

# Alla fiera della memoria. Feste, identità locali e mercato culturale in Sicilia

IGNAZIO E. BUTTITTA

A survey of present-day religious festivals in Sicily reveals a changing situation where the folkloric coexists with the folkloristic, and tradition survives alongside revival and invention. What was originally a spontaneous process of reaffirming and rediscovering usages and customs that had disappeared or risked disappearing soon came to be associated with various economic, institutional and political interests that in many cases have become predominant. These interests aim at manipulating traditional events to their own advantage by supporting the current fashion for folk culture and rusticity and promoting the rhetoric of lost identities and roots. This rebirth of religious traditions therefore is of a somewhat ambiguous nature with features that are both unconsciously positive and decidedly alienating.

I. Da alcuni anni, seppur con un certo ritardo rispetto ad altre regioni italiane (Botta-Caselli-Mantelli, 1988; Scarpone, 2000), è stato avviato in Sicilia un ampio dibattito tra rappresentanti delle Istituzioni pubbliche (in primo luogo gli Assessorati regionali dei Beni culturali e del Turismo), del cosiddetto mercato turistico, delle realtà associative locali e del mondo accademico rispetto all'uso, dunque al destino, del patrimonio immateriale, in primo luogo delle feste religiose tradizionali. Seminari e convegni sulle politiche e sulle strategie di recupero e di valorizzazione si sono susseguiti a ritmo serrato delineando un quadro complesso. Un quadro segnato, per un verso, dalle richieste di riconoscimento di presunte virtù autoctone avanzate dalle singole comunità e dall'intervento, raramente coordinato, di cultori di storie patrie, di dirigenti delle Soprintendenze, di assessori comunali alla cultura, di comitati e associazioni più o meno ingenuamente protesi alla salvaguardia delle tradizioni e delle identità locali e, per altro verso, punteggiato da piccoli e grandi musei etnoantropologici, da pubblicazioni divulgative su vari aspetti del folklore isolano, da fiere e da sagre del prodotto tipico (agroalimentare, artigianale, ecc.), da manifestazioni pseudo-tradizionali a carattere spiccatamente turistico (presepi viventi, rievocazioni storiche in costume, ecc.). Un quadro, dunque, caratterizzato da iniziative che, in un modo o

nell'altro, manifestano la convinzione che la messa in mostra e l'offerta del proprio patrimonio materiale e immateriale (anche riscoperto o inventato) possa attrarre numerosi fruitori esterni e, conseguentemente, possa costituire una risorsa di riscatto socio-economico affermando, al contempo, peculiari appartenenze e particolari qualità del proprio saper fare comunità (Palumbo, 2003: 17 ss.). In talune circostanze l'attenzione rivolta a determinate attività rituali, localmente percepite come specifiche e qualificanti, sembra configurarsi come una strategia di difesa simbolica rispetto a un'esteriorità omologante dalla quale ci si avverte minacciati: la difesa delle proprie consuetudini, delle proprie tradizioni, segnatamente di quelle festive (stante la loro strutturale ripetitività e i loro contenuti semantici a carattere prescrittivo), contribuisce, infatti, a dare ordine al tempo e a perimetrare lo spazio della propria esistenza, a riempire di senso il proprio vissuto<sup>1</sup>. In alcuni, non limitati, contesti si osservano, d'altra parte, un certo compiacimento e una certa enfasi nel mostrare a chi viene dall'esterno il fascino "esotico" delle proprie "speciali" tradizioni, del proprio (in realtà, più spesso, per nulla specifico e unico) patrimonio, tanto che in certi casi sembra manifestarsi l'esigenza di dover stupire lo "straniero" – oggi *par excellence* il turista – con originalità radicali: lo straniero-turista si aspetta d'altronde che la Sicilia possa offrire ancora qualcosa di un arcaico modo di vivere per poter essere degna di essere visitata al di fuori dei consueti percorsi greco-romani e arabo-normanni.

A complicare questi già tormentati e controversi processi, caratterizzati dal susseguirsi di sempre nuove proposte, da veri e propri esperimenti ma anche da ripensamenti nell'ottica del ritorno "all'antico" (quando non dal rimpianto per aver inesorabilmente compromesso il proprio patrimonio offrendolo al mercato e rimodulandolo a suo uso e consumo), si aggiungono precise dinamiche socio-politiche: in primo luogo a livello della gestione delle risorse pubbliche dirette al finanziamento delle manifestazioni tradizionali; in secondo luogo al livello della manipolazione degli *itinerari* festivi e dei correlati simboli rituali. Tra le più diffuse strategie di ricerca e di conservazione del consenso da parte dei rappresentanti politici "locali" (all'Assemblea regionale, alla Provincia, al Comune) v'è, infatti, quella della distribuzione mirata (e pilotata) dei finanziamenti pubblici. D'altro canto, la contesa per la gestione delle manifestazioni pubbliche (non solo, ma soprattutto, di quelle a carattere religioso) da parte delle *agencies* locali (pro-loco, comitati festa, confraternite, parrocchie, ecc.) rinnova e ridefinisce ogni anno,

---

<sup>1</sup> «La cultura, nel senso pieno che questo termine ha assunto nella tradizione antropologica, ha la funzione di dare significato alla realtà umana e sociale. Ora, poiché l'uomo, a differenza di altri esseri viventi, vive immerso nel significato, la cultura è quanto gli permette di trovare una risposta al problema dell'essere e dell'esistenza» (S. Latouche, *Si può parlare di "glocalismo" culturale?*, in N. Scarpone (a cura di), *op. cit.*, pp. 19-27: 21). Sui rischi insiti nell'oblio della propria memoria culturale cfr. L. M. Lombardi Satriani, *Tradizione e innovazione: le classi subalterne tra arcaicità e modernizzazione*, in R. Botta, F. Castelli, B. Mantelli (a cura di), *op. cit.*, pp. 43-53.

offrendo uno spazio di scontro e/o di accordo pubblico, le partizioni sociali, le appartenenze politiche e i rapporti di potere di ciascuna comunità (Glukman, 1972; Cipriani, 1986; Faeta, 1999: 147-164; Balandier, 2000: 97 ss.). In sostanza la Sicilia festiva si offre oggi come una realtà mutevole e poliedrica, con forti scarti territoriali, dove è possibile osservare il folklorico e il folkloristico, la tradizione, la riproposta e l'invenzione convivere l'uno accanto all'altro in forme non sempre immediatamente decodificabili.

