

## **Cerami, il paese delle confraternite. Tipologie di *communitas*, percorsi passionali e comportamenti festivi**

Maurilio Ginex

**Abstract.** Cerami is a town of the Nebrodi chain in Sicily and represents the country of the brotherhoods, as every aspect of its festive calendar revolves around the roles that the latter play. A brotherhood is a clear example of ritual *communitas* and to enter into it a rite of passage takes place. The brotherhoods are opposed during the profane time but in a sacred time, therefore during the religious holidays, they collaborate.

### **1. Introduzione: per una semio-antropologia confraternale**

Il lavoro che qui si vuole proporre tenterà di analizzare alcune forme del *vivre ensemble* appartenenti ad una dimensione folklorica e rappresentate da alcune confraternite di stampo religioso che svolgono ruoli inerenti al proprio calendario cerimoniale costituito da feste patronali e festività affini. Ci soffermeremo sul paese di Cerami<sup>1</sup>, che si sviluppa lungo il territorio dei Nebrodi, in Sicilia. Si vuole proporre un'analisi che metta in evidenza un dialogo tra l'indagine antropologica e l'indagine semiotica. Da un lato tratteremo degli aspetti che hanno riguardato l'etnografia di un contesto in cui non vi sono presenti comitati o organizzazioni specifiche che amministrano la dimensione del sacro della comunità di riferimento. Dunque, la descrizione che verrà in seguito servirà ad inquadrare il territorio e il rapporto tra gli individui alla luce delle feste religiose che saranno parte dell'oggetto di indagine. Per un altro verso si cercherà di rendere manifesta la dimensione ideologica che sta alla base di una forma di appartenenza come quella confraternale e si cercherà di farlo attraverso la descrizione di quei valori che il soggetto cerca permanentemente nel suo bisogno di congiungersi con il proprio oggetto di valore. La dimensione passionale sarà un campo su cui lavorare per comprendere la tipologia di valori a cui ci riferiamo. Le passioni possono essere una via ideale per studiare l'appartenenza ad una confraternita all'interno di un universo semantico caratterizzato dalla religiosità popolare. Una confraternita rappresenta un'assiologia di cui il sistema di valori marchia il soggetto che entra a farne parte. Sarà oggetto di indagine, inoltre, la dimensione gestuale che caratterizza il rito propedeutico per sancire l'entrata a far parte del gruppo religioso. Nello specifico gesto che sancisce l'entrata all'interno di una confraternita vedremo come si articola nel profondo un prodotto comunicativo che mette in relazione produttore e fruitore. Infine, svilupperemo un ragionamento sull'enunciazione all'interno della complessità della dimensione festiva. Quest'ultima caratterizzata sia dalla preparazione – da parte di una confraternita – alla festa patronale e sia dal comportamento che essa assume all'interno del suo svolgimento. Verrà messo in risalto come le confraternite, intese come soggettività a confronto, in uno spazio condiviso, collaborino e interagiscano. L'intenzione è quella di evidenziare la formazione di forme

---

<sup>1</sup> La scelta di questo caso studio non è casuale, in quanto Cerami viene definito in Sicilia come “il paese delle confraternite”. Non viene così chiamato per il numero effettivo delle confraternite, esso è modesto. Viene definito in questo modo poiché il tessuto sociale subisce la loro totale influenza. Dunque, il paese scelto diventa un esempio cardine per il lavoro che qui si vuole presentare.



di vita nuove rispetto alla canonica rivalità tra gruppi, al fine di mettere in risalto questa logica dell'interazione che si crea di fronte al momento festivo.

## **2. Cerami: il paese delle confraternite e il suo calendario cerimoniale**

Cerami sorge nel territorio delle Caronie, nella zona occidentale dei Nebrodi, in Sicilia. Il calendario cerimoniale di Cerami presenta una struttura eterogenea sotto il profilo delle appartenenze religiose che si configurano all'interno della comunità. Nel territorio, la popolazione onora diverse figure sante e ognuna rappresenta particolari e uniche caratteristiche. Si tratta di San Michele, Sant'Antonio, San Sebastiano e di Santa Maria del Carmine. La comunità vive per questi santi e in essi soltanto si riconosce in quanto il resto è solo contingenza (I. E. Buttitta 2008). Tali confraternite rappresentano, oltre che dei gruppi operativi che hanno il potere di organizzare ogni aspetto della vita cerimoniale del contesto, anche l'intera popolazione. Niente si attua e si compie senza che le confraternite siano presenti all'interno di una decisione. Ogni cittadino, che sia per tradizione o perché nella propria famiglia "si è sempre fatto così...", fa o farà parte di una confraternita. Le feste a cui facciamo riferimento si dividono, lungo l'anno, in un periodo più vicino alle stagioni calde. In virtù delle quattro figure sante evidenziate si configurano, all'interno di uno stesso territorio, queste feste come patronali. anno menzionate le date che nel calendario scandiscono il tempo: si tratta del 30 maggio per San Michele, del 28 luglio per Sant'Antonio, all'interno della prima settimana di agosto (data mobile) per la Madonna del Carmine e del 29 agosto per San Sebastiano, che rappresenta il protettore di Cerami. Parallelamente abbiamo altre due feste: il pellegrinaggio in onore della Madonna della Lavina e la festa – tripartita, in quanto presenta tre date nel suo complessivo svolgimento – del *Circu*. Quest'ultime non saranno oggetto di indagine in questa sede, però sono due festività in cui le confraternite sono ugualmente presenti e svolgono un ruolo determinante sia per lo svolgimento delle feste sia per la loro preparazione.

