

LEONARDA BRANCATO

SANTI, MITI E BASTONI

Il rito della 'Ntinna ciminnesse e la beffa dell'eroe

Prefazione di Rosario Perricone



THULE

*A mio nonno Antonio
ai soldati e a tutti gli eroi che
con onore hanno servito
la nostra Patria*

BIBLIOTECA
COMUNALE
CIMINNA
PUG
823
65168

Leonarda Brancato

Santi, miti e bastoni. Il rito della 'Ntinna ciminnesa e la beffa dell'eroe

ISBN 978-88-97471-76-9

Copyright © 2021 Fondazione Thule Cultura

LEONARDA BRANCATO

SANTI, MITI E BASTONI

Il rito della 'Ntinna ciminnesa e la beffa dell'eroe

Prefazione di Rosario Perricone



*In copertina: una fotografia di Antonio Surdi Chiappone.
Le fotografie di pag. 30 e 33 sono di Domenico Comparato quelle di
pagina 50, 52, 56, 58 e 71 sono di Antonio Surdi Chiappone.*

VESTIGIA COLLIGE

È noto come, unitamente ad alcune forme espressive orali cui spesso sono intimamente correlate, miti riti e simboli festivi emergono quali momenti estremamente rappresentativi della cultura folklorica dell'Isola: seppur al centro di profonde trasformazioni socio-economiche spesso foriere di un generale quanto pervasivo impoverimento culturale forme, tempi e spazi dei calendari cerimoniali locali si pongono ancora oggi quali dispositivi generatori di identità individuali e collettive in cui rappresentarsi e auto-rappresentarsi conferendo senso a contraddizioni altrimenti irrisolvibili nella prassi. Istituti complessi, ampiamente indagati e documentati in Sicilia da sistematiche campagne di ricerca sul *terreno*, le feste religiose tradizionali rivestono oggi *anche* un ruolo centrale nelle strategie di promozioni "turistica" dei territori quando non trasfigurate in veri e propri *brand* (basti pensare a talune feste di San Giuseppe in area trapanese). Altrettanto spesso le si intercetta in attività di raccolta e analisi di studiosi locali in cui le feste divengono *pre-testo* (perché no, prezioso) di narrazioni e poetiche della soggettività locale assai variegata.

Ad addentrarsi nella "foresta dei simboli" rituali che affollano la materia festiva si cimenta ora Leonarda Brancato in una accorta ricognizione degli aspetti mitico-simbolici e ludico-cerimoniali afferenti ai festeggiamenti di San Francesco di Paola a Ciminna.

È bene, oltre che utile, qui ricordare come Ciminna vanta un posto importante nelle etnografie siciliane passate e recenti in relazione ad alcune occorrenze del calendario cerimoniale locale e del ciclo natalizio nello specifico e che l'Autrice elegge quale *locus* ove ricostruire e rappresentare feste, miti simboli. Dopo aver introduttivamente ragionato sulle modalità spazio-temporali che sostanziano la struttura del farsi festivo (tra tutte, l'interruzione e il ricominciamento sacralizzato di peculiari attività produttive) l'Autrice articola una lunga trattazione tipologico-comparativa sui così detti "riti primaverili" e/o "agrari" ove, tra tutti, affiora il simbolismo dell'albero quale *axis mundi* in connessione con il bastone, simbolo altrettanto polisemico che dalle divinità dei *pantheon* greco-romani e germanico-scandinavi passa, attraverso una agglutinante successione storico-religiosa, agli "eroi" cristiani per eccellenza, i Santi. Tale ricca "continuità" di successioni e passaggi di simboli viene supportata da raffronti con riti e miti del mondo Antico con i quali il rito della *n'tinna* in onore al Santo con il bastone condivide, a detta dell'Autrice, il nesso cibo/gioco/fertilità in un clima "grottesco", "da burla": tale *performance* opportunamente contestualizzata in una più ampia cornice euromediterranea si configura quale momento forte del testo in cui lo sforzo di de-localizzare il rito a fini "comparativi" appare pregevole anche se non lontano da una, non sempre illegittima, ancestralizzazione del proprio passato. D'altra parte i simboli rituali e i contesti festivi all'interno dei quali questi agiscono e significano in sistemica connessione sono nella storia e pertanto sono investiti da un continuo processo di desemantizzazione e risemantizzazione e di defunzionalizzazione e rifunzionalizzazione; in modo tale che il venir meno o la mutazione semantica di un elemento simbolico

produce una progressiva riorganizzazione del sistema rituale e la riconfigurazione delle sue funzioni e dei suoi significati: fatto questo che rende inconsistente il concetto di *sopravvivenza a-funzionale*. Prescindere da queste considerazioni finisce sicuramente col rendere ogni interpretazione della contemporaneità culturale e festiva lacunosa e insoddisfacente e soprattutto non in grado di dar conto della ricchezza e complessità degli apparati simbolici, di quei significanti del rito di cui ogni storia ha ora occultato, ora menomato, ora arricchito, più raramente cancellato le forme, le funzioni e i significati più antichi.

Da ciò ne consegue che l'analisi sistemica dei materiali mitico-rituali relativi a contesti anche temporalmente remoti ma pertinenti alla "nostra" storia culturale, può aiutarci a comprendere la natura delle nostre credenze e dei nostri comportamenti odierni, non solo di quelli esplicitamente "religiosi" o "popolari". Procedendo *a rebours*, e con maggiore prudenza, può anche osservarsi che l'analisi delle forme rituali di ambito folklorico e dei sistemi di credenze ad esse correlati può dirci qualcosa su fenomeni, sistemi di pensiero e comportamenti lontani nel tempo. L'esercizio della comparazione è, infatti, quando condotto con accortezza e senza estrapolare i singoli segmenti dai contesti di appartenenza, certamente una chiave positiva, talora risolutiva, per la comprensione dei fatti culturali in genere e dei riti festivi in particolare. Qui infatti risiede il *vulnus* e al contempo la forza mitopoietica del descrivere e rappresentare la festa: lungi dal configurarsi quali mondi locali al

tramonto, i riti festivi sono qui intesi quali argini di senso al non-tempo e rifugio privilegiato per chi vuole attingere alla sacralità della memoria. Santi col bastone, eroi e divinità precristiane "imparentate" alle pratiche ludico-rituali della *n'tinna* di

Ciminna qui evocano e *sono* la festa non solo in qualità di *tempo del mito* (secondo i canoni della autorialità etnoantropologica) ma una sorta di *mito del tempo* non meno efficace come chiosa la stessa Brancato nelle *Conclusioni*

Oggi la festa è una fiaccola che indica senza potere garantire. Speriamo che anche a noi, che abbiamo smarrito la festa e il suo nome ma non il ricordo e il desiderio per essa, sia concesso, nutrendoci al ricordo e al desiderio, di correggere, almeno un poco, il tempo che ancora ci è dato.

Ci pare di scorgere in questo finale qualche eco nostalgica di kerenyana memoria.

ROSARIO PERRICONE

TEMPO E FESTA

L'analisi del fenomeno "festa", e indubbiamente si può affermare che in nessun tempo è mai esistita una società umana senza festa, vuole in questa sede essere un contributo all'approfondimento demologico e antropologico di essa, affinché a partire dal momento celebrativo si possa arrivare ad attribuire al rito festivo stesso le proprie valenze plurisignificanti e che certamente non sono soltanto ed univocamente evasioniste.

La festa è un microcosmo variegato con un certo grado di complessità per le varianti culturali, antropologiche e tradizionali in essa comprese. Risulta un momento della vita sociale di durata variabile, che interrompe la sequenza delle normali attività quotidiane e che si caratterizza, rispetto al resto del tempo, per l'interruzione del lavoro produttivo.

Essa è, pertanto, il "sacro nel tempo". Così come esistono nello spazio dei "luoghi", naturali o artificiali, cui si riconosce il carattere della sacralità, ugualmente esistono nel tempo dei momenti che, grazie ad una specifica determinazione, assumono i tratti del sacro.

In questo processo, che si intreccia sovente con l'esperienza religiosa, due aspetti del tempo appaiono essenziali: la delimitazione e la sua accettazione collettiva. Finché il tempo si svolge in una neutralità indifferenziata e indifferente, si resta nella quotidianità pura e atemporale che lascia ciascuno solo davanti allo scorrere inesorabile del tempo. Solo arrestandolo, dandogli in qualche modo misura e consegnandolo ad una dimensione pubblica, il tempo di-

viene condiviso anche quando segnala qualcosa di privato (come ad esempio un compleanno, un matrimonio, un anniversario, etc.) ed esso si eleva a festa solo a condizione che gli altri partecipino all'evento. Con ciò il tempo diviene un tempo condiviso, assume una stabilità a cui aggrapparsi anche dopo lo scorrere delle stagioni.

La festa, interrompendo il tempo, evoca un inizio e una fine anche se durante il momento festivo, proprio mentre si assiste al reinizio, ossia al miracolo che il già stato possa ancora essere di nuovo, tutto è pervaso da una vaga malinconia poiché ogni cosa avrà un termine, il miracolo avrà ancora una volta il suo compimento. Va precisato inoltre che è proprio durante lo svolgimento del tempo festivo che avviene la riaffermazione e al contempo la negazione dell'ordine sociale esistente e che viene manifestata l'opposizione al sistema costituito vigente attraverso i momenti dell'eccesso, della trasgressione e attraverso gli episodi dell'inversione, dello spreco, della distruzione e dell'infrazione di norme e divieti precostituiti.

Nelle antiche società rurali, i riti praticati erano tramandati per secoli, di generazione in generazione. La conoscenza pratica, la celebrazione degli stessi rituali festivi, rendeva i contadini consapevoli di costituire una comunità solidale, condivisa, perché portatrice di un'identica cultura. La festa ripropone dunque il prisma della vita e dei suoi significati, la sua straordinarietà e la sua quotidianità, definisce e ridefinisce il posto di ciascuno. Come le feste religiose, anche le feste civili e nazionali hanno lo scopo di ritessere i legami comunitari, di far sentire ognuno partecipe di una celebrazione che riguarda un territorio, la sua identità, gli eventi che hanno segnato la sua storia.

Nelle società industrializzate e dell'Occidente abbiamo assistito, soprattutto dal secondo dopoguerra, alla insistente ricerca di feste nuove o ad una reviviscenza e intensificazione di feste tradi-

zionali in parte desuete, come appare evidente dalla fioritura di celebrazioni popolari religiose che vedono la partecipazione massiccia di gente di ogni ceto. Il comune fattore antropologico sembra essere la perseverante "evasione nella festa" e l'espressione di un linguaggio simbolico come rifugio da una incombente condizione di precarietà esistenziale (disastri ecologici, terrorismo, crisi economica, migrazioni di massa) che viene avvertito come rischio di annientamento collettivo e apocalisse.

La festa diviene perciò il momento prodigioso della rottura di un ordine saturo di male i cui segni spesso provengono dalla natura stessa (terremoti, eclissi, epidemie, tempeste, inondazioni) o dal mondo immaginario (guarigioni inesistenti, spiriti dei morti visti tornare, apparente ostentazione di beni e abbondanza).

L'immaginario può addirittura modificare la realtà del vissuto comunitario identificandosi con essa, così come accadde nel 1919 con il movimento della "Pazzia Vailala" in Papua Nuova Guinea (movimento che sostituì le precedenti religioni del posto e praticato fino al 1934) che vide i nativi del luogo abbandonarsi ad una suggestione collettiva fatta di trance, danze, convulsioni e agitazione motoria.

Nell'attesa che si avverasse ciò che era stato predetto dai profeti circa il ritorno dei morti e l'avvento dell'età dell'oro "*gli indigeni bruciarono le loro capanne, lasciarono andare in rovina le coltivazioni, uccisero i maiali e passarono intere giornate sulla spiaggia ad aspettare i mercantili inviati dagli antenati*".¹

Nella misura in cui si fa strada la consapevolezza collettiva del rischio che contraddistingue l'esistenza umana stessa, si elaborano perciò e si sviluppano nuove e più idonee tecniche di rimozione fino a che la festa stessa diviene l'atto di annullamento dell'apocalisse stessa. La festa riproduce simbolicamente durante il suo svolgersi la condizione del caos mitico primordiale e l'annullamento

della condizione presente, con l'effetto di ri-celebrare la genesi dell'ordine cosmico e riconvalidare l'ordine sociale.

Se le feste commemorative dei momenti critici dell'esistenza individuale seguono una regolarità culturalmente precostituita (nascita, feste di iniziazione e di passaggio di età, feste nuziali, funebri, etc.), le feste stagionali e annuali rappresentano fin dall'antichità un elemento di divisione e di controllo del tempo.

La celebrazione della festa di un tempo, presso le società a carattere agricolo, era soprattutto un importante elemento di identificazione e di coesione della comunità contadina che abitualmente dispersa si ritrovava nel giorno stabilito per rievocare i rituali domestici, di cortile o di paese, scandendo i periodi delle semine, delle mietiture, delle raccolte dei prodotti della terra, dell'uccisione di certi animali, il tutto a seconda del periodo dell'anno solare. Il rito sottolineava e attribuiva significato ai vari momenti che costituivano il ciclo della vita, ossia le fasi quotidiane e peculiari dell'esistenza quali il lavoro, la nascita, il matrimonio, la morte e d'altri avvenimenti che scandivano il vivere comune.

Il tempo calendariale era scandito pertanto da numerosi cerimoniali la cui celebrazione era inoltre volta a scongiurare avversità atmosferiche o per prevedere l'andamento dei raccolti e propiziare la prosperità del nuovo ciclo agrario. Proprio durante l'inverno che è considerato il periodo più difficile dell'anno a causa dell'improduttività della terra e soprattutto in corrispondenza del periodo che va dal solstizio d'inverno all'equinozio di primavera (in particolare da Natale a Carnevale), si compivano cerimonie rituali aventi finalità scaramantiche per auspicare il risveglio della natura e della fertilità.

L'uomo della società arcaica si sente pertanto solidale ai ritmi cosmici reiterati e scanditi dal tempo, così come risulta infinitamente ripetibile la storia trasmessa dai miti, ossia dai santi e dalle

divinità. Tutti gli atti che rievocano un evento mitico, infatti, sono fondati nella storia dei tempi da divinità, da santi, da eroi civilizzatori e antenati leggendari: l'oggetto stesso del rituale diviene ricettacolo di una forza esterna che lo carica di valenza simbolica e lo rende differente dall'ambiente circostante che pertanto viene riversato di forza e di valore.

Le statue dei santi portate solennemente in processione, da un estremo all'altro del paese da una folla di devoti vinti dalla commozione, imploranti grazie e benedizioni per sé, per i propri figli, parenti ed amici, caratterizzano un tempo durante il quale tutto si annulla, tutto si ferma, tutto si ricrea.

Ogni rievocazione, ed in particolare quelle feste celebrate nei periodi di transizione, racchiudono la metafora del senso ciclico del rinnovamento di ogni vita nei vari momenti del suo corso, ossia nascita, crescita, morte e resurrezione. Così il solstizio d'inverno sancisce la nascita, ossia il Natale con l'avvento del Cristo portatore di luce nonché di vita nuova dopo il grigiore dell'inverno e della morte del caos primigenio; l'equinozio di primavera è la resurrezione, la rinascita, il cambiamento, il trapasso ad una diversa esistenza rigenerata e ricreata con la stagione primaverile, mentre l'estate, con le sue messi, comporta la crescita di quanto si è seminato. L'autunno, tempo di vendemmia e raccolta di frutti, è il periodo in cui nuovi semi cadranno nel terreno o verranno trasportati dal vento in altri terreni o colture: qui il seme rimarrà in incubazione tutto l'inverno per dare vita ai nuovi germogli nel nuovo anno.

