

Dalla materia all'artefatto che veicola il sacro: l'alloro rituale di San Silvestro a Troina

Maurilio Ginex

Abstract. In the contexts of popular religiosity, material culture has a considerable weight in identity capital. Matter, in its most multifaceted forms and through a powerful process of agency, has the power to transform contexts according to the uses made of it and to generate forms of aggregation around it. It can also build an entire ceremonial structure that identifies a cultural context around it. This is the case of Troina, a town in the Enna district of Sicily. Troina's festive calendar includes a feast in honour of its patron saint: San Silvestro. A pilgrimage that moves from the village towards a dimension, a sacred one, of the extra-urban, the forest, where only one thing counts: *a tuccata ru 'ddauru*. The touch of the laurel, the plant that conveys the sense of the sacred, underpins a pilgrimage that has been taking place for centuries in a territory of devotees.

1. Introduzione: per un richiamo all'etnosemiotica

“Il mondo umano ci appare definibile essenzialmente come mondo della significazione: il mondo può essere detto umano solo nella misura in cui significa qualche cosa” (Greimas 1968, p. 5).

In virtù di queste parole, con cui Greimas inaugura *Semantica strutturale*, possiamo parlare di un legame che intercorre tra due discipline come l'antropologia e la semiotica. Innesto su cui baseremo il saggio qui proposto. Dunque l'universo teorico, in cui si svilupperà un'etnografia di un rituale di pellegrinaggio come quello di San Silvestro a Troina, che si accosterà ad un'interpretazione della struttura narrativa che vi è alla base del rito, oltre a mettere in luce come nella costituzione della *communitas di* pellegrini intorno al processo vi sia l'istituzione di una specifica struttura prossemica identificativa che viene fuori dal rapporto culturale con lo spazio utilizzato dal rito, sarà rappresentata dall'applicazione di una semiotica *greimasiana* ad un contesto di religiosità popolare. Etnografia e semiotica collaboreranno al fine di ricostruire il senso che sta alla base del fenomeno rituale in questione. Greimas sin da subito evidenzia questa *tensività* tra i due campi, in quanto è nel legame che pone in essere tra mondo umano e significazione che si valorizza il legame interdisciplinare (Marrone, Migliore 2022, p. 96). Questa *tensività* tra le due discipline richiama a sua volta un riferimento a quell'etnosemiotica che in Italia ha visto una rappresentanza in figure come Antonino Buttitta, Maurizio Del Ninno e Francesco Marsciani. Come riporta Mazzarino, la lezione di Del Ninno, si basava su un'analisi semiotica delle pratiche sociali, in quanto, riti e cerimonie potevano essere analizzate alla luce sia di un punto di vista narrativo che di un punto di vista discorsivo (Marrone, Migliore 2022, p. 107). Senza però addentrarci sulla questione che riguarda l'evoluzione dell'etnosemiotica in Italia, poiché non è la sede adeguata per farlo, in base a quest'innesto tra analisi semiotica e analisi antropologica si cercherà, dunque, di affrontare la tematica qui posta al fine di fare emergere il senso che sta alla base della costruzione di una dimensione sacra come quella esperita durante il processo del rituale di pellegrinaggio in onore di San Silvestro. Dunque, si proporrà un dialogo tra le due discipline al fine di produrre un'analisi di stampo etnosemiotico attraverso l'utilizzo di strumenti efficaci come, per esempio, può essere il quadrato di Floch. Strumento, quest'ultimo, molto valido al fine di mettere in luce la tipologia di valorizzazione culturale che un corpo di fedeli, come i pellegrini in questione, ripone nel proprio oggetto di valore, che in questo caso è rappresentato dall'alloro.

2. Brevi cenni storici: Troina, la “*Civitas vetustissima*” di San Silvestro

Il paese di Troina si trova nel comprensorio della città di Enna in Sicilia e si sviluppa all'interno del Parco dei Nebrodi, nella sua parte meridionale. Il territorio da un punto di vista morfologico è prevalentemente montano e sorge in prossimità di due monti: il Muganà e il San Pantheon. Ma anche se presenta caratteristiche montane, ha una delle superfici boschive più grandi della Sicilia Orientale. Elemento, quest'ultimo, determinante per il senso della tematica che verrà affrontata in questa sede. Caratteristica che rappresenta una peculiarità sia sul piano paesaggistico che sul piano culturale del paese che utilizza nelle proprie rappresentazioni rituali la dimensione spaziale del bosco. Al di là delle caratteristiche territoriali, Troina, ha una sua festa religiosa con una rilevanza profonda per la sua identità. La festa in questione che è quella patronale, in onore di San Silvestro, assume su di sé delle tipicità sia sul piano della complessità del rito sia sul piano del simbolismo sacro. San Silvestro, monaco basiliano, rappresenta la figura del patrono e protettore del popolo e per questa ragione Troina assume l'aggettivo di “*vetustissima*”¹. La genesi della figura di San Silvestro come patrono della città e come storicamente sia divenuto tale presenta un articolato sviluppo. Fu un monaco, vissuto tra l'XI e il XII secolo, che divenne illustre perché possedeva dei doni che lo resero taumaturgo. Questi doni, che si tradussero in miracoli che compiva per la sua città, lo resero una figura di spicco durante il periodo della peste, poiché fu proprio lui a salvare vite per opera di tali poteri. Testimonianze come quelle di Federico De Roberto, riportate nel n. 8 del *La lettura* attestano che San Silvestro era un taumaturgo che possedeva dei doni miracolosi ben specifici. Riporta, lo scrittore siciliano, un aneddoto che vide San Silvestro salvare il Principe, incitandolo, con delle parole che richiamano l'insegnamento biblico all'alzarsi e camminare per ritornare alla vita terrena. La taumaturgia di San Silvestro richiama a sé una tradizione, ampiamente delineata da Marc Bloch, attribuita ai re francesi e britannici fino alla metà del XVIII secolo (Bloch 2016)². Oltre ai poteri di taumaturgo De Roberto racconta pure del mito di fondazione della figura di San Silvestro. Quest'ultimo alla fine dei suoi giorni si ritirò tra le grotte in mezzo al bosco dei Nebrodi, nella parte troinese, dove nessuno poteva mai raggiungerlo. Da lì non fece più ritorno. Nella metà del Quattrocento, furono due cacciatori che si accorsero di una via sino ad allora sconosciuta e nel percorrerla si imbatterono nella grotta in cui avvenne il fatto (De Roberto 1909, p. 11)³. Sulla scia di questa dinamica storica nacque il pellegrinaggio in onore di San Silvestro che ogni anno la comunità troinese organizza.