## **3. Cos'è una confraternita?**

Una confraternita – di stampo religioso – viene rappresentata da un gruppo di individui uniformato da un senso di solidarietà dell'uno verso l'altro e da una credenza nei confronti di una specifica figura sacra. Il fatto che vi sia questa condivisione di una credenza e la condivisione della cura del culto, produce una concreta struttura della confraternita, rendendo possibile il mantenimento della *communitas* nel tempo. Come evidenzia Turner se vi è un'assenza di struttura interna ad una *communitas* – qualsiasi essa sia – soltanto temporaneamente si terranno insieme delle persone (Turner 1969). La struttura è costituita da vari aspetti, il cui primo risiede nel fatto che ogni confraternita ha uno statuto che identifica tutte le regole e la rende un'entità giuridica a tutti gli effetti. In seguito ogni confraternita presenta una struttura interna con dei ruoli specifici che sono rappresentati dal Superiore, dal Tesoriere e dal Segretario che si occupa di scrivere i verbali di tutte le riunioni convocate per decisioni legate ad amministrazioni festive o a questioni legate alla vita confraternale e alla parrocchia di riferimento. Ogni confraternita rappresenta un'organizzazione parareligiosa che volge il proprio interesse alla conservazione e alla diffusione dei valori di una determinata tradizione culturale. Questa tradizione, nel caso specifico, viene rappresentata dalle figure sante che abbiamo elencato. Di fronte a queste ultime, i ruoli interni alla *communitas*, che costituiscono l'articolazione di una struttura interna alla confraternita, rappresentano specifiche posizioni anche sul versante sociale. Entrare a far parte di una confraternita, dunque, diventa per il soggetto in questione un metodo per abbracciare e rendere proprio un nuovo sistema di valori attraverso cui organizzare la propria esistenza. Diventa particolarmente rilevante evidenziare come venga abbracciata – da parte del soggetto che si predispone per diventare confrate – una determinata ideologia nel momento in cui decide. Se, dunque, il soggetto in questione è posto all'interno di un processo che lo porterà ad un nuovo sistema di valori, che in questo specifico caso sarà rappresentato da forme di devozione e appartenenza reiterate tramite un determinato momento festivo, allora, nel momento in cui questi valori vengono *indossati* e trovano la loro realizzazione tramite pratiche che

identificano l'appartenenza ad un gruppo scelto, si può parlare di una forma di ideologia<sup>2</sup>. Una ideologia si caratterizza tramite lo status di attualizzazione dei valori che essa assume (Greimas, Courtès 1979, p. 151). In virtù di questa dimensione ideologica, possiamo asserire che un semiologo della cultura, che tenta di approcciarsi ad un fenomeno culturale come quello delle confraternite religiose in rapporto con le proprie festività di riferimento e in rapporto al proprio processo rituale che sancisce il farne parte, oltre che cogliere gli elementi invarianti e i loro rapporti, deve giungere alla matrice ideologica di quel fenomeno (Buttitta 1979, pp. 17-18). Matrice che definiremo come “immanente” e che verrà rappresentata dai valori permanentemente ricercati e attualizzati tramite l'appartenenza al gruppo confraternale.

#### 4. Il rito di professione come esempio di un percorso passionale

Per entrare a far parte di una confraternita vi è la necessità di affrontare un rito di passaggio: il cosiddetto rito di professione. Si tratta di uno specifico momento in cui il passaggio di *status* istituzionalizza quelle che definiamo come passioni individuali basate sulla necessità di appartenenza ad un gruppo e il bisogno di onorare il Santo di riferimento attraverso l'atto del vestire dei particolari colori. Poiché il rito di professione rientra nella categoria dei riti di passaggio per come li teorizza Van Gennep prima e Turner dopo, esso presenta all'interno della sua struttura dialettica una tripartizione basata su: separazione, margine e riagggregazione (Van Gennep 1909, Turner 1969). Nel momento in cui il candidato confrate si appresta al primo momento del passaggio – la separazione – esso si affaccia ad una nuova soggettività semiotica. In questo frangente, in cui il passaggio di *status* inizia, comincia a rendersi manifesta l'importanza riposta nel bisogno di appartenere. Non va mai dimenticato che Cerami viene definito come “il paese delle confraternite” e questa tradizione ha un ruolo sull'individuo portandolo a soddisfare prima di tutto il bisogno di appartenere ad un gruppo. La specificità di questo arriva in seguito. Il rito di professione è un buon esempio attraverso cui poter studiare l'universo semantico della religiosità popolare come un terreno fertile per l'analisi passionale. Il sentimento di appartenenza, il bisogno di far parte di un gruppo e di abbracciarne le norme viene dettato da due elementi: il primo riguarda la tradizione da rimarcare al fine di contribuire ad alimentarne la continuità nel tempo; il secondo riguarda l'identificarsi con qualcosa da parte del singolo che vive il bisogno di diventare parte di un insieme. Il caso in questione mette in risalto questa dimensione di “destorificazione del negativo”. Un concetto ben noto alla letteratura antropologica grazie alla figura dell'antropologo napoletano Ernesto De Martino. Far parte di una confraternita, nell'ottica culturale di Cerami, rappresenta un modo per universalizzare la propria condizione e funzionalizzarla all'interno di una specifica realtà rituale. Attraverso il rito si combatte la “crisi della presenza” di fronte al divenire della cultura e della storia (De Martino 2017, pp. 104-108). Tematiche come queste, apparentemente non conformi ai tempi attuali, che richiamano quella dicotomia tra società dominante e società subalterna, oggi, in realtà, in contesti lontani da contaminazioni come quello ceramense ritornano a farsi sentire<sup>3</sup>. Il bisogno di contrastare il rischio di scomparire nel tempo, foraggiato dal bisogno di appartenere e posto all'interno del discorso rituale della professione, diventa dunque una sorta di “attante costituente”. All'interno di questo rito di professione il momento della cosiddetta *costituzione* può essere generato dall'ambiente culturale – codificato da una

