precedenti allo scopo di reperire i fondi necessari allo svolgimento della festa, si incaricano di andare a raccogliere l'alloro presso alcune località site nelle immediate vicinanze del paese. Qui vegetano rigogliosi alcuni grandi alberi di alloro, vecchi di decenni<sup>71</sup>. Secondo quanto riferito da tutti gli interpellati, non si serba memoria di un unico e specifico luogo di raccolta, né l'uso di recarvisi in pellegrinaggio con l'accompagnamento dei tamburi; usi che, testimoniati da Pitrè, e probabilmente una volta più largamente diffusi, ritroviamo ancor oggi in altri luoghi (Troina, Gagliano).

L'alloro, raccolto in abbondanza e suddiviso in rami più o meno grandi, viene portato all'interno di una piccola e vecchia chiesa, San Pietro, che si affaccia sul corso del paese. Lì i rami vengono addobbati con nastri, qualche fiocco e le tradizionali ciambelle di pane, dette con voce locale *cuddureddi*. Sia l'addobbo che la grandezza dei rami sono variati negli ultimi decenni. La memoria degli anziani attesta che, fino allo scoppio del secondo conflitto mondiale, era costume adornare riccamente rami di ben più notevoli dimensioni, "*arvuli sani*" (interi alberi). Sveltavano al cielo verdi chiome adorne di nastri rossi e di altri colori, arance, fazzoletti, oltre naturalmente ai pani. Gli "alberi" risultavano talmente pesanti che, per il trasporto processionale, era necessario aiutarsi con una larga e robusta fascia di stoffa o di cuoio che, girata dietro la nuca, offriva al ramo un supporto all'altezza del ventre. Il trasporto di questi rami era una gara. Chi fosse riu-

scito a portare a termine l'intero lungo percorso, tra viuzze strette e continui saliscendi, con *u ddauru* (questo il nome dato al ramo), con l'addobbo e le fronde in migliori condizioni, riceveva un premio costituito da beni alimentari e, in anni più recenti, anche da denaro. Oggi questa tradizione è completamente scomparsa.

Ritornando alla processione, eccone le fasi essenziali. Alle ore 18:15 i membri del Comitato, aperta la chiesa-magazzino, si occupano di distribuire i rami d'alloro a una piccola folla vociante, costituita prevalentemente da bambini e ragazzi. Questi, seguiti da un centinaio di fedeli e dalla banda, si dirigono lungo il corso verso la vicina Chiesa Madre, dove il corteo processionale, con l'aggiunta del clero e di altri devoti, prende un assetto più ordinato. I portatori di alloro precedono l'arciprete, il parroco, alcuni crociferi. Dietro questi i fedeli, in ultimo la banda musicale locale. Ci si incammina speditamente verso la chiesa di Santa Maria delle Grazie, luogo dove è custodita e venerata una tela raffigurante la madre di Dio. Il percorso è costituito da un continuo saliscendi di vie di antico tracciato medievale e di nuovi assi che ne hanno in parte modificato l'itinerario. Dalla Chiesa Madre, in piazza Roma, la processione scende verso la sottostante statale per Randazzo e, percorsala per un tratto, procede per l'angusta via Palestro. Sfociata in piazza Papa Giovanni XXIII, imbocca la via Carlo Alberto che continua nella ripida via delle Grazie. Mentre un gruppo di anziane fedeli, guidato dall'arciprete, intona canti liturgici, la processione si arrampica sulla collina su cui sorge l'edificio sacro. Giunti innanzi a questo, salutati da uno sparo di mortaretti e da un vivace scampanio, gli allori si dispongono a semicerchio davanti all'ingresso della chiesa. Pochi attimi dopo, portato a spalla, ecco uscire il baldacchino su cui poggia la sacra immagine, riccamente ricoperta, per la metà inferiore, da numerose gioie, prevalentemente in oro e corallo. All'uscita del quadro i fedeli festanti innalzano e agitano i rami di alloro. La processione arricchitasi della *vara* Madonna, che va a collocarsi tra il clero e i devoti, ridiscende verso la piazza Papa Giovanni. Qui è accolta da un vivacissimo scoppio di mortaretti. Si continua a procedere tra strade e stradine fino a giungere in via Marchisana che, adorna della sua porta ormai in rovina, costituiva uno degli antichi ingressi del paese. Si giunge alla chiesa barocca del SS. Salvatore (all'interno della quale, mi è stato riferito, la processione entrava per compierne il giro) che viene soltanto sfiorata dal verde corteo. Percorse la via Don Minzoni e la via Cavour, per

corso Umberto si ripassa dalla chiesa di San Pietro e, mentre le campane della Chiesa Madre suonano a festa, la processione entra in piazza Roma. Il quadro, seguito da tutti, entra in chiesa e viene collocato accanto all'altare. Si intonano inni sacri, infine i vespri. Alla fine l'arciprete impartisce le istruzioni sulla cerimonia di rientro del sacro quadro alla sua chiesa, che avviene la domenica successiva nel tardo pomeriggio. Anche questa processione, che si esaurisce in un breve corteo di devoti, aveva un tempo ben altro spessore. Infatti, i fedeli che riaccompagnavano il baldacchino della Madonna portavano tutti un ramo di sambuco<sup>73</sup>.

Restano da notare due cose. Non ho osservato gesto del clero che potesse essere interpretato come benedizione dei rami, né i paesani interrogati in proposito parevano ricordare niente di simile. Ho chiesto a più persone se i pesanti rami di una volta fossero portati per un voto fatto alla Madonna, e ho ricevuto risposta negativa. Questi due fatti possono essere diversamente interpretati. Per un verso come differenze di costume e quindi attestanti una forma diversa del rito, forse meno cristianizzata dalla Chiesa locale; d'altra parte si può pensare, non gratuitamente alla luce del declinare complessivo del rito, a una recente perdita.

### 3.7. San Sebastiano a Tortorici

Ogni anno, nell'ambito delle celebrazioni per la festa del Patrono san Sebastiano, anche a Tortorici (grande centro dei Nebrodi centrali) si svolge una processione dell'alloro, la festa *du ddauru*. Il periodo festivo dura dall'1 gennaio all'*ottava* (la domenica più vicina al 27-28) e viene sottolineato dai rintocchi della campana di *san Bastianu*<sup>74</sup>. La processione dei rami ha luogo la mattina della domenica più vicina al 13 gennaio. Tra i rami di alloro, in maggior numero, si rileva la presenza di rami e alberelli di agrifoglio. Interrogati sul perché usino portare in processione i rami, i fedeli di san Sebastiano rispondono unanimi: san Sebastiano è stato "crocifisso", martirizzato, legato a un albero di alloro attorno al quale cresceva l'agrifoglio.

La processione dell'alloro è preceduta, la sera del sabato, dalla festa detta della *bura*. In questa occasione vengono portate processionalmente dai fedeli innumerevoli torce costituite da fasci di *bura* (inflorescenza dell'ampelodesma). Partendo da piazza Duomo, ven-

gono portate in giro per la città, al suono dei tamburi, per ritornare poi in piazza. Qui i mozziconi residui vengono buttati l'uno sull'altro a formare un grande falò dinanzi alla chiesa. Sulle fiamme ancora alte i giovani danno poi vita a giochi di agilità saltando fra di esse singolarmente o in coppia (Buttitta I. E. 1999b).

La domenica mattina a partire dalle 10:00 circa, dalle numerose frazioni e contrade sparse intorno all'abitato (Cappuccini, Serro Alloro, Moira, Mercurio, etc.) iniziano ad affluire singolarmente, e più spesso per gruppi, i fedeli del Santo recanti in spalla grossi rami, a volte interi alberelli, di alloro e agrifoglio<sup>75</sup>. L'addobbo dei rami è povero, in prevalenza essi risultano spogli anche se in alcuni si osserva la presenza di qualche nastrino e fiocco, e più di rado di arance e mandarini. L'uso di appendere frutti alle fronde dei rami è una permanenza piuttosto che un fatto innovativo; tale genere di ornamenti tende oggi a scomparire dalle feste dell'alloro come in altre (a esempio negli altari di san Giuseppe). I gruppi che riescono a organizzarsi meglio si fanno precedere da suonatori di fisarmonica, organetto, chitarra. Ancora in un passato vivo nella memoria degli anziani, l'addobbo dell'albero era molto più ricco. Ogni gruppo, costituito da decine di fedeli, inoltre, era preceduto da almeno un suonatore di zampogna<sup>76</sup>. Notizie confermate da quanto si legge in un articolo della metà degli anni Venti: «E veramente bello è lo spettacolo della domenica: l'entrata dell'alloro. È una sfilata seria e composta, solenne. Sono duecento, trecento e spesso anche quattrocento contadini dal viso assorto e grave che scendono dai monti con un gran piede di alloro sulle spalle. Scendono a gruppi di quaranta, cinquanta dalle trentasei contrade del paese, ed ogni gruppo è preceduto da un suonatore di ciaramella» (Siracusa Cabrini 1926: 145).

Man mano che affluiscono, i fedeli e il loro verde carico si dispongono, sempre ordinati per frazioni, lungo i muri del corso e della piazza Municipio. Si suona e i più intraprendenti organizzano grigliate di carne e salsiccia che vengono offerte ai presenti. Si attende l'arrivo della *vara* di sant'Antonio, momento che oggi segna l'inizio della processione<sup>77</sup>. Dicono i lauriferi: "*con il suo passaggio sant'Antonio ci benedice i rami*"<sup>78</sup>.

Sono le 12:00 ed ecco improvvisa spuntare la *vara*. Una immensa foresta comincia ad agitarsi febbrilmente. Un prete precede la *vara*. Il Santo avanza e rapidi e ordinati i portatori d'alloro gli si dispongono dietro, sempre divisi per gruppi, staccati da essa di alcuni metri e pre-

ceduti da un suonatore di tamburo. L'itinerario processionale non è lungo, ma per coloro che portano i pesanti rami è certamente faticoso. Si sale, infatti, dalla piazza Municipio lungo la scoscesa e a tratti tortuosa via Roma che si inerpicava verso la parte alta del paese. Qui sorge la chiesa madre di Santa Maria accanto all'omonimo convento, ora disabitato, dei Padri Cappuccini. La processione giunge nello slargo antistante l'edificio sacro, dove l'arciprete impartisce la benedizione a rami e fedeli. La piazzetta in breve si affolla. Le campane suonano a festa e al loro rintocco si fonde il vociare dei fedeli e la musica degli organetti. Ricevuta la benedizione, ogni gruppo riprende la strada di casa portando una buona parte dell'alloro benedetto. Questo viene tenuto per sé o donato ad amici e parenti che ne fanno un uso decorativo e culinario. Il restante viene offerto al Santo: i rami sono fissati alla cancellata antistante la chiesa Madre all'interno della quale si trova il suo venerato simulacro. Prima che i restauri venissero a turbare l'ordine del rito, i fedeli di san Sebastiano usavano entrare in chiesa e depositare l'alloro ai piedi della statua del Santo. Era anche celebrata una messa e solo al suo termine i rami venivano benedetti.

Anche la festa di Tortorici, come quella di Cerami, manca del momento del pellegrinaggio collettivo. Ogni frazione ha comunque una zona di raccolta dell'alloro (gli abitanti del paese di Tortorici, a esempio, lo raccolgono in contrada Cappuccini)<sup>79</sup>. Anche per il passato raggiungibile a memoria d'uomo le informazioni ricevute non attestano la presenza di un pellegrinaggio. Di contro, però, Nino Falcone segnala: «Per questa solennità religiosa, già una settimana prima della festa, l'alloro viene tagliato con tutto il fusto da molti devoti di san Sebastiano, e trasportato a dorso di mulo o con mezzi di fortuna dalla foresta dell'estrema mappa del Comune di Tortorici e poi trionfante portato a spalla, in una lunga teoria processionale, nell'ambito del centro abitato» (1977: 53). La discordanza tra fonti orali e fonti scritte non è nuova. La abbiamo rilevata, per esempio, a proposito della festa di Cerami, dove manca il pellegrinaggio e non se ne ricorda neanche l'usanza, mentre ne attestano l'esistenza per il passato le testimonianze scritte.

I festeggiamenti in onore di san Sebastiano si concludono con la solenne processione del fercolo e dei *nuri* (scalzi e con camicie e calzoni bianchi) il lunedì della settimana successiva<sup>80</sup>.

### 3.8. San Basilio a San Marco d'Alunzio

A San Marco d'Alunzio è il 31 luglio che i rami di alloro, insieme a rami di castagno, pesco e altre specie fanno la loro comparsa in onore di san Basilio. Si tratta di grossi rami, raccolti nelle campagne circostanti e addobbati con fiocchi, nastri e *cuddureddi*. Fino a pochi anni fa, mi dicono i devoti, il ramo meglio adornato veniva premiato al termine della cerimonia. Il pomeriggio del 31 i fedeli si raccolgono presso la chiesetta del Santo. Di qui intorno alle ore 18:00, seguiti dalla banda musicale e dalla folla dei fedeli, i devoti del Santo (adulti, ragazzi, bambini), ognuno con il suo ramo più o meno grande, attraversano il paese, discendendo alla chiesa del SS. Salvatore, dove alcuni anziani lauriferi (un tempo tutti) eseguono, sulla piazza antistante il diruto edificio sacro, vari balli al suono della banda, cercando di non far cadere il proprio pesante ramo. La gente che, disposta in cerchio, assiste allo spettacolo, sottolinea la sua approvazione gettando a terra del denaro che i ballerini si fermano di tanto in tanto a raccogliere<sup>81</sup>. Terminato il ballo tutti si avventano sui rami che, secondo la tradizione locale, devono essere distrutti. Bambini e anziani si affannano con singolare accanimento e in breve una catasta di fronde verdi rimane abbandonata al centro del piazzale. Solo adesso vengono distribuite ai presenti *i cuddureddi*, i tradizionali biscotti a forma di ciambella.

Il 2 agosto si svolge poi la processione della *vara* di san Basilio, durante la quale i fedeli portano in processione dei lunghi e grossi ceri interamente ricoperti di basilico, fiori e nastri (aspetto questo che si collega evidentemente all'uso dei rami, caricandosi di analoghe simbologie). La processione ripercorre lungamente le vie del paese fino a notte, illuminata dalle torce (Perricone 2005; Buttitta I. E. 2007).

Sulla festa di San Marco d'Alunzio riferiva brevemente anche Pitrè, che attribuiva la processione dell'alloro ai Patroni del piccolo centro: «Per la festa del santo patrono anzi dei due santi patroni Marco Evangelista e Niccolò di Bari, i quali per una lodevole eccezione stanno insieme d'amore e d'accordo, in S. Marco D'Alunzio, una numerosa comitiva s'avvia dalla piazza principale verso il monastero del SS. Salvatore portando ciascuno dei contadini un ramo di alloro. Questa funzione è detta *l'entrata d'addauru*» (1900: XLI).

Delle celebrazioni di San Marco possediamo anche delle informa-

zioni per il recente passato. Verso la fine degli anni Quaranta, Teresa Esposito così riferisce: «Carattere particolarmente locale assume la manifestazione che dà inizio alla festa e che prende il nome di "entrata addauru" (entrata dell'alloro). Numerosi giovani, seguiti dal popolo muovono in corteo dal monastero minore, ove si sono dati convegno, portando in mano dei rami di alberi vari, che oggi si sogliono adornare con fazzoletti variopinti di seta e striscie di carta leggera colorata. La banda, naturalmente in testa, dà il suo contributo di armonia alla processione, che si dirige intanto ai relitti del monastero maggiore. Qui mentre tutti si dispongono in cerchio nello spiazzale, si inizia una specie di danza tra alcuni giovani, che ballano perloppiù tarantelle; si procede quindi alla premiazione in denaro del possessore del ramo più vistoso, ed alla distribuzione di certi pani azzimi benedetti, "i cudureddi", che il comitato della festa ha fatto preparare. Questi pani conservati per devozione, vengono all'occasione lanciati in aria per placare la tempesta. L'entrata dell'alloro si ripete il 31 luglio all'apertura della seconda festa, quella di San Basilio» (1949-50: 106 ss.).

Alla festa di san Basilio fa cenno anche Falcone (che posticipa alla sera del 2 la processione dell'alloro): «Quella di S. Basilio è una festività alquanto solenne; esplose la sera del 2 agosto con la "entrata 'a 'ddàuru": si portano in festosa processione non ramoscelli ma rami ed alberi d'alloro» (1977: 55)<sup>82</sup>.

### 3.9. Sant'Antonio a Capizzi

La festa di sant'Antonio a Capizzi ha inizio il 31 agosto. In questa data presso il Piano della Fiera prende il via una notevole fiera del bestiame. La notte tra il 31 e l'1 settembre (la data è soggetta a variazioni) i fedeli di sant'Antonio con le loro cavalcature (muli e cavalli) si riuniscono in piazzetta dei Miracoli. Intorno alle 3:00 parte la cavalcata nelle ore precedenti sono partiti anche numerosi gruppi di pellegrini appiedati. I cavalieri disposti secondo un ordine legato al ceto di appartenenza (carbonai, massari, operai, contadini, etc.), discendono il corso Dante e superato il piano della Fiera si lasciano l'abitato alle spalle. La teoria dei cavalieri si inoltra per contrade campestri fino a raggiungere il bosco. Si giunge infine, dopo alcune ore, in contrada Cannella (*a Cannedda*) nel comune di Caronia. È qui che si svolge la vera e propria festa. Dopo la celebrazione di una messa, i fedeli ban-

chettano con pane, formaggio e carni di capretto e castrato e si abbandonano ad abbondanti libagioni. Tra gli *urdunara* (lett. mulattieri, il termine si riferisce oggi più in generale ai possessori di cavalcature) viene effettuato il sorteggio della *bannera* (stendardo). I pellegrini decorano con rami di alloro le cavalcature. Al mattino, i cavalieri preceduti dalla bandiera e dal suo vincitore riprendono la strada per il paese fino a giungere a piano della Fiera dove la "processione" si conclude. L'ingresso degli *urdunara* è detto *a ntrata addauru*. La cerimonia di ingresso è sottolineata a colpi di fucile dai cacciatori, lì convenuti a esibire la selvaggina catturata il giorno precedente e nella mattinata.