3. Toccare il sacro: un processo d'ibridazione

La festa di San Silvestro si divide in tre momenti, sparsi per tutto l'anno (Buttitta 2013)⁴, nelle tre differenti stagioni: inverno a gennaio, in primavera a maggio, verso la fine dell'estate a settembre⁵. Prima di comprendere come si articola il sistema simbolico della festa bisogna appurare che vi è una differenziazione identitaria tra i pellegrini di Troina, i quali si suddividono in: *ramara* e *ddarara*. Il periodo dell'anno in cui si svolge il rito che interessa la nostra analisi viene caratterizzato da due momenti separati⁶; le due tipologie di pellegrini compiranno il pellegrinaggio nei due momenti concentrati nelle due ultime domeniche di maggio. La differenziazione delle due tipologie risiede nel fatto che i *ramara*

¹ L'appellativo di “*Civitas vetustissima*” accompagna Troina sin dai tempi in cui, nel 1398, compariva tale titolo nei diplomi di re Martino. Per approfondimenti: www.craltmegazine.it/troina-civitas-vetustissima.

² Il testo in questione è *I re taumaturghi*, testo in cui l'autore tenta di sviscerare il senso di questa tradizione nata nel Medioevo, in cui si vedevano i sovrani, francesi e britannici, attribuirsi queste doti di “*Re taumaturghi*” come se fossero dei poteri che potevano essere posseduti per discendenza regale.

³ De Roberto, attraverso le fonti del Chiavetta, ricostruisce nello specifico il come si struttura l'accesso alla grotta da parte dei due individui.

⁴ La tripartizione della festa di San Silvestro e il momento festivo nella sua struttura è ampiamente descritto dall'autore nei due lavori indicati.

⁵ Rispettivamente: il 2 gennaio, le ultime due domeniche di maggio e il 9 settembre.

⁶ I *ramara* compiono il viaggio nella penultima domenica del mese, i *ddarara* nell'ultima.

compiono il viaggio a piedi, mentre i *ddarara* sull'asino. La struttura del rito e il momento tipico del viaggio, per quanto riguarda le due tipologie identitarie, sono i medesimi. Il periodo che più ci interessa è quello primaverile, in quanto rappresenta un periodo che dal punto di vista della tradizione presenta un sistema simbolico molto profondo. Come dice Eliade, la primavera è una resurrezione della vita universale e di conseguenza della vita umana (Eliade 1996, p. 323). Questa apparentemente criptica interpretazione del periodo primaverile scaturisce dal rapporto di derivazione della razza umana con la specie vegetale. È come se la dimensione dell'umano si rintanasse in essa: “[...] 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” (Eliade 1996, p. 322). La dimensione vegetativa che sta alla base del pellegrinaggio in onore di San Silvestro diventa elemento fondamentale della simbolica di questo processo rituale, in quanto vi è questa idea di fondo di una rigenerazione della collettività in quanto parallela alla resurrezione della vegetazione. Le due dimensioni interagiscono in un momento specifico, il mese di maggio, partecipando l'una nell'altra al fine di una reiterazione ritualmente codificata che è la rigenerazione primordiale del Cosmo (Eliade 1996, p. 319-326). Dopo esserci soffermati sul rapporto tra gli uomini e la vegetazione analizziamo la dimensione trasformativa che riguarda il corpo dei pellegrini. Un corpo che rispecchia tutte le caratteristiche di una *communitas*. Essa è accomunata non soltanto dal senso di appartenenza e dall'unicità della credenza nei confronti di San Silvestro ma è resa uniforme, anche, dalla condivisione delle possibili avversità del cammino. Il viaggio inizia il giovedì prima della penultima domenica di maggio. Saranno i *ramara* che daranno inizio al cammino, il quale comincerà nella piazza antistante la chiesa di San Silvestro. Il capo fazione del gruppo di pellegrini in questione darà inizio al cosiddetto *principiu de li festi*. Il cammino durerà tutta la notte e si concluderà alle prime luci del venerdì. In questa sede sarà determinante evidenziare come si articola il discorso della *liminalità* del pellegrino. Si tratta di un particolare spazio spirituale in continuo movimento in cui l'individuo-pellegrino vivrà una continua condizione di transito, fino ad arrivare al suo centro (Turner 1972, 1976). Il tema risiede, dunque, nella condizione trasformativa che gli attori sociali vivono all'interno del rito e all'interno di questo spazio spirituale. Durante il viaggio i pellegrini sosterranno in una specifica zona della foresta dei Nebrodi, la contrada Portella, dove con canti devoti in onore di Dio e del santo Patrono si fermeranno condividendo il ristoro del cibo e del riposo (Buttitta 2013, p. 220). È interessante come nella dimensione di *liminalità* il tema della condivisione sia continuamente presente, come se la stessa coscienza del processo di trasformazione fosse una delle motivazioni più rilevanti alla base della necessità di compiere il viaggio. In seguito al pasto condiviso c'è un momento determinante all'interno del processo rituale: la “conta”. Saranno scelti gli individui ritenuti degni di immolarsi per raccogliere la pianta sacra. L'alloro si raccoglie in uno specifico punto della foresta che si chiama *Angara di Faccilonga*, uno spazio pericoloso e scosceso che si trova nella zona San Fratello, dove avverrà il momento ultimo della prova: i fedeli giungono qui per *tuccari u ddauru*. Una volta che i rami di alloro saranno raccolti dai prescelti, questi, si ricongiungeranno con il gruppo di fedeli che li attende al campo base dove si risiedeva per la condivisione dei canti e del pasto prima di recarsi al *vadduni* (Angara). In questo frangente sarà una preghiera di ringraziamento che riaccomunerà tutta la teoria di fedeli. Questi, all'alba, ripartiranno in direzione di Troina, con un'avvenuta trasformazione: il ramo d'alloro è tra le mani dei fedeli. È molto interessante il come l'alloro, inteso come materia sacra, diventi in questo momento del rituale anche un elemento ornamentale. In questa mattina che segue, i fedeli, giungeranno al Piano delle giumente, per dare vita alla processione dei *rami*. Quest'ultimi sono costituiti da pertiche di diversa lunghezza e sono ricoperte da fronde di alloro e a tali fronde sono appese immagini del Santo, fiocchi colorati e bambole (Buttitta 1992, p. 38). Per l'appunto vedremo più avanti come l'alloro presenti due forme di valorizzazione. Adesso soffermiamoci sulla dimensione del tocco del sacro. Il tocco dell'alloro richiama all'attenzione la lezione di Latour secondo cui non si può studiare la società senza prendere in considerazione i non-umani (Latour 1995, p. 11-24). L'alloro, in quanto pianta sacra vista come artefatto che una tradizione utilizza al fine di veicolare il sacro, istituisce un cammino con una prova finale, determinando l'andamento del percorso del rito e la formazione di un gruppo codificato che agisce in una determinata maniera pratico-operazionale (Buttitta, Miceli 1989, p. 119). L'alloro funge da esempio di materiale specifico che riesce a fare e a trasformare. Nell'alloro e nel tocco si sviluppa il senso del