---

<sup>2</sup> Si allude alla concezione greimasiana di ideologia. Questa, in quanto rappresenta una ricerca permanente di valori e in quanto si caratterizza tramite lo status di attualizzazione dei valori che essa assume, in questo caso trova modo di articolarsi. Il confrate, prima di diventare tale, viene spinto verso un sistema di valori che identifica l'appartenenza ad una confraternita e quella struttura attanziale che informa l'ideologia stessa viene considerata come ricorrente per ogni qual volta un soggetto-confrate si ritrova a doversi congiungere con il proprio oggetto di valore-confraternita.

<sup>3</sup> È molto interessante il richiamo che De Martino fa ad Heidegger. L'antropologo partenopeo richiama in causa il concetto di “esserci” di fronte alla storia. Le società dell'entroterra del meridione italiano degli anni '50 vedevano il proprio essere-nel-mondo minacciato dalla società dominante che vedeva in quella dimensione culturale l'assenza del progresso. De Martino richiama Heidegger, dunque, per valorizzare il rito come una maniera – da parte di quelle società definite come “subalterne” - per resistere di fronte al divenire.

specifica tradizione – in cui vive il soggetto. Bisogna scorgere nell’attaccamento alla tradizione l’insieme di propensioni patemiche che spingono il soggetto-confrate verso il proprio oggetto di valore-confraternita:

Non si tratta di vere e proprie passioni ma di propensioni patemiche che, date certe condizioni, potranno essere culturalmente circoscritte come stati effettivi o linguisticamente definite con termini passionali. È quindi il regno specifico di quelle che abbiamo chiamato *passioni senza nome* e soprattutto *senza soggetto* singolo, in cui vi è una specie di atteggiamento umorale collettivo. (Marrone 2011, p. 79).

Tornando ai momenti del rito di passaggio vediamo come l’appartenenza al gruppo e la devozione nei confronti del santo eletto come unico vessillo, che rappresentano alcuni di quei valori che permanentemente vengono ricercati da un soggetto predisposto al diventare confrate, vengono aggiornati nel momento del margine, attraverso procedure come le letture sacre o specifiche azioni rituali. Questo è il momento della *liminalità*. Quest’ultimo caratterizza particolarmente il lavoro che qui proponiamo e che si basa sull’approcciarsi ad una nuova soggettività<sup>4</sup>. I riti di passaggio accompagnano ogni modificazione di posto, di stato, di posizione sociale e di età (Van Gennep 1909). Possiamo elencare tre momenti fondamentali: il momento della separazione\_rappresenta quel momento in cui simbolicamente ci si comporta per distaccarsi da una condizione precedente. Il fine di ciò è di abbracciarne un’altra condizione caratterizzata da specifiche condizioni culturali. Turner a proposito, sulla scia di Van Gennep, sottolinea l’aspetto di rottura con un punto della struttura sociale precedente; il momento del margine (*limen*), che vede il soggetto del rito (“soggetto liminale”) in una dimensione che Turner definisce come “ambigua”. Tale ambiguità – a carattere antropologico – potrebbe rientrare in quella che con Lotman potrebbe essere definita come “imprevedibilità” di fronte alla logica dell’esplosione della cultura. Il semiologo russo dice infatti:

Il momento dell’esplosione è il momento dell’imprevedibilità. L’imprevedibilità non va intesa come possibilità illimitate e non determinate da nulla di passaggio da uno stato all’altro. Ogni momento di esplosione ha il suo complesso di possibilità ugualmente probabili di passaggio allo stato seguente, oltre il quale si collocano i mutamenti notoriamente impossibili (Lotman 1992, p. 155).<sup>5</sup>

Anche se il rito in questione prevede uno specifico andamento, in quanto si concluderà ugualmente con la nomina del confrate, si richiama in causa il rapporto tra esplosione culturale e imprevedibilità perché in questa fase liminale il soggetto del rito non presenta una specifica identità stabile ed è qui che si manifesta il senso che sta alla base di ciò che asserisce Lotman dicendo che “ogni momento di esplosione ha il suo complesso di possibilità ugualmente probabili” (Lotman 1992, p. 155). Il soggetto del rito si trova posizionato tra un’identità precedentemente costituente che sta per essere abbandonata in funzione di una condizione nuova. L’abbracciare tale soggettività nuova rappresenta quell’attualizzazione di valori che congiunge il soggetto-confrate con il proprio oggetto di valore-confraternita. In questa fase non è ancora attuata questa connessione ma sta per essere sancita. Nella fase della *liminalità* il soggetto che si presenta di fronte alla nuova condizione acquisisce una competenza semiotica e viene posto di fronte ad un programma d’azione (PA) basato sul dovere, cioè un programma mirato ad un sistema di valori sociali che inizialmente – nello *status* precedente – non gli era proprio e

---

<sup>4</sup> Ricordiamo sempre che stiamo analizzando la dimensione confraternale come identità in chiave anti-strutturale per come Turner fa rispetto alla *communitas*. Una confraternita rappresenta una forma di anti-struttura rispetto ad una struttura di riferimento, la quale in questo caso è rappresentata da una dimensione clericale del credo. Le confraternite a Cerami sono esse stesse la struttura e diventano anti-struttura nel momento in cui si ha a che fare con ciò che viene concepito come “esterno” alla loro conformazione.

