

COMUNICAZIONI

LA FESTA DI S. GIUSEPPE A CAMPOBELLO DI MAZARA: ANALISI ED INTERPRETAZIONI

0. L'anno scorso, in occasione dell'incontro svoltosi a Trapani, nel dibattere il problema delle **differenze** e delle **diversità** qualitative esistenti tra religione ufficiale, regione tradizionale e religione popolare, ebbi a dolermi di non aver applicato i portati di quella mia elaborazione al contesto trapanese (1). Oggi, in linea con quanto a suo tempo espresso, intendo, in un certo senso, riparare focalizzando una manifestazione e un ciclo festivo della provincia di Trapani: mi riferisco alle pratiche religiose cristallizzate intorno alla edificazione rituale degli «altari di S. Giuseppe» a Campobello di Mazara; manifestazione che viene, qui, assunta come **segno** della religiosità popolare-subalterna ed in questo senso analizzata con il preciso intento di rendere esplicito il complesso mitico-rituale che ad essa sottende. Si propone, in altri termini, una lettura socio-antropologica del fenomeno come tentativo di rendere intellegibile, anche se solo in parte, quella che con una frase cara a Luckmann, potremmo definire «la religione invisibile» (2) dei ceti popolari, religione di **compensazione** e di **protezione** storica (3) e che nel suo porsi da un lato si definisce come **condizione antropologica**; dall'altro si essenzializza come **fatto sociale** culturalmente relativo (4).

1. Ecco, dunque, di seguito, il fatto folklorico che analizzeremo da angolazione antropologica:

Il rituale degli altari di S. Giuseppe si svolge a Campobello di Mazara il 19 Marzo, giorno della solennità liturgica del santo. In

(1) Si fa cenno alla nostra partecipazione al 2° seminario di studi sul folklore siciliano, organizzato dalla FITPE di Trapani, sul tema: «Il folklore: realtà storica e trasposizione artistica», tenutosi a Trapani nei giorni 11 e 12 Dicembre 1976.

(2) Cfr. T. LUKMANN, **La religione invisibile**, Bologna 1969.

(3) L'interpretazione che, in questa sede, si dà al concetto di religiosità popolare è, chiaramente, antropologica: la religione dei ceti subalterni viene intesa come sistema di protezione e come meccanismo di compensazione di fronte al costituirsi di situazioni storiche frustranti ed oppressive. Cfr., a tale proposito, . LANTERNARI, **La religione popolare e il dilemma della scienza demologica** in AA.VV. **Demologia e Folklore. Studi in memoria di Giuseppe Cocchiara**, Palermo 1974, pp. 53-72.

(4) Il fenomeno religioso, in quanto parte di una struttura sociale, viene, qui, studiato secondo un'indagine relazionale-funzionale. Rif.: E. EVANS PRIT-

alcune case, nella maggior parte nel quartiere Sperone, alla periferia del paese, vengono eretti, per devozione, gli altari, veri e propri baldacchini montati su gradini, su cui si colloca una immagine iconografica della Sacra Famiglia. Ai lati due colonne rivestite di drappi da cui partono coperte e veli che poi convergono verso il centro del soffitto. L'altare è molto ricco ed addobbato, vi sono oggetti d'oro e quanto di prezioso la famiglia organizzatrice possiede o si è fatta prestare per l'occasione, vasi di fiori freschi e secchi, candelabri, lumini, oggetti ornamentali vari e una serie di piccole forme di pane che hanno valore di simboli espliciti di riferimento: piccole scale dove i chiodi di garofano richiamano i chiodi di ferro della croce; sega, martello, forbici ecc. che dovrebbero essere i ferri del mestiere di S. Giuseppe e gli attrezzi di lavoro della Madonna. Sui gradini alcuni piatti in cui è stato seminato il grano, fatto germogliare al buio (è chiaro il suo valore di simbolo dell'abbondanza e della fecondità), e tre enormi «cucciddati», i dolci tradizionali, destinati, al termine del rituale, a coloro che interpreteranno i tre «santi» viventi: Giuseppe, la Madonna ed il Bambino, attesi come ospiti.