concetto di *atto* teorizzato da Greimas. Cioè l'atto inteso "come luogo del sorgere delle modalità" (Greimas 1983, p. 65). L'elemento trasformativo diventa un elemento essenziale del processo in quanto lo si può identificare nell'obiettivo primario per la costruzione del senso che sta alla base di tutto il rituale. L'alloro, dunque, *fa* spostare gruppi di uomini verso di sé attraverso una potente agentività e *trasforma* nel senso che – attraverso il processo di incorporazione del sacro in esso di cui si parlava precedentemente – potenzia l'identità del pellegrino che soltanto brandendolo può procedere con le tappe rituali e ri-aggregarsi al suo contesto urbano di riferimento una volta trovatosi nella strada del ritorno. In questo processo è l'articolazione del rapporto soggetto-oggetto, cioè pellegrino-alloro, che porta il senso ad uno stadio superiore. Citando Greimas: "la relazione tra il soggetto e l'oggetto che definisce il soggetto in quanto esistente semioticamente si trova così dotata di un «surplus di senso», e l'essere del soggetto ne è modalizzato in modo particolare" (Greimas 1983, p. 91). Qui vige, inoltre, il tema dell'autorità religiosa, che Fabietti definisce: "come un qualcosa che sembra trarre da se stessa, ma in nome di un potere "altro", la propria facoltà di essere ascoltata, rispettata e seguita. Ed è autorevole fino a quando, come tutte le forme di autorità, chi la ritiene tale le presta ascolto come tale" (Fabietti 2018, p. 39). Ed è sulla base di tale autorità che la configurazione del senso che sta alla base del processo si articola e ha la sua specifica efficacia. In seguito vi è anche un esempio per cui il tema dell'ibridazione per contatto con i non-umani si manifesta. Vediamo in che modo. Ricordiamo che il pellegrinaggio è un rito di passaggio che presenta tutte le caratteristiche del processo (Van Gennep 2012 Turner 1972)⁷, dunque il pellegrino è un iniziato ad una nuova condizione che lo aspetta. Van Gennep diceva che i riti di passaggio sono "riti che accompagnano ogni modificazione di posto, di stato, di posizione sociale e di età" (Turner 1976, p. 124). Vedremo, in seguito, cosa comporta, nella localizzazione di una dimensione di narratività, la struttura di questi riti. Per tale ragione il punto in cui si giunge per rapportarsi con una dimensione materiale del sacro, com'è l'alloro, segna il punto a partire dal quale inizia un nuovo passaggio di *status* rituale. Se la dimensione di *intersoggettività* che prima del "tocco" vi era si sviluppava attraverso un senso di condivisione del proprio rapporto di devozione nei confronti del Santo, adesso, tale *intersoggettività* costituita dalle caratteristiche della *communitas* in questione⁸, varierà per l'entrata in scena dell'oggetto-alloro. Esattamente in questo frangente vi è l'irruzione di un soggetto non-umano che trasforma la dimensione di intersoggettività tra pellegrini in quanto cambierà la loro stessa soggettività di partenza. Lo stato di ibridazione che qui si vuole mettere in evidenza, a livello strutturale, presenta un'invarianza che è quella di due corpi a confronto che sul piano della percezione e del rapporto tra di essi tendono a produrre una variazione l'un dell'altro. Come osserva Marrone, per quanto riguarda la nascita del telefonino che, in quanto *batteria di modalità* produce una *nuova forma di soggettività* (Marrone 2004, p. 17), all'interno di una logica che cerca di analizzare la dimensione trasformativa del soggetto in questione (il pellegrino), l'alloro diventa una specifica forma della materia boschiva su cui viene attuata una codificata costruzione simbolica e che porta ad una trasformazione culturale di quello che in seguito, come vedremo, sarà un soggetto operato: il pellegrino. È come se l'ibridazione avvenisse per mezzo della trasformazione di *status* prevista dal rito, quasi come se fosse un momento – all'interno della struttura narrativa – propedeutico per il raggiungimento dell'obiettivo finale previsto dall'*iter* del processo rituale.

4. Per una semiotica della tradizione: la costituzione di un oggetto di valore all'interno del pellegrinaggio di San Silvestro

L'alloro calato all'interno della cultura troinese di riferimento e funzionalizzato all'interno di un processo rituale specifico, come quello descritto in questa sede, rappresenta un oggetto di valore (Greimas 1984, pp. 151-163). Quest'ultimo viene identificato non soltanto nell'alloro come oggetto che mette in connessione un destinante e un destinatario, ma la sua identificazione viene ulteriormente valorizzata

⁷ Le caratteristiche a cui si fa riferimento sono quelle inerenti alla presenza dei momenti costitutivi del rito di passaggio secondo Van Gennep, i quali sono tre: separazione, margine (o *limen*) e aggregazione. Per un approfondimento della tematica vedi Van Gennep (2012) e Turner (1972, 1976).