<sup>5</sup> Potrebbe sembrare azzardato il paragone tra la dimensione di ambiguità che vive il soggetto e il grado di imprevedibilità che riguarda la logica dell’esplosione. Tale ambiguità sociale si presenta nella zona liminale molto più durativa e programmata rispetto all’esplosione stessa che non lo è per definizione. Però la liminalità dialoga con la logica dell’esplosione in quanto rappresenta lo spazio in cui, essendo tutto possibile, si reitera una condizione sovversiva rispetto ad una dimensione normalizzata precedente. L’ambiguità tra le posizioni si incontra in questo modo (Turner 1969, Lotman 1992).

che in seguito diventerà elemento determinante per identificare la sua nuova soggettività; infine il momento della riaggregazione rappresenta in un'ottica narrativa una sanzione finale. In questo caso la sanzione sarà positiva ed è qui che si configura un discorso sull'imprevedibilità e del rapporto che essa intrattiene con la prevedibilità, alla luce della logica dell'esplosione di cui parla Lotman. Tale esplosione è rappresentata dal rito in quanto tale. Però nello specifico di questa tipologia di rito è proprio l'ultima parte che sancisce la trasformazione del soggetto rituale all'interno della narrazione. Si tratta di un momento di rilievo: una nascita. Uno dei momenti più importanti nell'evoluzione dell'individuo. Un momento che diventa movimento punteggiato verso un certo numero di momenti critici di transizione (Turner 2023, p. 124). L'imprevedibilità caratterizzante del momento liminale si trasforma in prevedibilità una volta entrati nella dimensione di riaggregazione che viene sancita dalla benedizione delle vesti e dalla vestizione del neo-confrate. Infine dopo questo momento si presenterà l'ultima fase del rito, il *frates*, il rito di passaggio per professare la nuova identità di confrate si identifica, dunque, come un esempio in cui la dimensione di enunciazione trova modo di articolarsi. Leggere questo processo rituale come un prodotto comunicativo che presuppone un qualcuno che lo comunichi, porta l'argomentazione verso la necessità di soffermarsi ancor di più su colui il quale lo ha realizzato e colui per il quale è stato realizzato (Marrone 2011, pp. 90 – 93). Il rapporto che viene richiamato in causa è quello che intercorre tra il prete, colui che sul piano performativo realizza il prodotto comunicativo, e l'individuo che si appresta a diventare confrate, cioè colui per il quale è realizzato tale prodotto comunicativo. Ciò che qui viene enunciato è la nuova identità. Dunque, avendo notato come si articola un rito di professione e cosa comportano sul piano del contenuto i vari momenti che ne costituiscono la complessità interna, bisogna soffermarsi sulle caratteristiche che il rito assume nel momento del *frates*. Questo, al di là della finalità transitiva del momento rituale, si caratterizza come una “marca” del rito stesso, cioè un segno dell'atto che l'ha posta in essere (Marrone 2011)<sup>6</sup>. Quest'ultima parte del rito si articola con un saluto finale costituito dall'atto della stretta di mano tra neo-confrate e soggetti della comunità che attueranno la sanzione finale e tra il neo-confrate e il prete che guiderà il momento rituale. Questa “dimensione gestuale” che segna la fine del rito e la trasformazione del soggetto in confrate è un esempio di ciò che si può definire come “comunione fática”. L'atto del *frates* è un “atto performativo”, per come lo intende Austin. Cioè un atto che non dice specificatamente qualcosa o spiega uno stato di cose, esso permette di compiere un'azione. In questo senso sancisce l'identità nuova che si presta a formarsi. Il riferimento che qui viene posto, a proposito di ciò che concettualmente rientra nel “fático”, va a Malinowski che riprende – a sua volta – Jakobson e lo assorbe all'interno della sua analisi antropologica sulle Trobriand. Per Jakobson la “funzione fática” della comunicazione si ha – all'interno di un processo comunicativo – attraverso un messaggio che si orienta sulla verifica del contatto / canale attraverso cui mittente e destinatario si aprono l'uno verso l'altro (Jakobson 1963, Marrone 2017). Malinowski riprende questo concetto, applicandolo ai trobriandesi, accorgendosi che tra di essi vi erano processi comunicativi volti ad instaurare un contatto fisico e psicologico. Da questa ricerca Malinowski mutua il concetto di un processo comunicativo che diventa “comunione fática” (Malinowski 1923, Marrone 2017). Come riporta Benveniste, Malinowski qualifica tale dimensione comunicativa come un fenomeno psico-sociale dal funzionamento linguistico e ne designa la configurazione a partire dal ruolo che gioca il linguaggio stesso. Continua Benveniste, inoltre, sostenendo come in Malinowski si tratti di un “processo in cui il discorso, sotto forma di dialogo, fonda un rapporto tra gli individui” (Benveniste 2009, p. 125). Il momento del *frates* è un esempio di come il linguaggio fonda questo rapporto tra individui. Nel caso specifico sembra proprio che sia esso stesso a sancire il rapporto di fratellanza. Il *frates* rappresenta un momento che tende alla significazione di tutto il rito di passaggio, in quanto vi è una dimensione di enunciazione che rende manifesto il contenuto immanente dell'enunciato-rito. Attraverso il gesto che decreta la nascita di un nuovo confrate avviene la manifestazione del senso dell'appartenere.