Una breve notizia di questa festa, così come si celebrava a metà dell'Ottocento, la troviamo in Nicolò Russo: «*Chiesa di san Antonio da Padova: [...]* È fama che fu dedicata qualche tempo alla venerazione d'altro Santo, mentre io sempre la trovo sotto il titolo del Santo Taumaturgo Padovano. [...] La festa del Santo si celebra la seconda domenica di settembre con funzioni ecclesiastiche, processioni d'alloro e pubblici trattenimenti» (1851: 13).

Una testimonianza posteriore sulla festa ritroviamo in un articolo di Nicolò Mingari che la descrive come si celebrava a metà degli anni Venti: «Nella prima decade del mese di Settembre ha luogo tutt'ora in Capizzi, benché vada insensibilmente trasformandosi nell'itinerario, nell'ordine e nei diritti di precedenza, una cavalcata che chiamasi di S. Antonino, appunto perché si effettua in occasione della festa del Santo taumaturgo Padovano, ma che effettivamente potrebbesi appellare la cavalcata leggendaria e storica dell'alloro, dell'allegria, della crapula. [...] Attualmente quasi tutti coloro che posseggono animali da tiro e sella per implorare da S. Antonino la grazia che glieli conservi sani e per ringarziarlo di guarigioni ottenute, si recano il giorno precedente la festa, all'una dopo mezzanotte, in una località del bosco di Caronia che chiamasi Cannella di proprietà del Principe Pignatelli, distante dal paese tre buone ore di cavallo. La partenza, segnata dal rullio dei tamburi, avviene alla spicciolata e per lo più a gruppi: sono amici, parenti, conoscenti, vicini di casa che si avviano alla meta. Il Comitato organizzatore della festa e della gita e tutti coloro che possono portano pane, vino, carne per rendere più opulenta ed allegra la gita, dando agli altri, e ciò dovrebbe essere in segno di devozione, quello che avanza all'ingordigia del proprio stomaco preparato quel giorno a riempirsi più del consueto. All'alba o poco prima si giunge nell'ampio piazzale della *Cannella* circondato

da piante secolari. [...] In mezzo al bosco avviene la prima parte e certamente la più importante, almeno per coloro che pigliano parte alla divertita: la gente disposta a gruppi fa onore a ciò che ha portato, o che in segno di devozione distribuiscono generosamente coloro che oltre *'u viaggiu*, cioè la gita, hanno promesso al Santo. [...] Prima di partire per far ritorno in città, gli organizzatori della gita e della festa si mette in vendita lo stendardo: chi offre di più ha il diritto di portarlo lungo le vie della città, verso la quale iniziano il ritorno alle ore dodici. Verso le sedici infatti, preceduti dallo stendardo a cui vengono dietro i cacciatori partiti qualche giorno prima degli altri e che attaccata a pali di legno mostrano al pubblico la selvaggina uccisa, i cavalieri attraversano le vie della cittadina. [...] Subito dietro i cacciatori vengono i carbonai seguiti da tutti gli altri alla rinfusa, disposti come capitano ed ove li portano i garretti dei propri animali che per l'occasione sono ricoperti di alloro» (1925: 25-27)<sup>83</sup>.

Sostanzialmente, sebbene Mingari in conclusione del suo articolo paventasse la fine di questa cerimonia, o quanto meno del suo senso "religioso", oggi molto poco è cambiato. I momenti e i luoghi essenziali del rito continuano a perdurare immutati a dispetto dei decenni trascorsi. Rispetto al passato si può osservare il progressivo arretramento della data festiva dalla metà di settembre alla fine di agosto, probabilmente volto a favorire la partecipazione di chi per motivi di lavoro ha lasciato il paese e vi rientra solo per le ferie. Elemento assai significativo è l'esposizione della selvaggina, evidente auspicio di abbondanza in analogia al valore rigeneratore dell'alloro.

### **3.10. Maria SS. Annunziata a Ficarra**

Una festa che ancora si conserva, sebbene il rito di oggi sia solo una pallida immagine di quello del passato, è quella di Maria SS. Annunziata, la *gran signura Maria*, patrona di Ficarra (piccolo centro che sorge lungo la valle del fiume Naso). Essa viene festeggiata due volte: in agosto (3-4-5) con la processione solenne della preziosa *vara* e il 25 marzo, con una processione nella quale la *vara* è accompagnata da alcuni rami di alloro. L'antico rito vedeva sfilare per le strade del paese numerosi ed alti alberi di alloro, decorati con fazzoletti variopinti, arance, limoni, tanti quanti i quartieri del paese (che facevano

	Tortorici	Ficarra	Naso	Troina (1)	Troina (2)	San Marco	Regalbuto	Cerami (1)	Gagliano	Cerami (2)	Capizzi
<b>R</b>	*	*	*	*	*	*	*		*		
<b>Pa</b>				*			*	*	*	*	
<b>Ad</b>					*		*	*	*		*
<b>Ac</b>	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	
<b>Ap</b>			*			*					
<b>Af</b>	*	*								* p	
<b>Ais</b>	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	
<b>Ab</b>					*						
<b>Pl</b>			* p	*	*			* p	*		*
<b>Pn</b>	*	*	*			*	*	*		*	
<b>Pc</b>	*			*	*			*	*		*
<b>Bp</b>			*	*	*	*		*			
<b>T</b>	*			*	*			*	*	*	
<b>I</b>		*		*	*		*		*		
<b>Sa</b>				*	*	*	*	*	*		*
<b>Va</b>	*	*	*							*	
<b>Con</b>	*	*	*	*	*		*	*	*		
<b>O</b>	*			*	*		*	*	*	*	

TAV. 3 - PRINCIPALI ANALOGIE RISCONTRATE

a gara a chi realizzasse l'albero più bello). Oggi ne restano solo uno o due decorati con nastri.

Dal 15 al 23 marzo iniziano le *novene* di preparazione. Nella tarda mattinata del giorno della festa i devoti della Madonna portano in processione la *vara* alla chiesa Madre e la introducono al suo interno. Al termine della messa vi sistemano sopra, all'interno del baldacchino, la pesante statua marmorea dell'Annunziata. Tutti i presenti seguono con trepidazione queste delicate fasi preparatorie. Sono le 12:30 e finalmente tutto è pronto. La *vara* esce dall'edificio sacro seguita dalla massa dei fedeli, un tempo anche dalle non più esistenti numerose confraternite (SS. Sacramento, SS. Rosario, San Michele Arcangelo, Santa Maria del Carmine, Spirito Santo, etc.). I portatori della Madonna, in omaggio devoto, sono tutti scalzi. In testa alla processione si pone, ultimo testimone della pompa passata, un unico albero di alloro riccamente addob-

bato di nastri multicolori.

La processione scende verso il basso fino a raggiungere il corso che, al suono della banda musicale, viene interamente attraversato. Di tanto in tanto, i portatori levano acclamazioni (*Viva viva, la gran signura Maria!*). Tra strette viuzze si ritorna verso la chiesa Madre. Il suono della banda si fa ora più incalzante e fra un tripudio di spari, di mortaretti e acclamazioni la statua rientra in chiesa. Il grande alloro viene nel frattempo smembrato. Tutti coloro che hanno partecipato al rito ne pretendono un ramoscello augurale da portare a casa.

<b>R</b>	rami di alloro
<b>Pa</b>	pertiche e altre costruzioni con o di alloro
<b>Ad</b>	alloro sulle cavalcature
<b>Ac</b>	presenza nell'addobbo di nastri, strisce di carta, fazzoletti
<b>Ap</b>	presenza nell'addobbo di pani
<b>Af</b>	presenza nell'addobbo di frutti
<b>Ais</b>	presenza nell'addobbo di immagini sacre
<b>Ab</b>	presenza nell'addobbo di bambole
<b>Pl</b>	pellegrinaggio e raccolta in un'area definita
<b>Pn</b>	pellegrinaggio e raccolta in luoghi non determinati
<b>Pc</b>	pasti consumati in comune
<b>Bp</b>	confezione di biscotti e/o pani rituali
<b>T</b>	tamburo
<b>I</b>	acclamazioni rituali
<b>Sa</b>	processione di solo alloro
<b>Va</b>	processione di alloro e fercolo
<b>Con</b>	rami conservati in casa fino al nuovo anno
<b>O</b>	rami offerti per voto al Santo
p	uso attestato per il passato

## 4. Per una analisi delle feste dell'alloro

Le feste prese in esame non sono probabilmente le sole a conservare forme di culto caratterizzate dall'uso rituale dell'alloro. Molti aspetti delle cerimonie, il valore simbolico di gesti, oggetti, comportamenti, etc. qui solo accennati meriterebbero, d'altronde, una analisi più approfondita. Come osserva Silvana Miceli: «Ogni materiale usato, ogni parola, ogni atto e il modo della loro organizzazione, nel rito "significano". Le maglie della struttura rituale non lasciano posto all'arbitrio o alla casualità. Non c'è niente che "accade" nel rito, tutto "è" esemplarmente» (1972: 141). Un lavoro d'archivio più accurato offrirebbe certamente nuove importanti notizie. Non mi è sembrato, tuttavia, illegittimo costruire un quadro interpretativo delle feste dell'alloro sulla base dei dati raccolti attraverso reiterate indagini sul campo e lo spoglio di numerose e varie fonti bibliografiche.

«È chiaro ed evidente – rileva Propp – senza bisogno di alcuna dimostrazione che si può parlare dell'origine di un qualsiasi fenomeno solo dopo che questo stesso fenomeno sia stato descritto. [...] In alcuni casi l'empirico [lo studioso di scienze umane] può o deve limitarsi a descrivere, a individuare gli elementi caratteristici, specialmente se oggetto di indagine è un fatto isolato. Queste descrizioni non sono certo prive di valore scientifico, purché siano tracciate correttamente. Ma se si descrivono e si studiano serie di fatti e le relazioni che li legano, allora tale descrizione si trasforma nella scoperta di un fenomeno» (1988: 9).

Queste relazioni ho cercato di cogliere tra le feste osservate, allo scopo di individuarne la struttura. A questo scopo ho elaborato, in primo luogo, uno schema che mi consentisse di evidenziare costanti e variabili (cfr. tavola 3). In base a tale quadro si coglie con immediatezza che non solo la presenza dell'alloro è tratto unificante delle feste, ma anche che la struttura degli *iter* rituali, nella maggior parte dei casi, è sorprendentemente analoga. Non è in sostanza la presenza dell'alloro in sé, bensì la relazione che esso tiene con altri significativi momenti (e simboli) rituali, e questi tra loro, che consente di parlare di "feste dell'alloro". È il «significato posizionale» del simbolo, dunque, ciò che deve interessarci. Esso «deriva dal suo rapporto con altri simboli in una totalità, in una *Gestalt*, i cui elementi acquistano il loro valore dal sistema come tutto» (Turner 1976: 78).

Lo schema che ha consentito di mettere in luce le ricorrenze significative tra le feste, nello stesso tempo, e non secondariamente, ne ha messo in luce le diversità. Esse hanno tanto rilievo quanto le analogie poiché concorrono a individuare le singolarità o, come direbbe Geertz (1987), il «carattere essenziale» delle micro-culture osservate. La risposta degli uomini a esigenze analoghe può assumere, e senza dubbio in determinati contesti culturali assume, caratteristiche simili, ma insieme a queste coesistono sin dall'inizio specificità non meno significative.

Le analogie riscontrate tra le feste dell'alloro studiate sono, tuttavia, tante e tali che permettono di parlare di un unico complesso celebrativo situato nell'area dei Nebrodi, caratterizzato da una forma rituale simile nella sostanza. Questa porta a supporre un antico sostrato culturale comune il cui più immediato referente storico è ravvisabile nelle *dendroforie* greche e in particolare nelle processioni dell'alloro in onore di Apollo (*dafneforie*): processioni le cui forme e azioni rituali, si radicano probabilmente nei culti pre-ellenici di matrice neolitica delle Grandi Madri, diffusi in tutto il bacino del mediterraneo<sup>84</sup>.

Non è sostenibile una diretta e univoca derivazione delle feste siciliane dell'alloro da quelle greche, ma allo stesso tempo non si possono ignorare talune significative ricorrenze. Non potremo in effetti mai sapere se le attuali feste traggano origine da culti isolani precedenti alla colonizzazione ellenica, ovvero dalle feste elleniche importate dai coloni o, ancora, dalle festività agrarie assorbite, come in Grecia, nel nuovo *pantheon* e tramandatesi fino a noi. È tuttavia certo che le trasformazioni prodottesi nel tempo non hanno cancellato i tratti più arcaici dalle celebrazioni odierne.

Le azioni e le forme si ripetono identiche di anno in anno anche se i protagonisti non ne sanno spiegare il senso o ne riplasmano i significati in chiave cristiana. Con monotonia sia i fedeli che i rappresentanti del clero ripetono che il pellegrinaggio e la raccolta della pianta vengono compiuti per devozione, che l'alloro è simbolo di gloria e di onore per il Santo, che biscotti e altri cibi rituali si preparano perché è festa; oppure, più semplicemente, giustificano ogni comportamento appellandosi alla tradizione: "si è sempre fatto così!"<sup>85</sup>. «Le azioni rituali manifestano una tendenza alla permanenza nel tempo di gran lunga superiore agli altri elementi. Le azioni rituali si pongono però a un livello "inconsapevole", nel senso che di esse i fruitori sembrano avere smarrito, o non sanno ricostruire il significa-

to originario, pur continuando a ripeterle nel trascorrere degli anni e nel variare dei contesti» (Giallombardo 1990a: 15).

Le forme e la scansione delle celebrazioni qui considerate ne suggeriscono chiaramente il legame con arcaiche feste agrarie volte a garantire il rinnovamento delle energie vitali e la rigenerazione del tempo. Non è improbabile tuttavia che feste celebrate originariamente in un certo periodo siano state trasferite successivamente ad altre date. Ciò può essere dipeso da varie ragioni: la sostituzione di talune colture, i diversi tempi di maturazione da zona in zona delle varie specie prodotte, l'adattamento delle feste al calendario ecclesiastico, l'intervento di autorità politiche e religiose o da altri motivi che si chiariranno più avanti. Van Gennep, riferendo intorno alle cerimonie francesi del *maggio*, rilevava anch'egli spostamenti di data: «De plus, il y a des décalages de date, variables selon le régions et dont il est difficile maintenant de discerner les causes»; e pensava, innanzitutto, al clima come possibile causa: «On pourrait supposer, en théorie générale, qu'ils sont conditionnés par des différences de climat, le printemps n'apparaissant pas partout en France dans la même semaine» (1949: I, 1422). Egli riteneva comunque questa spiegazione insoddisfacente.

Tali mutamenti, non solo cronologici, seguendo un lento processo, si realizzano spesso senza eccessivi traumi per la collettività. Ciò dipende dal fatto che non sono generalmente casuali, consentendo pertanto agli atti rituali di continuare a essere significanti secondo l'originaria matrice ideologica: la rifondazione del tempo, la rigenerazione della natura, la purificazione dei fedeli. Quest'ultimo carattere, sebbene accentuato dal Cristianesimo, non era per nulla estraneo alla mentalità arcaica: l'uomo si sentiva colpevole nel momento in cui manipolava la terra e ne coglieva i frutti, avvertiva di avere turbato l'ordine delle cose, e da ciò derivavano il terrore del ritorno al *caos* e l'esigenza di ristabilire ciclicamente l'ordine del cosmo instaurando un dialogo con le divinità e le forze della natura.

Proviamo a misurare queste ipotesi a partire dall'esame dei momenti fondamentali delle feste, quelli intorno ai quali ruotano le altre azioni rituali. Essi sono: il pellegrinaggio, l'allestimento dell'albero e la processione dell'alloro. Non tutti e tre sempre presenti in ogni festa, tuttavia, dove non lo sono spesso se ne scopre, in base a numerose testimonianze, una originaria presenza. Avverto che qui sono esaminate in particolare le processioni dell'alloro, essendo

quelle del Santo, del fercolo, delle reliquie, etc., temporalmente disgiunte nella gran parte dei casi: come a sottolineare il distacco del rito "pagano" dalla tradizione cattolica. Ho osservato che nella maggioranza delle feste vi è una partecipazione assai circoscritta del clero. Talvolta la partecipazione è limitata a una finale benedizione dei rami: Regalbuto, Gagliano, Tortorici; più raramente al termine delle processioni dell'alloro si celebra una disertata messa: Troina e Naso; a San Marco d'Alunzio e a Cerami né prima né dopo la processione si vedono preti. Questo fatto non va interpretato come un "rifiuto" nei confronti della religione cattolica e dei suoi ministri, poiché i devoti si ritengono comunque partecipi dell'ortodossia.

Il primo momento (pellegrinaggio) non si riscontra in tutte le feste, e le modalità con cui si svolge nei diversi paesi sono differenti. A Troina, a Gagliano Castelferrato, a Capizzi e, per il passato, a Cerami, il pellegrinaggio è un movimento della comunità verso uno specifico luogo di raccolta che non può essere in alcun modo sostituito: all'importanza di raccogliere l'alloro, si aggiunge quella di percorrere un determinato itinerario. È notevole in proposito il fatto che la strada percorsa con le autovetture dagli abitanti di Gagliano verso Caronia, segua il tracciato dell'antica mulattiera un tempo utilizzata dai pellegrini (ciò viene sottolineato da più persone e ritenuto di grande rilievo). A Regalbuto, il pellegrinaggio – compiuto ormai quasi esclusivamente in automobile da piccoli gruppi e nuclei familiari – non ha una meta specifica: si conserva però in questo atto, e ciò è estremamente interessante, la necessità di un movimento verso l'esterno del paese alla ricerca della pianta. A Naso, quand'anche sia cambiato il sito della raccolta che Pitrè dice essere stato il *vadduni du ddauru*, lontano dal paese, resta tuttavia un luogo specifico, poco a ridosso del centro abitato, dove i pellegrini confluiscono per raccogliere l'alloro. Le spiegazioni offerte dai fedeli sui motivi del loro movimento nello spazio e sulle ragioni della raccolta, sono univoche: il voto al Santo è l'origine di tutto, un voto da sciogliere o un voto da chiedere. Lo sforzo compiuto dal pellegrino durante il *viaggiu*, la raccolta e il trasporto processionale dei rami, è quanto viene offerto dal fedele in cambio delle attenzioni del Santo.