All'interno di questo scenario e in rapporto a questi processi, soprattutto per quanto attiene le iniziative di recupero e di valorizzazione dei patrimoni locali, avrebbe potuto svolgere un incisivo ruolo di mediazione il mondo accademico anche attraverso la formazione di specifici profili professionali e l'individuazione di adeguati percorsi di inserimento. Le esperienze avviate in questa direzione – penso, in primo luogo, alla istituzione dei Corsi di laurea in Beni demoetnoantropologici e in Scienze del turismo dell'Università degli Studi di Palermo – si sono rivelate sostanzialmente fallimentari a causa di una serie interrelata di fattori: il prefigurato ma mancato intervento delle Istituzioni pubbliche (in primo luogo la Regione Siciliana) incapaci di promuovere (per insipienza, per indifferenza, per inattitudine a cogliere le opportunità) serie e organiche politiche culturali (basti pensare alle enormi risorse, messe a disposizione della Regione dal F.S.E., sprecate o non utilizzate), la miopia e l'inerzia degli organi dirigenti degli Atenei, una ancora radicata cultura del "posto fisso". Nei rari casi in cui un concreto dialogo è stato avviato, si è troppo spesso risolto in un adeguamento alle direttive proposte/imposte dalle Istituzioni pubbliche sempre pronte a raccogliere, per ovvi motivi, le indicazioni del mercato e di certe *lobbies* politiche, in nome di quel presunto sviluppo sociale ed economico che dovrebbe quasi automaticamente derivare dalla proliferazione dell'offerta turistica. In questa direzione basti segnalare che importanti interventi, quali l'istituzione da parte dell'Assessorato regionale dei Beni culturali di un Registro delle Eredità immateriali, sono stati di fatto sviluppati ignorando i contributi di ricerca e di analisi realizzati nell'arco di decenni dalle Università isolate, spesso paradossalmente in concorso gli stessi Istituti regionali periferici: dalle Soprintendenze ai Musei etnoantropologici, ai Centri regionali per il Catalogo e per il Restauro.

Almeno a partire dalla metà degli anni Sessanta, infatti, da parte dell'Istituto di Scienze antropologiche e geografiche dell'Università degli Studi di Palermo (poi confluito nel Dipartimento di Beni Culturali e ora nel macro Dipartimento Beni Culturali-Studi Culturali) e da associazioni private quali il Folkstudio, l'Associazione per la Conservazione delle Tradizioni Popolari, il Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani, il Centro Internazionale di Etnostoria furono avviate sistematiche attività di raccolta e di ricerca sul patrimonio etnoantropologico (materiale e immateriale) che delinearono un panorama, per molti versi inedito, della cultura tradizionale siciliana (segnatamente dei fenomeni relativi alla religiosità popolare), esitando nella produzione di una vasta e notevolissima attività documentaria e saggistica e nella costituzione di preziosi archivi e

raccolte (Uccello, 1976; A. Buttitta, 1978; Giallombardo, 1981, 1990; I.E. Buttitta, 1992, 1999).

II. A fronte della progressiva affermazione della “cultura di massa” si sono dunque registrate, sin da subito e con maggior enfasi e partecipazione locale in questi ultimi anni, iniziative tese alla salvaguardia e alla valorizzazione delle peculiarità (o presunte tali) socio-culturali: dai costumi ai prodotti tipici, dai riti festivi alle musiche tradizionali. Allo spontaneo processo di riaffermazione e di riscoperta di usi e costumi scomparsi, ovvero a rischio di scomparsa, da parte delle comunità variamente organizzate in congreghe, associazioni e comitati, non di rado guidati da intellettuali locali, si sono presto affiancati, finendo spesso con il prevalere, vari interessi economici, istituzionali e politici diretti a manipolare a proprio vantaggio le manifestazioni tradizionali, a sostenere «il revival folcloristico, dando veste turistica ai fenomeni popolari» e «la moda del folk e del rustico», a esaltare acriticamente i valori associativi della cultura tradizionale (Lattanzi, 1983: 89) promuovendo le retoriche delle identità e delle radici perdute (Di Nola, 2000: 67-70). Una rinascita di tradizioni religiose, quindi, dai connotati ambigui, che ha assunto aspetti sia «inconsapevolmente positivi» sia «decisamente alienanti» (Lanternari, 1976: 31).

Eppure, nonostante questi processi si siano ampiamente affermati in tutta l'isola, determinando più o meno importanti trasformazioni degli *itinerari* rituali e del loro simbolismo, tutt'oggi in Sicilia, in non pochi contesti sono osservabili comportamenti festivi che sembravano essere stati definitivamente consegnati al passato insieme alle forme di produzione tradizionali, alle strutture sociali e alle ideologie correlate. La persistenza di questi fenomeni, la «tenace continuità delle strutture rituali» nonostante il cambiamento economico e sociale (Tak, 2000: 16), non può essere elusa. Antropologi, storici, sociologi, operatori culturali devono fare i conti con una realtà assai più complessa di quella che sembrava prefigurarsi non più tardi di mezzo secolo addietro: una realtà polimorfa, dagli esiti locali più diversi, soggetta alle costanti tensioni della dialettica “tradizione” *vs* “innovazione”, sottoposta agli interessi collidenti di soggetti interni e esterni alle comunità che sostanziano di significati diversi e spesso contraddittori termini quali “tutela”, “conservazione”, “valorizzazione”, “promozione”.