Nel centro della stanza ai piedi dell'altare viene apparecchiata la tavola per il banchetto rituale abbondante e copioso di vivande a base di frutta, cereali, pesce e dolci (la carne è bandita) per approntare il quale nei giorni precedenti la festa è stata organizzata una questua. In questa sontuosa scenografia si muovono i protagonisti del cerimoniale: oltre ai tre «santi», parenti ed amici, i familiari organizzatori e il «tammurinaru» che scandisce il tempo dell'intera cerimonia: la sera del 18 fa il giro degli altari e ai piedi di ognuno pronuncia una preghiera propiziatoria e il giorno 19 preleva i «santi» dalle rispettive case li accompagna in chiesa e poi successivamente dove è stato organizzato il banchetto, assiste e partecipa al rituale di accesso, pronuncia un'altra preghiera che praticamente sancisce l'inizio della distribuzione e consumazione dei cibi che si protrae fino a tarda sera in un clima di accesa festività⁽⁵⁾.

CHARD, *Introduzione all'antropologia sociale*, Bari 1972, pp. 57-77, in particolare. Per quanto attiene, poi, il problema di una religione come forma di sovrastruttura sociale che rispecchia e riflette le relazioni sociali che, a loro volta, si fondano sulla struttura economica, cfr. N. BUCCHARIN, *Historical materialism. A system of sociology*, s. l., 1925, pp. 170-171, 178.

(5) Di preciso interesse per la conoscenza del rituale di Campobello di Mazara, nella sua attuale configurazione, è una tesi di laurea diretta da Giuseppe Bonomo: V. PATTI, *Gli altari di S. Giuseppe a Campobello di Mazara*. Sul

Ad una lettura antropologica il rituale di Campobello si mostra pregno di significati. Anche volendo tralasciare i simboli espliciti di riferimento già sottolineati, notazioni si potrebbero fare su molti altri temi emergenti: basti qui ricordare, ad esempio, il valore magico che hanno nella cultura contadina i cereali, oppure, il valore di triscker-mediatore assunto dal «tammurinaru»; ma consapevole di non poterne esaurire in breve lasso di tempo, la molteplicità, si preferisce, in questa sede, accentrare l'attenzione solo su alcuni di essi particolarmente la questua, il banchetto rituale e l'orgia alimentare, temi che se da un lato assumono nel ciclo di Campobello una loro specificità, dall'altro possono essere assunti come metri generali per una lettura antropologica possibile anche per altri cicli festivi subalterni dell'area trapanese e non, sempre che si conservino, però, le stesse caratteristiche di fondo e si possa evidenziare la stessa tendenza, cioè quella di ritualizzare sul piano religioso il processo sociale del rapporto dare-ricevere. Tale rapporto, configurabile, secondo la terminologia di Mauss, come *potiach* ⁽⁶⁾, cioè consumazione, ed esibizione di ricchezza, prevede, nel rituale di Campobello, un sistema di protezioni e controprotezioni di chiara matrice economico-sociale e di compensazione; la regola dei trasferimenti dei beni che nell'intero complesso si attua, sancisce, infatti: a) una ritrovata identità e solidarietà di gruppo; b) la trasformazione in bene economico reale di una mancanza economica abituale; c) un innalzamento nella scala sociale.

