

Sinestesiaonline

PERIODICO QUADRIMESTRALE DI STUDI SULLA LETTERATURA E LE ARTI.
SUPPLEMENTO DELLA RIVISTA «SINESTESIE»

ISSN 2280-6849

Ferdinando Raffaele

RAPPRESENTAZIONI LETTERARIE DI PIETÀ POPOLARE IN OPERE IN VOLGARE SICILIANO (SECC. XV-XVI)

ABSTRACT

L'ampliarsi della documentazione sulla produzione letteraria e paraletteraria del siciliano medievale, con la pubblicazione di nuovi testi e con una più accurata riproposizione di quelli già editi, risulta, oltre che di notevole interesse per la ricerca linguistica, anche propedeutica all'esplorazione dei contenuti da essa veicolati. A fronte della cospicua mole di volgarizzamenti, già dettagliatamente scandagliata, i testi frutto di creazione individuale richiedono infatti un più approfondito esame critico, perché sono quelli che meglio trasmettono le peculiarità della cultura isolana. A tal proposito, il presente articolo esamina, attraverso un approccio di tipo filologico, uno degli aspetti che caratterizzano più originalmente la letteratura di matrice religiosa in volgare siciliano: quello relativo alla presenza di elementi riconducibili alla pietà popolare. Pertanto, si propone un sondaggio che prende in considerazione diverse tipologie testuali – poemetti agiografici, vite di santi, documenti d'archivio, didascalie poste a corredo di pitture, confessionali, rituali, statuti di confraternite –, la cui ricomposizione offre un quadro articolato e ricco di spunti, il quale rimanda a un confronto sia con il più ampio contesto della cultura europea, di cui quella siciliana è parte integrante, sia con l'ambiente socio-culturale dell'isola.

The increase of studies on the literary and paraliterary production of the medieval vernacular Sicilian language, through the publication of new texts and more precise re-editions of those previously published, is not only of considerable interest for linguistic research, but also preparatory to the literary exploration of the contents conveyed by it. Compared to the large amount of vulgarizations, already examined in detail, the original texts require a more in-depth critical examination, being the ones that best convey the peculiarities of the Sicilian culture. This article examines, through a philological approach, one of the aspects that gives originality and characterizes religious literature written in the Sicilian vernacular: the presence of elements attributable to popular piety. Therefore, a survey that examines different text types such as hagiographic poems, lives of saints, archive documents, captions of paintings, confessionals, rituals, statutes of brotherhoods is proposed. The summary of such survey offers a comprehensive framework full of ideas, which leads to a comparison both with the broader context of European culture, of which the Sicilian one is an integral part, and with the socio-cultural environment of the Island.

PAROLE CHIAVE:

Volgare siciliano, Pietà popolare, Agiografia,
Filologia

CONTATTI:

frffael@unict.it

Con il progredire degli studi sul siciliano medievale e la pubblicazione di nuove edizioni di testi, negli ultimi decenni le conoscenze sui contenuti della produzione letteraria, paraletteraria e documentaria in volgare siciliano si sono arricchite di nuovi e importanti tasselli. Di tale produzione, come giustamente è stato posto in evidenza, la

parte più consistente è costituita da scritture di materia religiosa,¹ soprattutto volgarizzamenti di opere appartenenti al canone dell'agiografia e della trattatistica morale riconosciuto dalla Chiesa.² Si tratta, cioè, di opere non originali e non direttamente germinate da una locale *humus* culturale – se non sotto l'aspetto dell'adattamento alle esigenze spirituali del pubblico di riferimento –, nonché di matrice colta, i cui contenuti i traduttori si prefiggono di trasferire a un pubblico di *illetterati*, al fine di meglio veicolare i contenuti attraverso un *medium* linguistico più funzionale alla ricezione. Ricordiamo, solo per fare un esempio, che la prima importante testimonianza letteraria in volgare siciliano, il *Dialagu de sanctu Gregorio*, è una trasposizione dal latino di un celebre trattato di san Gregorio Magno. Nell'introdurre la versione siciliana, il volgarizzatore, il francescano Giovanni Campolo,³ così specifica: «e dato che eo non dica per vulgare gli propii parole, zo che ello dice per lectera, tamen sforzarome de dicere complitamente, quanto eo poteraio, la intencione sua sopra la cosa de che illo parlla».⁴ Appare cioè tracciato un percorso che prevede il trasferimento da un circuito culturale "alto", ma limitato ai *litterati*, a un altro che, pur ristretto dal punto di vista linguistico, rende più agevole l'assimilazione dei contenuti a un numero maggiore di lettori, grazie per l'appunto all'uso del volgare. Si tratta dunque di un percorso attraverso il quale le opere accolte nel canone spirituale e morale della Chiesa sono trasmesse, mediante opportuni adattamenti, a una realtà locale.⁵