Se ancora in certi paesi, come Troina e Gagliano, è vivo il ricordo di un luogo deputato (il che non significa necessariamente che debba essere lo stesso perpetuatosi nei secoli), un altrove verso il quale dirigersi alla ricerca del simbolo della non-morte, in altri resta

solo traccia del movimento nello spazio comunque necessario. Nei paesi nei quali resta viva la memoria di una *silva* o meglio di un *lucus* (bosco sacro), il pellegrinaggio è un fatto organizzato di massa, un rito della comunità che coinvolge tutto l'emisfero sociale. La foresta, carica di sacro, è uno spazio misterioso e selvaggio, sede del soprannaturale, delle divinità, delle energie vitali della natura. È anche il regno dell'ombra e delle ombre, dei morti, dunque, del *caos*. Entrare al suo interno è pericoloso, ma in determinati casi necessario per reintegrare l'energia del *cosmos* e garantire l'ordine della comunità, a costo di sacrifici e di rischi. Il rito viene a manifestare e a ribadire, così, la profonda connessione tra uomo e territorio: da una parte un territorio già umanizzato, cosmizzato (il centro abitato e le sue immediate vicinanze), ma periodicamente minacciato dal disordine o dall'estenuamento della sua vitalità, dall'altra un altrove difficilmente raggiungibile che non può essere negato, un altrove minaccioso nel quale, però, risiedono anche le primordiali forze della vita. Luoghi questi ultimi che si conquistano attraverso sentieri e mulattiere percorribili a fatica. La fatica che comporta compierli è penitenza, è il sacrificio che purifica, necessario a chi deve accostarsi al sacro. Identico il movimento, identico lo scopo nella trasposizione cristiana: sciogliere un voto al Santo attraverso il *viaggiu* e la raccolta della pianta a lui riconsacrata<sup>86</sup>. «U *viaggiu* è [...] soprattutto il cammino percorso dal paese fino al luogo sacro – non necessariamente un santuario – da parte di coloro che hanno un voto da sciogliere» (D'Onofrio 1983: 31). «Fra tutte le forme di scioglimento il *viaggiu* al santuario (o ad altro luogo sacro) è quello che rivela in maniera più netta le caratteristiche strutturali dell'istituto del voto. Sia che si esaurisca rapidamente sia che venga ad ogni scadenza rituale prolungato, il viaggio si caratterizza sempre come fatto di liberazione» (D'Onofrio 1983: 33)<sup>87</sup>. Il "viaggio" resta quindi nel tempo vissuto come un rischio da correre per espiare, per richiamare su di sé, con questa dimostrazione di fede, l'attenzione di realtà superiori. Un rischio che è stato reale fino a un passato non troppo lontano, quando i pellegrini si incamminavano tra valli malfide e monti popolati di fiere e banditi.

Il pellegrinaggio si caratterizza, a uno stadio più profondo, come una "rottura di livello". È un passaggio dal cosmo ordinato al mondo dell'oltretomba «un superamento dello spazio umano e della condizione profana» (Eliade 1976: 113). In questo senso il pellegrino

affronta una prova iniziatica. I vari elementi strutturali componenti il *motivo iniziatico*, secondo Caprettini che si richiama alla voce *iniziazione* curata da Augé per l'*Enciclopedia Einaudi*, sono «a) la separazione del neofita dalla famiglia; b) la morte simbolica seguita da "resurrezione" (dopo incubazione, in certi casi); c) il ritiro nella boscaglia» (1992: 49; cfr. Van Gennep 1973). Uscire è un rischio, dato che «al di fuori di quella comunità materiale che costituisce l'*habitat* familiare o tribale, si estende la landa; lì inizia ciò che è estraneo, e ciò che è estraneo è necessariamente ostile» (Benveniste 1976: 242).

Il significato ultimo della prova del pellegrino consiste nel ripetere, nel rivivere, la vicenda di nascita, morte e resurrezione della pianta, della natura, del cosmo. Se è possibile leggere in questo viaggio una fuoriuscita dal sicuro *cosmos* ordinato del paese verso un *caos* imprevedibile allo scopo di recuperare le "energie" necessarie alla sopravvivenza del gruppo, il richiamo alla ricerca della sacra pianta della vita da parte di Gilgamesh non è improprio. Una ricerca che può dare buon esito solo se compiuta con umiltà e per il bene di tutti. Le "selvagge" energie riportate debbono essere addomesticate dalla norma. Non è un caso che le processioni dell'alloro percorrano tutto il paese: esse compiono un'opera di sacralizzazione dello spazio (delimitando il cosmo in cui la comunità si riconosce) e, nello stesso tempo, di rifondazione e garanzia di ordine, di stabilità.

Il pellegrinaggio ha i suoi modi, i suoi ritmi, scanditi da soste e da pasti in comune. A Troina, abbiamo visto, tutto ciò è fortemente formalizzato. Il rientro dei pellegrini è festeggiato con gioia da chi è rimasto in paese. Ecco le acclamazioni e lo sparo dei mortaretti, ecco l'esplosione dei fucili dei pellegrini. L'uso di sparare si è recentemente estinto a Troina, a Gagliano è ancora vivo nella memoria e l'usanza di Regalbuto, anch'essa estintasi (consistente nel ripercorrere l'indomani della festa il tracciato della processione sparando coi fucili), è certamente da ricollegarsi alla stessa pratica. Così a Capizzi durante il banchetto si spara a salve, per sottolineare il momento festivo. D'altronde in tutte queste feste durante il rito processionale vengono fatti esplodere vari artifici pirotecnici. Spari, urla, invocazioni, botti, tamburi richiamano certamente forme di frastuono rituale<sup>88</sup>. La festa saluta i pellegrini e l'alloro, il ritorno della "Vita".

Un elemento degno di attenzione è il pasto rituale. Il consumare insieme il cibo, spesso un determinato cibo preparato allo scopo, assume uno specifico significato propiziatorio oltre ad avere una fun-

zione aggregativa; ma nel segno appunto dell'abbondanza e della distribuzione dei beni. A Troina i pasti rituali scandiscono lo svolgersi di tutto l'iter festivo: dopo la raccolta, all'arrivo dei pellegrini, la mattina della processione, alla fine della stessa. All'arrivo vengono inoltre scambiati dei doni alimentari tra chi torna dal pellegrinaggio e chi è rimasto, come se attraverso il cibo sacralizzato dal viaggio e dalla permanenza nel luogo della raccolta tutti possano in qualche modo beneficiare di una piccola porzione di sacro. A Cerami la processione è divisa in due momenti dal pasto collettivo. A Tortorici si mangia insieme prima della processione e in occasione della processione del Santo vengono distribuiti pani benedetti; in tutti i paesi prima, durante, e/o dopo il rito vengono distribuiti biscotti e vino (lo stesso avviene a Ribera, Forza d'Agrò, Calatafimi, etc.).

Questo rituale collettivo è presente in numerose altre feste, in particolare in quelle di san Giuseppe (le *mense*). «L'emergere di questo aspetto delle grandi celebrazioni contadine, non solo siciliane, conferma il loro fondamentale valore propiziatorio. L'abbondanza alimentare veicola infatti significati legati funzionalmente alla vita e alla rinascita, alla continuità del gruppo espressa da quelle catene di alleanze interpersonali e comunitarie che sono lo scopo ultimo dei numerosi scambi di doni alimentari praticati nelle feste» (Giallombardo 1990a: 30; cfr. 2003). Uno degli elementi maggiormente significativi tra quelli caratteristici del pasto rituale, e più in generale della festa, è il pane. Lo si ritrova ancora oggi appeso ai rami processionali (in passato con maggior frequenza) ed è comunque presente in diversi momenti cerimoniali. A Naso e a San Marco d'Alunzio nella caratteristica forma della *cuddura*; a Troina in quella degli *ambasciateddi* e dei *curuzzi*; a Cerami in forma di biscotto a "S". Semplicemente come pane, nei pasti collettivi di Troina, Tortorici, Cerami. Non è però il pane di tutti i giorni, è il pane festivo. «Il pane della festa era ed è riconoscibile per la particolare modellazione plastica che ne identifica la funzione, per quella forma *diversa* che vale a rimarcare la dimensione altra del tempo festivo rispetto al feriale. Quel pane, destinato ad essere preparato e consumato in quella determinata occasione rituale, diventa segno imprescindibile di quella festa, ne è elemento costitutivo e funzionale, ne riassume figurativamente i referenti mitici. Quel pane è quella festa» (Cusumano 1991: 88). Nelle *mense* di san Giuseppe, non va dimenticato, sono spesso presenti elementi vegetali (fronde, foglie, frutti); in numerosi

centri nell'addobbo delle *mense* si osservano l'alloro, la palma, il mirto, l'arancio. La *Straula* di Ribera è un "trionfo" di vegetali e pani. Un altro esempio ben noto di compresenza di questi due elementi sono gli archi di San Biagio Platani, «strutturati su intelaiature di ferule e canne rivestite di pani, agrumi, fiori, datteri, rosmarino, rami e foglie di alloro e di palma. L'elemento vegetale è dominante, anzi è totalizzante» (Cusumano 1991: 102). Questi "archi di trionfo" sono in ultima analisi «una parafrasi dell'Albero della vita piantato nella domenica della Resurrezione per rifondare la comunità e rigenerare le forze della natura» (Cusumano 1991: 102). Il pane, prodotto della terra, concretizzazione di un ciclo di lavoro, è elemento costitutivo della mensa contadina. È il pane, fra tutti i prodotti della cultura contadina, «quello deputato a discretizzare il *continuum* temporale, a segnare permanenze e cesure, a misurare la durata delle settimane e delle stagioni» (Cusumano 1991: 87). Il calendario delle società agrarie tradizionali si articola in dipendenza dei cicli di coltivazione, venendosi a declinare secondo le fasi della semina, della germinazione e del raccolto (Buttitta I. E. 2006). Ognuna di esse rappresenta un momento di crisi: «tutti i passaggi di questa vicenda vegetale erano assunti e riplasmati entro un orizzonte di rappresentazioni mitico-rituali, orientate ad assicurare e ad affrancare la comunità dai rischi della *crisi della presenza*»<sup>89</sup> (Cusumano 1991: 87).

Si festeggia il momento della semina e della raccolta, dello spuntare dei primi germogli, il segno evidente che un altro ciclo è iniziato. Ogni civiltà agraria in conseguenza del tipo di coltivazione, delle tecniche, del clima, ha quindi un suo capodanno. Il grano viene a essere la migliore metafora di questa concezione ciclica della vita: «da un lato il suo aspetto inerte, la sua morte apparente, erano una denuncia drammatica della fine della vita vegetale; dall'altro la potenza di vegetare racchiusa in esso lo identificava come fonte di vita» (Buttitta 1991: 16). Il pane è il grano, è la vita. Il pane è il protagonista del pasto rituale comune; diviso, spezzato, mangiato è il simbolo della comunità vivente, è veicolo della comunicazione sociale.

La processione, oggi prevalentemente differita all'indomani, in antico doveva prendere inizio all'arrivo dei pellegrini: lo attestano per il passato De Roberto a Troina e quanto ho direttamente documentato a Gagliano. A Naso e a San Marco d'Alunzio i rami vengono raccolti nello stesso giorno della processione. Il suo punto di partenza è spesso alle soglie del paese (Troina, Ribera, Gagliano,

Regalbuto). Anche a Cerami (dove le *banneri* partono dalle singole case per poi radunarsi in piazza) se si presta bene attenzione al percorso, si può supporre che, in passato, la processione prendesse inizio proprio da quel piano San Leonardo dove oggi effettua una lunga sosta caratterizzata dal pasto comune e da cui riparte per attraversare tutto il paese. La conferma di tale ipotesi si trova nelle testimonianze dei confrati di San Sebastiano. Inoltre, una breve descrizione della festa del 1981, così riferisce: «La mattina del 27 agosto, vigilia della festa, si raccolgono tutti gli uomini che hanno fatto voto al Santo nella zona di San Leonardo portando sulle spalle queste pesantissime “bandiere” intrecciate di alloro. Alla folla che si raccoglie intorno si distribuisce pane casereccio, formaggio e vino. Poi queste enormi “bandiere” cominciano a sfilare portate a spalla lentamente per le vie del paese precedute da tamburi» (Corrente Sutera 1981: 536-537). Prova di questa ipotesi è poi nel nome che viene dato alla processione in tutti i centri indagati: “entrata dell’alloro”. Questa definizione sottolinea il movimento dall’esterno all’interno compiuto dai pellegrini.

Le processioni dell’alloro, si è detto, si svolgono attualmente in prevalenza all’indomani del rientro dalla raccolta. È necessaria una notte perché i “rami” vengano addobbati. La preparazione dell’alloro è un momento importante che accomuna le feste. Le “pertiche”, gli assi intorno ai quali gira la festa, sia che siano “alberi” sia che si chiamino *virghi*, *ntinni*, *rami*, etc. rappresentano sempre la stessa cosa: la natura che si rinnova, il cosmo che gira ancora intorno al suo asse e che deve continuare a girare in futuro. «I ritmi temporali nella circolarità del loro moto consumano la loro potenza. Ogni anno quando l’anello del tempo si chiude, c’è il rischio che il cerchio dell’esistenza si concluda» (Buttitta 1990: 10). È la forma stabile del rito che ne assicura il potere e nel caso considerato garantisce il ripetersi del tempo dunque la speranza della fertilità e dell’abbondanza. Ogni esecuzione rituale, d’altronde, accade «in un presente che è anche un riproporsi del passato e che, insieme, è esatta anticipazione del futuro. [...] La sintesi temporale che essi [i riti] sanno proporre garantisce infatti e assicura il loro potere nonché, ancora una volta, la loro capacità di farsi portatori dei valori fondamentali di una società» (Miceli 1972: 147).

Oltre al consumo rituale e collettivo dei cibi, ecco allora la presenza in molte di queste feste, soprattutto fino agli anni scorsi, di prodotti della pastorizia e dei campi, appesi ai rami di alloro. Essi da un lato

evidenziano ostentazione di benessere da parte delle comunità e dall'altro esorcizzano l'ignoto avvenire. Dove non si riscontrano cibi appesi ai rami, non ve n'è memoria nei fedeli più anziani o non se ne possiede testimonianza (come invece accade nei casi di Naso, Ficarra, San Marco d'Alunzio, Cerami, Troina, Tortorici). Se ne serba probabilmente traccia nella complessità dell'addobbo, nei fiocchi, nei nastri, nei *giummi* colorati, simulacri attuali di quello che dovevano essere, un tempo, pani, frutti, formaggi, animali. Ma è solo un'ipotesi, altre letture si possono dare degli odierni addobbi (cfr. *infra*).

Questo genere di ornamentazioni di cui un esempio significativo è costituito dalla testimonianza di Pitrè (1900: 242) sulle *banneri* di Cerami, non si riscontra peraltro nelle sole "feste dell'alloro". Anche nell'addobbo del *Pagghiaru* compaiono insieme ai dischi di cartone colorati, frutta, pane e carne. Se ci spostiamo poi ad altre regioni italiane analoghi elementi si presentano, come si vedrà a proposito del *maggio*. Anche l'albero della cuccagna<sup>90</sup>, così diffuso all'interno delle festività popolari, si può interpretare come un'ultima forma residua di rituali simili nel senso e nella funzione a quelli delle feste siciliane. La tipologia costruttiva varia da luogo a luogo, pur restando un punto fermo la rilevanza che viene data all'altezza, al peso e alla decorazione dell'albero o della pertica. A Tortorici, Naso, San Marco, Ficarra, paesi peraltro dello stesso versante, si portano processionalmente dei veri e propri alberelli di alloro. A Gagliano, Troina, Regalbuto, si assiste invece alla "vestizione" di una pertica di fronde e addobbi che, al di là della loro apparente diversità, si rivelano profondamente simili. A Cerami, diversamente, si costruiscono quegli enormi ventagli di alloro detti *banneri*.

In tutti i centri indagati è vivo il ricordo di competizioni, di gare di abilità tra i portatori e/o di bellezza tra i rami. Momenti che ricordano la cerimonia di Terrasini e che, più in generale, rimandano a forme di esibizione virile, propiziatrici di fertilità, del singolo nei confronti della comunità e della comunità, attraverso i suoi membri, nei confronti degli "altri", del "resto del mondo". Inoltre, queste forme di esibizione, come altri momenti del rito hanno il compito di «isolare e distinguere gli *status* e i ruoli che una società identifica. Infatti il rituale, costruendo il sistema dei comportamenti riconosciuti da una società, ne nomina e legittima l'organizzazione e le gerarchie» (Miceli 1972: 143).

Fra gli addobbi degli "alberi", si è visto, compaiono anche delle bambole (Troina), la cui presenza viene motivata come fatto orna-

mentale. È, però, un elemento decorativo che ricorre in altri contesti, a esempio durante le azioni rituali dei *giudei* a San Fratello (ME). Dal Giovedì al Sabato santo le maschere dei *giudei* scorrazzano per le vie del paese strombettando, disturbando i passanti, cimentandosi in gare di equilibrismo. Sul loro elmo compaiono, fra altri ornamenti, anche delle bamboline. I *giudei* sono stati interpretati in maniera molto convincente come sostituti cristianizzati di arcaiche maschere demoniache. Demoni della terra o, meglio ancora, genericamente, forme personificate delle forze della vegetazione sembrerebbero in molte altre feste degli alberi, in particolare quelle del *maggio*, gli uomini ricoperti di pelli animali (anche le maschere dei *giudei* hanno elementi animaleschi) e soprattutto di fronde e di erbe, che si accompagnano alle processioni.

Gli esempi ricordati vengono a ricollegarsi tra loro seguendo la linea interpretativa di Frazer: «Lo spirito arboreo è spesso concepito e rappresentato come staccato dall'albero e rivestito di forma umana e persino incarnato in uomini e donne. Gli esempi di questa rappresentazione antropomorfa si possono ritrovare in abbondanza nei costumi europei. [...] Vi è una classe istruttiva di casi in cui lo spirito arboreo è simultaneamente rappresentato in forma umana e vegetale, poste l'una vicino all'altra come se avessero l'espreso scopo di spiegarsi l'un l'altra. In questi casi il rappresentante umano dello spirito dell'albero è qualche volta una bambola o una pupattola, qualche volta una persona vivente, ma, bambola o persona, è posta vicino all'albero o ad un ramo; così che la persona o la bambola e l'albero formano una specie di iscrizione bilingue, essendo, per così dire, una traduzione dell'altro» (1973: 200). Questa "simbiosi" si realizza, secondo Propp, perché «l'incarnazione della forza si antropomorfizza, acquista i caratteri di un essere umano. Questo essere antropomorfizzato è sempre vicino all'albero, è come se lo accompagnasse» (1978: 178). L'identità uomo-albero è in Boetticher decisamente identità uomo-dio: «Gli alberi e tutti gli elementi della natura sono da considerarsi come dimore e come forme visibili della divinità» (1856: cap. IV, trad. di S. Lorello). Lo studioso inoltre, e ciò è di notevole interesse, attraverso l'esame di numerose fonti scritte e iconografiche, attesta in Grecia ampiamente diffuso l'uso di fasciare con bende e fasce il tronco dell'albero sacro considerato immagine del dio. Ai rami dell'albero venivano legati inoltre doni votivi con nastri e corde e appese tavolette e fasce con inciso e ricamato il nome del donatore<sup>91</sup> (si pensi

all'uso, riscontrato nel culto di san Sebastiano ad Avola, di appendere gli "abitini", sugli alberi accanto all'edicola del Santo). Non dimentichiamo inoltre l'uso degli *oscilla*, cui si è già fatto riferimento.