---

<sup>6</sup> Qui si intende dire che il *frates* rappresenta una marca nel senso che è un tipico atto del rito di professione. A partire da questo specifico atto si può probabilmente applicare su questo caso una nozione semiotica di enunciazione. Quando si fa riferimento al rapporto tra prete e confrate, dunque tra chi crea il processo e chi lo ne diventa un fruitore, si vuole constatare quel senso comune che sta alla base del processo comunicativo in questione che ha l'obiettivo di enunciare una nuova forma di vita. Quella di confrate. Per approfondimenti vedi Marrone 2011, pp. 90 – 126.



È in quella specifica azione, tra stretta di mano e bacio, che i valori che fondano quell'ideologia confraternale si attualizzano. Analizziamo da vicino la questione. Il *frates* rappresenta l'atto finale di un processo. Esso presenta la caratteristica di fissare nel sistema culturale ceramense il bisogno di appartenere ad uno specifico gruppo. Tale condizione viene identificata nell'acquisizione di competenze che costruiscono l'identità di una confraternita. L'intero rito di passaggio, per come lo abbiamo analizzato nelle sue fasi interne, lo definiremo come Greimas chiama un "sintagma programmato"<sup>7</sup>, il quale – come nel caso greimasiano in riferimento al "fare il nodo della cravatta" – si può considerare realmente come costituito da enunciati sprovvisti di senso e che considerato nella sua totalità rappresenta una specifica significazione entro un determinato contesto culturale (Greimas 1970, p. 66). Dunque, la fase finale del *frates*, si delinea come una forma di gestualità comunicativa basata esclusivamente sull'intenzione di comunicare. Può fare questo unicamente in rapporto al contesto culturale in cui viene assunto come elemento costitutivo di una specifica identità rituale<sup>8</sup>.

## 5. Comportamenti in festa: unità integrali, totalità partitive ed enunciazione del sacro

Quando parliamo di confraternite religiose che condividono uno spazio culturale e dai rispettivi punti di vista contribuiscono nell'avere un ruolo amministrativo nei confronti del calendario cerimoniale di riferimento, bisogna presupporre una dinamica conflittuale che caratterizzi i loro rapporti. Esse, nel contesto di Cerami, rappresentano ciò che farebbe un comitato organizzativo per le festività o ciò che farebbe una pro-loco. Le confraternite, a Cerami, non soltanto rappresentano le rispettive organizzazioni delle feste patronali ma sono esse stesse i poli attraverso cui gira l'informazione sull'identità del territorio. Il conflitto in questione si configura come un insieme di specifici rapporti di forza che portano i rispettivi corpi confraternali ad uno stato di rivalità, quest'ultimo basato su una necessità di emergere come enti più efficienti o organizzazioni più valide di fronte alla comunità. Il paese di Cerami ricorda in qualche modo l'assetto culturale di Celano, in provincia dell'Aquila, in Abruzzo, il quale presenta una struttura identitaria e rituale basata su dinamiche confraternali. Anche a Celano tutto gira intorno alle confraternite. Come dice, su Celano, Gregory Smith:

all'interno del paese esiste una opposizione tra due insiemi di valori propri a due aree distinte (...) questa differenziazione, inerente alla struttura urbana del paese, è strettamente collegata ai caratteri distintivi dei sistemi di stratificazione della comunità locale (Smith 1985, p. 93).

Gli insiemi di valori nel contesto ceramense ovviamente fanno riferimento al numero di confraternite presenti e agenti nel territorio. In questo caso l'esempio di Celano – riportato attraverso Smith<sup>9</sup> – rafforza l'idea di Cerami come società stratificata ma rafforza anche la caratteristica che vede contrapposte le varie forme di soggettività in questione all'interno del territorio nebroideo. Questo aspetto conflittuale è molto vivo in particolare nel periodo lontano dalle festività. Nel momento sacro della festa, invece, le ostilità assumono un'altra conformazione creando dinamiche diverse dai consueti rapporti di forza che si articolano in una dimensione quasi profana del tempo culturale. Sofferamoci,

<sup>7</sup> Si fa riferimento al caso greimasiano sul "fare il nodo della cravatta", vedi Greimas 1970.

<sup>8</sup> Qua il richiamo va al Greimas che spiega il rapporto tra forme di gestualità e contesto programmato con una specifica categoria modale. Se una tipologia di espressione gestuale viene trasferita all'interno di un altro contesto programmato cambierà, ovviamente, il processo di significazione. Dunque, il *frates*, che sul piano gestuale si esprime tramite una stretta di mano, se trasportato – come forma espressiva – all'interno di un altro contesto, come può essere quello di convegno di studi, in cui le persone interagiscono per stretta di mano, assumerebbe un significato completamente differente da quello previsto dal contesto programmato a cui facciamo riferimento all'interno del rito di cui sopra. Tutto questo per evidenziare come diventa particolarmente utile mettere in risalto la dimensione culturale in cui una forma di significazione viene assunta come elemento specifico per valorizzare la realtà in cui si vive. Per approfondimenti vedi Greimas 1970, pp. 74-76.