Appare invece più interessante seguire un percorso inverso, in ordine al quale le sensibilità religiose di matrice locale risultano ricodificate nel contesto delle scritture di materia devota.⁶ Un proficuo spunto d'indagine è perciò rappresentato dalle testimonianze di pietà popolare,⁷ le quali, già per il fatto di adoperare il medesimo *medium*

¹ Cfr. M. PAGANO, *Il Medioevo. I testi in prosa*, in *Lingue e culture in Sicilia*, a cura di G. Ruffino, 2 voll., Centro di studi filologici e linguistici siciliani, Palermo 2013, pp. 792-817: 793.

² Ivi, p. 792: «si tratta di una letteratura che si nutre più di modelli che di creazione propria. La maggior parte dei testi in siciliano sono, infatti, dei volgarizzamenti, ovvero delle traduzioni dal latino o dal toscano o dal catalano, mentre sono davvero pochi [...] i testi frutto di creazione individuale».

³ Si veda l'inquadramento storico del volgarizzamento fornito da F. BRUNI, *La cultura e la prosa volgare in Sicilia nel '300 e nel '400*, in ID. *Tra popolo e patrizi. L'italiano nel presente e nella storia* (1980), a cura di R. Casapullo *et alii*, Franco Cesati, Firenze 2017, pp. 267-378: pp. 301-308.

⁴ Si cita dall'edizione critica curata da B. PANVINI, *Libru de lu Dialagu di Sanctu Gregoriu. Volgarizzamento siciliano del sec. XIV*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1989, p. 3 («dato che io non riporto in volgare le stesse parole che egli (san Gregorio) scrive in latino, tuttavia mi sforzerò di riferire compiutamente, per quanto potrò, il senso dell'argomento di cui egli tratta»).

⁵ Si consideri che la matrice di alcune tradizioni religiose "popolari" è talvolta costituita dall'azione di ecclesiastici. Non è comunque proponibile una netta distinzione tra religiosità "popolare" e "colta", poiché, come giustamente sottolinea G. PANTEGHINI, *La religiosità popolare. Provocazioni culturali ed ecclesiali*, Edizioni Messaggero, Padova 1996, pp. 62-63, durante tutto il Medioevo intercorre uno scambio vivace tra clero e popolo: «Le elaborazioni religiose delle élites attraverso la predicazione, la cura d'anime, l'iconografia, la liturgia, l'architettura, ecc., si trasmettono al popolo. Per contro, il patrimonio delle tradizioni folkloriche perviene al pensiero colto che lo metabolizza, spesso riproponendolo in forme cristiane».

⁶ A questo fine risulta proficuo il quadro storiografico delineato, a proposito di un'agiografia di matrice siciliana, da M. ZAGGIA, *Per una storia dell'agiografia in Sicilia fra Trecento e Cinquecento. Rassegna di testi e varietà di lingue*, in *L'agiografia volgare. Tradizioni di testi, motivi e linguaggi*, Atti del Congresso internazionale (Klagenfurt 15-16 gennaio 2015), a cura di E. De Roberto e R. Wilhelm, Winter, Heidelberg 2016, pp. 133-191.