Rispetto a quanto osservato proporrò alcune recenti riflessioni sul patrimonio festivo dei paesi marinari (costieri e delle isole minori) siciliani i quali, in ragione della loro posizione, sono tra quelli maggiormente investiti dagli interessi del mercato turistico.

### III. Ha osservato Sebastiano Tusa:

«Al di là delle immense e svariate risorse materiali che il mare ha offerto ed offre all'uomo, ve ne sono altre che attengono alla sfera sovrastrutturale che hanno nei millenni rifornito ed animato l'immensa enciclopedia

dei miti, delle leggende e dei culti ad esso ispirati o, comunque, connessi» (Tusa, 2009: 17).

Inscindibili dai saperi e dalle pratiche ergologiche marinare si porgono, dunque, alla nostra attenzione miti, credenze e riti molteplici. Una profonda religiosità, un insieme di prescrizioni, di regole e di comportamenti che trova ragione nella sfera del sacro, permea la vita dei pescatori. I rischi connessi all'“andar per mare”, la necessità di uccidere gli esseri viventi che lo popolano e di garantire i loro cicli riproduttivi per sostenere la propria esistenza e quella della comunità di appartenenza hanno alimentato un immaginario mitico-culturale e una prassi rituale amplissimi. Osserviamo così il fiorire di leggende di fondazione di un culto legate al ritrovamento di immagini miracolose consegnate dalle onde, innumerevoli santi chiamati a benedire il mare, processioni che si svolgono in prossimità del o sul mare, immagini e oggetti sacri gettati in acqua per placare le tempeste (Sorgi, 1980; Raniso, 1990; Maffei, 1987, 1995; I.E. Buttitta, 1995, 2009). Nonostante le importanti innovazioni tecnologiche e le trasformazioni delle modalità di pesca, questo universo di credenze e di pratiche continua a rinnovarsi. La gran parte, infatti, dei calendari cerimoniali dei paesi costieri e delle isole minori sono tutt'oggi animati da molteplici feste dedicate a Santi e Madonne la cui “protezione” è rivolta verso pescatori e marittimi.

Ho avuto modo di osservare recentemente come la letteratura sui beni immateriali attinenti il mondo del mare e della pesca sia assai contenuta: non solo rispetto ad analoghi temi relativi al mondo contadino, ma anche al ruolo socio-economico rivestito storicamente in Sicilia dalla pesca, dalla navigazione e dalle attività correlate (fabbricazione di barche, salatura e inscatolamento del pescato, commercio marittimo, ecc.) (I.E. Buttitta, 2009). Non esiste, in particolare, una monografia sulle feste religiose siciliane delle comunità marinare; solo qualche saggio su rivista, in atti di convegni, in volume prende in esame singole tradizioni o ambiti specifici<sup>2</sup>. Non può essere questa la sede per discutere le ragioni di questo fatto, semmai per sollecitare maggiore interesse per un ambito di studi che si presenta particolarmente denso e oggetto di attenzioni, tutt'altro che neutre, da parte degli attori delle Istituzioni e del mercato «turistico-culturale» (Simonicca, 2004; Rami Ceci, 2005). È necessario riflettere in special modo sulle tradizioni festive dei borghi marinari e sul loro potenziale ruolo di attrattori, cioè di qualificanti elementi di “corredo” alla vocazione balneare di molti di

---

<sup>2</sup> Solo di recente grazie a un'iniziativa della Fondazione Ignazio Buttitta sostenuta dalla Soprintendenza del Mare della Regione Siciliana è stato avviato un lavoro di ricognizione sistematica delle feste dei paesi costieri. Primi esiti di questo lavoro sono stati il volume a cura di I. E. Buttitta e M. E. Palmisano, *op. cit.*, e il DVD, *Santi a mare. Ritualità e devozione nelle comunità costiere in Sicilia* (a cura di M. E. Palmisano, per la regia di M. Tagliavia, Palermo, Gardenia - Soprintendenza del Mare, 2009).

questi centri. L'interesse rivolto dalle comunità locali alle loro tradizioni culturali, in quanto spazio-tempo di riproduzione di un'appartenenza comunitaria (nella riaffermazione di una memoria culturale che legittima il proprio esserci) e di accesso privilegiato e diretto alle sacre potenze (che offrono garanzie e risposte ai problemi irrisolvibili nella prassi), si incontra, infatti, non di rado in maniera conflittuale, con l'esigenza di offrire un'originale e accattivante immagine dei propri contesti volta a catturare quei flussi turistici che oggi paiono i soli in grado di risollevarle le economie depresse di tanti piccoli e grandi centri di antica tradizione marinara: tra questi ricordo Mazara del Vallo, Favignana, San Vito Lo Capo, Sciacca, Porto Empedocle, Licata, Augusta, Porticello, Porto Palo, tutti paesi che ormai da qualche decennio, non senza difficoltà, cercano di riconvertirsi in poli turistici di massa (più raramente d'élite) per supplire alla crisi della pesca e diversificare e ampliare le fonti di reddito.