<sup>9</sup> Per un approfondimento sulle dinamiche rituali legate alle confraternite di Celano vedi Ernesto di Renzo, *Processi rituali, confraternite e dinamiche sociali: le processioni del Venerdì Santo e dei SS. Martiri a Celano*, in *Storia, antropologia e scienze del linguaggio* / Anno XIV – fascicolo 1-2 – 1999, pp. 187-210.

adesso sul momento della festa. Quando ci si ritrova nel giorno dedicato ai santi confraternali, sotto la macchina processionale che presentifica il Santo di fronte ai fedeli, si può ritrovare chiunque della comunità. Se durante la Pasqua, a Cerami, la dimensione collettiva in cui si annullano le differenze viene prevista dal processo rituale stesso, in quanto tutta la comunità si ritrova uniformata dalla dimensione di lutto del Cristo morto, nel caso della festa patronale non è così. In quest'ultimo caso l'annullamento delle conflittualità e delle differenze – che più precisamente nel caso di questa tipologia di feste definiremo come una sorta di accantonamento momentaneo – viene costruito sul momento stesso. Dunque, sotto i santi può trovarsi chiunque. Anche confrati di altre confraternite. Questo aspetto diventa rilevante a partire dal fatto che per ogni festa patronale le confraternite sfilano con i rispettivi colori e abiti rituali; dunque, potrebbe risultare come un insolito fenomeno questa sorta di accorpamento tra confrati differenti sotto la vara, i quali in quel giorno si ritrovano a vestire gli stessi colori in quella specifica zona del rito (sotto il santo che sfila). Questa dinamica viene a formarsi anche per l'introduzione all'interno della narrazione rituale di una figura che nella religiosità popolare ha una specifica rilevanza, sia culturale (e quindi anche morale) che funzionale: il portatore. Soffermandoci su questa figura bisogna dire che esso rappresenta un ruolo determinante nel cammino della confraternita verso il proprio oggetto di valore che è rappresentato dall'onore, attraverso il mezzo festivo, il proprio santo. Per mezzo della sua esistenza, dunque, possiamo dire come sotto i santi confraternali quella differenza che contrappone una confraternita ad un'altra viene messa da parte. Non significa che le differenze tra confrati e appartenenze rispettive si annullano totalmente, in quanto soltanto nel momento in cui si sta praticando un culto rappresentato da una processione che si identifica con uno specifico santo può accadere che – per il bisogno anche di donarsi e prestare aiuto alla comunità – ci si ritrovi sotto un santo pur essendo di confraternite differenti. Evidenziato questo fenomeno, che diventa il prodotto di un'ideologia semiotica da vedere nei valori che costituiscono il bisogno di salvaguardia una tradizione<sup>10</sup>, si può notare come vi siano esempi di *unità integrali* che si trasformano in *totalità partitive*. Le prime vengono rappresentate dalle rispettive confraternite, in quanto possiamo caratterizzarle come unità per il fatto che sono discontinue e come integrali in quanto possiedono tratti individualizzanti come il colore di riferimento o i simboli esposti in processione. Ciò che si articola sotto il feroce, nel caos rituale della processione, diventa una tipologia di attante collettivo in cui ciò che Greimas definisce come “individui-attori”, a proposito delle unità integrali, diventa inscrivibile all'interno di esso. Questo attante in cui i portatori costituiscono un unico corpo si trasforma in un'altra totalità che per l'appunto si definirà come partitiva in quanto, di fronte all'importanza della salvaguardia della tradizione e dell'onore che si deve riportare nei suoi confronti, collaborano confrati di diversa appartenenza (Greimas 1976, p. 92)<sup>11</sup>. Questo attante collettivo è un elemento differenziale che diventa segno identificativo per la possibilità di mettere in rapporto due tipologie di feste che si articolano nel territorio di Cerami. L'esempio del Venerdì Santo in rapporto alle feste confraternali. Durante il rito del Venerdì Santo l'attante collettivo è rappresentato dall'intera comunità in quanto quella dimensione di enunciatario che viene rappresentata dalla figura sacra, in questo caso, viene rappresentata dal Cristo e di fronte ad esso non è particolarmente formalizzata la differenza tra confraternite e di conseguenza non è caratterizzato il ruolo del portatore come nel caso di una festa patronale. Di fronte al Cristo morto ogni diversità crolla e la comunità è uniformata come se diventasse un'unica soggettività. Dunque, la figura del portatore non presenta degli aspetti diversi dal canonico. Nel caso delle feste patronali la questione diventa più complessa, in quanto si manifesta una forma di intersoggettività costituente (Marsciani 2007, p. 14)

---

<sup>10</sup> Come abbiamo potuto evidenziare nei paragrafi precedenti, l'ideologia rappresenta quella ricerca permanente di valori che devono trovare la propria attualizzazione. Nel caso specifico, che riguarda la messa a disposizione di un confrate di un'altra confraternita al fine di offrire aiuto nel portare e sorreggere il santo, questa ideologia viene rappresentata dalla protezione di una tradizione che in quel caso assume i colori processionali legati alla confraternita interessata.