Secondo quanto descritto dal Prof. Ignazio Emanuele Buttitta, docente universitario di discipline etnoantropologiche, nella sua opera *"I morti e il grano"* appare evidente che in quelle società la cui sussistenza è basata sulla raccolta del grano e dei cereali in genere, così come nel caso della Sicilia la cui religiosità è indis-

solubilmente legata alla cerealicoltura, il calendario rituale, ossia i tempi scanditi tra attività lavorativa e i tempi della festa, sono cadenzati dai cicli vegetativi e precisamente dai periodi della semina, del germoglio primaverile e del raccolto:

*"I cicli festivi che incorniciano i tre tempi sono quelli di Ognissanti/Commemorazione dei defunti, di San Giuseppe/Settimana santa, di san Giovanni Battista/San Calogero. Sono veri e propri passaggi di stato, legati il primo al movimento esterno/interno del seme di frumento, il secondo dal passaggio dall'interno all'esterno della pianta germinata, il terzo alla sottrazione della pianta alla terra, cioè alla raccolta e all'immagazzinamento del seme. È infatti, tra fine ottobre e i primi di novembre che si procede alla semina; è tra marzo e aprile che hanno luogo la completa germinazione e l'accrescimento della pianta; è in giugno che ha inizio la mietitura"*²

Nel corso dell'anno, in ogni nazione del mondo, si svolgono un gran numero di feste, di rievocazioni storiche, di commemorazioni celebrative, di processioni religiose, di fiere e sagre. In Italia non esiste una regione e non esiste una città o un paese che non abbia la sua festa patronale nella quale molteplici e non sempre chiari sono presenti simbolismi che cercano di sopravvivere faticosamente alla "modernizzazione".

Feste che con il loro imporre pratiche e divieti e con la loro fastosa spettacolarizzazione esprimono il sacro ed il profano nella forma più immediata e popolare.

I RITI DI PRIMAVERA

Con il termine generico di "festa di primavera" si intendono tutte quelle celebrazioni legate all' equinozio primaverile. Nell'immaginario collettivo la primavera è la stagione della rinascita dopo l'oscurità della stagione invernale. Nel nostro emisfero, quello boreale, l'inizio della primavera avviene tra il 19 ed il 21 marzo, quando si verifica appunto l'equinozio, con l'eguale durata delle ore di luce e di buio come nel corrispondente equinozio d'autunno. La fine della stagione primaverile si individua il 21 giugno, il giorno del solstizio d'estate, il giorno con più ore di luce nel corso dell'anno.

Fin dall'antichità si credeva che nella stagione primaverile si verificasse un equilibrio cosmico perfetto, in grado di portare energie. In tutte le epoche e in ogni diversa cultura, l'inizio della primavera è stato accompagnato da rituali e celebrazioni propiziatorie, con intenti e significati di costume e religiosi diversi, ma accomunati dal medesimo desiderio di rinascita e di rinnovamento, come se si trattasse di qualcosa di presente nell'inconscio collettivo dell'umanità. La nostra cultura, in particolare, affonda le sue radici nell'immaginario religioso dell'antico mondo mediterraneo, ancorato al culto neolitico della "Dea Madre", della fecondità agraria.

Nell'antica Roma, in occasione dell'equinozio di primavera, si celebravano le feste di Attis e Cibele. Le varianti della leggenda di Cibele sono tante, comunque, secondo una tra le più diffuse, dopo una tormentata vicenda amorosa, il giovane Attis si sarebbe tolto la

vita e sarebbe ritornato in vita dopo tre giorni; Cibele, identificata come la dea della Terra, istituì una cerimonia funebre che si sarebbe protratta da 15 al 28 marzo, dando inizio al nuovo anno.

I rituali di morte e resurrezione più famosi dell'antichità sono senza ombra di dubbio rappresentati dai Misteri Eleusini, nati come riti religiosi misterici celebrati in onore a Demetra, nell'antica città di Eleusi, non lontano da Atene, poi con diffusione in tutto il mondo ellenico. Persefone, rapita da Ade, tornava dalla madre Demetra proprio in primavera, rappresentando la ripresa del ciclo della natura. Nei rituali liturgici cristiani sono ancora evidenti tracce della tradizione misterica eleusina, come ad esempio il simbolo del grano e delle spighe, adoperati ambedue copiosamente durante i Misteri Eleusini.

Alcune feste attuali che si svolgono nella stagione primaverile, sono mutate nel significato e nella funzione originaria, ma sotto il nome di feste religiose si nascondono ancora oggi le tradizionali feste pagane. I riti che compongono le feste di inizio anno o stagione si ispirano a due principi fondamentali: l'eliminazione del male accumulatosi durante il ciclo che si chiude e la propiziazione del bene per il ciclo che si inaugura. Tra i riti propiziatori rientrano, per esempio, corse, gare, doni, presagi di nozze ed altre forme augurali così come anche le lotte rituali, di rinnovamento, che esprimono il bisogno di nuova energia, di nuova vita. Nella nostra cultura, per motivazioni sia religiose che di costume, la festa primaverile più importate è la Pasqua, che per il mondo cristiano è il memoriale della Resurrezione di Cristo dai morti, avvenuta come narrato dai Vangeli canonici, nel terzo giorno dopo la sua morte in Croce.

In un contesto culturale legato ai ritmi delle stagioni e riflesso poi nelle narrazioni della vita di Gesù, dei discepoli e dei Santi, sembrano rendere ragione quegli elementi magici che, residual-

mente innestandosi nell'alveo delle feste primaverili tradizionali popolari, risultano presenti anche se avulsi dalla complessa cosmologia di cui facevano parte e sinteticamente assorbiti dentro il cattolicesimo popolare.

Strettamente legati ai riti di fertilità nonché associati al culto fallico, sono indubbiamente i culti arborei (o di ciò che simbolicamente viene usato per rappresentare l'albero) così come viene definito anche dall'antropologo e storico delle religioni Mircea Eliade (Bucarest, 1907 – Chicago, 1986) nella sua pubblicazione *“Trattato di Storia delle Religioni”*:

*“Il Cosmo è simboleggiato da un albero; la divinità si manifesta dendromorfa; la fecondità, l'opulenza, la fortuna, la salute, - o, a uno stato più elevato, l'immortalità, la giovinezza eterna - sono concentrate nelle erbe e negli alberi; la razza umana deriva da una specie vegetale; la vita umana si rifugia nelle forme vegetali quando è interrotta innanzi tempo con malizia; in breve, tutto quel che “è”, tutto quanto è vivente e creatore, in uno stato di continua rigenerazione, si formula per simboli vegetali: Il Cosmo fu rappresentato in forma di Albero perché, come l'albero, si rigenera periodicamente: La primavera è una resurrezione della vita universale e di conseguenza della vita umana: Con quest'atto cosmico tutte le forze di creazione ritrovano il loro vigore iniziale; la vita è integralmente ricostituita, tutto comincia di nuovo; in breve, si ripete l'atto primordiale della creazione cosmica, perché ogni rigenerazione è una nova nascita, un ritorno a quel tempo mitico in cui apparve per la prima volta la forma che si rigenera”.*³

Uno degli elementi più presenti nei miti e nel folklore delle popolazioni antiche è dunque l'albero.

Questo elemento naturale assume una grande varietà di funzioni, ma una più di tutte le altre rende evidente l'importanza che l'albero ha sempre rivestito nell'antichità: quella di asse e centro dell'universo.

Di per sé, l'albero non è propriamente un motivo cosmologico, perché è innanzi tutto un elemento naturale che, per i suoi attributi, ha assunto una funzione simbolica. L'albero, in quanto tale, si rigenera sempre con il passare delle stagioni: perde le foglie, secca, sembra morire, ma poi ogni volta rinasce e recupera il suo splendore. Per queste sue caratteristiche, esso diventa non solo un elemento sacro, ma addirittura un microcosmo, poiché nel suo processo di evoluzione rappresenta e ripete la creazione dell'universo. Inoltre, per via della sua estensione sia verso l'alto che verso il basso, questo elemento ha finito per assumere una valenza cosmologica, andando a costituire il perno dell'universo che attraversa il cielo, la terra e l'oltretomba e funge da collegamento tra le zone cosmiche. Per questo motivo, sono molte le popolazioni che nella propria cosmologia concepiscono l'esistenza di un albero sacro come "*Axix Mundi*", asse del mondo. Tale concezione è comune anche nella religione e nella mitologia delle popolazioni antiche europee.

Nella Bibbia si parla dell'albero della conoscenza del bene e del male posto al centro dell'Eden: come tale esso diviene elemento che esprime la simbologia stessa del centro, il luogo sacro per eccellenza, poiché è l'inizio e la fine di tutte le cose e sede dell'ordine cosmico. È esattamente il centro, inoltre, il luogo di intersezione delle tre zone cosmiche (cielo, terra e oltretomba), dove è possibile passare da una regione all'altra dell'universo. Soltanto pochi eletti riescono ad accedere a questo punto particolare e non senza avere

superato molte prove e difficoltà. Uno degli ostacoli può essere rappresentato proprio dal custode dell'albero che nella Genesi è il serpente tentatore di Adamo ed Eva. L'albero della conoscenza giocherà un ruolo centrale anche nelle vicende che riguardano la morte di Cristo: esiste, infatti, una leggenda cristiana che vuole che il legno della croce di Gesù coincida con quello dell'albero edenico. E, guarda caso, questa stessa leggenda fa corrispondere il punto della crocifissione del Cristo con il centro del mondo, dov'era stato creato e sepolto Adamo. Dunque la Croce di Cristo, instaurando una continuità con l'albero della genesi, si configura per i cristiani come sostegno dell'universo, incorporando in tal modo il motivo dell'albero come asse del mondo che collega il cielo, la terra e l'aldilà.

L'immagine di asse cosmico è antichissima (pare che risalga al IV o III millennio avanti Cristo) e diffusa in tutto il mondo non soltanto sotto forma di albero, ma anche di pilastro, di palo e perfino di montagna. Nella mitologia dei Greci, dei Romani e dei Celti e di altri popoli, numerose erano le specie di alberi sacri o comunque in qualche modo collegati al culto delle divinità: la quercia a Zeus e a Pan, l'olivo ad Atena, il mirto ad Afrodite, il fico a Dioniso e a Marte, il cipresso, tutt'ora simbolo di morte preso vari popoli, al dio degli Inferi, Plutone, la vite a Dioniso, il salice ad Osiride, il sicomoro ad Hator; la mela e la rosa erano il frutto e, rispettivamente, il fiore sacri ad Afrodite; la rosa era, nell'antico Egitto, sacra ad Iside; i meli dai pomi d'oro erano coltivati nel magico giardino sulle pendici del monte Atlante.

Si incontrano alberi sacri, riti e simboli vegetali nella storia di ogni religione, nelle tradizioni popolari del mondo intero, nelle iconografie e nell'arte popolare: gli alberi e la vegetazione in genere, incarnano sempre la vita inesauribile, la Realtà assoluta, il "sacro" per eccellenza. Il Cosmo, la fecondità, l'opulenza, la fortuna, la

salute così come l'immortalità, la giovinezza eterna sono concentrate nelle erbe e negli alberi: tutto quanto è vivente e creatore e, in uno stato di continua rigenerazione, si formula per simboli vegetali.

Un solo oggetto, quindi, che sia l'albero o anche un ramo, sta ad indicare la presenza della Natura e che viene eletto a "simbolo" sollecitato dall'attuazione del rito (processioni, lotte, gare, etc.).

Esso diviene pretesto per celebrare un avvenimento cosmico all'interno di un microcosmo durante quel periodo che è comunque compreso tra il carnevale e il giorno di San Giovanni Battista.

Oltre a semplice pianta che riesce a contenere l'infinità dell'universo, l'albero rappresenta dunque l'intero rapporto dell'umano col divino, una relazione dinamica perché si esprime in una ciclicità Vita-Morte-Vita. L'uomo in sintonia con l'elemento vegetale, può effettivamente recuperare l'antica relazione poiché il vegetale è l'unico organismo che manifesta la sintonia ai cicli cosmici essendo la sua vita totalmente assoggettata ad essi.

I SANTI COL BASTONE

La storia della nascita del simbolismo religioso cristiano ha alla base il divieto assoluto di idolatrare le immagini nel cristianesimo e dalla necessità, per i primi cristiani, di nascondere il proprio culto. Infatti, per nascondersi dai persecutori e per rafforzare la propria devozione, i cristiani dovettero ricorrere a rappresentazioni simboliche, forme astratte e segni come la croce, il pesce stilizzato e molti altri. Si tratta di simboli antichi e in molti casi già esistenti che rivestono un significato nuovo e profondo.

Il simbolismo religioso è semplice, immediato e universale, si comprende facilmente e consente la diffusione di concetti-chiave nelle diverse religioni in numerosi strati della popolazione.

La croce cristiana, ad esempio, è uno dei simboli cristiani più diffuso e conosciuto in tutto il mondo. Si tratta di una rappresentazione stilizzata che i romani usavano come strumento di tortura e l'esecuzione capitale tramite crocifissione. La forma simbolica è molto antica, un archetipo che già prima del cristianesimo aveva assunto un significato universale. La croce rappresenta l'unione del cielo con la terra, i due bracci uniscono i quattro punti cardinali e veniva usata per misurare le piante degli edifici e delle città. Con l'avvento del cristianesimo ha assunto significati nuovi e complessi come ad esempio il ricordo della passione, morte e risurrezione di Gesù. Nelle raffigurazioni iconografiche e nelle immagini sacre in genere, una croce indica che il santo è un martire. La ragione per

cui i martiri sono mostrati in possesso di una croce è duplice: in primo luogo, viene dal termine greco per testimone e così questi testimoni reggono il simbolo del cristianesimo per eccellenza, ossia la croce.

Iconograficamente, per lo più i santi sono rappresentati con tratti fisici, posture, vesti del loro stato sociale, lavorativo, delle loro funzioni pubbliche e, soprattutto, con i segni del martirio. Tutti particolari, questi, tratti da antiche fonti documentarie attraverso cui è stata possibile la creazione non solo dell'immagine del santo, ma anche una minima ricostruzione del fondale su cui essa si evidenzia, che spesso inquadra il periodo storico in cui il Santo o la Santa in questione hanno vissuto e a volte fa riferimenti specifici a luoghi ben conosciuti (es. il Vesuvio nel caso di San Gennaro), mentre spesso è di pura fantasia o prende spunto da leggende e tradizioni popolari.

Spesso, ciò che i Santi reggono in mano sono gli strumenti con i quali essi sono stati torturati o uccisi, come ad esempio nel caso di San Lorenzo che viene rappresentato con abiti diaconali e con la graticola (segno del suo martirio) in mano o come nella rappresentazione di Santa Apollonia e di San Sebastiano che vengono raffigurati con gli strumenti tramite i quali furono torturati e che sono, rispettivamente, una tenaglia da dentista e le frecce. Molti sono i Martiri (come ad esempio Santa Lucia, San Vito, Sant'Agata, Santa Barbara, Santo Stefano, etc.) che vengono rappresentati iconograficamente con in mano la palma del martirio. Anticamente si pensava che la pianta nel fiorire e generare i frutti (quindi i semi) morisse: il legame con il martirio è quindi dovuto a una simbologia di sacrificio, ma in realtà il suo significato è quello della vittoria, dell'ascesa, della rinascita e dell'immortalità.

Molti elementi presenti nelle narrazioni agiografiche e nelle raffigurazioni iconografiche, hanno invece un significato allegorico.

Ciò avviene, ad esempio, nel caso della lancia o del bastone che alcuni santi reggono in mano e che ricoprono lo stesso ed identico ruolo dell'albero poiché di esso, per tradizione, ne rappresentano esattamente il "simbolo assiale" equivalente. Allo stesso modo, molti degli elementi presenti nei riti religiosi o in quelli propiziatori a carattere profano, così come anche i simboli persistenti nei rituali festivi tradizionali (tra cui ad esempio gli standardi cerimoniali e processionali, le scale, le pertiche, le lance, l'albero delle navi, etc.), costituiscono elementi che per le loro estensioni sia verso l'alto che verso il basso assumono una valenza cosmologica andando a costituire il perno dell'universo che attraversa cielo, terra e oltretomba.

Oltre ai riti festivi, molti degli usi della vita quotidiana ricorrenti in tutte le culture del mondo originariamente erano finalizzati ad uno scopo apotropaico, ossia volti ad allontanare gli spiriti del male tramite le vibrazioni prodotte da campanelli e sonagli o emesse con il percuotere qualsiasi manufatto in grado di produrre un suono.