Non è facile indicare con certezza un precedente. La complessità dell'addobbo dell'albero, forse più di ogni altro aspetto della festa, segnala la problematicità della sua interpretazione. Nel simbolo "albero", centro dei rituali, si sono con ogni probabilità stratificate o intrecciate varie significazioni. Come leggere, a esempio, i fiori che compaiono sui rami di Troina? Anch'essi residuo di rituali precristiani<sup>92</sup>?

Consideriamo ora il voto fatto dai fedeli al Santo. Si osserva che anche il trasporto delle più o meno pesanti "macchine vegetali", rappresenta per il fedele un atto di devozione da compiere in adempimento a una *promissione* o per impetrare, al momento dell'atto stesso, una grazia. Questo aspetto dello sforzo fisico, del sacrificio, è più evidente certo in feste come quella di Cerami, dove il cerimoniale assume le forme di una vera e propria *via crucis*, ma è sotteso, come evidenziano le testimonianze degli stessi fedeli, anche in tutti gli altri itinerari processionali (esemplare il caso delle *rigattati* agrigentine; cfr. Buttitta 1999a).

Anche a quest'atto devozionale sottostanno arcaici rituali propiziatori verso divinità agrarie e la stessa benedizione dei rami di alloro, presente a conclusione di tutte le cerimonie, è tentativo di legittimare, da parte del clero, un culto tanto più fortemente radicato nella gente quanto più saldamente legato alle forme di produzione e sostentamento tradizionali. Oggi – già da decenni in alcuni luoghi – queste feste restano completamente slegate dalle realtà economiche locali. È cambiato il sistema di produzione dei beni, sono mutati i "gusti", all'agricoltura sono subentrate altre risorse economiche o più spesso nessuna (assistiamo in questo caso allo sviluppo di fenomeni migratori). Nonostante ciò la festa è ancora sentita dai fedeli come qualcosa di "proprio", che non può essere mediato dal clero. Esempi evidenti sono quelli di Gagliano, Troina, Cerami. In tutti i paesi la processione dell'alloro resta distinta nel tempo da quella più specificamente religiosa della *vara* o della statua del Santo. Tale fenomeno per un verso lascia trasparire l'importanza che doveva rivestire il rito originario per uomini la cui vita era strettamente legata ai cicli produttivi e, per altro verso, spiega perché simili riti vengano visti con diffidenza e ostilità dall'autorità religiosa. È forse più facile per l'evangelizzatore soppiantare la concezione religiosa che sta alla

base di un determinato rito, di un atto, della sacralità di un luogo, che riuscire a cancellare il rito stesso e i luoghi in cui si celebra. Osservava Eugenio Manni: «un luogo sacro sarà difficilmente sconsecrato anche quando muti – per una qualsiasi ragione, ma p. es. per una nuova situazione etnica – la concezione religiosa che lo ha fatto ritenere sacro» (1980: 6). La storia dell'evangelizzazione è piena di episodi significativi del duplice atteggiamento di condanna e di tolleranza: «Al cadere del sec. VI san Gregorio Magno in quelle sue famose istruzioni a Lorenzo prete e Mellito abate, che si recano a evangelizzare l'Inghilterra, scrive che non bisogna abbattere i templi degli idoli, ma soltanto gli idoli, benedire i templi stessi e consentire le antiche usanze religiose convertendole in solennità cristiane; in tal modo, lasciando agli uomini qualche cosa per loro gioia esterna "li condurrete agevolmente a gustare le gioie dello spirito (Gregorio, *Epistola IX, 76*)". Noi non dobbiamo pensare che qui il grande pontefice indichi un particolare metodo per il compito che i due uomini dovevano assolvere; bensì una prassi della Chiesa, cui, per quanto riguarda la Sicilia, danno concretezza le trasformazioni in chiesa di alcuni templi» (Pace 1945: IV, 70). Questo atteggiamento di tolleranza suggerisce l'idea che la «persistenza di luogo sacro, di riti esterni, di pompe, di date festive, persino di attributi esteriori, [siano] elementi atti ad attrarre, per forza di continuità, folle rozzamente catechizzate e anche sostanzialmente pagane. Chi accorre, come prima, nel medesimo inizio d'estate, ad onorare con pompa consuetudinaria la patrona delle messi, o nel corso dell'inverno partecipa a una fiaccolata notturna quasi per ricercare fra le tenebre una divinità smarrita; o porta al mare, come prima, un simulacro di naviglio, o discende dal santuario montano alla pianura un'effigie divina, nel tempo solito, con la abituale festività esteriore, può ancora credere di celebrare Demetra o Core o di seguire Iside o Afrodite, ed avviarsi intanto ad accogliere la più intima religiosità di Maria. Su così sapiente transazione formale viene intanto ad effondersi il pensiero e il sentimento rivoluzionario del verbo cristiano. La tradizione della chiesa siciliana offre numerosi e interessanti dati di questo trapasso, in quelle sopravvivenze di miti, culti e riti pagani, e soprattutto di pompe esterne così care allo spirito mediterraneo. Questi documenti sono stati indagati sistematicamente nell'ambito dei culti pagani che in essi sopravvivono, e dei quali costituiscono una testimonianza, che spesso tien luogo di più dirette informazioni, e possono concorrere a

definire elementi del rito o della festività pagana non altrimenti attestati. Ma assai più concreto è il loro valore in quanto mostrano la realtà storica che essi sono venuti a costituire, all'atto della loro trasformazione da elementi di riti pagani in solennità cristiane; realtà della quale principalmente si può tener conto, in quanto ad essa in sostanza ha ceduto quel che di originariamente pagano l'ha preceduto, che si può isolare soltanto in maniera approssimativa, e al di fuori di una piena storicità» (Pace 1945: IV, 72-73).

La presenza in particolari aree di determinate forme rituali permette, in mancanza di altre testimonianze (storiche, archeologiche), di supporre un preciso sostrato culturale legato a specifiche popolazioni. Il permanere di riti d'evidente origine precristiana contribuisce quindi a ricostruire l'antropologia storica dell'Isola: «All'una o all'altra di tali antiche feste, con prevalenza di quelle celebrate al raccolto, ci riconduce tutto un complesso d'importanti sopravvivenze di riti pagani, che si ritrovano in parecchie festività popolari celebrate nel periodo estivo, specie in onore della Madonna. In esse – ed è fenomeno comune a parecchie altre festività cristiane – come è teoria ammessa da scrittori perfettamente ortodossi, affiorano tenacemente risonanze di miti e culti e forme esteriori di rito, che coll'introduzione del cristianesimo venivano trasferite al nuovo culto. Come tali trovano generalmente posto tra le conoscenze della vita religiosa della Sicilia più antica, e suppliscono talvolta alla mancanza di ogni altra testimonianza di determinati culti in talune località, o la integrano di qualche dato non spregevole, soprattutto per la conoscenza di pompe e riti, o precisano elementi topografici che d'altronde sfuggirebbero del tutto» (Pace 1945: III, 468-469).

Fin qui abbiamo considerato le caratteristiche comuni alle feste dell'alloro, per quanto concerne i tratti essenziali del pellegrinaggio, della processione, dell'addobbo dell'albero. Ma altre ne restano: l'importanza che ancora rivestono all'interno delle feste i cavalli, i muli; la presenza di acclamazioni e invocazioni rituali al Santo e le altre espressioni sonore (tamburi, campane, musiche bandistiche, etc).

Un aspetto che merita particolare attenzione è l'atteggiarsi delle donne e il loro abbigliamento. Sono infatti presenti in tutti i pellegrinaggi e in alcune delle maggiori processioni (Regalbuto, Gagliano, Troina) donne con i piedi scalzi, i capelli sciolti, senza belletti e ostentanti trascuratezza. Questo comportamento nella consapevolezza

odierna rappresenta un atto penitenziale, un atto di devozione verso il Santo, una sorta di mortificazione della persona, una cancellazione del proprio *status*. Allo stesso livello si pone la parziale "nudità" non di rado ancor oggi esibita<sup>93</sup>. Notissime sono, a esempio, le *cursi di li nuri* durante la notte dal 4 al 5 maggio a Melilli (SR), in onore di san Sebastiano<sup>94</sup> e nella notte tra il 9 e il 10 maggio a Lentini (SR) e Trecastagni (CT) in occasione della festa dei santi martiri Alfio, Filadelfo e Cirino<sup>95</sup>, che vedono la partecipazione di numerosi fedeli provenienti da tutto il territorio circostante. In questi luoghi i *nuri* motivano la loro "nudità" come memoria del martirio dei Santi, trascinati appunto nudi al supplizio finale. In tutti i casi in cui compare la nudità rituale, pur essendo obbligo prendere atto delle motivazioni oggi avanzate, allargando l'attenzione ai comportamenti tenuti dai fedeli e a tutto l'insieme della festa, si intuisce un sostrato culturale arcaico connesso a un rituale propiziatorio. Lungo quest'asse temporale troviamo testimoni autorevoli sia per quanto attiene il mondo classico sia per quanto riguarda la Chiesa cattolica, più volte intervenuta a riprovare e tentare di sopprimere certe "pagane" costumanze.

Sulle date delle feste bisogna fare altre osservazioni. Il calendario non è un elemento statico: esso varia conseguentemente al variare delle condizioni che lo hanno generato. La festa è profondamente legata all'organizzazione sociale del tempo: «ambiente, tempo, società nei rituali festivi risultano strettamente correlati» (Giallombardo 1990a: 14). Spentosi ormai il legame tra comunità e territorio nei termini della sussistenza, si esauriscono i motivi che ancorano il rito al tempo. Il rito resta slegato, nella coscienza della comunità, dalle ragioni che lo richiedevano. Ecco dunque un altro motivo che chiarisce come le ricorrenze della festa possano essere state traslate nel tempo in dipendenza di nuove esigenze. Una tra queste è rappresentata dal rientro periodico degli emigrati. Questi ultimi ritornano in paese solo per pochi giorni reintegrandosi nella comunità per partecipare a quel fondamentale momento di aggregazione che è la processione. Esempio la storia di uno dei suonatori di tamburo di Cerami: partito in giovane età per la Francia, dove ora fa il meccanico, rientra sempre nello stesso periodo per essere parte attiva della festa. Gli emigrati, riconosciuti dalla comunità come propri appartenenti, si riconoscono in questa e nei suoi riti. La loro esibizione devozionale attesta la loro identità e nega il mondo "altro" dal quale, tuttavia, ricavano il benessere esplicitato dai ricchi donativi

alla confraternita, al comitato organizzatore etc., e dalle spese cui vanno incontro durante i giorni festivi. In questo modo «essi riverificano la persistenza della propria comunità e ritornando a riviverne i riti la riconfermano a se stessi, la riconsegnano all'eterno presente della memoria che, per il resto dell'anno, farà vivere nella fissità e trasparenza del ricordo il paese non più lontano, il tempo non più perduto» (Buttitta 1990: 82).

Questa prima indagine intorno alla diffusione sul territorio siciliano di culti dell'albero ha permesso di evidenziare dunque una zona di contiguità spaziale di forme simili di culto (l'area nebrodea), caratterizzata da usi e procedure rituali comuni. Queste affinità non dimostrano in maniera certa che le feste dell'alloro siano riconducibili a un'unica arcaica forma di culto diffusa nell'area esaminata, né che la loro diffusione in tempi passati debba coincidere con quella odierna. Tuttavia, non può essere certamente un caso il fatto che in un'area determinata si celebrino riti simili, quand'anche la similitudine si dovesse limitare al solo uso dell'alloro. Circostrizioni areali sono peraltro riscontrabili in altri ambiti regionali del territorio italiano (per la Sicilia abbiamo già ricordato quanto si osserva in provincia di Agrigento). Studi notevoli in questa direzione sono quelli condotti da Van Gennep sul territorio della Savoia (cit. in Jesi 1977) e da Cirese sui centri del Molise di origine slava (1955). Utile risulta al fine di un raffronto la ricerca condotta da Enzo Spera in Basilicata e parte della Calabria, tra il 1971 e il 1983, che ha evidenziato anch'essa due zone di diffusione di culti dell'albero nella forma del *maggio* (cfr. Spera 1986, 1987).

Spera ha notato come la presenza di culti arborei sia «ancora piuttosto numerosa in Basilicata tanto da poter costituire una sorta di riferimento centrale specifico della regione», rilevando inoltre che «queste feste antichissime sono quasi del tutto sconosciute nei paesi limitrofi» (1987: tav. XLI). Le due zone che Spera ha evidenziato presentano una interessante caratteristica. Esse infatti si differenziano per la specie vegetale utilizzata nel rito: mentre la zona nei dintorni di Castelmezzano (Pz) e Gorgoglione (Mt) è connotata dall'uso del cerro, quella intorno a Viggianello (Pz), Terranova di Pollino (Pz), Castelsaraceno (Pz) lo è dall'uso del faggio. Tutti questi riti connessi alla vegetazione sono, inoltre, «sempre collegati ad una festa in onore del santo patrono locale» (Spera 1986: 141). Qui, come in Sicilia, il processo di cristianizzazione si è mosso nello stesso senso,

appropriandosi della festa agraria attraverso la sua attribuzione al Santo locale. Altra evidente analogia con le celebrazioni siciliane è la suddivisione in due momenti: «uno esprime il rapporto con la pianta (che è recepita come una sorta di altra identità simbolica del riferimento uomo-santo); l'altro esprime il rapporto col santo: messa, processione della statua» (Spera 1986: 141). Di questi due momenti, solo il secondo, quello più manifestamente cristiano, codificato dalle autorità ecclesiastiche, si rinviene pressoché identico. Il primo, quello pre-cristiano, ha invece col tempo acuito le differenze, già presenti, tra aree regionali diverse.

Tra le feste della Basilicata, riferibili al tipo *festa del maggio*, e le feste dell'albero siciliane si riscontrano evidenti analogie. Prima di farvi riferimento, è bene però ricordare le fasi essenziali del primo momento (rapporto uomo-pianta), così come vengono segnalate da Spera: «Il primo momento [...] comprende tre fasi principali: il taglio del "maggio", cioè l'albero più bello e rappresentativo delle qualità del bosco in cui è stato scelto ed abbattuto; la seconda fase comprende il trasporto processionale del "maggio", detto, secondo le località *apite* (abete) o *antenna*, che avviene in media dopo 7/10 giorni dall'abbattimento; il trasporto del "maggio" è contemporaneo al taglio e trasporto della *cima*, detta anche, secondo i luoghi, *rocca* o *conocchia*; nella terza fase, che comprende l'innesto delle due piante, avviene l'erezione e la scalata. In alcuni centri questa terza fase, ormai assente, è ridotta allo stazionamento nella piazza centrale del "maggio" con successiva asta, mentre la *cima*, la *rocca* è posta a lato o dentro la chiesa» (1986: 141).

Un particolare riscontro con una delle feste siciliane si ha nella terminologia indicante l'asse principale della costruzione vegetale: *antenna*, in alcuni centri della Basilicata, *ntinna* a Regalbuto. Più interessante è invece notare come della fase dell'innesto (così presente in Basilicata e Calabria e forse comune in tempi più antichi ai riti siciliani presi in esame), si conservi qualche traccia sia a Gagliano, dove all'asse decorato di carta colorata, la *virga*, viene imposta una croce di alloro e a volte un fascio, sia a Troina dove, e in misura più rilevante fino ai primi decenni del nostro secolo (cfr. *supra*), sul "ramo" viene inserito un largo fascio di alloro. Ambedue questi elementi, l'alloro e l'asse (generalmente di una specie diversa) venivano, in antico e in alcuni casi ancora oggi, raccolti nel medesimo tempo, nello stesso luogo o in luoghi differenti. Notevole, per quantità di riscontri, si pre-

sentà poi l'accostamento alla festa del *Pagghiaru*. Sulla struttura vegetale centro della festa, infatti, viene impiantata una croce rivestita di alimenti che costituisce, appunto come la *cima* o *rocca* della Basilicata, il premio dei contendenti. L'aspetto ludico rappresentato dalla contesa è elemento ulteriore di somiglianza, mentre un problema, sempre relativo, è posto dalla differenza delle date.

È probabile che questo motivo dell'"innesto" debba essere letto come motivo nuziale e fecondativo, propedeutico alla fertilità della vegetazione. L'innesto riproduce l'accoppiamento tra la Terra e il suo patero e non a caso i suoi elementi vengono caratterizzati sessualmente come maschio (*apite, antenna*) e femmina (*cima, rocca, conocchia*). Questo motivo fecondativo si riscontra peraltro in quelle feste del *maggio*, dove un ramo più o meno decorato e comunque sempreverde viene raccolto e donato dal giovane alla promessa sposa o a una fanciulla desiderata (cfr. Toschi 1976: *passim*).

Ritornando al *Pagghiaru* è opportuno evidenziare come in alcuni paesi – Accettura (Mt), Rotonda (Pz), l'area del Pollino – il *maggio* venga decorato «con festoni e fiori di carta colorata» e fatto oggetto della spoliatura dei rami al termine del rito, così come avviene nella cerimonia di Bordonaro (ma anche nella festa di san Basilio a San Marco d'Alunzio e in quella invernale di san Sebastiano a Cerami). Da rilevare è inoltre che anche Spera annota come la conquista della *cima* rivestita per il contendente una notevole importanza sociale: «una grossa componente, ben evidenziata ovunque avvenga la scalata, è costituita dalla possibilità di esibizione e nel potersi proporre almeno una volta come protagonisti della festa; stabilire cioè un collegamento emblematico della propria identità con tutto quanto la festa patronale significa, con tutto quanto è implicito nel suo complesso gioco di rimandi, consapevoli e, in gran parte, inconsapevoli» (1986: 146).