IV. Esempio da questo punto di vista il caso di Favignana. Fino agli anni Sessanta l'Isola "era" non solo luogo di pesca, di lavorazione e di inscatolamento del tonno, ma anche sede di numerose cave di tufo, piantagioni di ficodindia e colture orticole; "non era", invece, sede vacanziera temporanea o stagionale. Divenuta oggetto di interesse turistico a partire dagli anni Ottanta, l'Isola ha conosciuto nell'ultimo decennio – in ragione della lacunosa applicazione delle norme di tutela contenute nel Piano paesistico delle Egadi e dell'assenza di un Piano regolatore – una imponente fioritura "edilizia" che ha visto le residue aree rurali riconvertite in lotti per villette. Gli anziani pescatori, cavatori e contadini, quando non impegnati come manovali o giardinieri, ricavano oggi di che vivere dal noleggio di imbarcazioni, biciclette e scooter, da gite in barca, da piccole attività commerciali stagionali e da servizi d'ogni sorta diretti ai numerosi turisti e residenti stagionali che nei mesi di luglio e agosto affollano l'Isola. I più giovani trovano impiego nei mesi estivi nelle attività alberghiere, ricreative e di ristorazione che negli ultimi anni si sono moltiplicate. La *mattanza* dei tonni, da importante momento di produzione che vedeva a vario titolo coinvolti numerosi addetti, si è progressivamente trasformata in una straordinaria e partecipata messa in scena a sostegno dello smercio di prodotti ittici (bottarga, tonno in scatola, tonno affumicato, ecc.) provenienti da altri luoghi, fino a venir meno nel 2005. Fatto quest'ultimo di non poco rilievo per la società e per l'economia favignanesi: persa, infatti, già negli anni Novanta ogni effettiva funzione economica, la tradizionale pesca del tonno (dei pochi e piccoli tonni che si riuscivano a pescare) si era venuta a configurare come il grande evento che di fatto apriva, anticipandola a maggio, la stagione vacanziera.

Se dovessimo mettere in relazione gli investimenti pubblici per la promozione dell'evento "mattanza" – basti ricordare l'esistenza di un Capitolo del Bilancio regionale *Contributi ai comuni per l'esercizio delle tonnare*, che prevedeva l'erogazione di consistenti sostegni finanziari «Al fine della salvaguardia e del recupero della valenza culturale della pesca del tonno col tradizionale sistema

delle tonnare fisse, secondo le tradizioni locali» (L. R. 1/10/1998, n. 25, art. 1) – con la loro effettiva e immediata ricaduta economica sulla comunità, si dovrebbe concludere che questo impegno contributivo può ascrivere al vasto insieme dei dissennati sprechi “assistenzialistici” di risorse pubbliche che ha caratterizzato per anni la politica siciliana. Eppure, mettendo tra parentesi l’aspetto squisitamente economico (e le complesse e talora incomprensibili scelte della politica regionale) e guardando alle ricadute socio-culturali, può dirsi che non è stato affatto così. Nonostante una rifunzionalizzazione dagli esiti economicamente poco significativi, la “mattanza”, oltre a farsi valore aggiunto per un’Isola dal mare bello come quello di molte altre isole e di molte altre località balneari siciliane, oltre cioè ad essere di fatto la ragione per cui Favignana gode di notorietà in tutto il mondo (ogni anno giungevano giornalisti delle più diverse testate e *troupe* televisive da vari paesi europei e extraeuropei per documentare la “tradizionale” pesca del tonno), costituiva per molti degli abitanti di Favignana la ragione stessa per sentirsi tali: in quanto loro “memoria collettiva” vivente, “figura del ricordo” annualmente ripresentificata, deteneva una straordinaria valenza coesiva e identitaria e dava un senso, altrove non più attingibile, alla loro vita. I Favignanesi si sentivano “importanti” perché avevano la “mattanza”. Nota Assmann, riprendendo Halbwachs (1952, 1987):

«la memoria collettiva è insita nei suoi fruitori e non si può trasferire a piacere. Essa è dunque concreta non solo spazialmente e temporalmente, ma anche *in relazione all’identità*: ciò significa che essa si riferisce esclusivamente alla prospettiva di un gruppo reale e vivo. [...] Il gruppo sociale che si costituisce come comunità del ricordo conserva il proprio passato soprattutto da due punti di vista: la specificità e la durata. Anzitutto, nell’immagine che esso costruisce di sé sono sottolineate le differenze rispetto all’esterno, mentre quelle interne vengono attenuate. Inoltre, esso produce “una coscienza della propria identità attraverso il tempo”, cosicché i fatti ricordati vengono costantemente selezionati e inquadrati in base a corrispondenze, somiglianze e continuità. Nel momento in cui un gruppo divenisse consapevole di un proprio mutamento decisivo smetterebbe di esistere come tale, lasciando il posto a un gruppo diverso. Ma poiché ogni gruppo aspira alla permanenza, esso tende a smorzare per quanto possibile i cambiamenti e percepire la storia come una durata inalterabile» (Assmann, 1997: 14-15).

Questo processo è tanto più efficace in quanto dotato di capacità “ricostruttive” e “inventive”, ossia capace di selezionare, recuperare e risignificare gli elementi del passato in funzione delle esigenze presenti nonché di dotare di inesistenti radici nuove pratiche e credenze legandole a un «passato storico opportunamente selezionato» (Assmann, 1997: 16-17; Hobsbawm-Ranger, 1994).

Costituendosi come icona capace di raccogliere e riformulare una eredità culturale tanto per “sé” che per gli “altri”, la “mattanza” era un “marchio”, unico e

non riproducibile, un potente e denso “attrattore” che trasmetteva un messaggio inequivocabile. La sua straordinaria potenzialità comunicativa si traduceva nel lungo termine in risorsa economica. Osserva Nocifora:

«Il primo elemento che occorre sottolineare è che una località rappresenta una meta solo se e in quanto è in grado di comunicare un determinato messaggio. [...] Un messaggio che deve essere in grado di conferire caratteristiche non solo di specificità ma anche di unicità all’offerta di quella determinata località. [...] E la sua stessa esistenza, come località che “parla”, esprime un significato culturale complesso nei confronti di una certa popolazione o di un determinato gruppo sociale. [...] Insomma è meta turistica una qualunque località che, per il patrimonio culturale, ambientale, storico o paesaggistico che possiede è in grado di instaurare un dialogo, quindi uno scambio di messaggi significativi, con una qualunque area di popolazione che abbia le caratteristiche di una sorta di area di utenza potenziale» (Nocifora, 1997: 17, 49, 37-38).