⁸ Caratteristiche da riscontrare nel senso di appartenenza che uniforma il gruppo e il voto in onore del santo concretizzato dalla consapevolezza di un cammino colmo di insidie.



nel suo divenire un artefatto rituale che veicola una specifica dimensione del sacro presso la teoria di fedeli di riferimento. All'interno del processo rituale descritto, vi è uno specifico programma narrativo che – per l'appunto, come precedentemente abbiamo potuto osservare – prevede il cammino di un pellegrino che all'interno del percorso subisce delle peculiari trasformazioni. Per noi comprendere come si articola la dimensione trasformativa, che vede posti l'uno di fronte all'altro il pellegrino e l'oggetto rituale dell'alloro, dobbiamo soffermarci sulla comprensione dei ruoli *attanziali* in questione. Bisogna leggere il rituale di pellegrinaggio come un programma narrativo (PN) all'interno del quale si svolgono dei ruoli codificati da esso e che presuppone che il senso che sta in profondità si articoli in base allo svolgimento di tali ruoli. Attraverso l'analisi di quest'ultimi e attraverso l'impiego del valore sull'oggetto-alloro sarà identificato il processo di significazione alla base. I ruoli sono quelli che vedono da un lato un *soggetto operatore* (SO), il fedele, rispetto al nostro oggetto di valore, identificato nell'alloro; dall'altro lato un *soggetto di stato* (SS) che verrà identificato nella figura di San Silvestro, il Santo Patrono. Anche se insolita come visione interpretativa del fenomeno, la dimensione di “danneggiamento” o “mancanza” che funge da cominciamento della narrazione (Fabbri, Mangano, 2012, pp. 49-52) si identifica in quel processo di rifondazione mitica, risiedente nel concetto di “eterno ritorno” (Eliade 2018), che prevede che un rito – a scadenza calendariale – debba essere, in quell'*hic et nunc*, continuamente reiterato. Il danneggiamento o mancanza di cui sopra, dunque, si riconosce in una forma di necessità culturale, in quanto si sta trattando di ciò che spinge il fedele a reiterare annualmente, in quello specifico momento rituale, la sua devozione. Quest'ultima valorizzata o attraverso la semplice partecipazione al rito o attraverso una costruzione del sacro in cui si diventa parte integrante completando il cammino. Se non si facesse in tale maniera quella mancanza che fa iniziare la narrazione in questione non sarebbe mai colmata. È su questo fattore che si articola la dimensione cerimoniale di un contesto in cui la religiosità diventa una forma di ipostasi del sistema sociale (Durkheim 2013). Proseguendo dobbiamo identificare il programma narrativo di riferimento. Il pellegrinaggio è una tipologia di rito di passaggio. Tale rito, per come lo teorizza Van Gennep, consta di tre momenti costitutivi: la separazione, il margine e la riagggregazione. Questi momenti fanno da motore per la creazione della nuova identità. Il pellegrino, nel suo allontanarsi dal proprio contesto sociale, nell'immolarsi volontariamente nel cammino impervio che caratterizza il viaggio, entra nel primo momento della tipologia di rito in questione. Inizia, così, un primo programma narrativo che identifica questo processo che comporterà un passaggio di status. La trasformazione che qui comincia sarà posta in termini di divenire (Greimas 1983, p. 155). L'individuo si allontana dal proprio gruppo di appartenenza per giungere al compimento di un'azione rituale che lo porterà alla determinazione di un nuovo profilo identitario. La separazione, che è il primo momento del rito di passaggio, rappresenta una sorta di *rito preliminare*, in quanto si identifica con il primo stadio del distacco dal precedente stato, precedendo – tra l'altro – ciò che viene definito come *rito liminare*, ovvero la condizione di “margine” in cui si ritrova l'individuo che sta attuando il passaggio. Questi due momenti preparano al terzo momento finale che è il *rito post-liminare* (Van Gennep 2012, pp. 14-18). Questo rappresenta il programma narrativo in cui si articolerà il senso che sta alla base di un processo che vede l'oggetto-alloro manipolato ritualmente. Intanto va evidenziato il fatto che all'interno di un rito di passaggio come questo descritto, tra le varie trasformazioni possibili della narrazione, in questo caso si tratta di trasformazione congiuntiva. Dunque:

$$(S \cup O) \rightarrow (S \cap O)$$

Con questo schema mettiamo in risalto la dimensione trasformativa del soggetto operatore che ripone il valore nello specifico oggetto. In funzione di una rifondazione del sacro, attraverso il voto offerto a San Silvestro (SS), il soggetto operatore (SO) – cioè il fedele – tocca l'alloro (OV) e lo porta con sé. In questa dimensione del rito, attraverso una congiunzione con esso (OV), per mezzo del suo tocco e del suo trasporto ritualizzato, si mette in evidenza questa tipologia di narrazione:

$$F [SO \rightarrow (SS \cap OV)]$$

Attraverso questo sintagma elementare applicato al processo rituale notiamo come avviene quella *realizzazione* che vede non soltanto soggetto e oggetto congiunti attraverso una specifica funzione ma che vede, infatti, nel momento di quella congiunzione l'istituzione del valore realizzato (Greimas 1983, p. 25). In questa analisi, la congiunzione tra soggetto di stato (SS) e oggetto di valore (OV), risiede in quell'azione specifica, in *quell'atto epistemico*, che vede il soggetto operatore brandire l'oggetto di valore, l'alloro, diventando – nel suo essere trasportato in processione - simulacro del sacro. Risulta, dunque, rilevante evidenziare la connessione che intercorre tra il Santo su cui si fonda il culto e la *presentificazione* di esso attraverso l'oggetto sacro. All'interno della nostra narrazione pellegrinale vanno evidenziati alcuni aspetti che riguardano la struttura del rito di passaggio e il come quest'ultimo si articola perfettamente attraverso lo schema narrativo canonico. Sofferamoci sulla zona del rito detta "liminale". I *performance studies* definiscono come fase liminale il momento in cui si configura il lavoro principale di un rito di passaggio. Nel caso descritto, il pellegrino, in virtù dell'obiettivo primario identificato nell'incontro con il sacro, nella zona liminale diventa un "nulla", dato che si trova in uno spazio di transizione ad un'altra condizione (Turner 1972). Questa dimensione liminale contestualizzata all'interno di uno schema narrativo canonico diventa il terreno fertile per il dispiegarsi sia del momento della *manipolazione* e sia del momento della *competenza*. Durante il viaggio, presso l'*Angara di Faccilonga*, il soggetto operatore – pellegrino, attraverso i rispettivi stazionamenti, i canti di gruppo, la convivialità del pasto, viene *performato* e posto nelle condizioni di assumere una specifica *competenza*, ovvero "quel modo di essere che ci consente di eseguire un atto" (Traini 2014, p. 143). Ciò che si vuole dire è che in questa fase liminale del rito di passaggio vi è una coesistenza tra *soggetto competente* e *soggetto performante*, in quanto non si sta parlando di due soggetti diversi ma di due istanze del medesimo attante (Greimas 1983, p. 49). Ritornando all'atto, che si identifica nel tocco del sacro lauro, esso presuppone una prova specifica che pone il pellegrino nelle condizioni di un eroe che deve superarla. Come precedentemente è stato già detto, prima dell'arrivo presso l'impervio luogo dell'*Angara* si attua la "conta" e si scelgono gli individui più dotati per affrontare la prova (Buttitta 1992, p. 47). È proprio qui che, seguendo lo schema narrativo canonico, rientriamo nella fase della *performance*: affrontare i pericoli di questo luogo in cui l'oggetto di valore in questione è riposto fanno, del nostro SO, l'eroe-mitico che deve sconfiggere il nemico. Sofferamoci adesso sul momento finale della *sanzione* e sul valore dell'oggetto rituale. È rilevante comprendere come attraverso l'ultimo schema, nello specifico di questo rito di pellegrinaggio, all'interno del processo di trasformazione vi sia un'intersezione tra SS e OV. Lo schema posto mette in evidenza, in realtà, una peculiarità del rito, in quanto è nell'unione tra la dimensione del sacro e la materialità dell'oggetto che si instaura un legame indissolubile con il soggetto operatore. È come se quest'ultimo fosse spinto dall'SS attraverso una manipolazione che porta alla costituzione di quell'assiologia di valori che va a concentrarsi nell'OV-alloro. Quell'*attività produttrice* (Greimas 1983, p. 162) si articola in un processo che vede il soggetto di stato, vessillo del culto di riferimento, spingere verso di sé il soggetto operatore attraverso il costituirsi di quel sistema di valori da concentrare unicamente nella pianta d'alloro. L'OV si delinea, all'interno dell'*iter* rituale, come l'obiettivo principale, in quanto è unicamente attraverso di esso che il sacro potrà materializzarsi tra i fedeli. L'alloro ha realmente questo potere di veicolare il sacro, poiché è in esso – prima toccato per sancire l'arrivo del pellegrino e poi colto per farlo sfilare in processione – che risiede la sacralità che identifica questo pellegrinaggio troinese e tutti i pellegrinaggi nebroidei, definiti come "laureati" (Buttitta 2013, p. 223-224). Quando il corpo dei pellegrini ritorna dall'*Angara* carico di rami raccolti in fasci, con i fedeli che per impedimenti rispettivi non erano presenti nel momento del tocco e del trasporto della pianta sacra c'è uno scambio linguistico ritualmente codificato: "Chi è andato incontro al rischio dice a chi è restato: *bontruwatu* (bentrovato); e l'altro di rimando risponde: *bonturnatu* (bentornato)" (Buttitta 1992, p. 47). Questo momento, all'interno della descrizione della struttura narrativa soggiacente, combacia con il momento della *sanzione* in cui quell'assiologia di valori a cui facevamo poc'anzi riferimento viene messa in luce (Fabbri, Mangano 2012, p. 55). Viene messa in luce perché l'atto rituale è compiuto e il voto a San Silvestro è offerto. San Silvestro, in quanto soggetto di stato (SS), giudica l'atto del soggetto operatore compiuto. Inoltre, va evidenziato, che in un momento di assoluta spiritualità dettata dal rito e dalla sua processualità, la *valorizzazione* dell'oggetto-alloro, in seguito al superamento della prova nell'impervio spazio boschivo, di fronte al ricongiungimento di tutto il corpo dei fedeli, viene dunque messa totalmente in risalto e a sua volta pone in risalto la

concezione che un contesto ha, di un oggetto di valore, in base ai dettami e alle regole della propria tradizione culturale.

Infine sarebbe necessario soffermarsi su un ultimo aspetto che riguarda il tema della valorizzazione, al fine anche di mettere in luce quale sia il quadrato semiotico a cui si farà riferimento. Necessario, dunque, sia perché così possiamo analizzare quale sia il tipo di valorizzazione da cui viene investito l'alloro e sia perché viene messo in risalto il fatto che è a partire dall'esistenza dell'alloro che viene fuori una certa sintassi narrativa che codifica il processo rituale. Vediamo come fare.