La decorazione dei "maggi", delle "antenne", delle "verghe" e dei rami portati in processione in occasione delle diverse feste, si presta anch'essa a una analisi comparativa che ne ponga in evidenza le notevoli rassomiglianze e cerchi di spiegarne le ragioni. I rami sia in Basilicata che in Calabria e in Sicilia sono decorati con le immagini devote del rispettivo Santo e con nastri colorati prevalentemente rossi e «gelosamente conservati come reliquie, con la stessa attenzione e con lo stesso interesse magico riservato ad esempio, ai ramoscelli d'olivo e alle palme benedette la domenica precedente la

Pasqua» (Spera 1986: 147). Egualmente, tutte le “macchine vegetali”, tutti gli elementi centrali della festa, presentano, soprattutto se si considerano le testimonianze degli anziani e i documenti etnografici dei primi del secolo, analogie evidenti. Oltre alla presenza dei nastri, dei fiocchi, di decorazioni di cartone e carta colorati etc. si usa, o si usava, appendere ai “rami” i prodotti del lavoro agricolo e pastorale: pane, polli, formaggi, etc. Altre “feste dell’albero” si ritrovano in questa zona del Meridione. Il taglio e l’erezione di un albero di “maggio” avviene a Oliveto Lucano (Mt) per la festa del Patrono, san Cipriano (16 Settembre) e similmente a Rotonda (Pz), Avigliano (Pz), Alessandria del Carretto (Cs).

La festa di Alessandria del Carretto ha luogo ogni anno l’ultima domenica del mese di aprile. I preparativi hanno inizio il mese precedente. I primi di marzo un gruppo di uomini si reca sulle montagne poste alle spalle del paese presso il bosco di Spinazzeta. Ad essi è demandato il compito di selezionare la *pita*, un alto e robusto albero di abete bianco. Si sceglie anche *u cimale*, un altro abete dalla cima molto folta e rigogliosa, destinato ad essere “innestato” al vertice della *pita*. Un tempo la scelta era libera, oggi bisogna accontentarsi di abeti che sono stati abbattuti dalle intemperie o dalla “provvidenza”. Nei giorni seguenti l’abete sarà abbattuto, pulito e scortecciato e sistemato in uno spiazzo al lato di un sentiero.

L’ultima domenica di aprile giovani e adulti, alle prime luci dell’alba, si muovono dal paese verso la *pita*. Bisogna preparare i tronchi ed i rami che verranno usati durante il trasporto e tagliare la cima. Tutte le operazioni sono accompagnate dal suono di zampogne, organetti e tamburelli e dal consumo di vino.

Il trasporto dura oltre dieci ore e numerose sono le pause nel corso delle quali si mangia e si suona. All’arrivo in paese si fa un’altra sosta per condividere cibo, bevande e suoni con coloro che non sono saliti in montagna. Infine la *pita* e *u cimale* vengono introdotti nell’abitato accolti da musiche e danze. Nei giorni seguenti il tronco sarà lisciato e squadrato e il 3 maggio, finalmente unito alla cima, verrà innalzato nella piazza San Vincenzo. A mezzogiorno, dopo la processione di Sant’Alessandro che termina con un’asta cibi ed animali che servirà a raccogliere denaro per lo svolgimento della festa, ha inizio la prova. Alla cima dell’albero sono appesi numerosi doni, in massima parte alimenti fra cui animali vivi. Essi devono essere conquistati da coloro che riusciranno, tra ardide acrobazie, a scalare l’albero. A

conclusione della festa, l'albero viene abbattuto e aggredito da tutta la popolazione che ne stacca rametti dalla cima per portarseli a casa. Il tronco sarà poi venduto all'asta ed il ricavato, insieme alle offerte, sarà usato dal comitato per le spese occorrenti per lo svolgimento della festa.

Un altro rituale che merita di essere messo in particolare rilievo tra le feste del territorio calabro-lucano è quello del *Maggio* di Accettura. Bronzini considera questa festa «una delle più arcaiche sopravvivenze della civiltà contadina lucana» (1979: 7). Accettura è un piccolo paese costituito da pochi palazzi padronali e da modeste abitazioni, situato, a circa 800 metri di altitudine, al centro della Basilicata con i cui centri direzionali politico-amministrativi, nonché economici, risulta mal collegato. La sua fondazione si può far risalire a epoca longobarda (VI-X sec.) e ai Longobardi potrebbe essere attribuita l'introduzione, in questa forma, del *maggio* come degli altri culti arborei di quest'area. Non va dimenticato, infatti, che tali riti si riscontrano in notevole misura, e in diverse forme, nelle regioni centrali e settentrionali d'Europa. Va tenuto presente comunque che in Basilicata (regione che a tutt'oggi mantiene, seppure notevolmente ridotte, le sue caratteristiche di boscosità), così come in altre zone del territorio italiano, è attestato dai rinvenimenti archeologici un culto di Silvano, divinità romana dei campi e dei boschi legata strettamente al culto di alberi e boschetti sacri. In ogni caso, come già rilevato per le precedenti festività, anche la cerimonia del *Maggio* di Accettura è connessa ai festeggiamenti in onore del locale santo Patrono, san Giuliano. Come osserva Bronzini «essa si innesta su un antichissimo rito di culto agrario, tanto è vero che non cade alla data fissa della traslazione [delle reliquie del Santo nella Cattedrale di Accettura, avvenuta il 29 aprile 1797], ma è legata, come tante feste europee di culto arboreo, al maggio e alla Pentecoste che gli ebrei festeggiavano sette settimane dopo Pasqua come festa della mietitura o delle spighe. [...] Quella di maggio ad Accettura è, dunque, una festa della natura, tutta diversa dalla festa liturgica del Santo che si celebra il 27 Gennaio» (1979: 18-19).

La festa di Accettura, che ha inizio appunto nella domenica di Pentecoste, risulta quindi costituita da «una componente precristiana e una cristiana, che tuttavia non si elidono né si contraddicono, bensì si integrano: la componente cristiana si innesta bene sull'altra, perché hanno entrambe un comune denominatore religioso, inten-

dendo la religione, naturalmente, non in senso esclusivistico cristiano. È uno dei molti casi di cristianizzazione di un rito, fondato sull'antico culto degli alberi, che risale ad età preistorica e che fu vivo in Italia in epoca medioevale. [...] Quel rito non è di per sé contro la religione cristiana, ma è soltanto un "prima": un "prima" che ha un'arcaica matrice nelle religioni di mistero e di salvezza del mondo mediterraneo prima di Cristo, un "prima" di cui sopravvivono forme di culti agrari, che si resero disponibili al cristianesimo, il quale le assimilò e da quelle forme partì, come denunciano i numerosi richiami, che troviamo nella Bibbia, agli alberi, alle acque e ad altri elementi della creazione, considerati ancora, in quel libro sacro, come forze animate della natura. Non, dunque, scontro, bensì aggancio fra due e più religioni, storicamente fra un "prima" e un "dopo", etnologicamente tra una spontanea sopravvivenza e la imposizione di una religione ufficiale, che forse i contadini di Accettura ancora sentono nella sua originaria essenza di religione di salvezza sulla terra» (Bronzini 1979: 19).

La cerimonia ha inizio nelle prime ore dell'ultima domenica di maggio, quando un gruppo di contadini di provata esperienza si reca sul monte di Gallipoli a tagliare la *Cima*, un rigoglioso albero di agrifoglio che verrà innestato in cima al *Maggio*. La *Cima*, una volta tagliata, viene trasportata a spalla verso il sottostante paese. Nel frattempo dal distante bosco di Montepiano scende il *Maggio*, che naturalmente è considerato l'albero più bello, più alto, più diritto di tutto il bosco. La discesa del *Maggio* è scandita da una serie di soste prestabilite contrassegnate da balli, canti e musica bandistica, mangiate e bevute. Il *Maggio* è stato precedentemente tagliato nel giorno dell'Ascensione da un gruppo di *massari* esperti nell'arte del taglio, di fronte a una piccola folla accorsa per l'occasione. Gli addetti al taglio cercano di recidere l'albero con la massima perizia e cautela per non danneggiare il tronco e non far soffrire la pianta. «L'albero, ritenuto animato, è oggetto, come una divinità, di deferenza e rispetto. Ogni danno recato all'albero si crede che porti sciagura alla comunità. Quando il leccio sta per piegarsi ed è lì per lì per cadere, alcuni massari, che hanno effettuato il taglio, appostati dietro ad altri tronchi vicini, simulano con lunghi sommessi lamentosi urli l'agonia della pianta» (Bronzini 1979: 25). Osservava Frazer, riportando numerosi esempi, che quando gli alberi sono concepiti come esseri animati essi sono anche necessariamente considerati «sensibili, e tagliarli diventa una delicata operazione chirurgica che dev'essere eseguita

con i più delicati riguardi possibili per le sensazioni del paziente, che altrimenti potrebbe farla pagare al trascurato o incapace operatore» (1973: 180).

Il *Maggio*, molto pesante, è trasportato in paese (insieme ad altri grossi tronchi tagliati che servono per la costruzione della struttura) con l'ausilio di alcune pariglie di buoi. La *Cima* e il *Maggio* si incontrano in paese e il loro incontro «assume l'aspetto di un primitivo rito nuziale tra il "principe dei tronchi" e la sua chioma regale, e taluni ci vedono un felice imparentamento, sotto gli auspici del Santo Patrono, tra il bosco di Montepiano e la foresta di Gallipoli, fra contadini e massari (abbiamo visto infatti che il taglio e il trasporto della "cima" sono gestiti dai contadini, mentre del "Maggio" si occupano i proprietari di bestie), fra massari anziani e giovani, veterani e nuovi: una comunione di gruppi, uomini, monti e boschi» (Bronzini 1979: 28). Questa concezione sessuata degli alberi veniva posta in relazione da Frazer con quella delle piante intese quali esseri animati. Essi sono concepiti come «maschio e femmina, così che possano essere maritati tra di loro nel senso reale e non soltanto figurativo o poetico della parola» (1973: 182).

Ritorniamo al rito di Accettura. I due elementi vegetali, una volta incontratisi (ed è il momento dell'incontro una grande festa), vengono portati in un ampio slargo nel quale avverrà l'erezione del *Maggio*. Qui l'indomani si ritrovano i *mastri* a predisporre con lungo e faticoso lavoro i due tronchi alla loro unione e successiva elevazione. Ultimati i lavori il giorno dopo è il grande momento. Il *Maggio* con su innestata la *Cima* viene alzato a prezzo di notevoli sforzi. Sulla *Cima* vengono appese una serie di targhette metalliche in vece di beni alimentari e animali che fino a pochi anni fa venivano appesi essi stessi e per giunta vivi. Le targhette saranno oggetto di tiro da parte di alcuni armati che si approprieranno del corrispettivo di quelle colpite. Le restanti saranno poi oggetto di un'altra contesa. Alcuni giovani fisicamente preparati tenteranno la scalata del levigato e alto tronco del *Maggio*. Colui che riuscirà per primo a raggiungere la cima si approprierà dei premi rimasti, oltre ovviamente a guadagnarsi il riconoscimento popolare. Alla festa di matrice "pagana", si interseca, inscindibile, il momento cristiano: la processione porta la statua di san Giuliano accanto al *Maggio* e i due «sembrano ricomporsi nella bifrontalità funzionale di un unico personaggio sacro» (Bronzini 1979: 113). L'albero è il rappresentante del dio che attraverso questo

si manifesta: «L'albero e il palo sono considerati o come i mediatori tra gli uomini e la divinità (l'Essere supremo, il Dio solare, l'Eroe culturale, l'Antenato mitico, ecc.) o come i rappresentanti o, talvolta, l'incarnazione della divinità. In altri termini la comunicazione effettiva con la divinità si realizza soprattutto, se non unicamente, attraverso un albero o un palo sacro» (Eliade 1974: 112).

Questi riti, messi a confronto con quelli di Bordonaro, suggeriscono una serie di osservazioni. Nella festa del *Pagghiaru* infatti ritroviamo, seppur mascherati dalle trasformazioni subite nel tempo, delle situazioni analoghe a quelle di Alessandria del Carretto e di Accettura. Il *Pagghiaru* è infatti anch'esso composto da due essenziali elementi: l'asse (di castagno) e la copertura di fronde (fogliame di mirto o acacia). Alle fronde poi è imposta quella croce la cui conquista assegna la vittoria e che deve essere a ragione considerata anch'essa come significativa parte del secondo elemento. Da rilevare anche la presenza di musiche e danze nel rito di Accettura; una presenza che, seppure ridotta, si ritrova anche a Bordonaro nell'uso di eseguire sotto il *Pagghiaru* musiche bandistiche e sonate di zampogna e sul sagrato della chiesa la pantomima del *cavadduzzu* (un tempo anch'essa eseguita sotto il *Pagghiaru*). Musiche e danze il cui arcaico aspetto propiziatorio appare evidente. A tale proposito Carmelina Naselli osservava: «queste danze divenute in età moderna prive di altro significato che non sia allegrezza e gioia, vanno considerate, come già le antiche, specialmente le greche, di carattere rituale e culturale, aspetto ed espressione esse pure delle pratiche di fecondità, in rapporto al culto degli alberi» (1953: 52). Rilevante è anche il fatto che in ambedue i riti il taglio e la costruzione delle strutture sia compito esclusivo di alcuni "esperti".

Riguardo all'aspetto della competizione, risulta evidente, come si è già notato, il valore di prova virile che si compie attraverso questo rito e il ruolo di "Re di maggio" attribuito al vincitore. D'altronde, osserva Bronzini, «l'arrampicarsi sugli alberi quanto più alti siano, specie se verticali e lisci, fino a raggiungere la cima, costituisce una qualità molto apprezzata nelle culture originarie» (1979: 33). Non bisogna dimenticare, poi, che le scalate degli alberi di *maggio* possono essere accostate a tutto l'insieme dei riti ascensionali di valore iniziatico e ai rituali sciamanici (Eliade 1974: 36 ss, 100 ss.; 1988: *passim*). Guénon, a esempio, scrive: «Gli studiosi di folklore potranno anche osservare che il popolare "albero della cuccagna" delle fiere non è

nient'altro che il vestigio incompreso di un rito simile a quelli cui abbiamo accennato [ascensioni rituali sciamaniche, ascensioni dell'anima al dio, etc.]» (1975: 54). Infine, preme sottolineare che quest'ultimo come altri aspetti (sposalizio, uso di appendere animali e beni alla cima, competizione, musica, balli e banchetti rituali, etc.) si ritrovano tutti o in parte nelle feste della regione calabro-lucana, permettendoci di confermare il modello (il rito di Accettura) che abbiamo usato quale termine di paragone per la festa del *Pagghiaru*<sup>96</sup>.

Limitandoci alla Sicilia, abbiamo visto che le analogie tra le diverse festività sono molteplici. Accanto alle analogie riscontriamo anche diversità, tuttavia mai notevoli, se non nel caso della festa di San Marco d'Alunzio, dove la processione si conclude con un ballo e la distruzione dei rami: momenti questi comunque presenti in diverse feste degli alberi del territorio europeo. Le feste hanno poi consistenza notevolmente diversa da luogo a luogo: mentre in centri come Regalbuto, Troina, Gagliano, Cerami, Tortorici coinvolgono le intere comunità (fatto che assicura anche un cospicuo supporto economico), in località quali Naso, Ficarra e San Marco d'Alunzio i devoti stentano a tenere vive le tradizioni di un tempo e non a caso gli attori della festa si riducono essenzialmente ad anziani e bambini. Mentre nel primo caso il mio interesse è stato valutato tardivo e insufficiente, nel secondo i partecipanti si sono meravigliati che le celebrazioni potessero richiamare l'attenzione di qualche "forestiero", di una lontana e mitizzata "Università di Palermo".

In conclusione, alcune considerazioni intorno alle feste dell'alloro secondo una prospettiva storica. Si è accennato a un possibile accostamento con le *dendroforie* greche e in particolare con le *dafneforie* apollinee. Feste in onore di Apollo si celebravano tutta l'estate. Nel mese di *thargelion* (maggio-giugno), ricorrevano le *thargelia* che sembrano avere avuto un carattere di purificazione-espiazione collegato a quello del rinnovamento della natura. Quest'ultimo significato può leggersi nell'esibizione dei primi frutti della terra portati processionalmente<sup>97</sup>. Seguivano in giugno-agosto le *ecatombaia* e di seguito altre feste fra cui, da fine settembre a inizio ottobre, le *boedromia*. Le *dafneforie* in particolare erano delle feste dedicate ad Apollo *Daphnephoros*, ossia portatore di alloro; secondo la saga delifica esse ricordavano un viaggio-pellegrinaggio compiuto dal dio da Tempe a Delfi. A Tempe Apollo era andato, su ordine di Zeus, per raccogliere la sacra pianta e trapiantarla a Delfi, riparando così alla ucci-

sione del pitone, custode del santuario. Ogni nove anni si celebrava la festa che ricordava e riproponeva l'evento mitico: a Tempe venivano inviati dei giovani che, come già Apollo, spezzavano i rami del sacro alloro, se ne coronavano e altri ne portavano in mano ritornando al santuario delfico<sup>98</sup>.

Come *dafneforia* andrebbe considerata una festa celebrata sulle rive del fiume *Lèthaios*, di cui testimonia Pausania (X, 32, 6): «degli uomini sacri [...] andavano sulla montagna per divellere dei giovani alberi, probabilmente allori, e li portavano indietro con grande pompa per piantarli davanti a una grotta ritenuta sede del dio Apollo». Strabone menziona delle *dendroforie* dedicate ad Apollo, caratterizzate da processioni dove venivano portati degli alberi che a suo avviso «senza dubbio erano degli allori» (cit. in Boetticher 1856: cap. XXIV, trad. cit.). In una delle feste in onore di Apollo (ricorda Boetticher citando fonti greche), sull'albero, costituito da un tronco di ulivo ornato con rami di alloro, erano appesi nastri purpurei e delle sfere rappresentanti il sole, la luna e le stelle: segni dello scorrere del tempo<sup>99</sup>. Sugli ornamenti degli alberi un'altra, indiretta, testimonianza viene da Clemente Alessandrino (teologo greco-cristiano del II sec.). Questi scriveva: «Non è lecito credere che si potesse ottenere la purificazione dai peccati semplicemente trasportando dei rami di alloro dedicati al dio e decorati con nastri rossi e bianchi» (cit. in Boetticher 1856: cap. XXIV, trad. cit.). Tali nastri sembra decorassero l'alloro nelle processioni del mese di *thargelion*. Pertinente al culto di Apollo era poi l'*eiresiōne* (il suo nome allude apparentemente alla lana): si tratta di «un ramo di olivo a cui sono appesi lana, frutti di vario tipo, focacce e fiasche d'olio. I bambini, ad Atene e in altri luoghi, erano soliti portarlo in giro in determinati giorni cantando "l'*eiresiōne* porta fichi e vino in abbondanza, vasi di miele, olio per ungere e una buona quantità di vino", e ricevevano in cambio doni. L'*eiresiōne*, alla fine, poteva essere affisso alla porta di una casa privata, ma uno in particolare è portato nel tempio di Apollo delfinio, dove rimane fino a quando non viene bruciato» (Burkert 1991: 214).