⁷ Sulla "pietà popolare" si fanno proprie le riflessioni di don Giuseppe De Luca – sul cui profilo intellettuale si rimanda a L. MANGONI, *In partibus infidelium. Don Giuseppe De Luca: il mondo cattolico e la cultura italiana del Novecento*, Einaudi, Torino 1989 – sul più vasto contesto della storia della pietà. La pietà popolare, la quale fa riferimento alle espressioni di culto, sia personali sia comunitarie, che

linguistico dei potenziali destinatari, stabiliscono con loro una immediata sintonia rispetto al “vissuto” religioso.⁸ Propongo quindi una ricognizione rivolta a individuare in queste scritture istanze spirituali ed esperienze ascrivibili alla pietà popolare e riportate in un contesto aderente ai canoni dottrinari indicati dalla Chiesa.⁹ Considerato, tuttavia, lo spazio qui a disposizione, mi limiterò a un sondaggio relativo ad alcune tipologie di dati, che però, a mio avviso, è già sufficiente a delineare un perspicuo quadro d’insieme.

1. Culto dei santi e intercessioni

Uno spunto di riflessione meritevole di interesse ci è offerto dal testamento del nobile catanese don Alvaro Paternò,¹⁰ il quale dichiara di avere fatto edificare in un proprio possedimento una cappella in onore di sant’Agata, patrona della sua città, commissionando un dipinto raffigurante l’effigie della santa circondata da riquadri in cui sono riprodotti alcuni momenti topici della sua vita:

Item perochì in dicta terra di Sanctu Philippu non chi esti alcuna ecclesia sive cappella *sub titulo sancte Agathe*, voglu dicta cappella sia *sub titulo sancte Agathe*, et jà haiu factu fari et depingiri la cona per dicta cappella, cum la figura et cum li historii di canttu di dicta sancta Agathi, cum soi guarnimenti deorati.¹¹

Don Alvaro, inoltre, ha commissionato un secondo dipinto, per la devozione dei fedeli, nel quale la patrona di Catania fa parte di un gruppo di quattro santi che affiancano la Vergine Maria: «et haiu factu fari la cona per supra lu altaru, guarnuta cum soi guarnimenti deorati, undi è la figura di Nostra Donna et cum li figuri di arrieri Nostra Donna di sancta Agatha et sancta Luchia et cum la figura di sanctu Joanni Babtista et di sanctu Jacopu».¹² Importa qui rimarcare come la costruzione dell’edificio religioso e la committenza dei dipinti siano dovuti a un laico, ispirate dalla sua personale devozione.¹³

nell’ambito della fede cristiana si manifestano in forme extraliturghiche, ma comunque ancorate a una dimensione ecclesiale, si distingue dalla “religiosità popolare”, in quanto quest’ultima riguarda esperienze spirituali e di culto non necessariamente correlate alla fede cristiana.

⁸ Esse comunque vanno collocate in un quadro culturale più ampio, anche perché costituiscono una realtà complessa e sfuggente, solo in parte ricostruibile attraverso il testo scritto; cfr. le considerazioni di R. MANSELLI, *Introduzione*, in ID., *La religiosità popolare nel Medio Evo*, Il Mulino, Bologna 1983, pp. 9-46: 19-21, relativamente alla decifrazione dei dati desumibili dai testi letterari di matrice colta.

⁹ Ho affrontato il tema, sotto altra prospettiva, in F. RAFFAELE, *Religione popolare e testi devoti in volgare siciliano nell’età medievale*, in «Synaxis», XVI, 2, 1998, pp. 357-370.

¹⁰ Sul personaggio storico, si veda F. PATERNÒ CASTELLO DI CARCACI, *L’inventario e il testamento di Alvaro Paternò*, in «Archivio per la Sicilia orientale», 26 (seconda serie, 6), 1930, pp. 67-144: 68-79.

¹¹ Nell’edizione di A. INTELISANO, *Il ‘Testamentu’ di don Alvaro Paternò*, in *Testi d’archivio in volgare siciliano. Due documenti notarili di don Alvaro Paternò (prima metà del XVI secolo)*, a cura di F. Raffaele, Centro di studi filologici e linguistici siciliani (Quaderni di Artesia, 11), Palermo 2019, pp. 85-133: 111 («Poiché nel detto territorio di San Filippo [l’attuale Agira, in provincia di Enna] non c’è alcuna chiesa ovvero cappella dedicata a sant’Agata, voglio che detta cappella sia dedicata a sant’Agata, e ho fatto dipingere la pala d’altare [cona] per detta cappella, con la figura di sant’Agata e sui lati le sue storie, decorata con fregi dorati»).