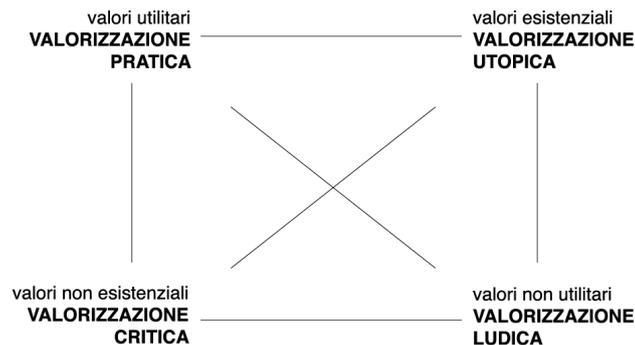


Fig. 1

Il quadrato di Floch qui posto, che rispecchia l'universo delle valorizzazioni, mette in risalto dei valori specifici per gli oggetti e risulta efficace nella sua applicazione al discorso rituale che stiamo affrontando. Anche se azzardata come forma di applicazione, in realtà, cambiando la dimensione del contenuto, risulta funzionale al discorso che poniamo nei confronti del nostro OV. Inoltre va ricordato che gli oggetti valorizzati costituiscono un incremento di senso rispetto al quadrato semiotico e vanno a costituire l'area della semantica narrativa. Sono essi stessi gli elementi che danno vita ad una sintassi narrativa (Traini 2014, p. 141), per come tra l'altro l'abbiamo descritta precedentemente. L'alloro, fornendo una specifica identità alla *communitas* di riferimento, rientra in quella specifica forma di *valorizzazione utopica* delineata da semiologo francese. I pellegrini, come poc'anzi affermavamo, attraverso quell'*atto epistemico* realizzano la propria identità di devoti a San Silvestro. Una valorizzazione, questa, che rispecchia inoltre tutta l'efficacia che riveste quel concetto di rifondazione del sacro istituita attraverso la reiterazione del rito nel tempo. I "valori esistenziali" rientrano in quella necessità culturale che un contesto sociale vive di fronte alla propria tradizione. Esistere, per certi contesti culturali, significa rifondarsi in un *continuum* ritualizzato secondo le categorie semantiche che costruiscono gli elementi della propria tradizione manifestata attraverso il proprio calendario cerimoniale. Nella valorizzazione dell'alloro, dunque, si evidenzia una specifica assiologia di valori su cui si basa l'identità troinese. In tale valorizzazione va osservato quanto sia rilevante alimentare e tramandare il senso della tradizione in quanto è essa stessa che rappresenta l'identità di una coscienza collettiva. Parallelamente, però, in quanto le forme di valorizzazione sono legate tra di loro, non va dimenticato il fatto che l'alloro riveste anche un'altra tipologia di valori determinata quest'ultima dall'eterogeneo utilizzo che se ne fa. Come dicevamo precedentemente l'alloro gioca anche un ruolo ornamentale, in quanto, in seguito, dopo che i rami sono stati distribuiti tra i fedeli, una volta ultimata la raccolta, verranno anche utilizzati per ornare le pertiche lignee che verranno trasportate in processione. Tale aspetto rientra in quella che potrebbe essere una *valorizzazione pratica* in quanto, a riguardo, Floch parla di "valori utilitari". In quel frangente del rituale, durante la processione, l'utilizzo ornamentale dell'alloro potenzia il suo ruolo di veicolo del sacro. È come se quelle pertiche su cui i rami di alloro sono riposti venissero sacralizzate attraverso di esso. Un'utilità dettata dalle regole di una tradizione che lo prevede e per la quale diventa funzionale quella valorizzazione. La dimensione utilitaria, inerente alla seconda tipologia di valori di cui è investito l'alloro, si associa a quella dimensione utopica in cui rientrano tutti i meccanismi di valorizzazione che vengono dettati dal rapporto tra il fedele e la propria tradizione e tra il fedele e il proprio santo patrono.

5. L'oggetto-alloro che *modalizza*

Delineato lo schema narrativo che identifica i ruoli *attanziali* nel cammino del pellegrino e descritto l'oggetto-alloro come OV all'interno della narrazione bisogna adesso analizzare l'oggetto-alloro come artefatto manipolato secondo una trazione religiosa. L'alloro in questione deve essere visto come una particolare forma acquisita dalla materia. La tradizione del contesto territoriale di riferimento, che è quello dei Nebrodi, usa l'alloro in molte occasioni cerimoniali. In questo contesto specifico, tra l'altro, la dimensione rituale del pellegrinaggio è più volte presente. Esempi come Cerami o Gagliano, paesi limitrofi a Troina, presentano all'interno del proprio calendario cerimoniale dei pellegrinaggi in cui la presenza del sacro alloro ne sacralizza, per l'appunto, i processi rituali. Dunque è in tali termini che in questa sede si pensa la materia come uno spazio di enunciazione tramite l'incorporazione del sacro all'interno di essa. Sulla base di quanto detto bisogna pensare la questione materiale su due piani. L'alloro, nella zona dell'*Angara*, è parte integrante di uno spazio boschivo, dunque si può anche definire come materia boschiva. Nel momento in cui viene toccato e colto, con la finalità di farlo sfilare in processione e con l'intenzione ornamentale come nel caso dei gonfaloni trasportati dai fedeli in seguito (Buttitta 1992), diventa artefatto sacro funzionalizzato all'interno del rito e plurivalente nel suo utilizzo. Dice infatti Silvana Miceli:

Ogni materiale usato, ogni parola, ogni atto, e il modo della loro organizzazione, nel rito 'significano'. Le maglie della struttura rituale non lasciano posto all'arbitrio o alla causalità. Non c'è niente che 'accade' nel rito, tutto è esemplarmente (Miceli 1972, p. 141).

Quando parliamo del concetto di artefatto riferendoci all'alloro stiamo caricando quest'ultimo di una specifica "potenza" che, in seguito, porterà a far qualcosa. Questa potenza che identifica il nostro OV mette in atto una specifica struttura modale che inizia proprio con quell'*atto* inteso come "ciò che fa essere" (Greimas 1983, p. 68). Precedentemente abbiamo parlato del rapporto che intercorre tra la *performance* e la *competenza* all'interno dello spazio liminale del rito. La performance, all'interno di un'identificazione della struttura modale a cui stiamo facendo riferimento, in quanto viene istituita durante il cammino verso l'oggetto di valore visto come preparazione spirituale verso la prova dell'*Angara*, si identifica – dunque – con quella specifica tipologia di struttura modale del *fare* che modalizza *l'essere*. In questo "fare che modalizza l'essere" possiamo scorgere quella dimensione cognitiva per cui il soggetto operatore diventa un soggetto competente. Qui, l'alloro, gioca il ruolo determinante per cui è a partire dall'esistenza di esso come OV che inizia questa sorta di batteria modale. Esso è un'identità sacra che funzionalizza il ruolo del pellegrino che nella zona liminale viene performato per il compito di toccare, raccogliere e trasportare il suo oggetto di valore: il sacro lauro.