Anche l'atto stesso del "bastonare", ossia colpire oggetti servendosi di un bastone, è stato da sempre considerato un gesto volto a scongiurare il male.

In Sicilia molti sono i Santi che tradizionalmente vengono invocati dai devoti anche per propiziare la fertilità della terra o per debellare la siccità (tra essi hanno particolare venerazione San Giuseppe, San Francesco di Paola, San Giovanni Battista, Sant'Ugo di Novara di Sicilia, Santa Febronia, San Michele Arcangelo e anche la Madonna dell'Odigitria) e che nell'iconografia cristiana classica vengono quasi sempre raffigurati nell'atto di trafiggere il demonio con una spada oppure nell'atto di reggere con una mano una lancia o un prodigioso bastone per mezzo del quale, secondo quanto riferito dalle fonti agiografiche, essi hanno scacciato Satana o hanno compiuto dei prodigi come il fare sgorgare acqua percuotendo la

terra o le rocce, dando così origine a delle fonti miracolose che sono anche divenute meta di pellegrinaggio.

Da segno del potere a strumento magico, da simbolo di un'autorità ricevuta dall'alto a ramo in fiore (come nel caso del bastone di San Giuseppe), da verga del pastore a bacchetta del profeta, il bastone è un oggetto che si trova nel testo biblico associato a diverse funzioni simboliche e protagonisti di eventi spesso straordinari nell'ambito del magico o del meraviglioso e dotato di una sorprendente valenza polisemica.

Mazza, scettro e bastone del comando sono attributi del monarca e segni della sua regalità. Tra i Greci lo scettro è posseduto dal sovrano, dagli araldi, dai vati, dai sacerdoti e dai giudici, mentre in Egitto esso è attributo degli dei e dei sacerdoti, nonché insegna reale; in tutti questi casi, alla base del valore simbolico dello scettro, si può individuare appunto quello di un'autorità ricevuta direttamente dall'alto, cioè dal "dio" che permette a chi lo possiede di esercitare un determinato potere.

Nella Bibbia, anche se sono pochi i casi in cui si può parlare di uno scettro vero e proprio, è presente il simbolismo del bastone (strumento usato anche dai pastori) come marca di autorità che si intreccia in modo abbastanza stretto il tema dell'albero sacro, di cui il bastone costituisce un motivo ridotto, in forma ancora più primitiva e concreta. Esso è inoltre un modello in miniatura della colonna del mondo, dell'*axis mundi* che, come già sopra esposto, in molte culture viene rappresentato dall'albero.

Il bastone è quasi sempre "magico" perché nato da un albero sacro, tagliato da un suo ramo oppure ricavato dal suo legno ed in virtù di ciò può agire e trasformare gli altri elementi del mondo e della natura: proprio la relazione del bastone con l'albero sacro e la colonna che sostiene il mondo ci induce anche a stabilire un nesso con la fertilità, della rigenerazione e, conseguentemente, con

l'immagine del "fallo" a cui esso viene tradizionalmente accostato.

Uno tra i significati simbolici assunti dal bastone nella Bibbia è il ruolo di esso che in tempi successivi sarà tipico della bacchetta magica: quest'ultima, come il bastone in certi casi, è simbolo di potenza e di chiarezza (siano esse facoltà elargite da Dio o derivanti da poteri magici) e considerato che anch'essa come il bastone è ricavata dall'albero, può essere interpretata come simbolo di una mediazione tra il sovrano e l'umano. Entro tale chiave di lettura, si possono allora inquadrare alcuni episodi biblici come quelli in cui il bastone viene puntato verso il cielo o verso un oggetto per produrre un miracolo o una trasformazione così come negli episodi riguardanti il bastone divinatorio.

Riguardo a quei Santi con il bastone che tradizionalmente vengono invocati in caso di siccità o in caso di pioggia incessante affinché smetta di piovere e scongiurare quindi il rischio che il raccolto marcisca prima della mietitura, è consuetudine diffusa in molte località della Sicilia di celebrare riti, novene, funzioni, processioni e pellegrinaggi presso luoghi in cui vengono custoditi i simulacri sacri.

Tradizione presente già nell'antica Roma, era il rito sacro e la cerimonia chiamata "*Acquaeficium*": una pietra cilindrica deposta nel tempio di Marte e rappresentante le forze vegetative della terra, nei periodi di siccità veniva condotta solennemente in città fino al tempio di Giove Capitolino. In tale ricorrenza, le matrone che prendevano parte alla cerimonia scioglievano le loro chiome e si denudavano i piedi e così, scalze, ascendevano al colle Capitolino recitando invocazioni a Giove perché concedesse la pioggia. Una volta raggiunta la cima del colle, il rito prevedeva anche dei sacrifici eseguiti con l'uccisione di animali mentre delle pietre venivano fatte ruzzolare invocando Giove Pluvio e simulando in tal modo il rumore del tuono. Il rito pagano in onore del dio, venne celebrato fino

a quando nel IV secolo il papa Liberio trasforma la cerimonia pagana e introduce nel rito cattolico della Santa Messa nella forma extra-orinaria, l'"Oremus ad pretenda pluviam" (invocazione per la pioggia).

Se prestiamo attenzione all'immagine popolare del mago, noteremo che spesso si accompagna con un bastone: Odino, Merlino, gli Sciamani, Mosè, ecc., sono stati ritratti tutti con questo oggetto.

Per i sacerdoti romani, un bastone ricurvo chiamato "*lituus*", era il principale strumento divinatorio e magico, indispensabile per l'interpretazione degli augurii. Fu a partire dal Medioevo che queste pratiche connesse a verghe e bastoni furono punite e proibite perché annoverate fra le stregonerie e il potere diabolico.

Streghe, maghi e sciamani usano il bastone per ricevere le correnti energetiche invisibili che sono presenti nella natura. La lunghezza, la forma e il tipo di legno sono molto variabili perché si tratta di uno strumento molto personale e occasionalmente decorato secondo il gusto del possessore o determinati lignaggi sacri. Tradizionalmente, il bastone deve essere ricavato da un albero selvatico, raccolto ritualmente e nei giusti tempi. Si preferiscono la quercia, il frassino, il sorbo, il nocciolo, l'ulivo, il corniolo, il pruno, il melo, il biancospino e la betulla. I tempi migliori per recidere il ramo sono il plenilunio, il mese di giugno (giorno 24), il mercoledì, l'alba o la mezzanotte. Ottenuto il legno, esso va purificato, privato della corteccia, stagionato e poi lavorato.

Il bastone diviene mezzo per compiere miracoli come il fare zampillare sorgenti di acqua dal terreno o dalle rocce. Acqua già benedetta proprio in virtù del prodigio con cui è sgorgata, che diviene mezzo di guarigioni miracolose e grazie alla quale vengono irrigati i campi colpiti dalla siccità.

Tradizionalmente, molte sono le preghiere, le formule magiche e gli antichi riti e le processioni per chiedere di mandare finalmente

la pioggia. Eccezionalmente fuori dal tempo previsto per i tradizionali e solenni festeggiamenti che hanno luogo ogni anno nella stessa data o nello stesso periodo, i Santi invocati contro la siccità vengono condotti quindi all'esterno della Chiesa e lasciati esposti in luoghi aperti fino a che il cielo non concede la provvidenziale e miracolosa pioggia.

Ovviamente capita anche che, nonostante le processioni, riti e preghiere, la siccità continui a protrarsi per lunghi periodi, tanto che in passato gli stessi Santi invocati per concedere la pioggia venivano "puniti" dai fedeli per non aver fatto il loro "dovere". Così ad esempio accadde nel 1893 quando nella nostra isola non piovve per sei mesi e in numerosi paesi e città della Sicilia, in tale occasione, si assistette a delle vere e proprie "esecuzioni" nelle quali statue ed immagini sacre furono bersaglio di castighi vari. Vi furono luoghi nei quali il simulacro di San Giuseppe fu "gettato" in un giardino a bruciare dal caldo oppure venne addirittura denudato e riposto in chiesa nella sua nicchia con le spalle rivolte ai fedeli. A Caltanissetta furono strappate le ali d'oro a San Michele Arcangelo e sostituite con ali di cartone, mentre a Licata lo stesso San Michele fu denudato e minacciato di impiccagione dai fedeli che gridavano *"o la pioggia o la corda"*.

Contro la siccità, quindi, ai santi spetta il compito di esaudire le richieste meteorologiche dei fedeli e così ci si rivolge ai cosiddetti "santi pluviali" invocati e portati in processione affinché per loro intercessione sopraggiunga la pioggia:

*"Signuruzzu: chiuvi, chiuvi
Ca i lavuredda su morti di siti
E mannatini una bona
Senza lampi e senza trona"*

Così si chiede in Sicilia invocando il Signore affinché conceda la pioggia poiché i frumenti sono morti di sete. Fino alla prima metà del secolo scorso e, con rare eccezioni, anche ai nostri giorni, quando i germogli delle spighe di grano rimasti sen'acqua rischiavano di essiccarsi mandando in rovina il raccolto, i contadini e le loro famiglie si recavano in processione dal centro abitato fino alla più vicina campagna. Così a Vicari (in provincia di Palermo) come era consuetudine un tempo nell'antica Roma, le donne si scioglievano i capelli e li lasciavano cadere giù in segno divinatorio, auspicando che l'acqua venisse giù dal cielo così come i loro capelli discendevano dalla testa verso i piedi.

IL CULTO DI SAN FRANCESCO DI PAOLA A CIMINNA

Anche a Ciminna, fino a non molto tempo fa, in caso di siccità era consuetudine esporre all'esterno della Chiesa il busto ligneo di San Francesco di Paola, recante tra le mani un argenteo bastone fiorito alla sommità, in periodi diversi da quello previsto per i solenni festeggiamenti che da qualche decennio hanno luogo il 25 aprile di ogni anno. L'esigenza di celebrare la festa dedicata al Santo, che prima veniva festeggiato l'ultima domenica del mese di aprile, in un contesto che invece riguarda una ricorrenza prettamente civile a livello Nazionale (il 25 aprile in Italia ricorre infatti la Festa della Liberazione), nacque dalla comodità di celebrare una festa religiosa in un giorno comunque già festivo e senza intralciare in ogni caso il consueto calendario civile e liturgico, visto che, proprio nel mese di aprile, spesso ricorre anche la festività della Santa Pasqua. Riguardo alla storia del culto celebrato a Ciminna in onore del Santo, non si hanno purtroppo molte notizie. L'etnologo e studioso di tradizioni popolari ciminnese Dott. Vito Graziano (Ciminna, 1846-1942), nella sua opera intitolata "*Ciminna. Memorie e documenti*" pubblicata nel 1911, annovera la festività di san Francesco di Paola, commemorato dalla Chiesa secondo quanto previsto dal calendario liturgico il giorno 2 aprile, tra le feste "*di minore importanza, che si celebrano pure con solennità*".

Impossibile risalire ad una data certa nella quale fu indetta la prima volta la solenne processione. La scultura lignea raffigurante San Francesco di Paola, il quale come nella riproduzione del busto

regge tra le mani un bastone d'argento fiorito all'apice, viene condotta ancora oggi su di un fercolo processionale sostenuto a spalle da circa 30 persone per le vie del centro abitato. La statua sembra essere quasi certamente di fattura seicentesca e realizzata in legno dipinto e dorato, ma non si sa con certezza se già subito la creazione di essa venne adoperata per lo svolgimento di una processione all'esterno della Chiesa che è intitolata ad esso:

*“il volto di un uomo anziano coperto da una lunga barba, leggermente inclinato in avanti, le mani tengono un bastone realizzato da argentieri palermitani, con cui il Santo si sostiene. L'opera è possibilmente seicentesca della seconda metà si sconosce l'autore”.*⁴



Lo scultore è ignoto e per tutto l'anno, ad eccezione del giorno previsto per i solenni festeggiamenti essa rimane in mostra sull'altare maggiore della Chiesa dedicata al Santo (un tempo intitolata a San Leonardo) che fu costruita ed ultimata nel 1650 ad opera dei Frati Minimi di San Francesco di Paola. Nello stesso anno essi fecero realizzare il busto ligneo sopra descritto, destinato al dormitorio annesso al convento e custodito oggi all'interno della Chiesa.

Siamo tutti abituati ad immaginare San Francesco di Paola come uno che abbia sempre portato il bastone, ma in realtà, come emerge da alcuni testi del Processo Cosentino, l'umile Santo calabrese nato a Paola nel 1416, comincia ad usarlo in età avanzata. Egli visse da eremita nei primi anni della sua vita ma per volere divino successivamente iniziò a svolgere un vero e proprio apostolato tra la gente, operando prodigi e difendendo molte volte la causa dei poveri oppressi.

Durante la sua esistenza terrena, il Santo, sempre con il bastone che diventa strumento dei miracoli che compie nel nome del Signore, assume vari significati e simbologie. Tra i miracoli più noti compiuti per mezzo di esso si ricorda l'attraversamento dello Stretto di Messina. Qui, nel 1480, il Santo stese il mantello sulle acque mentre il bastone fece da timone per andare a Milazzo dove gli vennero donati degli appezzamenti per fondare una Chiesa. Fu durante la costruzione di essa che, per dissetare gli operai che lavoravano alla costruzione, San Francesco di Paola fece scavare un pozzo la cui acqua risultò però salmastra. Il Santo fece sul pozzo il segno della croce e subito l'acqua di esso divenne limpida e dolce, ma come Egli stesso aveva predetto, lo stesso giorno che i frati ebbero ultimato la costruzione di una cisterna per l'acqua piovana, l'acqua del pozzo ridivenne salata come prima ma acquistò la grazia di potere donare la salute agli infermi che ne bevevano con fede acquistando la sanità.

Dal miracolo sullo stretto di Messina fino ad oggi, il Santo di Paola in Sicilia è chiamato "*lu Santu Patri*" (il Santo Padre) ed Egli non ha mai fatto mancare la sua protezione a questo popolo intervenendo in varie occasioni di siccità in Sicilia. In tutta l'Isola si afferma infatti che le piogge primaverili feconde per la coltivazione, siano definite proprio "*acqua di lu Santu Patri*" e allo stesso modo è richiesto il suo intervento anche qualora la pioggia incessante rischia di causare ingenti danni alle coltivazioni.

Grazie anche all'organizzazione del Comitato addetto ai festeggiamenti, Ciminna vive annualmente la ricorrenza dedicata al Santo con fede e devozione. Ai riti religiosi celebrati solennemente in Chiesa, segue la processione del fercolo con la statua del Santo che viene condotto fino alla Chiesa Matrice percorrendo le vie principali del paese, per poi fare ritorno nella Chiesa di San Francesco di Paola.

Ancora una volta, oltre a garantire simbolicamente la ciclicità del tempo nel suo eterno ripetersi, l'immagine di "*Santu Patri*" assume anche la funzione di consacrare lo spazio destinato alla vita quotidiana e lavorativa. Così come avveniva già nell'antichità, del resto, le processioni o le celebrazioni che si svolgono all'esterno dei luoghi di culto, oltre ad essere connesse a significati più intimamente religiosi, rispondono alla necessità dei fedeli di cercare o riaffermare la loro identità socio-culturale. Per i ciminnesi, inoltre, la processione di San Francesco di Paola ha sempre perseguito lo scopo di ricordare i benefici ottenuti per intercessione del Santo, rendere grazie ed implorare aiuto nonché di esternare insieme con gli altri così come avviene in tutte le solenni processioni religiose che si svolgono nel corso dell'anno liturgico, i propri sentimenti di gioia o di tristezza, le preoccupazioni o per manifestare semplicemente la fede. Consacrare lo spazio festivo, dunque, quale luogo della storia, punto di riferimento nel quale possono coesistere

elementi distinti e singoli, epicentro di un piccolo universo all'interno del quale i ciminnesi, secondo un'identità condivisa, si riconoscono ed intrecciano relazioni reciproche. Un "*luogo antropologico*", dunque, ossia uno spazio connotato antropologicamente, luogo rituale e segnato da tradizioni, luogo della storia che conferisce un'identità a coloro che lo vivono intensamente.