¹² *Ibid.* («ho fatto dipingere la pala d’altare, decorata con fregi dorati, con l’immagine di Nostra Signora e con le figure, poste dietro, di sant’Agata, santa Lucia, san Giovanni Battista e san Giacomo»).

¹³ Ivi, pp. 111-113. È d’obbligo ricordare il ruolo dell’arte quale veicolo di comunicazione dei contenuti religiosi a livello popolare, in ordine alla nota definizione di san Gregorio sulla pittura quale “Bibbia dei poveri”; cfr., fra gli altri, G. PANTEGHINI, *La religiosità popolare* cit., pp. 56-57.

Ma altrettanto interessanti sono le disposizioni che don Alvaro dà in merito alle funzioni religiose, da fare celebrare secondo il calendario liturgico, in memoria della sua persona e dei membri defunti della sua famiglia. Come si vede, si tratta di istanze spirituali che scaturiscono da una religiosità “spontanea” che si incanala nell’alveo della religione istituzionale.

Del resto, l’ambito della devozione ai santi risulta molto di frequente legata alla richiesta di intercessione, che vede il santo farsi mediatore di grazie e miracoli. In questo tipo di relazione si registra una sostanziale disintermediazione rispetto al culto religioso istituzionale. Come scrive Raoul Manselli, essa rappresenta una forma di religiosità,

la cui caratteristica è di muovere non dalle cose o dalle dottrine che vengono insegnate, quanto da esigenze che via via emergono e si prospettano nei fedeli stessi, presentandosi, ora, come tendenza molteplice, collettiva, venendo, altra volta, promossa da predicatori o da eventi particolari.¹⁴

Esemplari rappresentazioni di tale sensibilità si hanno nella produzione di *ex-voto*.¹⁵ Proprio perché corredati da didascalie in siciliano, qui ricordiamo i dipinti del Convento della Croce di Scicli che evocano i miracoli operati dalla Vergine, in quel luogo venerata, in favore dei fedeli che ne hanno richiesto l’intercessione.¹⁶ È il caso di una donna affetta da un grave male, dal quale è guarita tramite l’intervento di Santa Maria della Croce: «Comu, sendu malata a lectu, una donna de una grandissima infirmitati et per virtuti de Sancta Maria de la Cruchi fu libra»¹⁷. Oppure quello di un uomo morso da un cane affetto da rabbia, guarito mentre si reca al Convento della Croce a richiedere l’intervento della Madonna: «Comu, sendu mucicatu di cani araiatu, un frusteri fu minatu a Sancta Maria di la Cruchi, et aparsi per caminu, et fu sanu».¹⁸ Da questa combinazione tra immagine e testo si evince un rapporto lineare, che vede esaudita da parte della Vergine la richiesta di grazie espressa dal fedele. Tale richiesta è concreta, mirata al raggiungimento di un beneficio attraverso la preghiera, ed è peraltro patrocinata dall’istituzione ecclesiastica, ossia dalla comunità francescana titolare del Convento della Croce.¹⁹

Oltretutto, com’è ampiamente noto, l’impetrazione del miracolo costituisce un tema pressoché imprescindibile nelle biografie dei santi, conferma tangibile della sua appartenenza alla sfera del soprannaturale e della facoltà di intercessione presso Dio. Di conseguenza, nella loro rappresentazione figurativa sono spesso messi in risalto i miracoli operati. Ciò a maggior ragione vale per i dipinti di tipo iconico-narrativo, vere e proprie narrazioni agiografiche “per immagini”, in cui la figura del santo occupa lo spazio centrale mentre sui lati è disposta una serie di riquadri raffiguranti gli episodi salienti della sua vita. È così nel *Sant’Antonio Abate e storie della sua vita* di Aidone, che qui si

¹⁴ R. MANSELLI, *La religiosità popolare nei suoi storici*, in *La religiosità popolare nel Medio Evo* cit., pp. 125-131: 129.

¹⁵ Per un inquadramento, denso di acute suggestioni, relativo all’area siciliana, si veda A. MERCADANTE, *Fatto successo. I patroni, le loro icone d’arte, i dipinti marinari di ex voto a Sciacca*, Edizioni Lussografica, Caltanissetta 2013.