Consideriamo adesso i temi punto per punto:

1.1. **La questua:** La questua è, per i ceti subalterni, principalmente una liberazione dall'angoscia di non essere «possessori di beni». Di fronte al principio ideologico religioso consacrato dalla teologia egemone che vuole la povertà come condizione che facilita l'accesso al regno dei cieli, i ceti popolari con questo momento di iniziativa rituale annullano la condizione esistenziale fa-

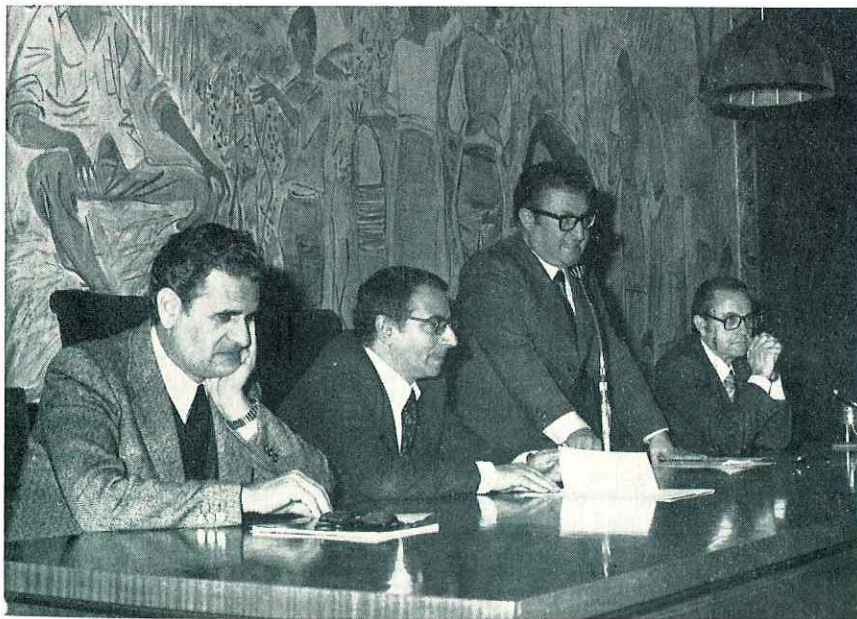
rituale di oggi mancano, infatti, note bibliografiche di un certo rilievo e lo stesso Pitre che, pure, registra, per il passato, la presenza, in varie province, dei rituali di S. Giuseppe, non menziona la festa di Campobello. Comunque, per dare uno sguardo d'insieme sui rituali collegati al ciclo festivo di S. Giuseppe vedi: G. PITRÈ, **Spettacoli e feste popolari siciliane**, Palermo 1881, pp. 230-247; Idem, **Feste patronali in Sicilia**, Torino-Palermo 1900, cap. XLVI, pp. 441-459.

(6) Rif.: M. MAUSS, **Teoria generale della magia e altri saggi**, Torino 1965, pp. 155 ss. Per quanto attiene, poi, il valore e il significato del dono, in contesto subalterno, cfr. C. GALLINI, **Dono e malocchio**, Palermo 1973.

talistica e rifondano il loro piano di potenza culturale. Quanto ciò sia vero lo si può dedurre dalla regola dell'obbligatorietà che vige durante la questua tanto vincolante che, in genere, il questuante chiede che sia dato direttamente al santo e il rifiuto è interpretato come mancanza di devozione. Il grido di questua a Campobello è, appunto: «dati, dati a san Giuseppuzzu».

Le offerte raccolte sono in danaro e in cibo e servono, poi, ad approntare il banchetto rituale che diviene un segno di ricchezza. Ciò, in altri termini, significa che il questuante trasformatosi in possessore di beni, assume in sé il ruolo di distinzione socio-economico che in genere, nella vita reale, viene riconosciuto alle classi di potere, e nel suo organizzare il banchetto egli distribuisce «ai poveri» riproponendo quel modello di diseguale circolazione dei beni esistenti nella realtà con la differenza, però, che la ripetizione ritualizzata libera la struttura reale dalla sua negatività.

1.2. **Il banchetto:** Abbiamo definito il banchetto come segno di ricchezza principalmente relegandolo al ruolo di coloro che l'organizzano ma il banchetto con la relativa distribuzione e consu-



Il prof. Aurelio Rigoli, direttore scientifico del Seminario, in un suo intervento

mazione dei cibi può essere considerato segno di ricchezza in maniera più intrinseca.