IL "GIOCO" NEI RITUALI DI VEGETAZIONE

La ricorrenza della festa di San Francesco di Paola viene celebrata dunque nella stagione della primavera, tempo nel quale avviene il rinnovamento, nel quale tutto ricomincia di nuovo e in cui avviene la risurrezione della vita universale e di conseguenza della vita umana. L'idea di rigenerazione della collettività umana tramite una sua partecipazione attiva alla risurrezione della natura, e quindi alla rigenerazione del Cosmo, è implicita in moltissimi rituali della vegetazione. Nelle tradizioni popolari europee si sono conservate ancora oggi le tracce delle cerimonie con cui si affrettava l'arrivo della primavera ornando un albero e portandolo solennemente in corteo.

In Europa esiste ancora l'uso di celebrare "l'Albero di Maggio", ossia di condurre un albero dalla foresta e collocarlo in mezzo al villaggio in primavera, all'inizio dell'estate o per San Giovanni così come sopravvive anche la tradizione di andare nei boschi per tagliare rami verdi ed appenderli nelle case per assicurare la prosperità. Allo stesso modo, in molte regioni l'arrivo della primavera è occasione di gare varie e lotte cerimoniali aventi il compito di stimolare le energie della natura.

Il rapporto cerimoniale tra uomo e albero appartiene ad un antico retaggio culturale variamente ed ampiamente diffuso in tutta l'Europa con aspetti culturali che presentano grande stabilità formale, ma anche molte varianti e adattamenti locali.

Molte tra le feste celebrate hanno inizio con una corsa all'Albero

o con la celebrazione dell'"Albero della Cuccagna": un albero è piantato solitamente al centro del villaggio e ad esso vengono tagliati tutti i rami esclusi quelli più in alto e sui quali verranno appesi doni consistenti in dolci, uova, salami o anche un premio in denaro, mentre gioia e allegrezza viene manifestata dando vita al sentimento festivo.

Occorre intanto precisare che la propensione al momento ludico come attività libera e spontanea è un bisogno umano primario pari ai bisogni di sussistenza, di riproduzione, di protezione, etc.. Riconoscendo in esso un potente linguaggio espressivo e comunicativo utilizzato quasi sempre inconsapevolmente nell'incontro tra gruppi sociali e culture diverse, l'antropologia ha continuamente studiato con interesse il gioco nei suoi articolati e complessi rapporti con la cultura.

A tale proposito, lo scrittore ed antropologo francese Roger Caillois osserva che:

"lo spirito del gioco è all'origine di molti aspetti e tratti della cultura, e che molti giochi infantili sono spontanee imitazioni di attività serie (rituali e profane) in vigore simultaneamente nella loro cultura".⁵

Pertanto l'attitudine al mito e al rito religioso, così come quella volta all'azione ludica profana, hanno sviluppi paralleli. Di conseguenza in ogni cultura, accanto ai divertimenti di libera e creativa ispirazione, si collocano giochi collettivi e competitivi organizzati secondo regole prestabilite.

Nell'ambito dell'etnologia religiosa, molto c'è da dire sul tema del "gioco" per via dei suoi nessi storici, morfologici e strutturali con il mito e il rito.

A tal proposito occorre dire che già gli antichi romani distingue-

vano con termini diversi il libero passatempo-divertimento denominato *lusus*, dal gioco organizzato ed istituzionale chiamato invece *ludus*. La diversità nei significati colloca la pertinenza del *lusus* nella sfera individuale privata e soggettiva del giocoso e caratterizzata dall'improvvisazione, dall'invenzione e del riso, mentre attribuisce al *lusus* la pertinenza alla sfera pubblica, sociale, oggettiva del "festivo" e dunque della "tradizione". Nel caso del *ludus*, inoltre, un'ulteriore distinzione è rappresentata dal carattere competitivo o non-competitivo di quelli che sono tra i giochi istituzionali. Giochi competitivi sono, ad esempio, i giochi di strategia (gare di abilità intellettuale o di abilità manuale), i giochi atletici, di destrezza, di mira, di abilità fisica, di precisione, le gare di animali, i giochi infantili a carattere imitativo. Di altro genere sono invece i giochi non competitivi che comprendono tra di essi anche quelli cerimoniali-rituali, gli spettacoli rappresentazione ed ogni altra attività ludica che non comporti gare o confronti tra individui.

Nelle mitologie primitive ed antiche, si svolgono spesso vicende di tipo giocoso, comico o burlesco e ritroviamo una grande varietà di personaggi "sovrumani". Figure mitiche primordiali in tal senso sono quelle del prode-civilizzatore che introduce tra gli uomini beni e progresso, degli spiriti o dell'eroe buffone autore di scherzi e burle per il solo gusto di giocare e che commette infrazioni ai divieti sociali e sacrali. L'attività burlesca in sé è improntata proprio ad esprimere, attraverso il riso, la beffa, le infrazioni, e il modo di agire senza senso o senza scopo apparente, la contraddizione implicita alle regole dell'ordinario e della vita quotidiana.

Le burle, che a prima vista costituiscono l'esatto contrario di ciò che si intende per condotta culturalmente ordinata, hanno la funzione di diffondere e convalidare le regole della cultura. L'eroe-buffone, vittima o autore stesso delle burle, si muove in un mondo di disordine e trambusto per affermare la propria esistenza e iden-

tità con attività incontrollate o insensate, ma protese a prendere in qualche modo coscienza del mondo che gli sta intorno e di se stesso. I suoi scherzi negativi, le sue infrazioni, secondo un processo logico e storico di opposizione, esprimono simbolicamente il passaggio dal *caos* al *cosmos* e costituiscono le premesse della norma, del divieto, dei tabù corrispondenti e quindi dell'ordine culturale che seguirà subito dopo.

In gran parte dei miti primitivi i personaggi sovrumani (figure antropomorfe animalesche o demoniache o comunque aventi una forma umana indefinita) svolgono vicende che stanno alla base di un certo tipo di istituti culturali di origine arcaica nei quali emergono gli aspetti del festivo, del carnevalesco, del satirico e di tipo comico e burlesco, in un avvicinarsi di assurdo e sensato, di normale e anormale, di vero e di falso, di lecito e illecito che rispecchiano la primordiale lotta dell'uomo con se stesso e con il mondo, per trovare un suo posto e una sua identità.

La componente ludica avente una sua funzione socialmente catartica caratterizza anche le feste che includono elementi tipici dei "rituali di inversione sociale". Nel corso di rappresentazioni buffe o di una drammatizzazione pantomimica, alcuni attori mettono in burla le istituzioni e le persone cui spetta di simbolizzare la coesione sociale. Tramite un'azione simbolica, i ruoli sociali ordinari vengono rovesciati (speso è il re, preposta all'ordinamento socio-politico, che viene insultato e deriso dai sudditi ed egli accetta tutto ciò ridendo) mediante una prassi strutturata su recise determinazioni di simboli, di circostanze e di tempi. La ribellione contro il comportamento convenzionale è espressa in termini ludico-simbolici ed esorcizza il rischio potenziale di disgregazione sociale, divenendo pertanto funzionale alla conservazione di quegli stessi comportamenti prestabiliti dalla cultura e dalla società. In tal senso, i rituali di inversione sociale e le rappresentazioni dei buffoni

rituali, attraverso un processo di mediazione tra disordine e ordine, tra mito e storia, costituiscono occasioni istituzionali mediante i quali vengono garantiti, collaudati e confermati i valori e i modelli tradizionali.

A Roma, fino al V secolo d.C., molto diffuso era l'antico culto pagano dei *Lupercali*. Gli antichi romani, inizialmente popolo di contadini e pastori, consideravano le piante e gli animali importantissimi per le loro comunità e per questo adoravano tutta una serie di divinità agresti protettrici dell'agricoltura e degli armenti tra cui *Faunus* (Fauno, da *faveo*, il favorevole, il buono), dio della campagna e dei boschi e protettore delle greggi pascolanti nei campi e nelle foreste. Le feste in onore di Fauno (*Faunalia*) erano celebrate all'aperto dai pastori e dai contadini il 5 dicembre, ma essendo egli protettore delle greggi assalite dai lupi, veniva altresì chiamato *Lupercus* (Luperco, dal latino *lupus*, lupo) e in suo onore il 15 febbraio a Roma, venivano festeggiati i *Lupercalia*, istituiti da Romolo e Remo. Durante dette celebrazioni, finalizzate a propiziare la fecondità della Terra, degli animali e dell'uomo nel corso del vicinissimo tempo primaverile, ci si purificava per potere accogliere degnamente la bella stagione apportatrice di abbondanti frutti. Si sacrificavano capre o capri accompagnando l'offerta con preghiere e riti speciali: con la lama sporca del sangue delle vittime sacrificate, i volti di due giovani venivano segnati e poi ripuliti con stoffa di lana intinta nel latte e a questo punto, come da rituale, i due giovani ridevano. Al termine del sacrificio e del banchetto, i sacerdoti, detti *Luperci*, tagliavano dalla pelle degli animali sacrificati delle corregge e partendo dal *Lupercal* (luogo del sacrificio che si trova sul Monte Palatino, nei dintorni della grotta sacra nella quale secondo la leggenda una lupa aveva trovato e allattato Romolo e Remo) percorrevano tutta Roma, rivestiti soltanto con un grembiule ottenuto dalla suddetta pelle. I sacerdoti frustavano con le corregge le donne

sposate desiderose di purificarsi e persuase che la flagellazione avrebbe portato la felicità al loro matrimonio (forse non a caso il culto pagano del Lupercali fu soppiantato dalla cristiana festa di San Valentino, protettore degli innamorati, che si celebra il 14 febbraio).

A proposito dei Luperci celebrati nell'antica Roma, Angelo Brelich (1913-1977) antropologo e storico delle religioni, scrive:⁶

"I Luperci, una volta all'anno in occasione della festa da loro denominata (Lupercalia), danno luogo a riti selvaggi privi di conforto nel resto del rituale romano. Essi infrangono l'ordine tradizionale con effetti burleschi. Essi periodicamente riattualizzano una condizione istituzionale di disordine simbolico, proprio per garantire l'ordine culturale vigente. La loro nudità, la loro corsa, il loro modo di picchiare chiunque incontrino oppure le sole donne e, infine, forse la consumazione di exta semicruda⁷: tutto ciò giustifica abbondantemente l'impressione di coloro che vedono nei Luperci i rappresentanti di un ordine demoniaco e brigantesco, al di qua di ogni ordine costituito".

Torna dunque, anche nei rituali di inversione sociale, e così dei buffoni sacri e dei Luperci, una condizione che assume la sua validità e che è relativa ai rapporti tra mito e rito e fra questi e la realtà quotidiana, per cui la fondazione dell'ordine è subordinata ed è preceduta da una sospensione rituale dell'ordine. Le società tradizionali o antiche, sia nel mito che nel rito, impegnano dunque il fattore-gioco come condizione caotica e temporaneo disordine, dal quale deve sorgere l'ordine cosmico, e come elemento di creazione culturale, di coesione sociale e di difesa dell'identità culturale. Il linguaggio del gioco, infatti, è intimamente connesso con il lin-

guaggio ordinario proprio di ciascuna società e cultura di cui il gioco stesso è espressione. Esso, pertanto, fa parte di un determinato sistema di comunicazione simbolica specifico e caratteristico della cultura che lo ha prodotto così come i riti.

In passato, era la festività del Carnevale tipica del mondo popolare a rappresentare per antonomasia, dal punto di vista fenomenologico e per l'aspetto profano, il senso di trasgressione e sovversione delle norme, di regole, tabù e divieti religiosi. Il desiderio sovversivo, eversivo di ruoli, di costumi correnti, di tradizioni pre-costituite, si esplicava quindi nel lasso di tempo compreso tra l'Epifania e il primo giorno di Quaresima. Periodo festivo di trasgressione per eccellenza, durante il Carnevale il popolo rivendicava la propria identità e rifondava la sua ragion d'essere attraverso un tipico sistema di immagini e linguaggi espressivo-comunicativi e comico-carnevaleschi, racchiusi nel realismo grottesco del ritorno alle origini, al "basso materiale corporeo", alla placenta primigenia, alla Madre Terra fertile.



IL PAESE DI CUCCAGNA

Ancora oggi, sia nelle celebrazioni carnevalesche come anche nella festa in genere sia essa a carattere rurale o urbana, sia antica che moderna, tutto è permesso. Gli elementi che denotano l'eccesso nei riti civili e religiosi sono riscontrabili ad esempio nella gestualità, nell'abbigliamento sproporzionato e ricco di ornamenti, nell'esaltazione popolare, nel frastuono, così come anche nell'inversione dei ruoli, le burle, etc..

Tra le eccedenze rientrano anche i giochi che caratterizzano molte feste celebrate soprattutto nei piccoli centri (o comunque in contesti agricoli) come avviene solitamente nel tipico gioco chiamato "Albero della Cuccagna".

Esso è indubbiamente collegato al mito popolare, antico quanto il mondo, del *Paese di Cuccagna* o del *Bengodi*, luogo dell'abbondanza culinaria (anche l'eccesso alimentare, elemento finalizzato alla propiziazione dell'abbondanza, è considerato a tutti gli effetti come espressione della dismisura) e del benessere assoluto dovuto alla pancia piena e radicato fortemente alle epoche in cui la carestia e la fame erano all'ordine del giorno per la gran parte del popolo.

La parola *Cuccagna* ha origini incerte, in quanto potrebbe derivare dal latino *coquere* (cuocere, cucinare) o dal provenzale *cocagnance*, termine che a sua volta deriva da *coque*, buccia d'uovo o di frutta. Ma disseminate in tutte le lingue europee, fino al francese *cockaigne*, l'irlandese antico *cucaimn*, e ancora lo spagnolo antico *cucana*, sono i riferimenti alla cucina, alla pigrizia, alla gola e al

mangiare fino allo sfinimento possibilmente senza lavorare. La traccia più antica si trova nella commedia greca di Ferecrate (egli è solo un esempio tra tanti poeti greci e romani che si sono fatti ispirare dal mito del cibo a profusione) del V secolo a.C., dove viene narrato un luogo negli inferi dove scorrono fiumi di polenta e di brodo nero e sulle rive di questi fiumi, a posarsi spontaneamente, pezzi di carne arrostita e ancora pesce, cosciotti cotti a puntino e intingoli prelibati, tutto ciò per allietare l'infinito riposo dei morti nel regno degli inferi.

Ma è nell'Europa medievale, che conosceva molto bene lo spettro della fame e della carestia, che queste tematiche vengono riproposte con crescente frequenza: il mito era non solo avere una quantità di cibo necessaria alla sussistenza, ma una quantità tale da mangiare fino quasi a scoppiare e solo in questo modo ci si poteva ritenere ricchi.

In questo contesto, quindi, si spiega il successo delle favole legate al cibo e della nascita dei non-luoghi come *Cuccagna* dove chiunque poteva mangiare a sazietà e senza lavorare.

Nel XIII secolo, la prima favola a riportare in auge il mito raccontato da Ferecrate è intitolata il "*Fabliau de Cocaigne*".

In essa, per assurdo, non vengono affatto menzionati pane, verdure e formaggi considerati cibi da plebe e non da ricchi: il fiume è di vino, gli alimenti che riempiono le pance degli abitanti sono carne, pesce e dolci, ossia i cibi che sono normalmente assenti nelle tavole dei poveri.

A completare il quadro, compaiono abiti, stoffe e oggetti preziosi che crescono sugli alberi e dei quali ciascuno può servire. Nel XIV secolo in Italia la *Cuccagna* è riproposta da Boccaccio nel "*Decameron*" con la novella "*Calandrino e l'eliotropia*" nella quale si narra del mitico paese di *Bengodi*: nell'Europa del Trecento, afflitta da peste, fame e carestie, il *Paese di Bengodi*

rappresentava più la trasfigurazione di un desiderio piuttosto che un luogo reale. *Bengodi*, come il *Paese di Cuccagna*, era una località immaginaria nella quale trovare benessere e piacere, nel quale filari di salsicce vengono usati come sostegni per le vigne e dove si trovano montagne di formaggio con cui condire enormi paioli di maccheroni e prelibati ravioli e dove addirittura il cibo veniva "gettato" nelle bocche dei passanti.