Al di là dell'immediato richiamo di quest'ultimo rituale alle cerimonie europee del *maggio*, questi usi rituali, processionali, dei rami e i loro addobbi rinviando, in maniera talvolta sorprendente, alle cerimonie siciliane. Il pellegrinaggio e la conseguente raccolta dell'alloro, la decorazione, la processione dei rami, sono momenti essenziali

di queste come di quelli. Questo fatto non autorizza, tuttavia, a considerare le nostre feste come ultime vestigia delle *dafneforie*, o più in genere delle *dendroforie* greche. Resta che identico appare il carattere di rinnovamento della vegetazione, di espiazione e di reintroduzione delle energie consumate che sta alla base delle cerimonie greche come di quelle siciliane. Non è casuale che il periodo in cui si celebrano queste feste (quello estivo) si connetta direttamente ai cicli del raccolto. Una analoga matrice ideologica, analoghe esigenze e aspettative certamente possono indurre ad analoghi atteggiamenti e comportamenti in uomini lontani nel tempo e nello spazio, uomini che per millenni hanno vissuto al ritmo delle stagioni.

Le considerazioni conclusive di questo lavoro non possono consistere che in prospettive di approfondimento e riflessioni interpretative. Questo è il fine del costante richiamo a feste arcaiche di origine precristiana, vuoi greche, vuoi, più genericamente, "mediterranee". In questa prospettiva si sono aperti degli interrogativi: *come* e *perché* si sono mantenuti in vita, sia pure risignificati, gli antichi rituali; *quali* sono i fattori che vi hanno contribuito.

È stato osservato che, sebbene lentamente, le idee mutano, e nuovi contenuti possono sostituire i vecchi: «la forma conserva il fascino e il prestigio che le viene dalle sue origini mitiche» (Pagliaro 1972: 21). Quando in «una società per il trasformarsi delle condizioni economico sociali la riconoscibilità di certi valori finisce per offuscarsi, e si perde la coscienza dei significati simbolici utilizzati, i riti tradizionali evidentemente vedono disfarsi la loro struttura. Al di là però dei riti particolari che possono perdersi, il potere della *forma rituale* rimane incredibilmente costante» (Miceli 1972: 154). Ai tanti interrogativi sollevati non si poteva quindi rispondere, seppure in maniera parziale e per certi versi insufficiente, se non attraverso l'analisi dei riti come oggi si osservano. Di essi si sono indagate le forme, i tempi, le modalità, le analogie sia con i riti agrari sia con le *dendroforie* elleniche e con i rituali d'epoca precristiana; si è cercato di comprendere come il rito è oggi vissuto e il senso a esso attribuito; si è prestata attenzione a come la Chiesa abbia inciso sul permanere e il trasformarsi di questi culti.

Per fornire risposte più esaustive ai problemi sollevati da questa indagine, andrebbe ancora prestata specifica attenzione alla vicenda storica delle feste dell'alloro (qui limitata a testimonianze che risalgo-

no a non oltre il secolo scorso), fino a rintracciare una documentazione che attesti senza equivoci in Sicilia la presenza di rituali in onore di Apollo o di altre divinità legate al culto degli alberi. È comunque innegabile che sia esistito nella Magna Grecia un culto ad Apollo come attestano fra l'altro i numerosi santuari a lui dedicati<sup>100</sup>, e non vi è ragione di credere che esso si presentasse in forme troppo diverse da quelle assunte in Grecia. D'altronde «le culte d'Apollon, dit Grote, est un des faits les plus anciens, les plus importants e les plus fortement marqués du monde grec, et il s'est répandu au loin dans toutes les branches de la race» (Daremberg – Saglio 1877: I, 314). In Sicilia come in Grecia, «l'albero portato dal bosco nella città, il ramo staccato dall'albero e affisso alla porta della città, del tempio o della casa, è evidentemente una mediazione tra natura e cultura. La vita civile, minacciata di estinzione, è rivitalizzata dalla fresca energia che deriva dai luoghi selvaggi circostanti. La civiltà languente desidera proprio gli "uomini selvaggi" che vengono proprio dai boschi, che brandiscono alberi o rami nell'antica, solenne manifestazione» (Burkert 1991: 217).

## Note

<sup>1</sup> La mia tesi di laurea portava appunto il titolo: *Sacralità dell'albero. Le feste dell'albero in Sicilia*, Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Palermo, a. acc. 1991/92.

<sup>2</sup> Una fonte ulteriore è costituita dalla toponomastica, mentre con molta cautela andrebbero avvicinati racconti e leggende tradizionali.

<sup>3</sup> Sul rapporto tra religione "indigena" e religione "greca" in Sicilia e le questioni relative si veda anche Lèvéque 1973: 43 ss. e, in sintesi, Martorana 1976-77: 299-312. Per altri interessanti spunti di riflessione, rinvio agli *Atti* dei congressi internazionali di studi tenuti a Palermo sulla Sicilia antica, pubblicati sulla rivista "Kokalos". La complessità di problemi di questa natura è segnalata da quanto osserva Burkert a proposito della individuazione della forma autentica anche di miti e riti dell'antica Grecia: «Molti miti greci si sono tramandati nella forma a noi familiare conferita loro dai grandi poeti dell'antichità; per le notizie riguardanti la maggior parte dei riti siamo invece rinvii ai testi, assai più austeri, dell'erudizione antica – resoconti di viaggio, trattati, commenti testuali, lessici – e solo in casi fortunati i ritrovamenti archeologici ci consentono di completare o correggere quelle informazioni lacunose che spesso si contraddicono e testimoniano grossolani fraintendimenti» (1992: IX).

<sup>4</sup> Si veda anche Pace 1945: III, 460-461.

<sup>5</sup> Sulla rilevanza e la diffusione del culto di Afrodite-Demetra in territorio siciliano si veda Martorana 1985.

<sup>6</sup> Sul rapporto Terra Madre-elemento maschile (anche sotto forma di albero), si vedano tra gli altri: Neumann 1981: 215 ss.; Giani Gallino 1989; James 1990: 137 ss.; per un repertorio iconografico: Gimbutas 1990.

<sup>7</sup> Lucide le parole di Frazer: «Dei cambiamenti che le stagioni portano seco, i più straordinari nella zona temperata sono quelli che riguardano la vegetazione. L'influenza delle stagioni sugli animali, per quanto grande, non è cosa manifesta. È naturale, perciò, che nei drammi magici destinati ad allontanare l'inverno e a riportare la primavera si dia maggior importanza alla vegetazione e che gli alberi e le piante figurino in essi molto più delle bestie o degli uccelli. Tuttavia la vita vegetale ed animale non erano dissociate nella mente di coloro che osservavano queste cerimonie» (1973: 504-505).

<sup>8</sup> Sulla concezione circolare del tempo presso le società agrarie arcaiche si vedano ampiamente: Van Der Leeuw 1975: 32 ss.; Eliade 1976: 399 ss. Cfr. anche Buttitta I. E. 2006.

<sup>9</sup> Uso e continuerò ad usare il termine "mediterraneo" pur nella consapevolezza che non si tratta di uno specifico etnico chiaramente delineabile (opposto, a esempio, comunemente ma non correttamente a "indoeuropeo"). Non v'è dubbio, comunque, che pur nella complessità delle sue articolazioni la "mediterraneità" ha un suo chiaro valore connotativo allorché si tratta in particolare di talune forme culturali pregreche (ma anche greche) presenti nella nostra area (cfr. Brelich 1953-54).

<sup>10</sup> Intorno all'antichità delle fondazioni di alcuni centri isolani si vedano: Amico 1855; Cavallari 1876; Bernabò Brea 1958; Manni 1981.

<sup>11</sup> Naturalmente, quando è stato possibile, non ho mancato di utilizzare notizie su antichi rituali.

<sup>12</sup> Origine, significato, diffusione del simbolismo dell'albero contano un'ampia letteratura. Nuovi documenti etnologici e rinvenimenti archeologici hanno ulteriormente accresciuto il materiale a disposizione del ricercatore, offrendo spunti per nuove e sug-

gestive ipotesi: cfr. Boetticher 1856; Jung 1970, 1983; Eliade 1973, 1976, 1981; Frazer 1973; Guénon 1973, 1975; Toporov 1973; Neumann 1975; Van der Leeuw 1975; Cook 1987; Brosse 1991; Campbel 1991.

<sup>13</sup> Un esempio importantissimo a questo proposito ci è offerto dall'arte della tessitura dei tappeti. Su di essi, vero e proprio archivio simbolico, troviamo variamente elaborati il tema dell'albero della vita, dell'albero-dea madre, etc.

<sup>14</sup> Interessanti in proposito il *Genesi* (35, 8): «Allora morì Debora, la nutrice di Rebecca, e fu sepolta al di sotto di Betel, ai piedi della quercia, che perciò si chiamò Quercia del Pianto»; e Platone (*Leggi*, XII, 947e): «dopo aver ammucciato la terra intorno alla tomba, intorno planteranno un bosco sacro».

<sup>15</sup> A tale proposito si vedano: Calame-Griaule 1969: 21; Jung 1970: *passim*; Eliade 1976: 290 ss.; Neumann 1981: XII.

<sup>16</sup> Vedi in particolare: Frazer 1973: 175 ss.

<sup>17</sup> Frazer 1973: 190 ss., 841 ss., 1050 ss.; Eliade 1976: 319; Di Nola 1983; Schmitt 1982.

<sup>18</sup> Jung 1970: 217-220; Eliade 1976: 311 ss.; De Gubernatis 1878: 124.

<sup>19</sup> Si vedano Buttitta 1990: *passim* e Bilardo 1986.

<sup>20</sup> Sulla festa di Avola esaustive informazioni si trovano negli scritti di Sebastiano Burgaretta (1983, 1988).

<sup>21</sup> Il bosco è un tempio per l'uomo arcaico, boschi sono i suoi santuari; ai piedi dell'albero egli offre i suoi sacrifici. Il *nemeton* celtico è una radura nel bosco e i termini che indicano i santuari nell'antico germanico fanno riferimento al bosco. Dice Plinio (*Storia Naturale*, XII, 2): «Proprio alberi erano i templi dedicati alle divinità [...]». Del resto l'idea di colonna con annesso capitello è chiaramente derivata dall'immagine dell'albero.

<sup>22</sup> Si veda per tutti Di Nola 1983.

<sup>23</sup> Il *pagghiaru*, nell'accezione più comune, è una costruzione di forma prevalentemente conica costituita da pali e frasche, che nella struttura più semplice e diffusa rappresenta una forma di ricovero elementare per i contadini. In proposito si vedano: Cocchiara 1938: 17 ss.; Lima 1984: 97.

<sup>24</sup> In effetti a Bordonaro, sito sulla sponda sinistra dell'omonima *fiumara* (torrente), si rinvengono le vestigia di un antico monastero basiliano la cui fondazione viene fatta risalire alla metà del XII sec. L'abitudine di erigere un albero in forma di capanna sarebbe stata caratteristica di questi monaci che così intendevano ricordare il rifugio del Battista lungo le rive del Giordano. Va a tale proposito ricordato che a Itala, piccolo centro rurale sul versante tirrenico dei Peloritani non distante da Messina, in occasione dell'Epifania i monaci basiliani usavano celebrare la liturgia del *pagghiaru* addobbando fastosamente l'interno dell'antica chiesa di San Pietro e Paolo con fronde vegetali di palma, agrifoglio e mortella; negli anni recenti tale tradizione, mantenutasi vitale fino agli anni Trenta, è stata sporadicamente riproposta da quanti ne conservano memoria (per lo più contadini e piccoli proprietari). La provenienza "orientale" di questo tipo di rituale pare avvalorata da quanto si registra a Fossalto (provincia di Campobasso), dove il primo maggio si svolge il rito della *pagliara*. Osserva Alberto Cirese che tale forma rituale pare introdotta nel Molise da popolazioni di origine slava (1955: 35). Significative analogie formali si riscontrano d'altronde tra il *pagghiaru* siciliano e la *pagliara* molisana, costituita da «un cono di rami, di erbe e di fiori, sormontato da una croce anch'essa di fiori» (Cirese 1955: 33). Sempre intorno alla sua origine "orientale" è opportuno rilevare le analogie tra la festa di Bordonaro e quella giudaica dei Tabernacoli, altrimenti detta delle Capanne, che si celebrava a chiusura dell'anno agricolo. In questa occasione venivano costruite numerose capanne di fronde di palma, salice e altri alberi che venivano abbellite con frutti «di alberi speciali» (cfr. Lev. 23, 33-43).

<sup>25</sup> Viene ricordato l'uso di erigere il *Pagghiaru* nella *fiumara* che costeggia Bordonaro.

<sup>26</sup> È attestato anche l'uso di fronde di castagno e corbezzolo.

<sup>27</sup> È questa solo una delle possibili interpretazioni del fenomeno (per una sua analisi e un confronto tra ipotesi agraria e ipotesi storicista, vedi Schmitt 1988). In ogni caso va notato che «la lotta in sé e un rituale stimolante delle forze genitali e della vita vegetativa. Le battaglie e i conflitti che avvengono in molti luoghi, in occasione della primavera o dei raccolti, debbono certamente la loro origine al concetto arcaico che le botte, le gare, i giochi brutali tra gruppi di sesso diverso, ecc. accrescono e fomentano l'energia universale» (Eliade 1976: 335 cfr. Buttitta I. E. 2006).

<sup>28</sup> Osservava Pitrè che il termine "Maggio" pare non essere presente nella terminologia isolana a designare gli alberi o i rami portati in processione (1881: 253 ss.).

<sup>29</sup> A esempio in Russia, rami di salice e betulla (Propp 1978: *passim*).

<sup>30</sup> Il passo citato, che potrebbe apparire in contraddizione con la tesi che considera la festa degli Azzimi legata al Capodanno, si spiega semplicemente con il fatto che «già nell'antico Israele come in Babilonia il capodanno veniva celebrato due volte: in primavera (pasqua) e in autunno (tabernacoli)» (*La Bibbia concordata* 1982: 171, nota 12).

<sup>31</sup> A esempio in un volumetto di Josef Seuffert, si legge: «La Domenica delle palme di solito si usano rami di ulivo e di palma per ricordare la folla che strappava rami dagli alberi acclamando Gesù che entrava in Gerusalemme. Come i discepoli di Gesù e la folla, anche i cristiani rendono omaggio a Cristo, re e messia. Dopo la processione portiamo a casa un rametto di ulivo benedetto, per metterlo accanto alla croce. Vi rimarrà un anno intero. Il ramo di ulivo sulla croce significa: Gesù è il re al quale gridiamo "Osanna". Significa anche: la croce è albero della vita» (1988: 53-54).

<sup>32</sup> Il *Signuri Longu* viene portato in processione il 23 e il 25 agosto e durante la Settimana Santa. Sulla festa vedi Bilardo 1986.

<sup>33</sup> La notizia è riportata anche da Pitrè (1889: 254-255).

<sup>34</sup> Le *riattati* sono tuttora eseguite a Villafranca Sicula nella serata della Domenica di Pasqua, così come nei vicini centri di Burgio e Lucca Sicula.

<sup>35</sup> La *straula* è una sorta di slitta di legno tradizionalmente impiegata per trasportare i covoni di grano. È significativo osservare in questo caso come l'origine agraria del rituale festivo sia segnalata anche dal riferimento a un tipico strumento del lavoro contadino. In contesto festivo la si ritrova anche a Naro per la festa di San Calogero. Su questo veicolo cfr. Scheuermeier 1980:123.

<sup>36</sup> Sulla festa di san Giuseppe in Sicilia vedi Giallombardo 1981, 1990a, 1990b, 2003; sui pani votivi tipici di questa festa, si vedano in particolare: Uccello 1976; Buttitta-Cusumano 1991.

<sup>37</sup> Su Ribera vedi Pitrè 1900: 441.

<sup>38</sup> Segnaliamo che la confraternita della Triade è protagonista di un altro importante rito, la festa della Trinità. Ad anni alterni, quelli pari nei pressi di Gallodoro (ME), e quelli dispari nei pressi di Forza d'Agrò in località *Grutta*, le due comunità, guidate dalle rispettive confraternite (di San Teodoro e della Triade) e accompagnate dalla banda musicale, si incontrano recando in processione i rispettivi stendardi. Questi vengono fatti "baciare". Ci si reca allora tutti alla chiesa della Triade ad ascoltare messa. Caratteristica della festa è la distribuzione dei pani (cfr. Lombardo 1992).

<sup>39</sup> Si tratta di una tunica bianca sulla quale si appoggia una mantellina di un rosso acceso; sul capo un cappuccio bianco che ricade sulla schiena; sul petto risalta un medaglione argenteo con lo stemma della confraternita. Tra i numerosi confrati di ogni età risalta la presenza di alcune donne anch'esse in abito rituale.

<sup>40</sup> «Sotto Ruggiero il Normanno re in Sicilia ed il cognato di lui Roberto, monaco basiliano, primo vescovo di Troina ed Abate di San Michele, monastero eretto dallo stesso Ruggiero, Silvestro vestì il saio di cenobita dispensando tutto il suo ai poveri del paese.

Della santità dei suoi costumi si narrano cose mirabili, che possono leggersi nei leggendari del santo» (Pitrè 1900: 263).

<sup>41</sup> È motivo di orgoglio il partecipare ogni anno al pellegrinaggio. La promessa al Santo va mantenuta a ogni costo.

<sup>42</sup> Sugli interessi etnografici di De Roberto e per una riedizione integrale di questo articolo cfr. Buttitta I. E. 1992.