È, prima di ogni altra cosa, celebrazione alimentare della cultura contadina povera che rompe la regola della dura frugalità con il consumo di beni che di norma sono il perno della sussistenza, ma è, anche, **transazione alimentare** nel senso che il cibo diviene mezzo simbolico per esprimere idee di cooperazione sociale e di **status** sociale nonché meccanismo principale con cui si dà espressione ai legami di classe. Ne è prova il rituale che impone una certa collaborazione parenterale familiare e di gruppo alla preparazione e cottura dei cibi (a volte gli ospiti portano pietanze già cotte o primizie) nonché il sistema di distribuzione e di consumazione delle portate. Nel rituale di Campobello, infatti, il cibo viene offerto prima ai santi, poi agli ospiti secondo un ordine indicato dai santi stessi; poi ne consumano i familiari nella cui casa si svolge il banchetto e, in genere, chi degli ospiti ha portato cibi cotti o crudi o non li consuma, oppure, li consuma in **ultima ratio**.

La consumazione del cibo dopo questo rituale di scambio e il fatto stesso che la famiglia organizzatrice mangi per ultima ed in disparte, se da un lato conferma l'affermazione simbolica dell'unità sociale, dall'altro ripropone l'impegno di quest'ultima a celebrare una liturgia a beneficio di altre persone. In questa fase del comportamento ritualizzato si presentano, ancora una volta, le strutture di compensazione: la famiglia organizzante si assume il ruolo collegato alla detenzione della ricchezza da parte di pochi (gli ospiti simboleggiano il ceto dei poveri) e nel suo appartarsi ripropone un modello emarginativo reale ma la ripetizione rituale ancora una volta lo libera dalla sua negatività.

Se il cibo è simbolo di coesione familiare e di classe, è in tal senso altrettanto simbolico il ruolo che in questa festa assume la donna, unica vera operatrice rituale. È la donna, infatti, che fa nella maggior parte dei casi la questua; è la donna che, con lo aiuto di un falegname innalza l'altare addobbandolo con il suo personale segno di ricchezza che è il corredo; è lei che materialmente prepara il banchetto. Nella dinamica della festa e in un'ottica che la vuole segno e valore ai fini di quello che Lévi-Strauss definisce lo scambio per la cooperazione sociale (7), la donna si afferma dunque come un vero e proprio **eroe fondatore** della cul-

(7) Rif.: C. LEVI-STRAUSS, **Le strutture elementari della parentela**, Milano 1969.

tura familiare di gruppo là dove — invece — l'uomo assume il ruolo di distributore-amministratore; non a caso, infatti, nel rituale di Campobello, nel momento di sintesi simbolica del banchetto è l'uomo e non la donna che serve e distribuisce i cibi.

1.3. **L'orgia alimentare:** L'abbondante libazione che si tiene proprio nel giorno di S. Giuseppe (cioè giorno in cui liturgicamente si sublima la povertà, Giuseppe è infatti il simbolo della rinuncia per antonomasia, non a caso si aliena anche il diritto di essere umanamente marito e padre) l'abbondante libazione, dicevamo, è un segno questa volta esplicito di rifiuto della povertà. Abbiamo già sottolineato come ceti subalterni tendano ad annullare col rito di questua il concetto di una povertà sublimata come condizione per la conquista del regno dei cieli, orbene, l'orgia alimentare è il segno di una ricchezza raggiunta tanto più soddisfacente in quanto l'abbondanza di cibo, in una comunità agricola, nell'essere strettamente collegata al ciclo di produzione e al lavoro collettivo, indica la validità della cooperazione ai fini di un riconoscimento dei lavoratori come agenti economici.