¹⁶ F. RAFFAELE, *Scritture esposte in volgare siciliano. III. Le figure votive del Convento della Croce a Scicli*, in «Bollettino del Centro di studi filologici e linguistici siciliani», 29, 2018, pp. 21-38.

¹⁷ Ivi, p. 27 («Come, giacendo ammalata in un letto, una donna fu liberata da una grandissima infermità per virtù di santa Maria della Croce»).

¹⁸ Ivi, p. 26 («Come, un uomo forestiero, essendo stato morso da un cane arrabbiato, fu condotto a Santa Maria della Croce, che gli apparve lungo il cammino ed egli fu guarito»).

¹⁹ Per altro verso, è nota la sensibilità del mondo francescano nei confronti della religiosità popolare, la cui matrice risale al Fondatore stesso; cfr., fra gli altri, E. DELARUELLE, *San Francesco d’Assisi e la pietà popolare*, in *La religiosità popolare nel Medio Evo* cit., pp. 231-250.

cita poiché è corredato da didascalie in siciliano, in un riquadro del quale si rievocano i miracoli operati dal santo *post mortem*, commentati dalla corrispondente didascalia: «Comu, poi di la morti di Sant'Antoni, fa multi miraculi e sana multi malati».²⁰ L'impetrazione di un beneficio è dunque incanalata nell'alveo dell'istituzione religiosa, anche perché l'intento della committenza è finalizzato a convogliare presso i luoghi consacrati al culto queste espressioni di religiosità.²¹

Un altro esempio significativo ci è offerto dalla *Istoria di sant'Ursula*, racconto in ottave composto nel 1471 dal notaio catanese Antoni d'Oliveri.²² Si tratta di una versificazione della *legenda* di sant'Orsola, figlia di un re bretone, martirizzata dagli Unni in odio alla fede cristiana insieme a undicimila vergini.²³ La storia della santa martire, durante il Medioevo, ha conosciuto una significativa diffusione soprattutto perché riportata nelle compilazioni di due importanti esponenti dell'Ordine domenicano, Jacopo da Varazze, con la *Legenda aurea*, e Vincenzo di Beauvais, con lo *Speculum historiale*. Tale materia è stata riplasmata nei versi di Antoni d'Oliveri secondo il consueto schema del racconto agiografico: vita, morte, miracoli.²⁴ L'autore riserva ampio spazio alla descrizione di due miracoli che hanno avuto luogo a breve distanza di tempo dal martirio della giovane vergine e che ne confermano la santità. Il secondo di essi ha per protagonista un monaco a lei devoto. Ammalato e costretto a stare a letto, un giorno riceve la visita di una vergine che gli si presenta come una delle compagne di Orsola e lo esorta a recitare undicimila *Padre nostro* e *Ave Maria* per ottenere l'aiuto divino nel momento del trapasso:

Fa' chi ti forci cun devocioni
Di diri undichimilia fiati
Lu *Pater nostru* per tua oracioni
Et l'*Ave Maria* cun tutta humilitati,
cun li debiti soy inclinacioni
a nostra laudi; et Deu per sua bontati
vurrà chi a lu to fini agi ottinutu
lu nostru gauyu, succursu et ayutu (CCXLII).²⁵

²⁰ F. RAFFAELE, *Iscrizioni in volgare siciliano dipinte nella chiesa di Sant'Antonio Abate di Aidone*, in «Le Forme e la Storia», n. s. 3/2, 2010, pp. 77-94: 86 («Come, dopo la sua morte, sant'Antonio opera molti miracoli e guarisce molti ammalati»).

²¹ Sul recupero in chiave pastorale di «forme spontanee di devozione», cfr. M. MESLIN, *Il fenomeno religioso popolare*, in *La religiosità popolare nel Medio Evo* cit., p. 71.

²² Per la biografia dell'autore, si veda S. ABATE, *La translacioni di la gloriosa virgini madonna Santa Agati di Antoni d'Oliveri*, tesi di dottorato di ricerca, Università degli Studi di Catania, a.a. 2013-14 (consultabile all'indirizzo < <http://archivia.unict.it/handle/10761/1624>>, url consultato l'8/9/2020), pp. 197-211.