Per altro verso la “mattanza”, per la sua stessa ripetitività stagionale marcata da momenti rituali e conclusa da un atto sacrificale, si manifestava quale rito di rifondazione del tempo e della società, di periodica e necessaria sacralizzazione del *cosmos* acquoreo su cui si fondava l’esistenza della comunità. La “mattanza” era pertanto, se non sostitutiva, inscindibilmente integrativa del sistema festivo favignanese, avocando a sé l’antica valenza identitaria che detenevano le feste che ancora animano la vita religiosa isolana: il Carnevale, la festa di San Giuseppe (19 marzo), la Settimana Santa, il Corpus Domini, la festa della Madonna delle Piana (15 agosto), la festa della Madonna di Custonaci (ultimo mercoledì di agosto), la festa patronale del SS. Crocifisso (14 settembre), la festa della Madonna del Rosario (7 ottobre).

Il venir meno della “mattanza” ha prodotto significative e misurabili conseguenze sulla società favignanese, imponendo un’ulteriore riconfigurazione del quadro identitario e delle proposte turistico-culturali. Da un lato da “memoria vivente” è divenuta una “memoria storica”, figurata e per certi versi immaginifica, ancorata però a luoghi concreti (negli stessi anni in cui la “mattanza” scompariva veniva ultimato il restauro dello Stabilimento Florio, imponente manufatto architettonico, un tempo sede delle industrie di inscatolamento del pescato e oggi adibito a museo della tonnara), dall’altro le tradizioni festive isolate sono state investite da nuovi interessi. Si è assistito così, nell’ultimo decennio, al tentativo di rimodulare e/o rilanciare tanto come “attrattori” quanto come “riproduttori di senso” alcune feste un tempo esclusivamente rivolte alla comunità locale e declinanti verso l’estinzione (Gallini, 1977; Lanternari, 1977, 1986; Fabietti-Matera, 1999). Come osserva Clemente

«quando una cultura o una civiltà vede in crisi la propria capacità di



riconoscersi in valori comuni – la propria “identità” – fa ricorso al proprio passato come risorsa da investire nel futuro, e assai di frequente al passato folklorico, in cui più che altrove è possibile leggere i segni di una *communitas*, anche un po’ mistificata e idillizzata, ma attiva come modello di riferimento ideale possibile» (Clemente, 2001: 192).

Oggi che la “mattanza” è venuta meno, che il totem comunitario è stato archiviato nel museo della memoria (Apolito, 1993), altri simboli sociali, le feste “antiche” e “tradizionali”, cui nel passato era assegnata la funzione di fare e rappresentare la comunità, rifondandola annualmente nelle sue partizioni e nei suoi principi nel segno del sacro, sono investiti di nuove attenzioni e vedono affermarsi alcune loro funzioni latenti (Bogatyrev, 1982). Non a caso, accanto a un generale rinnovato interesse per le feste del passato, particolari investimenti sono rivolti dall’Amministrazione comunale verso quelle che, per la loro cadenza stagionale, possono meglio configurarsi come attrattori verso fruitori esterni: il Carnevale, San Giuseppe, la Settimana Santa. Questi interventi dagli esiti ancora piuttosto incerti, seppur condivisi in linea generale dalla comunità, hanno alimentato conflittualità tra le diverse realtà associative (molte delle quali politicamente orientate) e di mestiere presenti sul territorio, e tra queste e l’Amministrazione, rispetto ai ruoli che i singoli attori sociali dovevano detenere e alle forme che questi interventi dovevano assumere. Tra gli esiti di questi processi registriamo l’accelerazione del processo di desacralizzazione già avviatosi negli anni Settanta in relazione al venir meno della stretta relazione tra attività produttive e calendario cerimoniale e al progressivo disfacimento del tessuto sociale (determinato anche dal trasferimento sulla terraferma, definitivo o stagionale, di numerosi nuclei familiari).

V. Il caso favignanese è esemplare di processi diffusi e pervasivi: tanto della interazione che intercorre costantemente tra cambiamento socio-economico e espressioni rituali, quanto della reale incidenza e degli effetti delle retoriche dell’identità locale e della memoria culturale, quanto delle politiche opache, insipienti e autoreferenziali di riscoperta e di valorizzazione del patrimonio “di tradizione”. Dietro l’apparente interesse per il patrimonio culturale tradizionale, materiale e immateriale, si celano, infatti, interessi confliggenti e contraddittori. Valorizzare le tradizioni significa per alcuni coglierne e esaltarne solo gli aspetti utili alla promozione di una mediocre politica turistico-consumistica: una politica il cui fine ultimo è la creazione di “riserve indiane”, dove attori prezzolati dovrebbero trovarsi a recitare la parte dei commossi fedeli, degli operosi artigiani, dei pii e laboriosi contadini, pescatori, pastori e quant’altro, a profitto del turista di passaggio felice di “stupirsi” di usi e costumi “antichi” e “selvaggi”. Esecutori non sempre consapevoli di tale “condanna allo stereotipo” sono pro-loco, enti locali, istituzioni pubbliche e associazioni private.

A soffrire maggiormente di questi interventi sono le feste religiose. Esse, al

contrario di altre espressioni della cultura popolare inesorabilmente scomparse, restano d'altronde ancora vive e presenti, mostrando una certa resistenza al mutamento e anzi, in certi casi, significative riprese. Ancora oggi in molti paesi siciliani, nelle grandi feste pubbliche, «in cui sono coinvolti una vasta gamma di stati d'animo e di motivazioni da un lato, e di concezioni metafisiche dall'altro, che plasmano la coscienza spirituale di un popolo» (Geertz, 1987: 143), si ritrovano l'ordine e il senso dell'esistenza, si dimenticano frustrazioni e disagi, si supera il senso di irrilevanza ed impotenza individuale, si riconquistano ruoli e pertinenze permettendoci «di vivere in un mondo ordinato e non caotico, [...] di sentirci a casa nostra in un mondo che altrimenti si presenterebbe ostile, violento, impossibile» (Terrin, 1999: 21). Funzione specifica della religione è, infatti, quella di farsi *medium* della comunicazione rendendo "determinato" un mondo di senso "indeterminato", e finendo con il ridurre la contingenza dell'ambiente vissuto a livelli sostenibili. La religione «sembra essere così l'unico subsistema capace di rispondere a domande, esigenze, problemi di senso soggettivo che nessun altro sistema è in grado di elaborare» con analoga efficacia. La funzione che la religione svolge non è solo integrativa ma anche interpretativa, «cioè per gli individui essa rappresenta una risorsa di significati che consentono di immaginare unito ciò che in realtà è diviso, assoluto ciò che è relativo» (Pace, 2007: 39-40).