Quanto il rifiuto della povertà e il fondato spirito di coesione familiare e di affermazione culturale siano il nucleo della festa di Campobello, si può evincere dal rituale di accesso. Se S. Giuseppe prima di essere ricevuto nella casa dove è organizzato il banchetto (al primo e al secondo tentativo è lasciato dietro l'uscio) deve tornare indietro prendere con sè la Madonna fermarsi ed ed attendere con essa che il «tammurinaru» gli porti il bambino, se, cioè, Giuseppe deve presentarsi non come individuo né come coppia ma come **gruppo familiare nucleare** e solo così accedere alla ricchezza, tutto ciò sta a significare la consapevolezza della famiglia contadina nell'indicarsi da un lato come centro di produzione, dall'altro centro di trasmissione culturale, funzioni tanto più eclatanti in quanto cadono in un contesto che vede la cultura subalterna in forte fase di decultazione e l'istituto familiare in altrettanta fase di disgregazione.

1.4. Dopo aver sottolineato le funzioni dei cerimoniali subalterni come economiche e di fondazione culturale, si può ben concludere che il complesso mitico rituale dell'intera festa nell'essere da un lato proiezione simbolica dei rapporti strutturali reali, dall'altro sistema di possibile risoluzione per sanare le alee della produzione e della condizione contadina, svolge una funzione sia catartica di autoaffermazione culturale sia di rifondazione culturale.

In effetti le classi subalterne divenendo, sia pure su di un piano di proiezione mitica, produttori di ricchezza e portatori di cultura, operano una sanatoria delle diseguaglianze sociali; abbandonando l'abito della povertà raggiungono quelle garanzie di libertà, di circolazione e godimento dei beni da cui in realtà sono preclusi; abolendo il tempo negativo consumato⁽⁸⁾, mirano a ricostruire nuovi cicli tendenti ad una diversa fondazione del binomio bene-male⁽⁹⁾.

L'aspetto negativo in una simile situazione è che veicolati sul piano della trascendenza queste attese che pure corrispondono ad una logica di compensazione insita nella concezione del mondo delle classi subalterne, siano solo forme di autoaffermazione e di gratificazione fittizia in grado di dare secondo una ben nota tesi di Malinowski⁽¹⁰⁾, una sicurezza solo psicologicamente maggiore nell'affrontare lo scontro con la realtà.

Che la situazione non mostri considerevoli mutamenti lo dimostra il fatto che la festa di Campobello anziché spegnersi o trasformarsi sotto la spinta dei modelli consumistici⁽¹¹⁾ che intaccano altre feste religiose popolari, non solo persiste ma è in netto rilancio questo perché i ceti subalterni, nella realtà agiti e non attori, riescono ad essere protagonisti solo all'interno delle loro manifestazioni religiose che annunciano e prospettano un annullamento e un riscatto che per quanto presente nelle attese è, in verità, ancora molto lontano e ancora al di là da venire.

2. È bene a questo punto precisare l'orientamento che deriva dal dare al fenomeno religioso le sue citate qualificazioni: il punto di partenza è che la religione non venga assunta come manifestazione di un presunto meccanismo intrapsichico di un ipotetico **homo psicologicus** bensì come prodotto culturale dell'**homo concreto** cioè prodotto di un uomo che «si fa» all'interno di una particolare società⁽¹²⁾ e di questa recepisce sollecitazioni e condi-

(8) Cfr. E. DE MARTINO, **Furore, simbolo, valore**, Milano 1962; Idem, **Sud e magia**, Milano 1972.

(9) Sul tema della **creatività** della ripetizione mitico-rituale, cfr. A. BRELICH, **Introduzione alla storia delle religioni**, Roma 1966, p. 38, in particolare.

(10) Cfr. B. MALINOWSKI, **Myth in primitive psychology**, trad. franc., in **Moeurs et coutumes des mélanésiens**, Pargi 1933, p. 97 ss. citato da A. DI NOLA, **Antropologia religiosa**, Firenze 1974, p. 111 ss.