<sup>11</sup> Il riferimento qui posto va al Greimas di *Semiotica e scienze sociali* (1997) e si fa riferimento alla spiegazione della costruzione logica di un attante collettivo. Nel caso specifico, che poniamo nel testo, l'attante collettivo è rappresentato dall'insieme di portatori del santo che, anche se provenienti da confraternite differenti e rappresentanti di soggettività diverse, vengono uniformati all'interno del ruolo del portatore. Cioè le conflittualità che durante il tempo profano dell'anno si sviluppano tra confraternite, in questo istante, vengono accantonate.

rappresentata da un insieme di portatori proveniente da confraternite differenti. Abbiamo dunque potuto notare come l'enunciatario in festa determina il cambiamento dell'assetto performativo del rituale e abbiamo potuto notare anche come, a seconda di una performance, il portatore diventa elemento differenziale a partire dal quale comprendere come essa si articola. Va però evidenziato e approfondito l'aspetto che vede enunciatore ed enunciatario in relazione al fine di descrivere un processo comunicativo che identifica una specifica dimensione rituale come la processione. Quest'ultima rappresenta un'azione in quanto è essa stessa l'enunciato prodotto da un soggetto dell'enunciazione. Se l'enunciazione è un'azione, che in quanto tale si inserisce in una serie di azioni precedenti e successive, essa può essere interpretata mediante i modelli narrativi. Attraverso questi modelli vediamo come la processione diventa, dunque, l'enunciato ed è attraverso questa identità dell'azione che si istituisce un racconto che identifica la processione dedicata (Marrone 2001, pp. 106-109)<sup>12</sup>. Tale azione enunciativa è lo stesso rito processionale che diventa il mezzo attraverso cui si articola il rapporto tra il nostro enunciatore (la confraternita o il corpo dei fedeli in Settimana Santa) e l'enunciatario (Il Cristo o il Santo).

## 6. Controversie, tracciabilità e raggruppamenti *in fieri*

Il quadro sociale che si forma sotto la vara del santo a cui una confraternita dedica la propria festività presenta degli aspetti che potrebbero essere letti come insoliti. Il fatto che sotto la vara e di fronte al Sacro le differenze si riescano ad accantonare momentaneamente lascia spazio a delle controversie all'interno della narrazione processionale. Tali controversie lasciano molte più tracce al loro passaggio rispetto alle connessioni prestabilite che, per definizione, restano mute e invisibili (Latour 2005, p. 60). Bisogna richiamare in causa il tema che spiega come queste controversie rispecchino una condizione generata dalla forma di testualità posta: il raggruppamento eterogeneo che si forma sotto la vara dedicata al Santo, dedicata dunque ad una specifica confraternita. Tale testualità formata sulla base di un assemblaggio di forme identitarie differenti rappresenta in realtà una traccia di ciò che un processo di significazione, a partire da una dimensione del sacro come quella posta, genera. Il fatto che sotto il Santo vi possano essere confrati di differente provenienza mette in evidenza questa tipologia di raggruppamento *in fieri* che si delinea attraverso la figura del portatore, il quale all'interno di una dimensione narrativa diventa – nonostante tutto – l'aiutante del soggetto che si rapporta al proprio oggetto. Sulla scia di questa apparente controversia si configura il senso che sta alla base di una pratica che possiamo definire come intersoggettiva. Bisogna adesso far luce su alcuni aspetti che configurano il corpo che si crea sotto il Santo in movimento. L'introduzione di questa figura rappresentata dal portatore, come abbiamo potuto notare a più riprese, rende *liquida* (Bauman 2005) la conformazione del corpo confraternale che in quel momento specifico si troverebbe ad essere convocato. Confrati di varia origine possono ritrovarsi a condividere un aspetto tipico del rito, che viene significato a partire da due punti di vista: da un lato vi sarà sempre un posto per la tradizione che veicola le intenzioni degli attori sociali nel cercare di salvare la propria identità dettata da un apparato cerimoniale<sup>13</sup> (uno degli attanti costituenti della passione che ritorna ad agire) e da un altro lato vi è in un certo senso la consapevolezza che di fronte al sacro ci si uniforma in quanto corpo di fedeli. Questo aspetto genera ciò che potremmo dunque definire come una nuova forma di vita. Quest'ultima da intendere, come una nuova soggettività – generata dall'interazione tra differenze - che nel rappresentare una novità rispetto all'ordinario presenta una nuova conformazione comportamentale dettata dall'unione di individui che sorreggono il peso fisico del santo. Essa si genera a partire da una condivisione di una specifica assiologia di valori che presuppone, da parte del Soggetto (da intendere come corpo di portatori), una valorizzazione utopica

<sup>12</sup> Marrone spiega che “se in linea di principio l'enunciazione è un'istanza presupposta all'enunciato è perché essa è interpretabile in tutto e per tutto come una forma d'azione” (Marrone 2001, p. 107). Nel caso della processione l'enunciazione avviene tramite l'azione processionale. Nell'offrire la propria devozione e nel sentire il bisogno di celebrarla si iscrive la dimensione virtuale dell'enunciazione che viene attualizzata mediante il rito (per approfondimenti sul dispositivo enunciativo cfr. Greimas, Courtés 1979).

<sup>13</sup> Qui ritorna il richiamo ad una dimensione ideologica che nel suo attuarsi congiunge soggetto e oggetto di valore. (cfr. Greimas, Courtés 1979).





(Floch 1995) che richiama quel progetto di vita basato – a partire dalle strutture profonde – sul rapporto con il sacro. In funzione di questa tipologia di valorizzazione condivisa si articola il significato generato da questa pratica intersoggettiva che assume il ruolo di significante. Una pratica che porta la *marca* di tutti i valori comunitari basati sulla salvaguardia della tradizione di una collettività.