Se è evidente che il sentimento di appartenenza ribadito annualmente nelle feste contribuisce a definire e sostenere il senso stesso delle nostre esistenze, il nostro "essere nel mondo", è altrettanto chiaro che il loro processo di impoverimento e omologazione può condurre a forme imprevedibili di alienazione. Ragione questa che deve sospingerci a guardare con particolare attenzione alla moltiplicazione, accanto e insieme alle feste religiose "tradizionali", di rievocazioni storiche in costume e di sagre dei prodotti tipici, a rilevare come il totem durkheimiano, spoglio di ogni residua sacralità, non sia più il santo protettore ma il genuino prodotto locale (il ficodindia, l'olio, la sfincia, la caciotta, il cous cous, il tonno, il pistacchio, ecc.), i riscoperti antichi mestieri e le tradizionali manifatture (il cioccolato, il dolce tipico, il prodotto tessile, la ceramica, ecc.), ovvero la rievocazione in costume di momenti della storia locale, dal Palio dei Normanni di Piazza Armerina alla Giostra dei Ventimiglia di Geraci Siculo.

In verità, più spesso, antichi e nuovi totem convivono uno fianco all'altro e offrono soddisfazione a esigenze di gruppi diversi o a diverse esigenze degli stessi individui. Da un lato, infatti, va considerato che ciascuna comunità è composta da una pluralità di individui che, pur nella condivisione di un orizzonte culturale comune, sono diversi per età, per sesso, per livello sociale, per "ruolo", per "competenze", per "formazione", per "aspirazioni", per "tensioni religiose" e, pertanto, partecipano con diversa consapevolezza e con diverse motivazioni al farsi festivo (Goody, 1996; Smith, 1978; Greimas, 1995: 4; Beattie, 1998: 123 ss.); dall'altro che, nonostante i condizionamenti della "matrice culturale" preesistente (Kluckhohn 1969; Cirese, 1997: 129-130), ciascuna comunità, per quanto "isolata" e "marginale" possa essere, si trova a doversi confrontare con

sempre nuove esigenze producendo risposte diverse e variabili nel tempo (Bravo, 1992: 19; Comba, 2008: 9 ss.). Nella prassi, in sostanza, i riti festivi incontrano sempre uomini nuovi e nuove idee, e si scontrano, oggi, con una realtà sempre più "liquida", frammentata in sub-sistemi e in difetto di centri propulsivi di produzione del senso chiaramente circoscrivibili e identificabili (Luhmann, 1991; Bauman, 2002). La festa patronale che per "alcuni" è il luogo e il momento per entrare in diretto contatto con la potenza del Santo e per rivolgergli la supplica di guarigione o soluzione di un problema, per "altri" è l'occasione per riconoscersi e per sentirsi detentori di una "tradizione", di un fatto unico e importante, che come tale può essere offerto sul mercato e divenire l'icona mediatica della comunità. Come rileva Ariño

«in realtà ciascun individuo decide la propria forma di inserimento e il proprio grado di implicazione, ma il "pubblico" della festa – attori e spettatori – è dato tanto dagli abitanti locali, quanto dai *pendolari* e dai visitatori *in situ* (questi ultimi forestieri in misure diverse) che possono "sintonizzare" la festa grazie ai mezzi di comunicazione» (Ariño, 1997: 17).

Esemplari in tal senso, per la precoce mediatizzazione e turisticizzazione, che pure non è ancora esitata in desacralizzazione, i "Misteri" pasquali di Trapani e gli "altari" di San Giuseppe di Salemi. E in proposito va anche ricordata la "convivenza" della festa patronale di San Vito (15 giugno) con il *Cous cous fest* (fine settembre) a San Vito Lo Capo, quella della festa patronale di San Giovanni (24 giugno) con la "Sagra del pesce" (10-12 agosto) a Pozzallo, e ancor più significativamente, perché svolte in contemporanea, quella della festa di San Giuseppe con la "Sagra della seppia" a Donnalucata. Accanto alle cerimonie religiose tradizionali convivono, dunque, integrandovisi più o meno organicamente, occasioni festive connesse all'introduzione di nuovi culti pubblici e, più spesso, di carattere esclusivamente profano. Non può dirsi, senza forzare la realtà dei fatti, che le nuove feste si propongano come sostitutive, piuttosto che esse, sorte per soddisfare nuove istanze relazionali e socio-economiche, si integrino con la realtà preesistente dando però luogo, nella più parte dei casi, a sintesi instabili. Si osservano così, al di sotto dell'apparente ordinato susseguirsi di eventi comunitari religiosi o profani, feste che continuano tradizioni religiose precedenti e sono prioritariamente rivolte e partecipate dalla comunità dei fedeli e feste, anche a carattere religioso, che sono essenzialmente realizzate e modulate a vantaggio di un pubblico esterno (gli emigrati, i turisti, ecc.) e, pertanto, maggiormente sottoposte alla trasformazione (Tak, 2000: 348).