(11) Cfr. C. GALLINI, **Il consumo del sacro**, Bari 1971, pp. 12-13.

(12) Sul rapporto individuo religione società, cfr. E. DURKEIM, **Le forme elementari della vita religiosa**, Milano 1963; M. WEBER, **Economia e Società**, a cura di P. ROSSI, Milano 1968.

zionamenti sotto forma di oggettivazione; di «imperativi» direbbe Gramsci⁽¹³⁾. Queste, frutto dell'attività soggettiva dell'uomo ma recepite come condivisa, e disponibile come elemento comune, vengono assunte, nei particolari contesti, come «segni di significato»⁽¹⁴⁾ ed organizzati in sistemi costituiscono la concezione dell'uomo all'interno di una particolare società⁽¹⁵⁾ e siccome quella si riferisce sia a ciò che l'uomo sperimenta come quotidiano, sia a quanto l'uomo sperimenta come trascendente⁽¹⁶⁾, essa si articherà in due sfere: quella del quotidiano/profano, quella del trascendente/sacro. Tra l'uno e l'altro di questi poli non è **distinzione**, ma solo **distanza di significato** il che vale a dire che all'interno della concezione del mondo comunque **omogenea** esiste una «gerarchia di significanze»⁽¹⁷⁾ che si rende esplicita nel particolare valore che assumono il tramite della oggettivazione, cioè azioni, immagini e linguaggio che se esplicativi del sacro hanno valore simbolico, se esplicativi del profano hanno valore di prassi⁽¹⁸⁾.

Una simile impostazione nel negare ai due sistemi di significazione una differenza qualitativa, in pratica, afferma la interdipendenza di «sacro» e «profano» che vengono considerate micro-categorie della più ampia macrocategoria della concezione del mondo; e fa sì che le rappresentazioni simboliche oggettivate in rappresentazioni religiose (i riti) raccontino una storica forma di religione a sua volta parte di un'altrettanto storica e sociale concezione del mondo (il mito), da cui la coerenza mito-rito e viceversa⁽¹⁹⁾.

2.1. In una simile ottica si delineano due punti cardine: 1) Società-cultura-religione sono tutt'uno nella concezione del mondo di cui, in ultima analisi, sono causa ed effetto. 2) Le rappresentazioni religiose sia pure a diverso livello di significanza devono essere omogenee alla concezione del mondo quindi oltre che esplicative del «sacro» devono essere esplicative del «profano».

(13) A. GRAMSCI, *Letteratura e vita nazionale*, Torino 1953, p. 216.

(14) T. LUCKMANN, cit., p. 54 ss.

(15) Ibidem, pp. 52-54; 65 ss.

(16) Ibidem, p. 66.

(17) Ibidem, p. 75.

(18) Ibidem, p. 77.

(19) Cfr. C. KLUCKHONN, *Myths and rituals: a general theory*, «Harvard Theological Review», XXXV, 1942, pp. 47-49; S. MICELI, *Rito: la forma e il potere*, «Uomo e Cultura» V, 10, Luglio-Dicembre 1972, pp. 132-154.

2.2. Nelle società relativamente semplici quelle che Redfield definisce di «fusione primitiva»⁽²⁰⁾ si ha una relativa uniformità nella distribuzione e articolazione della concezione del mondo ma se esistono differenziazioni o stratificazioni sociali, come è il caso del nostro contesto, tali differenziazioni servono, allora, come base ad una diseguale distribuzione degli elementi della concezione del mondo, azioni, immagini, linguaggio, e quindi anche del cosmo «sacro» e delle relative rappresentazioni simboliche.