Il mito di questo paese dove si può mangiare, bere e avere il superfluo senza lavorare, diviene una specie di rappresentazione fisica, tangibile e piacevole del Paradiso Terrestre.

Esso corrisponde al desiderio di rivincita delle masse povere, diseredate e affamate di ottenere nella loro vita, almeno qualche volta, tutto e in abbondanza e a partire dal XVII secolo in varie stampe ed incisioni è visibile l'albero, presso la porta del Paradiso, i cui rami sono ricchi di ogni bene.

Che il mito del *Paese di Cuccagna* sopravviva ancora oggi (soprattutto nel Sud Italia), lo si deduce proprio dal ripetersi nel corso di feste patronali del rito dell'*Albero di Cuccagna*. Protagonista indiscusso di un cerimoniale che prevede il coinvolgimento di un gruppo di persone (spesso facenti parte di confraternite religiose o di associazioni varie) a partire dalla fase organizzativa, tale usanza è a tutti gli effetti considerata attività ludica e rituale simbolicamente finalizzato alla propiziazione dell'abbondanza e nel quale sono presenti alcuni elementi propri del Carnevale, quale la burla e la sovversione.

Occorre, infine, sottolineare che ovviamente anche l'Albero della Cuccagna è soprattutto un evidente riferimento al simbolismo assiale rappresentato dall'albero o da tutto ciò che in qualche modo si protende verso il cielo.

Alla cima di esso, o anche di una pertica unta di grasso in modo da aumentarne la scivolosità, precedentemente issato laborio-

samente in mezzo alla piazza già giorni precedenti alla festa, viene collocato un cencio da raccattarsi, soldi o derrate alimentari varie (salumi, uova, dolciumi, salsicce) che verranno conquistate a prezzo di grande fatica e abilità da coloro che aspirano al premio messo in palio, mentre il pubblico incita ora l'uno, ora l'altro concorrente.

GLI OSCILLA E IL MITO DI ERIGONE

Con il nome di *oscilla* sono attualmente designate diverse tipologie di materiali archeologici aventi origine, natura ed impiego differenti. La ricorrenza non ben circoscritta del termine deriva, in parte, dal fatto che il significato di *oscilla* non era univoco già presso gli antichi; dal punto di vista etimologico, il termine *oscillum*, secondo i lessici, era impiegato nella lingua latina con due diversi significati: maschera e altalena.

Le attestazioni più antiche di *oscillum* come "maschera" si trovano in Virgilio, il quale menziona gli *oscilla* in un brano che tratta della coltivazione della vite (*Georg.* II, 371-396). Narrando i riti campestri celebrati dagli antichi Italici in onore di Dioniso-Liber Pater, dopo aver fatto allusione all'origine del dramma in Attica, opera una distinzione fra gli oggetti impiegati in questi rituali, *ora* e *oscilla* (vv. 385-389):

*Nec non Ausonii, Troia gens missa, coloni
versibus in comptis ludunt risuque soluto
oraeque corticibus sumunt horrenda cavatis
et te, Bacche, vocant per carmina laeta tibi
oscilla ex alta suspendunt mollia pinu.*

Gli *ora* sono tradizionalmente interpretati come maschere di corteccia d'albero indossate dai partecipanti alle cerimonie, che si dilettavano in versi improvvisati e si abbandonavano al riso sfre-

nato; gli *oscilla* sempre come maschere ma anche, per esteso, come pupazzi o altri tipi di immagini antropomorfe in materiale deperibile, sospese agli alberi in onore a Bacco per favorire la maturazione della vigna. Pur rimanendo valida la spiegazione tradizionale, secondo cui *mollia* denota la morbidezza e la deperibilità del materiale con cui gli *oscilla* erano realizzati, come lana o cera, non può essere del tutto escluso che l'aggettivo descriva il moto oscillante degli oggetti in questione. Ammettendo tale valore per *mollia*, si profilerebbe la possibilità che le *oscilla* delle *Georgiche*, piuttosto che maschere, possono essere delle altalene, agganciate agli alberi nell'ambito di un rito celebre in onore di Bacco per propiziare la maturazione delle viti. Tuttavia, in mancanza di altri dati, continua ad avere una maggiore solidità l'identificazione degli *oscilla* virgiliani con immagini antropomorfe in materiale deperibile, appese e oscillanti. Va comunque chiarito che non si tratta di maschere "di" Bacco ma di maschere "per", "in onore di Bacco", non necessariamente raffiguranti il dio.

Nei commenti tardo antichi a questi versi, Servio, che cerca di spiegare la parola *mollia* nel suo commentario alle *Georgiche*, afferma che riguardo all'origine degli *oscilla* esistono diverse opinioni (*ad Georg.* II, 389). Segue il racconto della storia di Erigone e del padre Icaro (o Icario), che fu ucciso dai contadini ai quali aveva fatto conoscere il vino ricevuto da *Liber Pater*. Quando Erigone, condotta dal cane al cadavere del padre, ne scoprì la morte, si suicidò. Dopo qualche tempo, come per emulare tale gesto, tra le giovani ateniesi si diffuse uno stato di suggestione tale che le spingeva ad impiccarsi proprio come fece Erigone. Fu allora consultato l'oracolo e secondo il responso, la pestilenza sarebbe cessata andando in cerca dei corpi di Erigone e Icaro, ma non potendo trovarli da nessuna parte, per dimostrare la loro *devotio*, gli Ateniesi sospesero delle funi agli alberi e iniziarono ad oscillare affinché sembras-

sero cercare anche in cielo quei corpi che da nessuna parte potevano trovare sulla terra. A questo punto Servio introduce nella storia anche l'uso di oggetti antropomorfi: considerato che gli Ateniesi, dondolando, spesso cadevano, inventarono di far oscillare al proprio posto delle effigi realizzate ad imitazione di volti, vale a dire maschere, ma anche riproduzioni dell'intera persona, quindi statuette.

In Varrone gli *oscilla* sono immagini antropomorfe sospese, utilizzate dai Romani per placare le anime dei suicidi per impiccagione, che non avevano diritto alla sepoltura. Gli *oscilla* sono considerati adatti a placare i *Mani*⁸ per il fatto che ne imitano il tipo di morte, evidentemente attraverso il loro aspetto antropomorfo di maschere, teste o figurine ed il loro essere sospesi ed oscillanti. Sembra comunque evidente che il collegamento degli *oscilla* con il suicidio per impiccagione sia in parte dovuto ad un'influenza del mito greco di Erigone, ma comunque anche in questo caso si può quindi affermare che il termine *oscilla*

in età romana si indicavano degli oggetti penzolanti.



Da quanto fino a qui descritto, sembra essere evidente che nonostante molti tra i riti tradizionali apparentemente sembrano essere rappresentati e proposti anche come una mera occasione ludica, in realtà essi racchiudono in sé tanti riferimenti che sembrano ricondurre ad un vero e proprio cerimoniale celebrato in segno di buon auspicio e per la propiziazione della fertilità. Nel caso del gioco della *'Ntinna*, tradizionale intrattenimento a carattere ludico-burlesco annualmente rappresentato a Ciminna, la conferma di ciò è sottolineata dalla presenza stessa dei vasi di terracotta sospesi ad una fune che riconducono all'emblema uterino, nonché dalla funzione simbolica dalle pertiche che come il tronco dell'albero si protendono verso il cielo.

Con il termine dialettale *'Ntinna*⁹ viene in realtà popolarmente definito il cosiddetto "*gioco della pentolaccia*" (o della *pignata*) anche se nel dialetto locale, comunemente, con tale sostantivo (derivante dal latino *antenna* = pennone, ossia la pertica che attraversava l'albero delle navi e alla quale veniva allacciata la vela triangolare detta "latina") viene indicata anche la cima degli alberi o comunque tutto ciò che è collocato in alto.

Analizzando il termine che designa l'intrattenimento ludico, la parola *'Ntinna* non viene usata per descrivere un elemento particolare presente nel gioco come potrebbe essere ad esempio la pertica che sostiene la fune o la fune stessa, e nemmeno le pentole in terracotta contenenti il premio e destinate ad essere colpite nel corso

del gioco stesso. *N'tinna* è il gioco ma definisce anche il contesto intero, è tutto il momento ludico ma anche gli elementi che lo compongono; tutto l'insieme viene contemplato da uno stesso sostantivo che sostanzialmente e comunque indica qualcosa che nello spazio è sistemato in alto.

Il tradizionale rito ricreativo che dalla seconda metà del secolo scorso¹⁰ si ripete annualmente a Ciminna in occasione dei festeggiamenti in onore di San Francesco di Paola (e da circa un decennio in occasione della festa di San Sebastiano che si celebra il 19 gennaio), è oggi ancora praticato in pochissime località della Sicilia e in occasione di manifestazioni varie o nelle celebrazioni di feste a carattere religioso: a Patti (ME) viene eseguito in occasione di momenti evasivi come ad esempio la "Festa di fine Estate", mentre a Novara di Sicilia viene effettuato nel corso della festa in onore del Patrono Sant'Ugo Abate.



La tradizionale *'Ntinna* ciminnesa prevede, così come previsto dal gioco stesso e così come avviene a Patti e a Novara di Sicilia, che un giocatore bendato debba colpire e rompere con un bastone un numero variabile di vasi di terracotta (oggi adoperati in sostituzione delle più costose pentole), precedentemente appesi ad una fune perfettamente tesa e fissata due pertiche di legno alte più o meno 3 metri ciascuna. A differenza della *'Ntinna* che ha luogo a Patti nella quale il giocatore bendato cerca di colpire le pentole stando a cavalcioni sul dorso di un altro giocatore, o della *'Ntinna* di Novara di Sicilia nel corso della quale colui che colpisce le pentole con il bastone sta semplicemente in piedi, il giocatore della *'Ntinna* ciminnesa colui che bastona le *pignate* monta grossolanamente a cavalcioni su un asino che verrà trascinato per le redini da un altro individuo. Quest'ultimo (di solito un componente del Comitato che si occupa dell'organizzazione della Festa in onore del Santo) cercherà di direzionarlo sia in corrispondenza delle 15 pentole (il numero può variare a seconda della quantità di premi messi in palio) che verranno colpite una per una, ma cercherà anche di disorientare il cavaliere il quale, con goffi tentativi e dimenando a vuoto il bastone senza riuscire a colpire le *pignate*, susciterà l'ilarità del pubblico che tra le risate e al ritmo di marce suonate dal complesso bandistico sosterrà con frasi d'incitamento il fantino bendato.⁽¹²⁾

Nel mito di Icaro e della figlia Erigone si può chiaramente cogliere il riferimento con il gioco della Pentolaccia, sia per la presenza di oggetti fittili rappresentati dalle pentole di terracotta appesi alla fune, sia per la presenza della persona bendata che ci riporta ad Erigone che vaga alla ricerca del padre. La rottura della pentola vuole indicare la rottura del legame morboso tra padre e figlia e si può interpretare come una sorta di "Complesso di Edipo" al femminile. Senza dubbio, inoltre, il rito della pentolaccia si colloca

generalmente tra i riti cosiddetti di "mezza Quaresima" e che segnano il confine tra l'inverno che esce e la primavera che entra. Alcuni studiosi sostengono che questo è un vero rito divinatorio, soprattutto per quanto riguarda la condizione di fecondità della donna, poiché analizzando nello specifico gli elementi presenti, essi riportano proprio alla descrizione di un rito di fertilità.

La pentola di terracotta è posta in una posizione sospesa, tra la terra ed il cielo, esattamente come una campana; essa pertanto si rappresenta sia come un vaso capovolto con un batacchio all'interno che battendo produce vibrazioni, o, ancora, come un pestello capovolto, chiaro simbolo di fecondità. Il rito è dunque simbolo del desiderio di esorcizzare ogni male e delle paure ancestrali della donna, soprattutto quella di non potere procreare. La rottura della pentola allude alla liberazione dell'utero ostruito e viene celebrata come se da essa la terra e la natura venga liberata da una condizione di infertilità rappresentata dall'inverno (simboleggiato ad esempio anche dalla presenza di semi e frutta secca che cadranno a terra) per fare spazio alla primavera così come viene espressa nelle manifestazioni di gioia collettiva.

Nonostante il riferimento ad antichi miti e all'uso rituale di figure antropomorfe e di oggetti sospesi, poco chiara è la nascita del gioco della *'ntinna*, anche perché la presenza di tale momento ricreativo in diverse parti del mondo seppure con alcune varianti, rende complesso stabilire in realtà dove esso ha avuto origine e la sua effettiva diffusione. Sarebbero stati i cinesi i primi ad usare qualcosa di simile al gioco della pentolaccia durante la celebrazione del loro Capodanno che coincideva con l'inizio della primavera: essi realizzavano statuette aventi le sembianze di mucca, bue e di bufalo che venivano poi riempite con cinque varietà di semi diversi. Le statue venivano poi rivestite di carta colorata e venivano rotte a colpi di bastone; la carta ornamentale che le ricopriva veniva

bruciata e la cenere ricavata veniva raccolta e conservata come simbolo di fortuna favorevole. Si suppone che nel XIII secolo fu il viaggiatore veneziano Marco Polo a portare queste statuette dalla Cina fino in Italia, ma non si esclude che furono invece i frati missionari (i cui Ordini religiosi furono coinvolti dalla Chiesa nell'opera di diffusione del Cristianesimo) a trasferire dall'Oriente la pratica del gioco sia Italia e fino anche in Spagna, dove divenne consuetudine e usanza celebrata ogni anno in occasione della prima domenica di Quaresima che proprio per tale motivo fu denominata "*Domingo de pinata*" (domenica della pignatta).

Sembra che quando i missionari spagnoli arrivarono in Messico, dove il gioco della pentolaccia viene chiamato appunto "*pignatta*", la popolazione indigena praticava già una tradizione simile; gli Atzechi, infatti, celebravano la nascita di Huitzilopochtli, dio del sole e della guerra, collocando verso il finire dell'anno nel suo Tempio una *pignatta* di terracotta riempita con dei tesori e abbellita con delle piume colorate, in cima ad un palo. La *pignatta* veniva rotta a colpi di bastone e i tesori che cadevano per terra diventavano un'offerta alla divinità.

I missionari spagnoli, come parte della loro strategia per convertire gli Indios, si servirono ingegnosamente della *pignatta* per rappresentare tra le altre cose la lotta cristiana tra il bene ed il male e condotta al fine di sconfiggere il diavolo e il peccato. La *pignatta* tradizionale da loro usata era, non a caso, un vaso di terracotta rivestito di carta colorata che aveva la forma di una stella a sette punte, esattamente tante quanto erano i sette peccati capitali (superbia, avarizia, ira, accidia, invidia, lussuria, gola). Il partecipante bendato rappresentava, invece, la fede che, seppure cieca, vince il male. Il bastone utilizzato per rompere la *pignatta* simboleggiava la virtù mentre i premi all'interno di essa erano la ricompensa terrena.



La celebrazione del rito assume diversi significati: per alcuni è visto come un favorevole augurio per l'anno nuovo vista la vicinanza delle celebrazioni in onore del dio del sole con l'equinozio di primavera, mentre per altri rappresenta un invito ad astenersi dai peccati di gola durante il successivo periodo.

Quando questa usanza venne introdotta in Europa nel XIV secolo, essa fu quindi "riadattata" alle celebrazioni della Quaresima, assumendo caratteristiche peculiari secondo i luoghi della sua diffusione.

In Italia, e precisamente in Puglia, a metà della Quaresima era uso riunirsi in campagna e rompere un vaso di creta che era stato riempito con frutta secca, noci, lupini ed altri prodotti della terra a dentro il quale, più avanti, si aggiunsero anche cioccolato e caramelle. Gli adulti, bendati, dovevano rompere il recipiente, mentre al termine era consuetudine consumare insieme una focaccia ripiena di verdura, cipolla e pesce. Nel Salento, il rito della *pignata* si svolgeva a cavallo tra Carnevale e la Quaresima ed era riempita con caramelle e confetti. Essa veniva appesa al soffitto insieme ad altre che contenevano carbone e cenere (a volte anche topi e scarafaggi), i bambini dovevano quindi romperla e prendere quanti più dolci potevano.