Le attuali forme rituali, a prescindere dai sensi e dalle funzioni che a ciascuna festa possono essere ascritti, sono dunque oggi più che mai esito di un continuo processo di elaborazione, di interazione e di negoziazione tra forze diverse, endogene (municipalità, parrocchia, confraternite, associazioni, ecc.) e esogene (Assessorato regionale del Turismo, Confcommercio, Federalberghi, ecc.) che

chiedono ciascuna alla festa (talora dando vita a effimere e funzionali alleanze) di essere qualcosa di specifico, di farsi latrice di precisi messaggi e di sensi ben definiti, che prevalgono di volta in volta in funzione degli investimenti. Ha osservato Simonicca

«Gli eventi locali servono come totem che definiscono la comunità e la rappresentano al mondo esterno. In ogni caso, le comunità devono garantire che non tutti gli eventi divengano attrazioni turistiche e che la vita associata possa fruire sempre di un *milieu* non turisticizzato. Solamente l'alternanza tra tempo dell'evento e tempo ordinario permette un'organica dinamica fra autenticità della vita e messa sulla scena delle attrazioni, [...]» (Simonicca, 1997: 139).

Di fatto il progressivo processo di desacralizzazione (o risacralizzazione laica?) dello spazio e del tempo festivi, di adeguamento e riorganizzazione del calendario cerimoniale in funzione delle esigenze del mercato fatte proprie dalle comunità, di rifunzionalizzazione, riconversione o sostituzione dei simboli comunitari, di totemizzazione, infine, della memoria culturale, può, se portato alle estreme conseguenze, determinare la disfatta delle comunità e la perdita del senso dell'esserci nel mondo. Questo fare per gli "altri" per sentirci "noi", questa riconversione della propria cultura tradizionale a favore delle logiche del mercato, questo depotenziamento dei referenti extra-umani solutori delle angosce più intime, che oggi ci appare soluzione facile e immediata alle crisi economiche e sociali, è piuttosto il segnale del disfacimento, del tramonto, della fine di una cultura.

Risultato ineluttabile di tale processo si delinea essere, infatti, l'appiattimento di un ricco e variegato universo su standards di fruizione che privilegiano della festa gli aspetti ludici e spettacolari, folkloristici, esitando nell'introduzione, anche forzata, di elementi nuovi e estranei al fine di esaudire e incoraggiare le domande del mercato turistico. La speranza che sorregge tali interventi è quella, in teoria legittima e apprezzabile, di rilanciare l'economia locale stimolando i flussi turistici. Questa politica, raramente sostenuta da una sia pur minima sensibilità antropologica, come è facilmente comprensibile, non favorisce affatto lo sviluppo. Episodici e assai limitati nel tempo, gli afflussi di visitatori non comportano l'incremento economico sperato. D'altro canto la progressiva standardizzazione delle feste non sollecita l'eventuale turista a recarsi in un posto piuttosto che in un altro. In ogni caso «su questa strada le feste tradizionali rischiano di smarrire il senso originario che ne faceva una tessera fondamentale nel mosaico della cultura attraverso cui ciascuna comunità, celebrando annualmente i propri santi, manifestava la speranza di continuare a persistere nel e oltre il tempo» (I.E. Buttitta, 1999: 12).

## Bibliografia

- P. Apolito, *Il tramonto del totem. Osservazioni per una etnografia delle feste*, Milano, Franco Angeli, 1993.
- A. Ariño, *Le trasformazioni della festa nella modernità avanzata*, in A. Ariño, L. M. Lombardi Sartiani (a cura di), *L'utopia di Dioniso. Festa tra tradizione e modernità*, Roma, Meltemi, 1997.
- J. Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino, Einaudi, 1997.
- G. Balandier, *Antropologia politica*, Roma, Armando, 2000.
- Z. Bauman, *Modernità liquida*, Roma-Bari, Laterza, 2002.
- J. Beattie, *Rituale e mutamento sociale*, in A. Simonicca - F. Dei (a cura di), *Simbolo e teoria nell'antropologia religiosa*, Lecce, Argo, 1998, pp. 111-133.
- P. Bogatyrëv, *Semiotica della cultura popolare*, Verona, Bertani, 1982.
- S. Bonanzinga, *Tipologia e analisi dei fatti etnocoreutici*, in «Archivio Antropologico Mediterraneo», a. II (1999), n. 1/2, pp. 77-105.
- R. Botta - F. Castelli - B. Mantelli (a cura di), *La cultura delle classi subalterne fra tradizione e innovazione*, Piacenza, Ed. dell'Orso, 1988.
- G. L. Bravo, *Festa contadina e società complessa*, Milano, Franco Angeli, 1992.
- A. Buttitta, *La Pasqua in Sicilia*, Palermo, Grafindustria, 1978.
- A. Buttitta, *Introduzione*, in G. Giacobello - R. Perricone (a cura di), *Calamonaci. Antropologia della festa e culto dei santi nell'Agrigentino*, Palermo, Bruno Leopardi, 1999, pp. 9-12.
- I. E. Buttitta, *Feste dell'alloro in Sicilia*, «Archivio delle Tradizioni Popolari Siciliane», n. 29-30, Palermo, Folkstudio, 1992.
- I. E. Buttitta, *I venti del mito*, in «Nuove Effemeridi. Rassegna trimestrale di cultura», a. VIII (1995), n. 30, pp. 25-38.
- I. E. Buttitta, *Le fiamme dei santi. Usi rituali del fuoco nelle feste siciliane*, Roma, Meltemi, 1999.
- I. E. Buttitta, *Cultura marinara, ricerca folklorica e turismo culturale in Sicilia. Stato dell'arte e prospettive*, in I. E. Buttitta - M. E. Palmisano (a cura di), *Da Santi a mare. Ritualità e devozione nelle comunità costiere siciliane*, Regione Sicilia, Soprintendenza del Mare, Palermo, 2009, pp. 25-43.
- R. Cipriani (a cura di), *La legittimazione simbolica*, Brescia, Morcelliana, 1986.
- A. M. Cirese, *Dislivelli di cultura e altri discorsi inattuali*, Roma, Meltemi, 1997, pp. 129-130.
- P. Clemente, *Il punto su: il folklore*, in P. Clemente - F. Mugnaini (a cura di), *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Roma, Carocci, 2001, pp. 187-219.
- E. Comba, *Antropologia delle religioni. Un'introduzione*, Roma-Bari, Laterza, 2008.
- A. Di Nola, *Radici distrutte e dimenticate*, in *Scritti rari*, vol. I, Corfino, Amaltea, 2000.
- U. Fabietti - V. Matera, *Memorie e identità. Simboli e strategie del ricordo*, Roma, Meltemi, 1999.
- F. Faeta, *Per signa ad signata. Festa, immagine, poteri*, in I. E. Buttitta - R. Perricone (a cura di), *La forza dei simboli. Studi sulla religiosità popolare*, Palermo, Folkstudio, 1999, pp. 147-164.
- C. Gallini, *Tradizioni sarde e miti d'oggi. Dinamiche culturali e scontri di classe*, Sassari, Edes, 1977.
- C. Geertz, *Interpretazioni di culture*, Bologna, Il Mulino, 1987, p. 143.
- J. Goody, *A Kernel of Doubt: Agnosticism in Cross-cultural Perspective*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute», vol. 2 (1996), n. 4, pp. 667-681.
- A. Greimas, *Miti e figure*, Bologna, Progetto Leonardo, 1995.
- F. Giallombardo, *La festa di san Giuseppe in Sicilia. I*, «Archivio delle Tradizioni Popolari Siciliane», n. 5, Palermo, Folkstudio, 1981.
- F. Giallombardo, *La festa di san Giuseppe in Sicilia. II*, «Archivio delle Tradizioni Popolari Siciliane», n. 23, Palermo, Folkstudio, 1990.