<sup>43</sup> I pellegrini erano, nel 1990, 349, una parte costituita da curiosi che approfittano del rito per fare una divertente e insolita scampagnata (cfr. Lattanzi 1983). È questa almeno l'opinione dei vecchi *ramara*, che lamentano inoltre le troppe agevolazioni apportate dai tempi (torce elettriche, tende, sacchi a pelo, fornelli a gas, etc.). A loro, abituati a dormire «una coperta sotto e un'altra sopra, accanto al fuoco», questo sembra un venir meno della devozione. Riporto di seguito alcune frasi stralciate dalle mie interviste ai *ramara*: «*Siamo troppi [...] non puoi proibire alla gente di venirci [...]. Siamo troppi e non penso che siamo tutti colla promisioni (voto) [...]. Molta gente, quasi la metà ci viene per farsi due giorni di scampagnata [...]. Quando le feste vengono concepite in questo senso il rispetto verso il Santo è poco [...]. Tante cose non sono più come prima, i sentimenti di prima sono cambiati [...]. Noi non vogliamo che le cose cambiano, noi vogliamo che le cose rimangono come erano prima, all'antica*».

<sup>44</sup> I suonatori di tamburo vengono dal vicino paese di Cerami poiché a Troina, come dicono essi stessi «*si è persa la tradizione*». I suonatori si limitano a rifinire con pelli e tiranti la cassa costituita da un cilindro di rame lavorato da artigiani catanesi.

<sup>45</sup> Così sono stati definiti da un informatore, il sig. Eugenio Cavolina, *ramaro* di vecchia data. Sono canti di vario argomento (es: *Supra u munti Piddirinu c'è un cummentu / lu primu abbitaturi santu Lia. / Monici cci nn'eranu scientu / cunzidirati quantu ci vulia. [...]; È uoggi lu principiu di li fiesti / li fiesti di lu nostru Prutitturi / nni nn'emu pi li rami a li furesti / pi daricci a stu Santu grann'onuri. [...]*). Non tutti i pellegrini, però, conoscono bene i testi e si limitano a esclamare alla fine di ogni strofa: *Nzocchi dissì u me cumpagnu dicu iu, sacramentu viva Ddiu e Maria*. Non mi sono qui occupato dell'aspetto sonoro di queste feste, che, tuttavia, richiederebbe attenzione specifica.

<sup>46</sup> Le registrazioni si trovano presso l'Archivio Etnomusicale del Mediterraneo Folkstudio-CIDIM (cfr. Arona 1985).

<sup>47</sup> Da 4 anni, si registra la presenza, non molto gradita, di un sacerdote, che celebra una messa nel bosco al termine della raccolta.

<sup>48</sup> La spiegazione che ne danno sia i *ramara* che i *ddarara* è legata alla debolezza del sesso femminile incapace di sostenere le fatiche del «viaggio». Bisogna anche sottolineare che durante tutto il tempo trascorso al di fuori del paese si instaura tra i partecipanti un clima scherzoso e goliardico. Inutile sottolineare se non con un cenno il legame esistente tra questi comportamenti e quelli carnascialeschi, comportamenti tipici dei rituali di rifondazione del tempo, quando tra il cessare del vecchio ordine e l'instaurarsi del nuovo si vive un momento di rottura e di *caos* che stravolge, per ribadirne la necessità, gerarchie e morale.

<sup>49</sup> In una successiva indagine (maggio 1992) ho potuto riscontrare il «recupero» di questo momento rituale. I devoti con i rami entrano in chiesa dall'ingresso principale percorrendo tra invocazioni la navata destra, sfilano dinanzi all'altare e, attraversata la navata sinistra, guadagnano l'uscita.

<sup>50</sup> Nel XI sec. i Normanni fecero di Troina una importante roccaforte, base della conquista dell'Isola, nominandola sede di vescovado e arricchendola di territori e donativi. La dominazione normanna dette a Troina un lustro e un benessere che non sarebbero stati più raggiunti nei secoli successivi. Di questa epoca ancora si conserva evidente traccia nell'impianto urbano e nell'architettura palaziale e religiosa.

<sup>51</sup> Il Procuratore resta in carica tre anni, ma è rieleggibile. È opportuno sottolineare come la confraternita sia un'entità differente dai gruppi dei pellegrini. I suoi componenti prendono parte al completo solo alla processione della *vara*, che si svolge la prima domenica di giugno.

<sup>52</sup> Il *massaru* si occupa di vari aspetti organizzativi e specialmente di reperire i fondi necessari all'organizzazione della festa.

<sup>53</sup> L'introduzione di queste bambine, la cui funzione è quella di invocare il Santo lungo il percorso processionale, risale a circa sette anni fa.

<sup>54</sup> Bisogna attribuire alle bambole un semplice valore ornamentale, o esse stanno allo stesso titolo delle immagini del Santo, pertanto con valore simbolico? Gli Autori riferiscono di affissioni ad alberi e rami, di statuette di terracotta o di cera simboli degli spiriti della natura. Sul problema ritorno ampiamente in *infra* cap. 4.

<sup>55</sup> La segnalazione è stata fornita da Basilio Arona che ringrazio sentitamente.

<sup>56</sup> Addirittura oggi, vista la difficile reperibilità dell'alloro allo stato selvatico, c'è chi lo acquista presso alcuni coltivatori nelle zone in cui in passato si raccoglieva.

<sup>57</sup> Su san Vito come protettore dalla rabbia, vedi Pitre 1881: 277 ss.

<sup>58</sup> In proposito è opportuno osservare che studiosi quali Pace e Manni hanno avuto modo di rilevare come il cane in Sicilia sia «connesso con diversi culti presentanti caratteristiche particolari verisimilmente indigene» (Manni 1963: 80). Anche Gimbutas, riscontrando in molteplici raffigurazioni (vascolari, parietali, etc.) dell'albero-colonna di vita d'epoca preistorica la presenza del cane, osserva che: «Nel corso dei millenni, i cani e i capri compaiono nell'arte in modi che dimostrano come siano coinvolti nel processo del divenire in quanto stimolatori attivi della forza vitale. Essi favoriscono il ciclo lunare e la crescita delle piante» (1990: 233).

<sup>59</sup> La presenza dei nastri rossi come addobbo dei rami di alloro è caratteristica comune a più feste. Al di là delle rielaborazioni cristiane in chiave di "sangue del supplizio", notiamo che «il rosso è il colore sacro delle rutilanti genti mediterranee» (Manni 1963: 80) ovvero un potente e diffuso simbolo vitalistico.

<sup>60</sup> «La processione si svolgerà il giorno 8 con grande austerità e pompa: cavalli con alti stendardi addobbati, poi tutta la schiera dei portatori di alloro» (Naselli, 1953: 69). Alla Naselli dobbiamo un'accurata descrizione di tutta la festa di Regalbuto.

<sup>61</sup> La confraternita di san Michele raggruppa tradizionalmente i nobili, quella di sant'Antonio gli allevatori, mentre le confraternite di san Sebastiano e della Madonna della Lavina non sembrano avere attualmente una precisa caratterizzazione.

<sup>62</sup> Le zone di Mistretta, Pettineo, Caronia, contrada *Castidduzzu* (Cerami), sono tra le più frequentate.

<sup>63</sup> «La Madonna della Lavina si festeggia dalla mattina del 7 fino all'alba dell'8 settembre. Vi concorrono molte persone dai circonvicini comuni per far baldoria tutta la notte all'aperta campagna, turbando a volte la quiete pubblica» (Pagliaro Bordone 1983: 31).

<sup>64</sup> Alcuni informatori riferiscono che fino agli anni Cinquanta le *banneri* si contavano a decine. Spesso superavano il centinaio.

<sup>65</sup> Il Piano di San Leonardo si trova un chilometro circa fuori dell'abitato in direzione di Troina. Qui si trova un'edicola in pietra dedicata a sant'Oliva, ritenuta cugina di san Sebastiano.

<sup>66</sup> Secondo quanto riporta Pitre, il termine starebbe a significare «della fiumana o del torrente» e sarebbe direttamente da ricollegarsi alle condizioni del ritrovamento dell'immagine della Madonna (cfr. nota seguente).

<sup>67</sup> Secondo la locale leggenda il quadro venne alla luce da sotto le macerie di un antico monastero, galleggiando sulle acque, a seguito di una pioggia torrenziale, precedentemente annunciato dai sogni di una monaca cui non veniva prestata fede (cfr. Pitre 1900: 241-242).

<sup>68</sup> Anche in questo caso, come per san Sebastiano, non vi sono luoghi e tempi specifici per la raccolta dell'alloro e la costruzione delle *banneri*.

<sup>69</sup> Piano Puleo è il luogo dal quale entrarono le reliquie del Santo ai primi del XVII sec. Queste reliquie consistevano in due frammenti, uno di un dito e l'altro di una costola. Ritenute "insufficienti" dalla popolazione, nel 1651 due prelati di Gagliano si recarono presso l'arcivescovo di Taranto, città che custodiva le spoglie del Santo, chiedendo e ottenendo «*quoddam frustum ossis brachii Santi Cataldi*» (Bolla Arcivescovile cit. in Brancatelli 1989: 202).

<sup>70</sup> La presenza dell'arciprete è una novità degli ultimi anni.

<sup>71</sup> Uno di questi luoghi è il "giardino delle palme e degli allori" di proprietà della famiglia Joppolo, residente a Milano, che per consentire il perpetuarsi dell'antica usanza ha consegnato le chiavi a un custode con l'incarico di permettere la raccolta e di fare visitare le stupende piante che arricchiscono il giardino.

<sup>72</sup> Le *cuddureddi* oltre a essere presenti nella festa del *Pagghiaru* (Bordonaro), si ritrovano sotto altri nomi o in forme differenti in molti altri rituali festivi, cfr. *infra* cap. 4. Sull'uso rituale del pane all'interno delle festività siciliane cfr.: Uccello 1976; Buttitta-Cusumano 1991; Giallombardo 2003.

<sup>73</sup> Interessante notare in proposito quanto riferisce l'arc. Antonino Portale: «Nella stessa chiesa [S. Maria delle Grazie] è custodita e venerata un'immagine bellissima di Nostra Signora, dipinta sopra una lapide di Genova, alta quasi un metro, dal colore olivastro e dai lineamenti perfettissimi. [...] Il Lanza afferma che la descritta immagine venne donata in Alcamo a Giampietro Galipò e Giuseppe Benedetto Maiorca, artigiani, entrambi di Naso, da un pio Religioso [...]. I detti Galipò e Maiorca, dopo aver ricevuto la sacra effigie, tornavano in patria con l'animo esuberante di gioia pel dono prezioso, che seco portavano. Giunti, però, presso Colliri, in quel luogo, sul quale si estendeva – allora – foltissima selva di sambuchi, ricevevano una grande sorpresa. La mula su cui avevano posta, con tutta riverenza, la sacra immagine, si fermava – d'un tratto – piegando le ginocchia a terra». Dopo innumerevoli tentativi di far rialzare la mula, i cittadini di Naso comprendono che questa è la volontà della Vergine: «Il popolo fedele di Naso manifestò – unanime – il desiderio di elevare un santuario nel luogo sopra indicato» (1938: 151-153). È evidente, a mio avviso, che se l'arciprete si preoccupa di sottolineare la presenza di una «fittissima selva di sambuchi» è perché cerca di giustificare un uso (quello appunto di riaccompagnare la Madonna al suo santuario portando rami di sambuco) che gli era ben noto.

<sup>74</sup> Riferisce il parroco che solo in seguito all'arrivo di alcune reliquie sottratte, nelle catacombe romane, al corpo del Santo, e al conseguente verificarsi di eventi miracolosi (tra cui il ritrovamento delle o della campana della chiesa di Santa Maria de Platea perduta nel cataclisma del 1682), il titolo di patrono si sarebbe trasferito da san Cataldo a san Sebastiano.

<sup>75</sup> Solo per inciso notiamo come tra le voci siciliane indicanti l'*ilex aquifolium* accanto a quella di *arifògghiu* si registri quella di *addàuru fògghiu*.

<sup>76</sup> Sebastiano Franchina nella sua monografia su Tortorici, che riprende la sua tesi di laurea degli anni Cinquanta, così riferisce: «Fin dal mattino, isolati o a gruppi, i valligiani scendono dalle frazioni vicine e lontane, portando sulle spalle fronzuti esemplari di alloro o di agrifoglio, *darifogghiu*, tra i cui rami pendono variopinti nastri, bacche di alloro e coccole di pungitopo, *'u spinapùlici*, talora mandarini e arance. Si raccolgono tutti in una piazza dei quartieri bassi e nelle vie adiacenti e quindi [...] perlopiù per frazione, ciascuna possibilmente preceduta da un *ciaramiddaru*, che non cessa di dar fiato alla sua cornamusa, uno dietro l'altro in una lunghissima fila di trecento portatori circa, si avviano alla chiesa Madre» (1982: 94).

<sup>77</sup> Franchina nota in proposito come la processione di sant'Antonio Abate sia «estra-



**Immagini**







Tortorici, San Sebastiano





Caltabellotta, Pasqua



Villafranca Sicula, Pasqua



Forza d'Agrò, Lunedì dell'Angelo





Troina, San Silvestro (*ramara*)





Troina, San Silvestro (*ramara*)



Troina, San Silvestro (*ddarara*)



Troina, San Silvestro (ddarara)



Troina, San Silvestro (*ramara*)



Regalbuto, San Vito





Regalbuto, San Vito





Gagliano Castelferrato, San Cataldo





Gagliano Castelferrato, San Cataldo



Gagliano Castelferrato, San Cataldo



Cerami, San Sebastiano



Cerami, San Sebastiano



Naso, Madonna delle Grazie



Ficarra, Maria SS. Annunziata



## Bibliografia

### **AA. VV.**

1989a, *U Pagghiaru*, Ass. S. Maria delle Grazie di Bordonaro, Messina.

1989b, *Gli alberi monumentali d'Italia. Isole e centro sud*, Edizioni Abete, Roma.

1990, *Grande dizionario delle religioni*, Piemme-Cittadella, Assisi-Casale Monferrato.

### **Amico V.**

1855, *Dizionario topografico*, Tip. Morvillo, Palermo.

### **Arno A.**

1948-49, *Le tradizioni popolari di Ribera*, Tesi di Laurea, Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Palermo, rel. prof. G. Cocchiara.

### **Arona B.**

1985, *Troina città demaniale. Canti popolari religiosi troinesi*, Multigrafica Troinese, Troina.

### **Baumel J.**

1954, *La masque-cheval et quelque autres animaux fantastiques*, Institut d'études occitanes, Montpellier.

### **Beigbeder O.**

1989, *Lessico dei simboli medievali*, trad. it. Jaca Book, Milano (ed. or. 1979).

### **Bellinger G. J.**

1989, *Enciclopedia delle religioni*, trad. it. Garzanti, Milano (ed. or. 1986).

### **Benveniste E.**

1976, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. I, trad. it. Einaudi, Torino (ed. or. 1969).

### **Bernabò Brea L.**

1958, *La Sicilia prima dei Greci*, Il Saggiatore, Milano.

### **Bernardi C.**

1991, *La drammaturgia della Settimana Santa in Italia*, Vita e Pensiero, Milano.

### **Biederman H.**

1992, *Enciclopedia dei simboli*, trad. it. Garzanti, Milano (ed. or. 1989).

### **Bilardo A.**

1986, *Il culto dell'Assunta e del "Cristo Lungo" a Castoreale*, Industria Poligrafica della Sicilia, Messina.

### **Boetticher C.**

1856, *Der Baumkultus der Hellenen*, Weidmannsche buchhandlung, Berlin.

### **Bonanzinga S.**

1991, *I dintorni della musica*, in "Nuove Effemeridi", IV, 14, pp. 67-83.

### **Bonanzinga S. - Sarica M.**

2003 (a cura di), *Tempo di Carnevale. Pratiche e contesti tradizionali in Sicilia*, Intilla, Messina

### **Bonnefoy Y.**

1989, *Dizionario delle mitologie e delle religioni*, 3 voll., trad. it. Rizzoli, Milano (ed. or. 1981).

### **Bottari S.**

1928, *Forza d'Agrò*, D'Anna, Messina.

### **Brancatelli G.**

1973, *Storia di Gagliano Castelferrato presso Galaria Murganzia*, Tip. Grafica del Libro, Catania.

1989, *Folklore galarino*, Tip. Grafica del Libro, Catania.