In Basilicata ci si riuniva la prima domenica di Quaresima, detta "*Carnevalicchio*", per sfidarsi nel gioco della *pignata*, la pentola di argilla che si usava per cuocere i fagioli e che in questo caso era riempita di dolci.

In alcune zone c'era anche un ballo di Quaresima (così come era d'uso anche nei salotti delle famiglie napoletane) e la pentola riempita di coriandoli e dolci veniva appesa nella sala: qui dame e cavalieri facevano a turno per cercare di romperla e raccoglierne il contenuto.

Appare evidente che il rito della pentolaccia contiene tanto i

simboli del Carnevale che quelli della Quaresima. Più precisamente gli elementi che ricordano il Carnevale sono soprattutto lo scherzo, l'abbuffata di dolci e il ballo che era invece assolutamente vietato nei giorni stabiliti per la penitenza. Anche il termine "*Carnevalchìo*", come pure "*Pentolaccia*", conserva un tono dispregiativo che si può accostare al significato intrinseco del rito. Le similitudini che riguardano la Quaresima afferiscono al suo simbolo che è la "*Quarantana*"¹¹, una pupattola di pezza raffigurante una vecchia vestita di nero che la leggenda vuole sia identificata con la moglie del defunto Carnevale, che si appende ad un filo steso tra due balconi, per tutti i quaranta giorni di Quaresima. Seppure affievolito, tale cerimoniale è ancora oggi praticato soprattutto nella costa salentina, nell'entroterra lucano e in quello calabrese.



LA BEFFA DELL'EROE

Nonostante lo svolgimento della 'Ntinna ciminnesa si colloca in un tempo che è fuori dai festeggiamenti carnevaleschi (come avveniva un tempo invece in Campania o in Puglia) e nonostante il rito venga inserito un contesto "religioso" che è appunto quello dei festeggiamenti previsti dal tradizionale calendario liturgico, nell'esecuzione di esso sono mostrate le caratteristiche proprie della burla e della derisione di cui è vittima e nello stesso tempo interprete l'individuo designato a colpire le *pignate*.

Esso, come ogni anno, viene individuato e invitato dal Comitato incaricato dei festeggiamenti. Il giorno della solennità celebrativa, dopo che la folla degli spettatori si è radunata nello spazio antistante la Chiesa dove ha dimora il simulacro e che è intitolata proprio a San Francesco di Paola, il goffo cavaliere fa il suo trionfale ingresso vestito con una tuta e con il viso interamente coperto da una buffa maschera carnevalesca in modo da non essere riconoscibile. Gli occhi sono completamente bendati e da qualche anno è consuetudine che per ovvie precauzioni di sicurezza esso indossi anche un casco di protezione, al fine di non riportare ferite durante la caduta dei cocci delle pentole che man mano vengono colpite.

Cercando di rimanere a cavalcioni su di un asino, al suono di allegre marce suonate dal locale complesso bandistico che si alternano al rullare degli strumenti a percussione suonati da qualche gruppo di *tamburinari* (che su commissione della Confraternita di San Francesco di Paola arrivano dai paesi limitrofi), il cavaliere

cercherà di colpire con il suo bastone tutte le *pignate*. Ogni tentativo andato a vuoto è motivo di derisione e di beffa da parte del pubblico che però cercherà di incoraggiarlo con grida di incitazione e di dirigere le sue mosse urlando dei suggerimenti per far sì che riesca a centrare finalmente il bersaglio. Alla "farsa" partecipano altri uomini (soprattutto membri del Comitato stesso) a cominciare da colui che regge le redini dell'asino e si prende gioco del maldestro cavaliere dirigendolo ora a colpire le *pignate*, ora a colpire a vuoto o a centrare goffamente le pertiche laterali. Più volte il fantino, la cui indole ricorda il Don Chisciotte della Mancia protagonista del celebre romanzo di Miguel de Cervantes, viene fatto scendere dall'asino e, aiutato dagli altri partecipanti, viene poi aiutato sgraziatamente a risalire in groppa talvolta perfino con l'ausilio di una scala di legno. La maggior parte delle volte, nel risalire sopra il dorso dell'asino, egli ricade dal lato opposto; capita anche che egli si ritrovi addirittura seduto in groppa al somaro senza rendersi conto di essere rivolto dal lato opposto, cioè verso la coda dell'animale. E così si va avanti per più di un'ora e fino a che tutte le *pignate* precedentemente riempite di vari generi alimentari (pasta, dolci, salsiccia, cibo in scatola, salumi, etc.) non verranno colpite. Talvolta all'interno dei vasi di coccio esce fuori anche qualche capo di abbigliamento o un paio di scarpe recuperato qualche tempo prima grazie ad una questua effettuata dal Comitato presso gli esercizi commerciali presenti in paese. Fino a qualche anno fa, una *pignata* conteneva sempre della cenere¹² che andava a ricoprire il cavaliere suscitando l'ilarità del pubblico, mentre un'altra conteneva un coniglio che dopo essere fuoriuscito tra i cocci della *pignata* rotta a bastonate, rimaneva penzolante dalla fune e si dimenava spaventato finché non veniva recuperato e consegnato assieme agli altri premi conquistati dal cavaliere.¹³

Nel caso della 'Ninna, si può pertanto asserire che la "beffa"

impersonata dal cavaliere bendato, che inscena una vera e propria pantomina allo scopo di raggiungere il suo scopo rompendo le *pi-gnate*, assume, così come avviene in occasione di altre parodie e rappresentazioni carnevalesche (in Sicilia tra le più rinomate è la storica rappresentazione della pantomina carnevalesca del "Mastro di Campo" che ha luogo a Mezzojuso, comune in provincia di Palermo, l'ultima domenica di Carnevale), le caratteristiche tipiche della burla e dello scherno aventi un effetto sovvertitore sulla struttura dominante delle idee o che, comunque, di tale effetto ne generano l'illusione.

Generalmente, durante gli spettacoli e le carnevalate vengono temporaneamente messe da parte le regole sociali che, per un determinato lasso di tempo, lasciano il posto ad un codice comunicativo che caratterizza il rituale finalizzato a suscitare le risate e la beffa del pubblico. Nel caso della *'Ntinna*, colui che viene chiamato ad assolvere il compito di rompere a bastonate uno ad uno i vasi di coccio durante la farsa, sembra riproporre, con le sue gesta e la sua goffaggine, i requisiti che sono propri dell'"anti-eroe", ossia tutti quelli elementi distintivi che fanno parte di un *tòpos* frequentemente presente nelle tradizioni popolari.

L'eroe, come è noto a tutti, è un uomo dotato di un grande coraggio che lo conduce senza timore al sacrificio di sé stesso per proteggere il bene altrui o quello del gruppo sociale a cui appartiene; ulteriore caratteristica che permette una sua azione straordinaria è il possesso di abilità o facoltà superiori a quelle degli uomini comuni (agilità fisica, tecnica e/o intellettuale). Il rovesciamento di tali caratteristiche positive nella figura di un "anti-modello" in termini contrari, può condurre alla definizione di un particolare tipo di "anti-eroe". Nel caso del rito della *'Ntinna* si tratta della figura dell'inetto, del goffo cavaliere che può svolgere una funzione critico-parodica e le cui azioni sfociano direttamente nel comico e

nella commedia anche se in realtà, nella farsa, il rovesciamento delle caratteristiche eroiche stereotipate è solo apparente. L'imbrattato e sciocco personaggio seduto a cavalcioni sul dorso dell'asino e che a prima vista sembra incapace di farsi carico del ruolo di eroe, rivela, nel corso della rappresentazione, tutto il suo coraggio. Egli riuscirà comunque grazie al suo tozzo bastone ad assolvere al suo valoroso compito, nonostante le sue gesta e il suo temperamento sfocino nel parodico e nel comico.

Il bastone, simbolo di regalità e potere, di forza e magnificenza, emblema dell'*axis mundi*, immagine dell'unione fra la profondità della terra e lo spazio sconfinato del cielo, sarà il mezzo grazie al quale egli arriverà a dimostrare tutto il suo valore.

Assieme a tutti gli elementi presenti nel rituale della 'Ntinna, oltre alle pertiche e alla scala, ritroviamo dunque il bastone, ossia l'oggetto "magico" che deriva dall'albero e che come l'albero si protende verso il cielo, racchiudendo nella sua essenza il concetto stesso di vita. Anch'esso, come l'albero da cui deriva, in perenne estensione verso la volta celeste a sottolinearne la sua tendenza in un'instancabile trasfigurazione che porta inevitabilmente ad una ricorrente metafora di morte e rinascita.

L'ASINO

Analizzando il significato allegorico che indubbiamente caratterizza gli elementi presenti nel gioco della *Ntinna*, un approfondimento sembra essere necessario riguardo alla funzione dell'asino, altro protagonista della farsa burlesca. L'asino, così come il suo parente selvaggio l'onagro, godono già nell'antichità e soprattutto nel Medioevo di una valenza simbolica che, a differenza di quella propria di altri animali, evidenzia l'ambivalenza e l'ambiguità già nella sua stessa immagine. Senza dubbio, tutto ciò avviene, almeno in parte, sia perché l'asino e l'onagro sono al centro di taluni sistemi sacrali, sia perché si tratta di animali introdotti nel bacino del Mediterraneo in seguito allo spostamento dei nomadi indoeuropei dell'Asia Centrale e pertanto avvertiti dalle popolazioni autoctone, almeno in un primo momento, come estranei e nemici. Del resto l'asino e l'onagro servivano inizialmente da cavalcatura e tali rimasero, anche se questa loro nobile funzione fu loro sottratta, almeno in parte, dal cavallo.

È utopia volere spiegare a tutti i costi il mito con la storia; ma tuttavia la storicizzazione dei miti è necessaria se si vuole scorgere con chiarezza la sintassi ad essi sottostante. E si può forse partire da un dato storico, ossia l'asino considerato simbolo di regalità e di saggezza tra gli Indoeuropei dell'Anatolia, in particolare tra gli Ittiti secondo i quali le lunghe orecchie dell'asino erano un simbolo regale e sapienziale. L'asino rosso che conosciamo soprattutto attraverso il *"De Osiride ed Iside"* di Plutarco, è al centro del mito

isiaco dell'antico Egitto. Tale mito racconta che Osiride è fatto morire dal fratello avversario Seth, rappresentato da un asino di colore fulvo, e che Iside si pone alla ricerca accorata delle membra disperse del marito: in questo racconto il colore fulvo è interpretato come malvagio e contrapposto al colore verde di Osiride che, metaforicamente, riconduce al colore della vegetazione e della rigenerazione.

Nel I secolo d.C., Iside diviene la Dea Madre più onorata in tutto il bacino del Mediterraneo. Con l'avvento del Cristianesimo, nonostante molti degli attributi quali *Maris Stella* (ossia "Stella del Mare", titolo fra i più antichi utilizzato per sottolineare il ruolo di Maria come segno di speranza e come stella polare per i cristiani) e Dea Madre passano da Iside alla Vergine Maria, i connotati demoniaci dell'asino chiaramente derivanti dalla suggestione del mito isiaco (l'organo sessuale, lo zoccolo e talora le stesse orecchie), vengono sovente attribuiti al demonio nell'iconografia medievale e rinascimentale. Essi saranno usati spesso nella polemica tra cattolici e protestanti e allusivi ai caratteri materiali del peccato nonché all'ostinazione, altro carattere asinino, con la quale i pagani, consigliati dal demonio, respingono la fede.

Del mito isiaco, quindi, noi abbiamo in un certo senso tratto lo statuto negativo (o quanto meno ambiguo) dell'asino: quello a causa del quale definiamo "asini" i ragazzi svogliati e le persone ostinate, che rifiutano di assoggettarsi a quei valori cristiani che sono la disciplina e l'umiltà. L'asino quale animale ctonio, correlato all'immagine del caos, riacquisterà nel mondo dei seguaci di Gesù una sua valenza positiva, sia in quanto animale presente insieme con il bue presso la mangiatoia di Betlemme, quindi come cavalcatura di Maria durante la fuga in Egitto e infine come cavalcatura regale nell'ingresso di Gesù a Gerusalemme.

Spesso il fatto che Gesù accetti di cavalcare un asino è stato

collegato ai molti caratteri dionisiaci della figura di Cristo¹⁴, mentre i padri della Chiesa sostenevano invece che, nel contesto dell'ingresso di Gesù a Gerusalemme, l'asino è il simbolo delle forze del male che il Cristo domina, cavalcandole.

I cortei medievali dei condannati a morte montati su asini e poi ancora le famose *"feste dei folli"* festeggiate in tutti i paesi Europei del Medioevo, durante le quali ci si ubriacava e alle quali partecipavano gli stessi uomini di chiesa benedicendo con parole sconce e oltraggiose gli astanti, i *"carnevali degli asini"* (tipico quello che si svolge a Villanueva de la Vera, nella Spagna meridionale, nel corso del quale un povero asino viene spintonato, percosso, frastornato con urla e petardi e, infine, torturato e ucciso) e tutti i *"riti di rovesciamento"* nei quali l'asino veniva abbigliato da re o da vescovo e onorato prima di venire bastonato e scorticato (o semplicemente prima di ritornare all'improbabile fatica di tutti i gironi), conservano tutto questo ambiguo rapporto tra asino e Cristo, figure entrambi regali ed entrambi vittime della crudeltà dell'uomo.



I RITUALI SOCIALI E LA COMMENSALITÀ: L'ACQUA E IL CIBO

Alcune usanze, come quella di allestire sontuosi banchetti in occasione di particolari festività, digiunare in alcuni periodi dell'anno, offrire cibo all'ospite, astenersi dal mangiare determinati cibi, etc., accomunano gli uomini di diverse epoche e culture. La commensalità, ovvero il rito del mangiare e bere insieme, è chiaramente un rito di aggregazione poiché crea indiscutibilmente tra i commensali un'unione materiale e spirituale. Come tale ha pertanto una dimensione sociale e comunitaria che si carica anche di significati mistici e religiosi e che riveste lo stesso valore aggregativo di altri riti di unione come lo scambio del sangue, degli abiti, delle armi, dei doni, dei baci della stretta di mano o ad altre forme di contatto fisico che, per l'appunto. Annullano magicamente le differenze e le distanze, dando l'illusione che almeno temporaneamente siano abbattute le barriere che ci separano dagli altri.

I riti di unione e di aggregazione non si applicano soltanto allorché si offre accoglienza ad un ospite ma a cadenze fisse o in occasioni speciali anche all'interno della comunità; essi servono a tenere vivo il senso di appartenenza alla comunità familiare, tribale, civica ed a mantenere la coesione dei suoi membri.

Nell'ambito antropologico nulla è scontato per cui anche quando è fondata sul vincolo di sangue, la commensalità e la comunione familiare rappresentano sempre una conquista culturale che deve essere difesa e mantenuta viva. Il senso di appartenenza al gruppo, inoltre, deve essere continuamente alimentato e rin-

novato e le ricorrenze fisse nelle quali la comunità celebra i riti di riagggregazione dei suoi componenti diventano quindi occasioni festive solenni legate a ricorrenze mitiche significative o ancora più spesso ai cicli stagionali, dai quali dipende la vita stessa della collettività. Cibo e rituali sociali sono sempre stati legati in tutte le epoche e le culture da valenze religiose e da conviviali pratiche umane, al punto che cibo e abitudini alimentari si mostrano sapientemente connotate di significati simbolici, emozionali e collettivi.

La tavola diviene pertanto teatro di costruzione e di ricostruzione dei rapporti, delle identità e dei valori che fondano una cultura attraverso le varie epoche che la attraversano.

Anche le festività sono l'occasione per ricordare che l'uomo vive in uno spazio e in un tempo in cui si relaziona in qualche modo con la divinità; nelle feste è quindi presente una vera e propria specificità alimentare che contraddistingue il banchetto festivo dal consumo di cibo quotidiano. Gli alimenti consumati rimandano quindi spesso al significato religioso della festività e/o a cibi indicati nei testi sacri.