- M. Gluckman (a cura di), *Il rituale nei rapporti sociali*, Roma, Officina, 1972.
- M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, PUF, 1952.
- M. Halbwachs, *La memoria collettiva*, Milano, Unicopli, 1987.
- C. Kluckhohn, *Miti e rituali: una teoria generale*, in D. Zadra, *Sociologia della Religione. Testi e documenti*, Milano, Hoepli, 1969, pp. 139-159.
- E. J. Hobsbawm, T. Ranger (a cura di), *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi, 1994.
- V. Lanternari, *Folklore e dinamica culturale. Crisi e ricerca d'identità*, Napoli, Liguori, 1976.
- V. Lanternari, *Crisi e ricerca d'identità*, Napoli, Liguori, 1977.
- V. Lanternari, *Identità e differenza: percorsi storico-antropologici*, Napoli, Liguori, 1986.
- V. Lattanzi, *Pratica rituale e produzione di valori. La processione delle torce a Sonnino*, Roma, Bulzoni, 1983.
- S. Latouche, *Si può parlare di "glocalismo" culturale?* in N. Scarpone (a cura di), *op. cit.*, pp. 19-27: 21.
- L. M. Lombardi Satriani, *Tradizione e innovazione: le classi subalterne tra arcaicità e modernizzazione*, in R. Botta - F. Castelli - B. Mantelli (a cura di), *op. cit.*, pp. 43-53.
- N. Luhmann, *Funzione della religione*, Brescia, Morcelliana, 1991.
- M. M. Maffei, *Il culto di San Bartolomeo nelle isole Eolie*, in «*Rivista Abruzzese*», a. XL (1987), n. 1, pp. 72-78 e nn. 2-3, pp. 161-169.
- M. M. Maffei, *Capelli di serpe. Cunti e credenze delle isole Eolie*, Roma, Meltemi, 1995.
- E. Nocifora, *Mercato globale e società turistica*, in Id. (a cura di), *Turismatica. Turismo, cultura, nuove imprenditorialità e globalizzazione dei mercati*, Milano, Franco Angeli, 1997, pp. 17-49.
- E. Pace, *Introduzione alla sociologia delle religioni*, Roma, Carocci, 2007.
- L. Rami Ceci (a cura di), *Turismo e sostenibilità. Risorse locali e promozione turistica come valore*, Roma, Armando, 2005.
- N. Scarpone (a cura di), *Territorio e identità culturale*, «*Studi Medievali e Moderni*», n. 1, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2000.
- A. Simonicca, *Il turismo tra esperienza e cultura*, in E. Nocifora (a cura di), *Turismatica. Turismo, cultura, nuove imprenditorialità e globalizzazione dei mercati*, Milano, Franco Angeli, 1997, pp. 130-140.
- A. Simonicca, *Antropologia del turismo*, Roma, Meltemi, 2004.
- O. Sorgi, *Festa e economia*, in AA. VV., *La cultura materiale in Sicilia*, Palermo, Stass, 1980, pp. 611-619.
- B. Palumbo, *L'Unesco e il campanile. Antropologia e politica dei beni culturali in Sicilia orientale*, Roma, Meltemi, 2003.
- G. Ranisio, *Il Santo venuto dal mare*, in «*La ricerca folklorica*», n. 21 (1990), pp. 85-90.
- W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion. A new Approach to the Religious Traditions of Mankind*, New York, Harper & Row, 1978.
- H. Tak, *Feste in Italia meridionale. Rituali e trasformazioni in una storia locale*, Potenza, Ermes, 2000.
- A. N. Terrin, *Il rito. Antropologia e fenomenologia della ritualità*, Brescia, Morcelliana, 1999.
- S. Tusa, *Dalla preistoria a oggi in un mare in festa*, in I. E. Buttitta - M. E. Palmisano (a cura di), *Santi a mare. Ritualità e devozione nelle comunità costiere siciliane*, Palermo, Assessorato regionale dei Beni Culturali e Ambientali e P. I., 2009, pp. 17-23.
- A. Uccello, *Pani e dolci di Sicilia*, Palermo, Sellerio, 1976 .