6. L'alloro totemico e il rapporto con la *materia boschiva*

Nel lavoro qui presentato abbiamo accennato come il pellegrinaggio di San Silvestro e i pellegrinaggi che si svolgono nei paesi limitrofi valorizzano l'alloro come un artefatto sacro che significa i rituali. Nei termini in cui abbiamo affrontato la questione ci siamo soffermati sul valore di base che l'alloro presenta, ovvero un valore di cui viene investito culturalmente. Non bisogna però mai dimenticare che l'alloro, una volta conclusa la prova dell'*Angara*, presenta anche una specifica tipologia di "valore d'uso", per cui diventa anche una pianta a scopi conviviali, nel momento della distribuzione dei rami, e ornamentali, durante il momento della processione⁹. Da un lato vi è il momento che vede i fedeli *tuccari u ddauru*, un momento propedeutico senza il quale non si può arrivare ad un'offerta realmente comprovata del proprio viaggio al santo, dall'altro vi è il momento di contatto tra gli individui che vede la distribuzione delle foglie e dei rami (Buttitta 1992, 2013). Evidenziata una differenza negli utilizzi che si fanno

⁹ Per un approfondimento sulla questione inerente alla dimensione ornamentale dell'alloro durante la festa di San Silvestro, v. Buttitta (1992, 2002, 2013).

dell'alloro, possiamo dire che esso non ha soltanto un potere simbolico, ma ha anche una certa valenza sociale. Questo significa che nel legame che intercorre tra fedeli e pianta sacra, al fine del raggiungimento degli obiettivi rituali, si istituisce una particolare forma di rapporto con la dimensione boschiva. Per tale motivazione si parlerà di totemismo nebroideo. Tale accostamento con la dimensione totemica rende, all'interno del nostro discorso, l'alloro rituale come una sorta di *totem* verso cui i devoti troinesi si recano per onorare San Silvestro. Seppur azzardato come accostamento, il fatto che qui si stia parlando di totemismo risulta calzante. Lévi-Strauss parla del totemismo come una specifica logica su cui si forma un'appartenenza di un gruppo codificato che instaura una sorta parentela con animali o piante che siano (Lévi-Strauss 1964). Dunque, parlare di *totemismo nebroideo*, dato che di fronte al viaggio verso il sacro lauro vi è la formazione di una *communitas* di *ramara* o *ddarara*, sembra essere un'interpretazione che tende a valorizzare la dimensione culturale di riferimento in questione. Come se di fronte all'alloro, da intendere come materia sacra al cui interno vi è un grado di verità caratterizzato dal suo valore simbolico (Fabietti 2018, p. 153), si istituisse un particolare *habitus* culturale che identifica tutto il territorio (Bourdieu 2005). All'interno di questo processo che vede l'alloro significato da una tradizione e caricato simbolicamente vi è una certa rilevanza anche sul piano della prossemica del corpo dei pellegrini e sull'articolazione spaziale come forma di linguaggio che viene messa in gioco durante il rito. Osserva Marrone:

A differenza della tradizione filosofica, che tende a distinguere fra uno spazio soggettivo-culturale e uno oggettivo-naturale, siamo adesso portati a considerare, nella prospettiva di una teoria della significazione sociale, che la spazialità è un linguaggio a tutti gli effetti: lo spazio parla d'altro da sé, parla della società, è uno dei modi principali con cui la società si rappresenta, si dà a vedere come realtà significante (Marrone 2001, p. 292).

Sulla base di queste parole, cioè a partire dalla posizione che vede lo spazio e il suo utilizzo come un mezzo attraverso cui la società si rappresenta, possiamo evidenziare come il momento che vede i fedeli toccare il sacro alloro, raccogliendolo e trasportandolo, sotto forma di ramo, in pellegrinaggio, metta in risalto una forma di "addomesticamento" dello spazio della *silva*, cioè l'*Angara di Faccilonga*, definito come "selvaggio". È un esempio in cui si vede l'uomo insediarsi in un contesto e produrre un tessuto simbolico a partire dal quale può dare orientamento nei movimenti. Per tale motivazione mettiamo in relazione la dimensione prossemica con la potenza simbolica dell'alloro trasformato in artefatto. In questo senso va evidenziato il momento della manipolazione del sacro. All'interno della foresta, spazio in cui la materia vegetale naturale è nel suo habitat identitario, l'alloro diventa la materia trasformata e funzionalizzata per lo scopo del rito. L'alloro, come lo scettro di Agamennone, conferisce autorevolezza agli aspetti materiali che riguardano in senso lato la religione stessa (Fabietti 2018, p. 153-154). Cioè, l'alloro diventa, sotto il profilo delle necessità del rito, l'elemento attraverso cui leggere ed interpretare l'azione dell'uomo sulla materia. Ritorna, inoltre, il rapporto tra due soggettività che vengono rappresentate dal pellegrino (umano) e l'alloro (non-umano), che entrano in contatto all'interno dello spazio boschivo il quale accomuna le due forme di diversità generando una sorta di corpo unico che vede i due soggetti interagire al fine di agire insieme. Lo spazio, dunque, diventa determinante per comprendere i tratti somatici di questo processo di significazione che vede l'interazione di due soggettività che produce l'identità pura del pellegrino-devoto che offre il proprio viaggio al Santo Patrono. E dunque, il soggetto che viene prodotto trova in relazione con l'estensione spaziale del mondo le basi per la costituzione di un io singolo, di una coscienza personale (Marrone 2001, p. 304). Dunque, infine, tale singolarità e tale coscienza personale, nella specificità di tale processo rituale, va sempre riscontrata nell'obiettivo primario che è *a tuccata ru ddauru*.

7. Riflessioni finali

La trattazione qui proposta cerca di mettere in luce, attraverso il caso studio di San Silvestro, come l'antropologia e la semiotica possano rappresentare delle discipline in perfetta sintonia all'interno di una tematica come quella della materia che influenza i contesti sociali e la vita degli individui. Il contesto è quello della religiosità popolare. Un contesto che non può fare a meno di una dimensione materiale che è spazio per l'enunciazione di una tradizione di riferimento e spazio in cui la manipolazione, che avviene sulla materia a scopi rituali, si istituisce a partire dall'utilizzo specifico che si fa di oggetti, feticci o artefatti come nel caso dell'alloro. La materia, intesa come "aggredibile dai sensi" (Fabietti 2018, p. 156) e intesa – anche – come insieme di elementi materiali che si trasformano in "simboli sacri", rappresenta una tematica che non può – dunque – essere messa da parte nel momento in cui si cerca di attuare un'analisi strutturale della religione. Si è tentato di utilizzare aspetti di una semiotica che mettono in risalto come la materia, utilizzata a scopi rituali e investita da un processo di significazione che mostra le radici di una tradizione, possa diventare veicolo di una sacralità che spinge gli appartenenti ad un contesto ad essere soggetti attivi e presenti di fronte al mantenimento della propria identità cerimoniale. Quest'ultima costruita anche attorno ad una dimensione materiale che diventa veicolo di un'identità condivisa. Una struttura, nell'insieme, fatta di oggetti e soggetti che continuamente interagiscono e che rappresentano il reale patrimonio da salvaguardare, in quanto è a partire da essi che si può studiare un sistema identitario che basa il suo progresso e mantenimento nel tempo attraverso la possibilità di enunciare l'importanza dell'appartenenza e l'importanza del vivere insieme, in maniera attiva e dinamica, tutto il complesso cerimoniale di un contesto.