## 7. Osservazioni finali

L'aver utilizzato l'esempio delle confraternite di Cerami come una forma di testualità che risalta una dimensione passionale è servito ad evidenziare come la via delle passioni può diventare un mezzo utile per studiare il folklore religioso e il rapporto con la dimensione del sacro che pertiene a questo ambito. Quando si parla di appartenenza, come nel caso delineato in questa sede, si cerca di far riferimento a una forma di devozione che nasconde al suo interno una sostanziale complessità. Nell'essere devoti, che sia da parte di un fedele singolo o un gruppo confraternale, si cela quella *tensività forica* che è:

un terreno dove dominano le trasformazioni graduali e la modulazione continua: è il campo del quasi e del non ancora, del teso e dell'intenso, dell'andare verso e del ritornare, del più e del meno, del compiuto e dell'incompiuto, dei ritmi corporali e dei processi temporali, che precede e costituisce quell'altro campo dove il positivo si oppone al negativo, il buono al cattivo, il bello al brutto, il vero al falso, il Soggetto all'Oggetto di valore e via dicendo (Marrone 2001).

All'interno di questa nebulosa si articola la *costituzione* di quella passione che in seguito darà senso alla necessità di appartenere ad una confraternita e al vestirne gli abiti. I soggetti che costituiscono il corpo di una confraternita, nel momento in cui entrano a farne parte, abbracciando i valori attraverso cui si ricostruisce l'identità del gruppo, diventano soggetti di due tipologie del fare: quello evenemenziale che lega un Soggetto al proprio Oggetto di valore; quello cognitivo che permette al Soggetto che entra in confraternita di acquisire le competenze per giungere all'Oggetto di valore in questione. Il primo fare si sviluppa in festa, durante un rito processionale nel suo articolarsi sintagmaticamente. Il secondo nel momento è rappresentato dal rito di professione che abbiamo descritto. Questi elementi fungono a loro volta da esempi per mettere in atto, dunque, un vero e proprio dialogo interdisciplinare che vede testualità di stampo antropologico al servizio di un'analisi semiotica. Un dialogo che potrebbe avere tutte le potenzialità per evidenziare la sopravvivenza nella contemporaneità di oggetti di stampo folklorico. Sulla base di questa intenzione bisogna, dunque, tenere a mente che lo studio sul campo prefigura un effetto di ritorno profondo sulla teoria. La stessa individuazione dei comportamenti significanti come oggetto cardine della semiotica implica la messa al centro della densità plurisemiotica di ogni fenomeno della significazione (Sedda 2023, p. 244).



## Bibliografia

- Bauman, Z., 2005, *Liquid Life*, Cambridge, Polity Press; trad. it., *Vita liquida*, Bari-Roma, Laterza 2006.
- Benveniste, E., 2009, *Essere di parola*, Milano, Bruno Mondadori.
- Buttitta, A., 1996, *Dei segni e dei miti*, Palermo, Sellerio.
- Buttitta, A., 1979, *Semiotica e antropologia*, Palermo, Sellerio.
- Buttitta I. E., 2008, *Verità e menzogna dei simboli*, Roma, Meltemi.
- De Martino, E., 2017, *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli.
- Di Renzo, E., 1999, “Processi rituali, confraternite e dinamiche sociali: le processioni del Venerdì Santo e dei SS. Martiri a Celano”, in *Storia, antropologia e scienze del linguaggio*, Anno XIV – fascicolo 1-2.
- Floch, J.M., 1995, *Identités visuelles*, Paris, PUF; trad. it. *Identità visive*, Milano, Franco Angeli 1997.
- Greimas, A.J., 1970, *Du sens*, Paris, Seuil; trad. it. *Del senso*, Milano, Bompiani 1974.
- Greimas, A.J., 1976, *Sémiotique et sciences sociales*, Paris, Seuil; trad. it. *Semiotica e scienze sociali*, Torino, Centro Scientifico Editore 1991.
- Greimas, A.J., Courtés, J., 1979, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette; trad.it. *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, a cura di P. Fabbri, Milano, Bruno Mondadori 2007.
- Jakobson, R., 1963, *Essais de linguistique générale*, Paris, Minuit; trad. it. *Saggi di linguistica generale*, Milano, Feltrinelli, 1966
- Lotman, J.M., 1992, *Kul'tura i vzryv*, Moskva, Gnosis; trad. it. *La cultura e l'esplosione*, Milano – Udine, Mimesis 2022.
- Latour, B., 2005, *Reassembling the Social*; trad. it. *Riassemblare il sociale*, Milano, Meltemi 2022
- Malinowski, B., 1923, “The problem of meaning in primitive languages”, in C.K. Ogden e I. A., Richards, *The meaning of meaning*, London, Routledge; trad. it. “Il problema del significato nei linguaggi primitivi”, in *Il significato del significato*, a cura di C.K. Ogden, I. A. Richards, Milano, Garzanti 1975.
- Marrone, G., 2001, *Corpi sociali*, Torino, Einaudi.
- Marrone, G., 2011, *Introduzione alla semiotica del testo*, Bari, Laterza.
- Marrone, G., 2017, “Social media e comunione fatica: verso una tipologia delle pratiche in rete”, in *Versus*, fascicolo 2/2017 Luglio – Dicembre
- Marrone, Mangiapane, a cura, 2023, *Semiotica del folklore*, Palermo, Edizioni Pasqualino.
- Marsciani, F., 2007, *Tracciati di etnosemiotica*, Milano, Franco Angeli.
- Sedda, F., 2023, “Semiotica e folklore”, in *Semiotica del folklore*, a cura di G. Marrone, F. Mangiapane, Palermo, Edizioni Pasqualino, pp. 227-263.
- Smith, G., 1985, “Piazza e periferia. Spazio e stratificazione sociale a Celano”, in *La Ricerca Folklorica*, n. 11, p. 93.
- 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 2023.
- Van Gennep, A., 1909, *Les rites de passage*; trad. it. *I riti di passaggio*, Torino, Bollati Boringhieri 2012.