### **Brelich A.**

1953-54, *Un culto preistorico vivente nell'Italia centrale*, in "Studi e materiali di storia delle

- religioni", XXIV, pp. 36-59.  
 1964-65, *La religione greca in Sicilia*, in "Kokalos", X-XI, pp. 35-54.
- Bronzini G.**  
 1979, *Accettura. Il contadino l'albero il santo*, Congedo, Galatina.
- Brosse J.**  
 1991, *Mitologia degli alberi*, trad. it. Rizzoli, Milano (ed. or. 1989).
- Bruit Zaidman L. - Schmitt Pantel P.**  
 1992, *La religione greca*, trad. it. Laterza, Roma-Bari (ed. or. 1989).
- Burgaretta S.**  
 1983, *I nudi di Avola e Melilli*, Russo, Gibellina.  
 1988, *Note di aggiornamento ad Avola festaiola di G. Gubernale*, Ass. Filodrammatica Avolese, Avola.
- Burkert W.**  
 1991, *Mito e rituale in Grecia*, trad. it. Laterza, Roma-Bari (ed. or. 1979).  
 1992, *Origini selvagge*, trad. it. Laterza, Roma-Bari (ed. or. 1990).
- Buttitta A.**  
 1978, *Pasqua in Sicilia*, con fotografie di M. Minnella, Grafindustria, Palermo.  
 1983, *Dove fiorisce il limone*, Sellerio, Palermo.  
 1990 (a cura di), *Le feste di Pasqua*, Sicilian Tourist Service, Palermo.  
 1991, *Una metafora della vita*, in Buttitta – Cusumano 1991: 9-19.  
 1997, *Del tempo e dello spazio ovvero delle feste come rappresentazione del mondo*, in Grimaldi, P., 1997 (a cura di), *Rivoltare il tempo. Percorsi di etno-antropologia*, Milano, Guerini e associati, pp. 59-68.  
 2004, *Feste sacre in Sicilia*, con fotografie di M. Minnella, 2 voll., Promolibri, Palermo.
- Buttitta A. - Cusumano A.**  
 1991, *Pane e festa. Tradizioni in Sicilia*, Guida, Palermo.
- Buttitta I. E.**  
 1992, *Federico De Roberto etnografo*, in "Nuove Effemeridi", V, 17, pp. 96-98.  
 1999a, *L'albero e il fuoco. Simboli rituali nella festa di San Vincenzo Ferrer a Calamonaci*, in Giacobello, G., Perricone, R., 1999 (a cura di), *Calamonaci. Antropologia e festa nell'agrigentino*, Palermo, Bruno Leopardi, pp. 29-53.  
 1999b, *Le fiamme dei Santi. Usi rituali del fuoco in Sicilia*, Meltemi, Roma.  
 2002, *La memoria lunga. Simboli e riti della religiosità tradizionale*, Meltemi, Roma.  
 2006, *I morti e il grano. Tempi del lavoro e ritmi della festa*, Meltemi, Roma.  
 2007 (a cura di), *A Tuorcia. La festa di san Basilio a San Marco d'Alunzio*, "Quaderni di Palazzo Montalbo", n. 8/2, Centro regionale per la Progettazione e il Restauro, Palermo.
- Calame-Griaule G.**  
 1969, *Le thème de l'arbre dans les contes africains*, Selaf, Paris.
- Campbel J.**  
 1991, *Le figure del mito*, trad. it. RED, Como (ed. or. 1974).
- Cancila O.**  
 1992, *L'economia della Sicilia. Aspetti storici*, Il Saggiatore, Milano.
- Caprettini G. P.**  
 1992, *Semiologia del racconto*, Laterza, Roma-Bari.
- Cauvin J.**  
 1994, *Nascita della divinità, nascita dell'agricoltura. La rivoluzione dei simboli nel neolitico*, trad. it. Jaca Book, Milano (ed. or. 1994).
- Cavallari S.**  
 1876, *La città e le opere di escavazione in Sicilia anteriori ai Greci*, in "Archivio Storico Siciliano", serie II, vol. I, pp. 276-309.

**Chevalier J. - Gheerbrant A.**

1986, *Dizionario dei Simboli*, 2 voll., trad. it. Rizzoli, Milano (ed. or. 1969).

**Ciaceri E.**

1987, *Culti e miti nella storia dell'antica Sicilia*, Brancato, Catania.

**Cirese A. M.**

1955, *La «pagliara maie maie»*, in "La Lapa", III, 1-2, pp. 33-36.

**Cocchiara G.**

1938, *La vita e l'arte del popolo siciliano nel Museo Pitrè*, Ciuni, Palermo.

1951, *Il linguaggio della poesia popolare*, Palumbo, Palermo.

1980, *Il paese di Cuccagna*, Boringhieri, Torino.

**Cook R.**

1987, *L'albero della vita*, trad. it. RED, Como (ed. or. 1974).

**Corrente Sutera E.**

1981, *Festa del lauro a Cerami*, in "Lares", XLVII: 535-537.

**Cusumano A.**

1990, *Le palme*, in Buttitta 1990: 113-120.

1991, *Pane e festa*, in Buttitta A. - Cusumano 1991: 85-111.

**D'Alviella G.**

1911, *Croiances rites institutiones*, Librairie Geutner, Paris.

**Daremberg Ch. - Saglio E.**

1877, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, vol. I, t. I, Librairie Hachette, Paris.

1892, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, vol. II, t. I, Librairie Hachette, Paris.

1919, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, vol. V, Librairie Hachette, Paris.

**De Champeaux G. - Sterckx S.**

1981, *I simboli medievali*, trad. it. Jaca Book, Milano (ed. or. 1972).

**De Gubernatis A.**

1880, *Le erbe e le piante nella leggenda*, in "Nuova Antologia", XV, serie II, vol. XXII, pp. 677-691.

1878, *Storia comparata degli usi natalizi in Italia e presso gli altri popoli indoeuropei*, Treves, Milano.

**De Roberto F.**

1909, *San Silvestro da Troina*, in "La Lettura. Rivista mensile del Corriere della Sera", IX, 8, pp. 617-626; ried. a cura di I. E. Buttitta in "Nuove Effemeridi", 1992, V, 17, pp. 96-108.

**Detienne M.**

1973, *L'olivier: un mythe politico-religieux*, in Finley, M. I., 1973 (a cura di), *Problèmes de la terre in Grèce ancienne*, Mouton, Paris-La Haye, pp. 293-306.

1975, *I giardini di Adone*, trad. it. Einaudi, Torino (ed. or. 1972).

**Di Nola A.**

1970, *Albero*, in *Enciclopedia delle Religioni*, Vallecchi, Firenze, vol. I, pp. 108-134.

1983, *L'arco di rovo*, Boringhieri, Torino.

**D'Onofrio S.**

1983, *U Liettu Santu*, "Archivio delle Tradizioni Popolari Siciliane", n. 7, Folkstudio Palermo.

1990a, *Gli archi di San Biagio Platani*, in Buttitta A. 1990: 139-144.

1990b, *La Pasqua contesa*, in Buttitta A. 1990: 83-88.

**Dumézil G.**

1982, *Mito ed epopea*, trad. it. Einaudi, Torino (ed. or. 1968).

1985, *Gli dèi sovrani degli Indoeuropei*, trad. it. Einaudi, Torino (ed. or. 1977).

**Duro C.**

1987, *La valle d'Agrò*, Città del Sole, Verona.

**Eliade M.**

1973, *Il sacro e il profano*, trad. it. Boringhieri, Torino (ed. or. 1965).

- 1974, *La nascita mistica*, trad. it. Morcelliana, Brescia (ed. or. 1958).  
 1976, *Trattato di storia delle religioni*, trad. it. Boringhieri, Torino (ed. or. 1948).  
 1979, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, 3 voll., trad. it. Sansoni, Firenze (ed. or. 1975).  
 1981, *Immagini e simboli*, trad. it. Jaca Book, Milano (ed. or. 1952).  
 1988, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, trad. it. Mediterranee, Roma (ed. or. 1951).  
 1991, *Occultismo stregoneria e mode culturali*, trad. it. Sansoni, Firenze (ed. or. 1976).

**Esposito T.**

1949-50, *Le tradizioni popolari di San Marco d'Alunzio*, Tesi di Laurea, Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Palermo, rel. prof. G. Cocchiara.

**Falcone N.**

1977, *Feste religiose nei Nebrodi*, Pungitopo, Messina.

**Finley, M. I.**

1989, *Storia della Sicilia antica*, trad. it. Laterza, Roma - Bari (ed. or. 1968).

**Franchina S.**

1982, *Tortorici*, Spes, Milazzo.

**Frazer J. G.**

1973, *Il ramo d'oro*, 2 voll., trad. it. Boringhieri, Torino (ed. or. 1922).

**Fresta M.**

1983 (a cura di), *Vecchie segate e alberi di maggio*, Del Grifo, Montepulciano.

**Geertz C.**

1987, *Interpretazione di culture*, trad. it. Il Mulino, Bologna (ed. or. 1973).

**Giallombardo F.**

1981, *La festa di san Giuseppe in Sicilia. 1*, "Archivio delle Tradizioni Popolari Siciliane", n. 5, Folkstudio, Palermo.

1990a, *Festa orgia società*, Flaccovio, Palermo.

1990b, *La festa di san Giuseppe in Sicilia. 2. L'area del Trapanese*, "Archivio delle Tradizioni Popolari Siciliane", n. 23, Folkstudio, Palermo.

2003, *La tavola l'altare la strada. Scenari del cibo in Sicilia*, Sellerio, Palermo.

**Giani Gallino T.**

1989 (a cura di), *Le Grandi Madri*, Feltrinelli, Milano.

**Gimbutas M.**

1990, *Il linguaggio della Dea*, trad. it. Longanesi, Milano (ed. or. 1989).

**Giordano O.**

1979, *Religiosità popolare nell'alto Medioevo*, Adriatica, Bari.

**Graf A.**

1984, *Miti leggende e superstizioni nel Medioevo*, Mondadori, Milano.

**Graves R.**

1983, *I miti greci*, trad. it. Longanesi, Milano (ed. or. 1955).

**Grimal P.**

1990, *Enciclopedia dei miti*, trad. it. Garzanti, Milano (ed. or. 1979).

**Guénon R.**

1975, *I Simboli della Scienza sacra*, trad. it. Adelphi, Milano (ed. or. 1962).

1973, *Il simbolismo della Croce*, trad. it. Rusconi, Milano (ed. or. 1931).

**Guggino E.**

1965, *Alfio Filadelfo Cirino. Genesi di una leggenda*, Flaccovio, Palermo.

**Guidoni E.**

1979, *Indicazioni di metodo per lo studio storico-urbanistico dei centri siciliani*, in "Atlante di storia urbanistica siciliana", vol. 1, S. F. Flaccovio, Palermo, pp. 11-31.

1980, *Processioni e città*, in "Atlante di storia urbanistica siciliana", vol. 2, S. F. Flaccovio, Palermo, pp. 7-14.

**Hirsch C.**

1988, *L'albero*, trad. it. Mediterranee, Roma (ed. or. 1987).

**Hoffmann Kraier E.,**

1934-35, *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens*, Walter de Gruyter & Co., Berlin-Leipzig.

**Iacono G.**

1989, *Folklore religioso nella Contea di Modica*, CTG, Ragusa.

**Incudine C.**

1975, *Naso illustrata*, Giuffrè, Milano (ed. or. 1882).

**James E. O.**

1990, *Antichi dèi mediterranei*, trad. it. Mondadori, Milano (ed. or. 1958).

**Jesi F.**

1977, *La festa*, Rosemberg e Sellier, Torino.

**Jung C.**

1970, *Simboli della trasformazione*, trad. it. Boringhieri, Torino (ed. or. 1952).

1983, *L'albero filosofico*, trad. it. Boringhieri, Torino (ed. or. 1978).

**Kerényi K.**

1989, *Gli dèi e gli eroi della Grecia*, trad. it. Mondadori, Milano (ed. or. 1963).

**Krekoukias D.**

1970, *Il mondo vegetale nelle leggende tradizionali del popolo greco e siciliano*, s. e., Atene.

**Lattanzi V.**

1983, *Pratica rituale e produzione di valori. La processione delle Torce a Sonnino*, Bulzoni, Roma.

**Lévêque P.**

1973, *Colonisation greque et syncrétisme*, in AA. VV., *Les syncrétismes dans les religions greque et romaine*, Colloque de Strasbourg (9-11/6/1971), Paris, pp. 43-66.

1991, *Bestie dèi uomini*, trad. it. Editori Riuniti, Roma (ed. or. 1985).

**Lima A. I.**

1980, *Atlante di Storia Urbanistica Siciliana. Capizzi*, Flaccovio, Palermo.

1984, *La dimensione sacrale del paesaggio*, Flaccovio, Palermo.

**Lombardo S.**

1992, *La festa della SS. Trinità a Forza d'Agrò*, in AA. VV., 1992, *Feste-Fiere-Mercati*, Provincia Regionale di Messina, Messina, pp. 123-124.

**Manni E.**

1963, *Sicilia pagana*, Flaccovio, Palermo.

1980, *Culti greci e culti indigeni in Sicilia. Problemi di metodo e spunti di ricerca*, in "Archivio Storico Siciliano", serie IV, vol. VI, pp. 5-17.

1981, *Geografia fisica e politica della Sicilia antica*, Giorgio Bretschneider, Roma.

**Martorana G.**

1976-77, *Recenti studi storico-religiosi sulla Sicilia antica*, in "Kokalos", XXI-XXIII, pp. 299-312.

1985, *Il riso di Demetra*, Sellerio, Palermo.

**Miceli S.**

1972, *Rito: la forma e il potere*, in "Uomo e Cultura", V, 10, pp. 132-158.

**Mingari N.**

1925, *La cavalcata di Sant'Antonio a Capizzi*, in "La Siciliana", VIII, 2, pp. 25-27.

**Modica M.**

2006 (a cura di), U circo e a bannera. *Le feste di san Sebastiano a Cerami*, "Quaderni di Palazzo Montalbo", n. 8/1, Centro regionale per la Progettazione e il Restauro, Palermo.

**Naselli C.**

1953, *Il culto degli alberi in Italia*, in Id., *Studi di Folklore*, Crisafulli, Catania, pp. 43-85.

**Neumann E.**

1981, *La Grande Madre*, trad. it. Astrolabio, Roma (ed. or. 1974).

**Pace B.**

1945, *Arte e civiltà della Sicilia antica*, 3 voll., Dante Alighieri, Genova-Roma-Napoli.

**Pagliari A.**

1972, *Forma e tradizione*, Flaccovio, Palermo.

**Pagliari Bordone S.**

1983, *Memorie storiche di Cerami*, Tip. Zampino, Mistretta.

**Pauly K. - Wissova G.**

1934, *Realencyclopaedie der Classischen altertumswissenschaft*, vol. V, A2, Drukckenmuller, Stuttgart.

**Perricone R.**

2005, *Le vie dei Santi. Immagini di festa in Sicilia*, Associazione per la conservazione delle tradizioni popolari, Palermo.

**Pitrè G.**

1881, *Spettacoli e feste popolari siciliane*, Pedone-Lauriel, Palermo.

1886, *Alberi e piante negli usi e nelle credenze popolari siciliane*, in "Archivio per lo Studio delle Tradizioni Popolari", vol. V, pp. 119-128 e 165-196.

1889, *Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, 4 voll., Pedone-Lauriel, Palermo.

1900, *Feste patronali in Sicilia*, Clausen, Torino-Palermo.

**Portale A.**

1938, *La città di Naso e il suo illustre figlio San Cono Abate*, Bellotti, Palermo.

**Propp V.A.**

1978, *Le feste agrarie russe*, trad. it. Dedalo, Bari (ed. or. 1963).

1988, *Morfologia della fiaba*, trad. it. Einaudi, Torino (ed. or. 1928).

**Provitina F. P.**

1986, *Dizionario siciliano italiano e latino della flora in Sicilia*, Spes, Palermo.

**Rizzo F.**

1969, *Monografia sulla valle dei Nebrodi formata dal torrente Fitalia*, Forni, Bologna.

**Rizzo F. P.**

2005-2006, *Sicilia cristiana dal I al V secolo*, 2 voll., Giorgio Bretschneider, Roma.

**Russo N.**

1851, *Sulle chiese e luoghi pii nel comune di Capizzi*, Tip. Morvillo, Palermo.

**Sandars N. K.**

1986, *L'epopea di Gilgamesh*, trad. it. Adelphi, Milano (ed. or. 1960).

**Scarduelli P.**

1985, *La morfologia dell'organizzazione del territorio*, in "La ricerca folklorica", 11, pp. 5-12.

**Scheuermeier P.**

1980, *Il lavoro dei contadini. Cultura materiale e artigianato rurale in Italia e nella Svizzera italiana e retoromanza*, Longanesi, Milano (ed. or. 1943-56).

**Schmitt J.**

1982, *Il santo Levriero. San Guinefort guaritore di bambini*, trad. it. Einaudi, Torino (ed. or. 1979).

1988, «Giovani» e danze dei cavalli di legno. *Il folklore meridionale nella letteratura degli «exempla» (XIII-XIV secolo)*, trad. it. in Id., *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale*, Laterza, Roma-Bari (ed. or. 1976), pp. 98-123.

**Sciascia L.**

1965, *Feste religiose in Sicilia*, Leonardo Da Vinci, Bari.

**Sébillot P.**

1968, *Folklore de France*, Maisonneuve, Paris.

**Seuffert, J.**

1989, *Segni di vita. Piccola raccolta di simboli cristiani*, San Paolo, Cinisello Balsamo.

**Siracusa Cabrini E.**

1926, *San Sebastiano in Tortorici*, in "La Lettura. Rivista mensile del Corriere della Sera", XXVI, 2, pp.145-146.

**Spera E.**

1986, *Appunti e campionature, in immagine, del selvatico in Basilicata; con escursioni in Calabria e Puglia*, in Premoli, B., 1986 (a cura di), *L'uomo selvatico in Italia*, Museo Nazionale delle arti e tradizioni popolari, Roma, pp. 138-167.

1987, *Territorio Archeologia Fatti culturali*, in Cataudella, M., 1987 (a cura di), *Atlante della Basilicata*, Istituto Grafico Italiano, Roma, vol. I, tavv. XL-XLI.

**Toporov V. N.**

1973, *L'"albero universale". Saggio di interpretazione semiotica*, trad. it. in Lotman, J. – Uspenskij, B., 1973 (a cura di), *Ricerche semiotiche. Nuove tendenze delle scienze umane nell'URSS*, Einaudi, Torino, pp. 148-201.

**Toschi P.**

1976, *Le origini del teatro italiano*, Boringhieri, Torino.

**Toutain J.**

1920, *Le cultes paiens dans l'empire romaine*, parte I, tomo III, "Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes", Leroux, Paris.

**Turner V.**

1976, *La foresta dei simboli*, trad. it. Morcelliana, Brescia (ed. or. 1967).

**Uccello A.**

1976, *Pani e dolci di Sicilia*, Sellerio, Palermo.

**Uspenskij B. A.**

1988, *Storia e semiotica*, trad. it. Bompiani, Milano (ed. or. 1988).

**Van Der Leeuw G.**

1975, *Fenomenologia della religione*, trad. it. Boringhieri, Torino (ed. or. 1956).

**Van Gennep A.**

1947, *Manuel de folklore français contemporain*, vol. I, Picard, Paris.

1973, *I riti di passaggio*, trad. it. Boringhieri, Torino (ed. or. 1909).

**Venticinque V. - Monaco A.**

1988, *Itinerari storici di Regalbuto*, Greco, Catania.

**Vernant G. P.**

1978, *Mito e pensiero presso i Greci*, trad. it. Einaudi, Torino (ed. or. 1965).

**Zodda M. C.**

1981, *'U Pagghiaru*, Tip. STASS, Palermo.







Ignazio E. Buttitta (Palermo 1965) insegna Etnostoria presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Sassari. Tra i suoi principali lavori: *Le fiamme dei santi. Usi rituali del fuoco in Sicilia* (Roma 1999), *La memoria lunga. Simboli e riti della religiosità tradizionale* (Roma 2002), *Il fuoco. Simbolismo e pratiche rituali* (Palermo 2002), *I morti e il grano. Tempi del lavoro e ritmi della festa* (Roma 2006).

fondazione **ignazio buttitta**