Proprio riguardo al cibo e ai riti religiosi legati ad esso, non si può non accennare alla festa di San Giuseppe, una delle più tipiche e suggestive celebrate in Sicilia, intreccio di fantasia e di abilità materiali che si manifestano soprattutto nella preparazione dei pani votivi (modellati in figure antropomorfe o in forme che richiamano fiori, frutta, animali, bastone, palma, etc.) e nell'allestimento degli altari devozionali, che diventano momento di ostentazione di status sociale e di ricchezza, e delle cosiddette "*Tavuli*" o "*Tavulati ri San Giuseppi*" (tavole o tavolate di San Giuseppe) le cui realizzazioni sono contraddistinte dalla partecipazione e dalla operosità collettiva. Nonostante la Festa di San Giuseppe sia una ricorrenza profondamente religiosa, si scorgono in essa evidenti ascendenze pagane che propiziano il risveglio della terra dal lungo letargo dell'in-

verno. Questa solare celebrazione del pane, quindi della fertilità e dell'abbondanza, apre infatti le porte alla primavera vista la coincidenza della celebrazione del Santo (19 marzo) con l'equinozio di primavera (21 marzo).

Tra le occasioni di commensalità, rientrano anche i riti nei quali prevale la distribuzione collettiva di alimenti di vario genere così come avviene nel corso della *'Ntinna* di San Francesco di Paola: centinaia di sacchetti di tulle e altri in plastica trasparente contenenti dolciumi e frutta secca vengono "lanciati" tra la folla degli spettatori, dando origine ad una vera e propria gara tra chi riesce ad acchiappare tutto quello che è contenuto all'interno delle bisacce portate a spalla dai componenti del Comitato che ha organizzato la Festa. Nei *cuppitedda* (coppettini, sacchetti, bomboniere) confezionati con vari strati di tulle o stoffa colorata e usati abitualmente in ricorrenze come matrimoni, nascite, etc. sono contenuti prevalentemente confetti, caramelle, cioccolatini e *diavulicchi* (diavolini, ossia un piccolo confetto dalla forma indefinita la cui anima è costituita da un frammento di bastoncino di cannella ricoperto con lo stesso rivestimento zuccherino del confetto). I sacchetti di plastica trasparente vengono invece utilizzati per contenere frutta secca come arachidi, ceci tostati e semi di zucca essiccati).

Fin dall'antichità, anche la frutta secca è stata sempre considerata di buon auspicio e propiziatoria di abbondanza e fertilità tanto che mandorle, noci e altri tipi di semi venivano portati in dono agli sposi assieme a piccoli dolciumi tipici dei vari luoghi e ai confetti, considerati anch'essi simbolo di prosperità, felicità e abbondanza.

Il termine latino "*confectum*" (confetto = participio passato di *conficere*, che significa appunto "preparato, confezionato"), nel Medioevo si riferiva alle confetture o alla frutta secca ricoperta di miele e non al confetto così come lo conosciamo oggi. In realtà, collocare la nascita del confetto come prodotto dolciario è assai

difficile. Sembra che il primo confetto, utilizzato per soli scopi terapeutici (il preparato galenico veniva ricoperto da un guscio dolce per renderlo più gradevole) sia stato inventato da un arabo di nome Al Razi, ma non esistono documenti che possano datare con esattezza tale creazione.

Secondo alcuni storici, che si avvalgono delle testimonianze delle famiglie dei Fabi (447 a.C.) e di Apicio (14-37 a.C.), gli antenati dei nostri confetti, realizzati con anime di mandorle e ricoperti di miele e farina, esistevano già in epoca romana e venivano consumati per festeggiare nascite e matrimoni. Bisogna ricordare, infatti, che fino al tardo '400 in Europa non era ancora conosciuto lo zucchero; esso divenne protagonista nella dolcificazione solo in seguito alla scoperta delle Indie Occidentali, relegando il miele ad un ruolo più marginale. Contestualmente alla diffusione dei confetti tra le classi più abbienti, cambiò anche l'abitudine di chi li donava: non più gli invitati agli sposi, bensì questi ai loro ospiti.

Nel 1200 a Venezia i confetti iniziarono ad arrivare dai mercati dell'estremo oriente. Era infatti in uso nell'Impero Bizantino gettare questi dolcetti dai balconi nobiliari sul popolo durante i festeggiamenti carnasciali. Da qui l'origine del rivestimento duro, al fine di migliorare la resistenza del confetto nell'impatto al suolo, preservandone l'integrità. Intorno al 1400 ogni ricevimento di gala doveva prevedere su ciascun tavolo coppe stracolme di confetti. La fabbricazione del "moderno" confetto in Italia ebbe invece origine a Sulmona nel XV secolo, così come si desume da alcune testimonianze datate 1492-1493 e custodite presso l'Archivio del Comune.

La tradizione vuole che il confetto usato nel corso della celebrazione di un matrimonio sia bianco, ad indicare la purezza della sposa e che ogni anniversario di matrimonio abbia invece un suo colore specifico. Occorre però attendere il XIX secolo per trovare traccia dei confetti colorati (la prima apparizione risale al 1820)

epoca nella quale abbiamo la diffusione del confetto in larga scala che, con l'introduzione della produzione industriale, divenne un bene meno costoso e pertanto accessibile a tutti.

Un'altra indicazione che viene dalla tradizione riguarda il numero dei confetti che vengono offerti in occasione del matrimonio e che, a prescindere dalla confezione scelta dagli sposi, sono in tutto 5 come i doni della vita che si augurano agli sposi: salute, fertilità, longevità, felicità e ricchezza. Il numero, ovviamente, può anche variare ma per essere di buon auspicio dovrebbe rimanere sempre dispari.

Il lancio di confetti nel corso di rappresentazioni o ricorrenze festive, sembra che fosse già in uso nel corso delle storiche manifestazioni carnevalesche in molte località italiane, tra le quali Andria, Fano, Cento ed Acireale. Della celebrazione del Carnevale ad Acireale si hanno notizie già nel '500, anche se allora in realtà non si trattava di una vera e propria manifestazione.

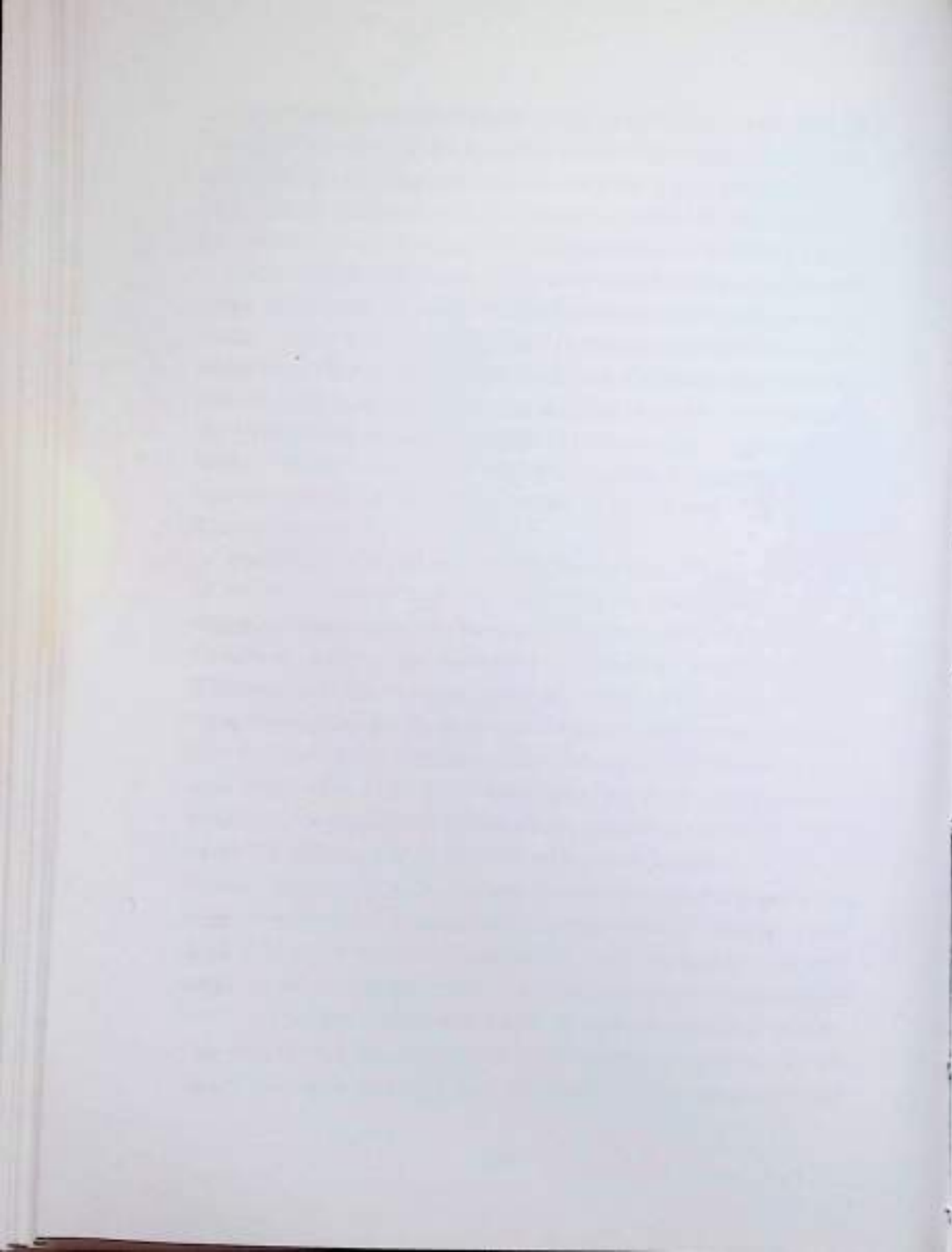


Nell'ottocento, proprio nel corso del carnevale acirealese fu introdotta la cosiddetta "*cassariata*" termine che sembra derivare da "*cassaro*" (dall'arabo *qasr*) e che viene usato sia in marina per definire il castello di poppa di una nave, sia nell'architettura militare per descrivere la parte più alta e fortificata di una fortezza.

Oltre ad avere una terminologia prettamente marinara, lo stesso nome "*cassariata*" nell'uso dialettale siciliano viene usato per descrivere l' "*andare su e giù per il corso principale*", ovvero la "*passaggiata*"¹⁵ che i nobili erano soliti fare a piedi o in carrozza, con tanto di sfoggio di eleganza, lungo la Via principale di Palermo che era appunto il *Cassaro* (chiamata in seguito Via Toledo e oggi Corso Vittorio Emanuele) e durante la quale lanciavano confetti agli spettatori meno abbienti in modo da esibire così tutta la loro ricchezza.

In realtà, il lancio di confetti nel corso della '*Ntinna* ciminnesa di San Francesco di Paola sembra volere emulare il tradizionale momento della cosiddetta "*furriata di li torci*" eseguita nel giorno della Festa del SS. Crocifisso (che si celebra a Ciminna la prima domenica di maggio di ogni anno) da coloro che, per grazia ricevuta, a cavalcioni sul dorso di muli e caricati di stracolme bisacce, lanciano *cuppitedda*, dolciumi, frutta secca e gadget vari tra la folla degli intervenuti. I "*torci*" (le torce) che i cavalieri reggono in una mano durante la sfilata di cavalli e che percorre le strade principali del centro abitato, fino ad arrivare nella piazza antistante la Chiesa di San Giovanni Battista, erano anticamente confezionati con dei grossi ceri (da qui deriva appunto il termine dialettale *torcia*). I ceri di un tempo, ornati con nastri variopinti e fiori, sono stati oggi sostituiti con dei leggeri bastoni rivestiti di carta o stoffa colorata e decorati con fiori freschi o artificiali di ogni specie, ma il loro attuale uso, come i ceri, sembra volere richiamare le celebrazioni dei riti arborei che i popoli dell'antichità, ancora maggiormente

integrati con i ritmi della natura, erano soliti festeggiare in primavera. Ad Atene, nella Grecia antica, il 19 del mese di maggio si svolgevano le Bendidie, feste a carattere orgiastico e purificatorio in onore della dea Bendis, grande divinità femminile lunare, guerriera e della natura nella religione dei Traci. In serata si teneva una fiaccolata a cavallo per salire al tempio della dea, dove poi si svolgeva una festa notturna. Bendis era vista come una giovane donna che teneva in mano una lancia e una torcia. Di lei si sa poco, ma di certo era patrona dell'intelligenza e della luce ed era altresì legata alla sfera sessuale vista la sua connessione al culto orgiastico. Tutti questi elementi facevano sì che fosse a volta associata ad Artemide, ad Atena e perfino a Ecate.



CONCLUSIONI

Le immagini del corpo, del mangiare e del bere, dei bisogni naturali, della vita sessuale, attraverso le quali il principio materiale e corporeo prende forma, costituiscono l'espressione di una concezione della realtà che attribuisce al comico, e al grottesco nel quale si esprime, una valenza liberatrice e rigeneratrice.

La *'Ntinna*, la burla, il grottesco con le sue immagini e il simbolismo espresso da pertiche, scale e bastoni esprimono il divenire nei suoi cicli di vita e di morte, riferito non al singolo individuo protagonista del "rito", ma al popolo nella sua totalità, alla unità e all'inesauribilità dell'esistenza.

Da sempre, l'uomo ha cercato nel suo quotidiano, sia tramite l'esperienza materiale sia spirituale, di esprimere il personale bisogno di certezze e speranze attribuendo valore ed importanza ad elementi che senza difficoltà potesse riconoscere e ritrovare nella propria realtà soggettiva.

Ad ogni evento naturale, al mondo animale e vegetale furono attribuiti significati specifici fino ad essere innalzati a figure ricche di valore simbolico come nel caso dell'albero inteso come rappresentazione e vitalità del Cosmo e visto nel suo aspetto di rinnovamento, rinascita e rigenerazione, allegoria della vita in costante movimento e trasformazione, in perenne estensione verso il cielo a sottolinearne la sua tendenza in un'instancabile trasfigurazione che porta inevitabilmente ad una ricorrente morte e rinascita.

Ancora oggi, simbolismo e ritualità si ritrovano come tratti durevoli delle feste popolari urbane e rurali anche se spesso, soprat-

tutto nelle feste patronali di paese, la festa diviene strumento per gli individui che ambiscono ad emergere socialmente per prestigio personale.

L'ostentazione mostrata nell'offrire vistose banconote da appendere negli stendardi processionali o gli ex-voto di metalli preziosi donati ai Santi, altro non sono se non una evidente dimostrazione di uno spreco che assume il carattere di ideologia individualista che viene comunque condivisa da un'intera collettività.

Ma è proprio attraverso tali comportamenti antieconomici, ricorrenti soprattutto tra individui appartenenti alle classi sottoprivilegiate del mondo moderno in occasioni festive, che avviene il riscatto simbolico capace di annullare la povertà e l'emarginazione.

Quello che appare come un consumo improduttivo, diviene in realtà un consumo produttivo, in quanto crea e conferma valori collettivamente rilevanti, ossia una ricchezza sociale.

La festa si carica perciò di un significato opportunistico e assume una funzione conservatrice data dalla presenza in essa delle classi borghesi e privilegiate o dalla tendenza di queste di assumere la responsabilità della sua organizzazione.

In tal modo la festa diviene il luogo ambivalente in cui si celebra un'unificazione sociale puramente simbolica che cela una realtà conservatrice e che diviene efficace conferma di una netta divisione di classi.

Abbiamo già osservato come la funzione del momento festivo è, in ogni caso, quella di fondazione immaginaria di una realtà e di una condizione esistenziale desiderata anche se, nel corso dei secoli, il complesso di elementi che costituiscono la festa stessa, ha subito diversi adattamenti e trasformazioni secondo la dinamica storica della società e della cultura a cui la festa appartiene.

L'intero corso della storia sociale, culturale, religiosa ed anche politica d'Italia, ad esempio, si è svolto nel segno delle contrad-

dizioni lacerazioni interne, delle divisioni e dei contrasti operati fin dai primi secoli dall'espansione del cristianesimo entro la società italica e dall'incontro di esso con la cultura ancorata alla tradizione dei "vecchi" culti agrari, dei rituali magici e terapeutici confacenti ad un tipo di società contadina esposta alla precarietà esistenziale per lo stato di miseria e per gli incerti del clima, della siccità e della malattia.