Volendo sintetizzare potremmo dire che a concezioni del mondo diverse corrispondono teorie religiose **diverse** e di conseguenza rappresentazioni religiose **diverse**; e dal momento che tale diversità nella concezione del mondo nel collegarsi alla stratificazione sociale si concretizza, principalmente, nel contrastare da parte di particolari ceti subordinati ed oppressi, sia pure in maniera «implicita, meccanica, oggettiva» — Gramsci insegna⁽²¹⁾ — la effettiva distribuzione delle «privazioni»⁽²²⁾ presenti in una società, la religione non solo deve recepire la stessa tendenza compensativa e conflittuale ma deve permettere di leggerla attraverso le sue manifestazioni.

2.3. Va però detto che se la religione a livello subalterno assume una funzione di compensazione e di protezione — protezione dall'imponderabilità, dalla imprevedibilità, dalla incontrollabilità dell'esistenza incertezze tanto più drammatiche in quanto proiezioni della penuria e delle privazioni di tutti i giorni; e protezione dal male sociale, cioè, quello che viene dall'**altro uomo** cui la diseguaglianza nella produzione e circolazione dei beni, dà poteri decisionali e possibilità emarginative — va pur detto, sottolineavamo, che queste resistenze sono, in massima parte, inconsapevoli. Il perché lo ha indicato Gramsci definendo la concezione del mondo delle classi subalterne non solo «non elaborata e asistemica» ma, addirittura, «agglomerato indigesto di frammenti di tutte le concezioni del mondo e della vita che si sono succedute nella storia»⁽²³⁾.

2.4. Ora se è vero, come è vero, che questa frammentarietà che Gramsci attribuiva alle visioni subalterne del mondo, quali so-

[20] Cfr. R. REDFIELD, *La «Folk Society»*, in L. BONIN - A. MARAZZI, *Antropologia culturale*, Milano 1970, pp. 243-263.

[21] A. GRAMSCI, cit. p. 215.

[22] Cfr. T.F. O'DEA, *Sociologia della religione*, Bologna 1968, pp. 117-120.

[23] A. GRAMSCI, cit., p. 216.

no espresse nel folklore esiste, è pure vero che il gioco sottile dei simbolismi, delle raffigurazioni e dei rituali traveste realtà umane che vanno, comunque, indagate e comprese proprio alla luce, se vogliamo, di quella contrapposizione insita nella «religione di popolo» (24) ed emblematica della contrapposizione classista insita nella concezione del mondo (25). Leggere le manifestazioni religiose delle classi subalterne attraverso quest'ottica permette dunque di liberare anche le forze latenti e non coscientemente riconosciute dei comportamenti religiosi. Il che significa, in altri termini, dar corpo a livello di significato a quella religione invisibile da cui siamo partiti.

3. Quanto il ciclo festivo di S. Giuseppe a Campobello di Mazara possa essere emblematico di questo tipo di religiosità di compensazione e di protezione è stato, appunto, ciò che si è inteso dimostrare; e nell'asumere la questua, il banchetto, l'orgia alimentare come segni di significato si è liberata, in ultima analisi, la logica compensativa che deve, necessariamente presiedere al complesso mitico-rituale nella sua veste di **racconto** di una concezione del mondo che proprio perché delle classi subalterne non può che non porsi che in termini oppositivi e conflittuali.

Annamaria Amitrano Savarese

(24) Ibidem.

(25) Particolarmente interessante per delineare come e in qual modo la rappresentazione del vissuto subalterno — sostanziata da una **Weltanschauung**, peculiarmente, diversa e oppositiva — si contrapponga a quella egemone, a sua volta sostanziata da altra concezione del mondo e della vita, è una ricerca di etnostoria diretta da Aurelio Rigoli volta ad investigare come le classi popolari abbiano vissuto l'evento dello sbarco degli alleati in Sicilia. Ne deriva il preciso disegno di una mentalità subalterna particolarmente influenzata dalla condizione di classe. Per gli esiti della ricerca cfr. A. RIGOLI, **Magia e Etnostoria**, Torino 1978, pp. 126-145, in particolare.