La materia viene trattata come elemento lavorato, sia dall'uomo, però pur sempre restando all'interno dei margini di una "strumentazione rituale" che trasforma questa lavorazione del materiale stesso in quel processo di significazione che sta alla base del contesto culturale di riferimento. Tale lavorazione, dunque, si articola nel caricare di significato quella specifica materia utilizzando la propria simbolica di riferimento: che sia l'alloro rituale nebroideo che richiama le antiche *Dafneforie* in onore di Apollo (Buttitta 2013), che sia il sangue rituale all'interno di un sacrificio cruento (Burkert 2021), che siano svariate forme di ex-voto anatomorfi processionali (Buttitta 2013; Faeta 2000) o che siano i pani di svariate forme e dimensioni che imbandiscono le tavole in onore di San Giuseppe in Sicilia (Giallombardo 1981). La dimensione materiale – nel particolare riferimento ad una dimensione del religioso declinato da una specifica cultura – rivestirà sempre un ruolo rilevante per una ricostruzione complessiva delle logiche che alimentano l'identità di una collettività.



Bibliografia

- Bloch, M., 1924, *Les Rois thaumaturges, étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Strasburgo; trad. it. *I re taumaturghi*, Torino, Einaudi 2016.
- Bourdieu, P., 1980, *Le sens pratique*, Paris, Minuit; trad. it. *Il senso pratico*, Roma, Armando, 2005.
- Buttitta, A., Miceli, S., 1989, *Percorsi simbolici*, Palermo, Flaccovio.
- Buttitta, I. E., 1992, “Le feste dell’alloro in Sicilia”, in *Archivio delle Tradizioni Popolari Siciliane*, n. 29-30, Palermo, Folkstudio.
- Buttitta, I. E., 2002, *La memoria lunga. Simboli e riti della religiosità tradizionale*, Roma, Meltemi.
- Buttitta, I. E., 2013, *Continuità delle forme e mutamento dei sensi*, Acireale-Roma, Bonanno.
- Burkert, W., 1972, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin; trad. it. *Homo Necans*, Milano, Editoriale Jouvens, 2021.
- Burkert, W., 1996, *Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions*, Harvard University Press; trad. it. *La creazione del sacro*, Milano, Adelphi, 2005.
- De Roberto F., 1909, “San Silvestro a Troina”, a cura di I. E. A. Buttitta, in *Nuove Effemeridi*, 1992, V, 17, pp. 96-108.
- Durkheim, E., 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan; trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano-Udine, Mimesis 2013.
- Eliade, M., 1948, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot; trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Bollati Boringhieri 1996.
- Fabietti, U., 2018, *Materia Sacra*, Milano, Raffaello Cortina.
- Fabbri, P., Mangano, D., 2012, *La competenza semiotica. Basi di teoria della significazione*, Roma, Carocci.
- Faeta, F., 2000, *Il santo e l'aquilone. Per un'antropologia dell'immaginario popolare nel secolo XX*, Palermo, Sellerio.
- Floch, J.-M., 1995, *Identités visuelles*, Paris, PUF; trad. it. *Identità visive*, Milano, FrancoAngeli 1997.
- Geertz, C., 1973, *Interpretation of cultures*, New York, Basic; trad. it. *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino 1998.
- Giallombardo, F., *La festa di San Giuseppe in Sicilia*, Archivio delle Tradizioni Popolari Siciliane, Folkstudio, n. 5, Palermo.
- Greimas, A. J., 1966, *Sémantique structurale*, Paris, Larousse; trad. it. *Semantica strutturale*, Meltemi, Roma 2000.
- Greimas, A. J., 1983, *Du Sens II*, Paris, Seuil; trad. it. *Del senso II*, Milano, Bompiani 1984.
- Greimas A. J., 1976, *Sémiotique et sciences sociales*, Paris, Seuil; trad. it. *Semiotica e scienze sociali*, Centro Scientifico Editore, Torino 1991.
- Latour, B., 1991, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte; trad. it. *Non siamo mai stati moderni*, Milano, Elèuthera 2018.
- Lévi-Strauss, C., 1962, *La pensée sauvage*, Paris, Plon; trad. it. *Il pensiero selvaggio*, Milano, Il Saggiatore 1964.
- Marrone, G., 1999, *C'era una volta il telefonino*, Roma, Meltemi.
- Marrone, G., 2001, *Corpi sociali*, Torino, Einaudi.
- Marrone, G., Migliore, T., a cura, 2022, *Cura del senso e critica sociale. Ricognizione della semiotica italiana*, Milano-Udine, Mimesis.
- Miceli, S., 1972, “Rito: la forma e il potere”, in *Uomo e cultura*, V, 10, pp. 132-158.
- Traini, S., 2014, *Le due vie della semiotica. Teorie strutturali e interpretative*, Milano, Bompiani.
- Turner, V., 1969, *The Ritual Process. Structure and anti-structure*, Chicago, Aldine Publishing Co.; trad. it. *Il processo rituale. Struttura e anti-struttura*, Brescia, Morcelliana 1972.
- Turner, V., 1967, *The forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University Press, Ithaca and London; trad. it. *La foresta dei simboli. Aspetti del rituale Ndembu*, Brescia, Morcelliana 1976.
- Van Genep, A., 1909, *Les rites de passage*; trad. it. *I riti di passaggio*, Torino, Bollati Boringhieri 2012.