Verso il magismo e i culti pagani, la Chiesa, del resto, ha operato per secoli azioni repressive ed altre tolleranti e adattive volte a canalizzare verso un nuovo devozionalismo cristiano le antiche credenze ed espressioni rituali.

Storicamente, sappiamo quanta importanza abbiano avuto le religioni per la celebrazione delle feste. Attraverso i riti, esse hanno solennizzato ciò che era semplicemente natura, ricostruendo su un piano divino ciò che era accadimento naturale. Del resto, non dobbiamo nascondercelo, la festa contiene un'immanente ambivalenza ma è soggetta anche alle peggiori strumentalizzazioni.

Nella sua capacità di dare ordine al tempo, essa è una forza della conservazione. Come il carnevale che rovescia per un lasso di tempo l'ordine costituito, essa serve anche a rendere sopportabile l'ordine non libero della quotidianità.

Se il rito festivo manifesta il sacro nel tempo, esso sembra, in tempo di secolarizzazione, destinato ad una crisi grave e perfino irreversibile. E tuttavia, è forse una malintesa comprensione del fenomeno secolare, quella che lo legge come una cancellazione del sacro.

Forse bisogna abituarsi a pensare la vicenda della nostra modernità come un cambio di paradigma che secolarizza non in quanto annulla, ma in quanto abolisce l'ordinamento gerarchizzato e orientato a priori verso il divino.

La festa, in quell'ordinamento, era già lì, alle nostre spalle, come

il sigillo di un ordine dato e immutabile. Oggi è una fiaccola che indica senza potere garantire.

Speriamo che anche a noi, che abbiamo smarrito la festa e il suo nome ma non il ricordo e il desiderio per essa, ci sia concesso di correggere, almeno un poco, il tempo che ancora ci è dato.

NOTE

- ¹ Guido Carlo Pigliasco: *"Viaggio in Polinesia"* - Edt, Torino - 2000;
- ² Ignazio Emanuele Buttitta: *"I morti e il grano, Tempi del lavoro e ritmi della festa"* - Meltemi, Roma - 2006;
- ³ Mircea Eliade: *"Traité d'histoire des religions"* - Payot, Paris - 1948;
- ⁴ Giuseppe Cusmano: *"La Chiesa di San Francesco da Paola" (ex S. Leonardo) di Ciminna dal XVII al XIX secolo* - Copyright Giuseppe Cusmano, Ciminna - 2004;
- ⁵ Roger Caillois: *"Lex jeux et les hommes"* - Gallimard, Parigi - 1958;
- ⁶ Angelo Brelich: *"Tre variazioni romane sul tema dell'origine"* - Ateneo, Roma - 1976;
- ⁷ Viscere, interiora non completamente cotte;
- ⁸ Nella religione romana i Mani (in latino: *Dii Manes*) erano le anime dei defunti. Il loro nome deriva dal latino e significa *Benevolenti*. Esse talvolta venivano identificate con le divinità dell'oltretomba.
- ⁹ A Martone, paese in provincia di Reggio Calabria, con lo stesso nome *'ntinna* viene definito l'*Albero della Cuccagna* che ha luogo tradizionalmente in occasione della locale festa patronale di San Giorgio.
- ¹⁰ Nessuno tra i locali portatori di cultura ricorda con esattezza quando il gioco della *'Ntinna* fu rappresentato per la prima volta. Probabilmente la tradizione risale agli anni cinquanta o sessanta del secolo scorso e comunque negli anni successivi al secondo dopoguerra. Da circa un decennio il gioco della *'Ntinna* viene riproposto anche il 19 gennaio, in occasione dei festeggiamenti in onore di San Sebastiano, martirizzato con le frecce da Diocleziano nel 288. d.C.
- ¹¹ La *"Quarantana"*, bambola di pezza raffigurante una vecchiaia che viene sospesa ad un filo tra due balconi, rappresenta i quaranta giorni di digiuno in preparazione della Pasqua. Al rito, viene conferito un

duplice significato: pagano, che la vuole moglie del Carnevale defunto e perciò vestita a lutto; cristiano, a rappresentare la preghiera e la meditazione al dolore di Gesù Cristo. La Resurrezione di Cristo segnava la fine delle privazioni, il ritorno alla gioia e la scomparsa della Quarantana (da cui deriva il rito propiziatorio). Alla vecchietta, sospesa nel vuoto, viene legata una busta di plastica con dentro un fiasco di vino, un'arancia e sei taralli che vengono tolti uno ad uno, ogni domenica, fino all'arrivo dell'ultima domenica di Resurrezione. A Martina Franca, comune in provincia di Taranto, come da tradizione, il Sabato Santo la vecchietta viene "sparata" e poi bruciata.

- ¹² Simbolicamente, molto hanno in comune sia la cenere che il seme genitale; il termine greco "*spodòs*" (cenere) è simile sia nella forma che nell'intonazione alla parola "*sporòs*" (seme genitale). Indubbiamente la cenere richiama in modo specifico il rito liturgico che caratterizza il primo giorno di Quaresima durante il quale il celebrante cosparge il capo dei fedeli con un pizzico di cenere ricavata bruciando i rami d'ulivo benedetti nel giorno della Domenica delle Palme dell'anno precedente. Il Mercoledì delle Ceneri, in passato segnava in maniera più sentita l'inizio di un periodo di penitenza, digiuno, e soprattutto di astensione dalla carne o, in senso più ampio, da tutto ciò che contribuiva al godimento del corpo. Il significato precipuo della cenere era, pertanto, quello di poter meglio riflettere sulla caducità delle cose terrene, in attesa che la resurrezione di Cristo spalancasse nell'animo le porte della vita eterna.

- ¹³ A seguito del nascere dei movimenti animalisti e delle Leggi promulgate negli ultimi anni contro il maltrattamento degli animali, è stata abolita la consuetudine di includere tra gli altri premi il coniglio, elemento anch'esso carico di significato visto che esso era già celebrato simbolicamente presso le antiche civiltà. Gli antichi egizi raffiguravano il dio Osiride con la testa di una lepre, mentre nella mitologia greca esso era l'animale sacro ad Afrodite, dea dell'amore. Nell'antica Roma si credeva addirittura che la carne di coniglio combattesse la sterilità femminile e che i testicoli di esso favorissero il concepimento; la rinomata prolificità dell'animale, gli conferiva il ruolo di

emblema indiscusso di fertilità. In talune culture, la Luna viene essa stessa identificata con la lepre o con il coniglio (entrambi simboli lunari poiché dormono nelle ore diurne e prevalentemente vivono di notte illuminati dalla luce della luna) così come nel folklore in generale essi rimandano alla Madre Terra e alla simbologia dell'acqua (fecondante) nel nome della rinascita in un cerchio senza fine, mediante il quale si ritorna alla vita dopo la morte.

- ¹⁴ Oltre all'asino, altra analogia tra Cristo e Dioniso è la risurrezione di entrambi dopo la loro permanenza nel mondo infero. Il potere del vino è centrale sia nel dionisismo che nel cristianesimo: così come i seguaci di Dioniso si inebriano per cambiare la loro percezione del mondo, così anche i primi cristiani lo fanno per avere un accesso immediato alla visione del divino. In entrambi i culti, inoltre, tutte le distinzioni di sesso, di classe, di età e di appartenenza ai mondi umani e divini vengono portati ad un piano di parità nel quale tutti possono accedere alle massime forme della liberazione dai vincoli della vita sensibile attraverso l'ebbrezza estatica.
- ¹⁵ Giorgio Piccitto (a cura di): *Vocabolario siciliano*, vol. I (A-E) - Centro di Studi Filologici e Linguistici Italiani, Palermo - 1977

BIBLIOGRAFIA

- Anonimo Calabrese (a cura di Benvenuto Rocco), *Vita del Glorioso Padre San Francesco di Paola*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2017;
- Bachtin Michail M., *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Einaudi, Torino, 1979;
- Benvenuto Rocco, *San Francesco di Paola. Eremita e fondatore dei Minimi*, Elledici, Collegno, 2012;
- Boccaccio Giovanni, *Il Decamerone*, Laterza, Bari, 1979;
- Bonanzinga Sergio, *Forme sonore e spazio simbolico*, Archivio delle Tradizioni Popolari Siciliane, Palermo, 1992;
- Bonomo Giuseppe, *Scongiori del popolo siciliano*, Palumbo Editore, Palermo, 1978;
- Brelich Angelo, *Tre variazioni romane sul tema dell'origine*, Ateneo, Roma, 1976;
- Buttitta Ignazio Emanuele, *I morti e il grano. Tempi del lavoro e ritmi della festa*, Meltemi, Roma, 2006;
- Buttitta Antonino, *Ideologie e Folklore*, Flaccovio, Palermo, 1971;
- Buttitta Antonino, Pasqualino Antonio, *Il Mastro di Campo a Mezzojuso*, Fondazione Ignazio Buttitta, Palermo, 2007;
- Buttitta Ignazio Emanuele, *Miti Mediterranei: Atti del Convegno Internazionale*, Fondazione Ignazio Buttitta, Palermo, 2008;
- Caillois Roger, *Le jeux et les hommes*, Gallimar, Parigi, 1958;
- Cirese, Alberto M., *Folklore e Antropologia. Tra Storicismo e Marxismo*, Palumbo Editore, Palermo, 1972;
- Cocchiara Giuseppe, *Preistoria e Folklore*, Sellerio Editore, Palermo, 1981;

- Cocchiara Giuseppe, *Storia del Folklore in Italia*, Sellerio Editore, Palermo, 1981;
- Cocchiara Giuseppe, *Immagini devote del popolo siciliano*, Sellerio editore, Palermo, 1982;
- Crocioni Giovanni, *Problemi fondamentali del Folklore*, Zanichelli, Bologna, 1928;
- Cusmano Giuseppe, *La Chiesa di San Francesco da Paola (ex S. Leonardo) di Ciminna dal XVII al XIX secolo*, Copyright Giuseppe Cusmano, Ciminna, 2004;
- De Martino Ernesto, *Fra religione e filosofia*, Bibliopolis, Napoli, 2001;
- De Martino Ernesto, *La Terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del sud*, Il Saggiatore, Milano, 2008;
- De Martino Ernesto, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino, 1977;
- Eliade Mircea, *Traité d'histoire des religion*, Payot, Paris, 1948;
- Eliade Mircea, *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso*, Jaca Book, Milano, 2015;
- Eliade Mircea, *Il mito dell'eterno ritorno*, Lindau, Torino, 2018;
- Giallombardo Fatima: *La Festa di San Giuseppe in Sicilia*, Fondazione Ignazio Buttitta, Palermo, 2006;
- Graziano Vito, *Canti e leggende. Usi e costumi di Ciminna (Ripr. Anastatica)*, Biblioteca Comunale, Ciminna, 2001;
- Graziano Vito, *Ciminna, Memorie e documenti*, Biblioteca Comunale, Ciminna, 1987;
- Hilario Franco Jr., *Nel paese di Cuccagna. La società medievale tra il sogno e la vita quotidiana*, Città Nuova Ed., Roma, 2001;
- Lanternari Vittorio, *Festa, carisma, apocalisse*, Sellerio Editore, Palermo, 1983;
- Levi-Strauss Carl, *L'uomo nudo. Mitologica 4*, Il Saggiatore, Milano, 1983;
- Mazzacane Lello, *Festa e cultura contadina nel Mezzogiorno*, Coines, Roma, 1976;

- Perricone Rosario, *Oralità dell'immagine: Etnografia visiva nelle comunità rurali siciliane*, Sellerio Editore, Palermo, 2018;
- Piccitto Giorgio (a cura di), *Vocabolario siciliano, vol. I (A-E)*, Centro Studi Filologici e Linguistici Italiani, Palermo, 1977;
- Pigliasco Guido Carlo, *Viaggio in Polinesia*, Edt, Torino, 2000;
- Pitrè Giuseppe, *Feste patronali in Sicilia*, Edikronos, Palermo, 1982;
- Pitrè Giuseppe, *Spettacoli e Feste popolari siciliane*, Il Vespro, Palermo, 1978;
- Pitrè Giuseppe, *Che cos'è il folklore*, Flaccovio, Palermo, 1965;
- Publio Virgilio Marone, *Georgiche*, Utet., Torino, 1970;

RINGRAZIAMENTI

Narrare oggi le nostre bellissime tradizioni popolari, sarebbe quasi impossibile senza fare ricorso a quella che costituisce la nostra "memoria storica". Molti dettagli, i particolari e gli aneddoti tramandati solo oralmente e raccolti per documentare il folklore e le usanze che si tramandano da secoli, non sarebbero mai stati scritti senza la collaborazione e le preziose informazioni fornite dai nostri "portatori di cultura".

A tutti loro vanno i miei ringraziamenti ed in particolare al Signor Andrea Passantino il quale, con affettuosa disponibilità e pazienza, mi ha narrato episodi e dettagli relativi alla *'Ntinna* ciminese, fornendomi anche una descrizione "tecnica" su tutto ciò che occorre per la realizzazione di essa. I miei sentiti ringraziamenti al Sig. Antonino Surdi Chiappone e all'amico Domenico Comparato che con le loro bellissime fotografie hanno contribuito a "narrare" visivamente i momenti del rito della *'Ntinna* e della preparazione del fercolo processionale di San Francesco di Paola. Allo stesso modo, con profonda stima, ringrazio tutti coloro che con la loro pazienza e il loro sostegno, hanno contribuito alla realizzazione di questo volume e in particolare l'amico Vito Mauro e il Prof. Tommaso Romano. E un grandissimo e particolare ringraziamento allo stimatissimo Prof. Rosario Perricone che onorandomi della sua Prefazione a questa pubblicazione, ne ha reso ovviamente possibile la realizzazione.

INDICE

<i>Vestigia collige</i>	pag. 5
Prefazione di Rosario Perricone	
Tempo e festa	pag. 9
I riti di primavera	pag. 15
I Santi col bastone	pag. 21
Il culto di San Francesco di Paola a Ciminna	pag. 29
Il "gioco" nei rituali di vegetazione	pag. 35
Il paese di cuccagna	pag. 43
Gli oscilla e il mito di Erigone	pag. 47
'Ntinna	pag. 51
La beffa dell'eroe	pag. 59
L'asino	pag. 63
I rituali sociali e la commensalità: 'Ntinna e cibo	pag. 67
Conclusioni	pag. 75
Bibliografia	pag. 82
Ringraziamenti	pag. 85

24 MAG. 2022
26077



Finito di stampare
Marzo 2021



FONDAZIONE THULE CULTURA
Via Ammiraglio Gravina 95 - 90139, Palermo

fondazionethulecultura@gmail.com

Attività culturale senza scopo di lucro
ai sensi dell'art. 4 del D.P.R. del 26-10-72, n. 633
La proprietà artistica, letteraria e i diritti sono riservati all'autore









Leonarda Brancato è nata a Palermo nel 1969, vive e lavora a Ciminna come Responsabile Bibliotecaria della locale Biblioteca Comunale "Francesco Brancato".

Nel 2017 ha pubblicato, sempre per la Casa Editrice Thule, il volume *Il corpo, i segni, le parole. Medicina Rituale Tradizionale e Magia Popolare a Ciminna ieri e oggi*.

Nel 2016 ha ricevuto il Premio "Mario Attilio Levi" di Benemerito della Cultura e dell'Arte per il suo impegno socio-culturale; nel 2017 ha inoltre ricevuto importanti riconoscimenti: il Premio Nazionale di Lettere, Arti e Scienze Umane "Maria Vassallo" per la Sezione etnoantropologica; il Premio Internazionale della Cultura "Salvator Gotta" per la sezione Antropologia Culturale; il Premio "La Campana di Burgio"; l'Encomio Speciale "Aurora Termitana"; il "Titolo Onorifico di Accademico" per la Ricerca Antropologica da parte dell'Accademia Siciliana Cultura Umanistica; nel 2018 ha ricevuto il Premio Identità e Cultura "Vincenzo Mortillaro" per la Ricerca Etnostorica.

€ 15,00