²³ L'edizione dell'*Istoria di sant'Ursula* è in G. CUSIMANO, *Poesie siciliane dei secoli XIV e XV*, 2 voll., Centro di Studi filologici e linguistici siciliani (Collezione di testi siciliani dei secoli XIV e XV, 1-2), Palermo 1951-52, vol. 1, pp. 96-162.

²⁴ Una disamina del poemetto ci è fornita da A. COLLURA, *L'«Istoria di sant'Ursula» di Antoni di Oliveri. Sul contesto e il testimone di un'agiografia in volgare siciliano del XV secolo*, in «Bollettino del Centro di studi filologici e linguistici siciliani», 29, 2018, pp. 79-123.

²⁵ G. CUSIMANO, *Poesie siciliane dei secoli XIV e XV* cit., vol. I, p. 156 («Impegnati con devozione / a recitare undicimila volte / il *Padre nostro* come tua orazione, / e l'*Ave Maria* in tutta umiltà, / con le dovute inclinazioni / a nostra lode; e Dio per sua bontà / vorrà che alla tua fine avrai ottenuto / il nostro gaudio, soccorso e aiuto»).

Appena ha finito di pregare, il monaco invita l'abate e i confratelli che lo stanno assistendo ad allontanarsi, e così si compie il miracolo: nella stanza ove giace moribondo, entrano sant'Orsola e le sue compagne di martirio, che ne accompagnano l'anima in Paradiso:

Cridir si pò chi soni e duchi canti
 audiu quill'anima ananti chi partissi,
 e accompagnata poy cun tanti Santi,
 a l'altu chelu gloriosa gissi;
 lassau lu corpu so et tanti soy planti,
 l'acerba vita et li vigillii spissi.
 Quandu da poy li monachi tornaru,
 distisu et mortu tutti lu trovaru. (CCLX).²⁶

Allorché è risaputo il transito del monaco, sant'Orsola e le sue compagne iniziano a essere invocate per la loro intercessione.

Un altro esempio di impetrazione di grazie, dettata da una situazione di grave pericolo, ci è offerto dal *Canto sull'eruzione etnea del 1408* del notaio messinese Andria d'Anfusu.²⁷ Il componimento poetico, in terzine di endecasillabi a rima alternata, descrive gli effetti dell'eruzione del vulcano e lo sgomento degli abitanti dei territori da essa interessati. A fronte della devastante potenza dell'evento naturale, interviene però l'intercessione di sant'Agata, a protezione della città di Catania di cui è patrona. Il suo velo è portato in processione fino in prossimità del fronte lavico, che inaspettatamente perde consistenza:

Agatha sancta, di Cathana amica,
 mostrau tal cosa ki è meraviglusa
 per lu sou velu, quandu in là si splica;

ma la sua furia ki era rigugliusa,
 qual cussì ardenti curreva tantu tostu,
 non passau innanti, comu non putusa:

rumasi stanca, quandu chi va in costu
 di quilla Sancta sua preciosa migna
 cum tucti l'altri di bonu propostu (vv. 94-102).²⁸

L'autore, in particolare, pone a confronto la «furia» della natura con l'intervento soprannaturale, che ha la meglio. La forza della lava d'improvviso si indebolisce –

²⁶ Ivi, p. 161 («Si può ben credere che suoni e dolci canti / ascoltò quell'anima prima che partisse, / e accompagnata poi con tanti Santi / andasse gloriosa all'alto cielo; / lasciò il suo corpo e tanti suoi piantì, / la vita acerba e le veglie frequenti. / Quando infine i monaci ritornarono, / lo trovarono tutti disteso e morto»).

²⁷ Editò in G. CUSIMANO, *Poesie siciliane dei secoli XIV e XV* cit., vol. I, pp. 41-46; l'attribuzione del titolo è dell'editore. Sull'autore e per un essenziale commento del componimento, cfr. M. SPAMPINATO, *Il Medioevo. La produzione poetica*, in *Lingue e culture in Sicilia* cit., pp. 776-792: 789-790.

²⁸ G. CUSIMANO, *Poesie siciliane dei secoli XIV e XV* cit., vol. I, pp. 44-45 («Agata santa, amica di Catania, / mostrò una tale cosa, che desta meraviglia, / per mezzo del suo velo, quando verso là [verso l'Etna] si dispiega; / ma la sua furia [della colata lavica] che era rigogliosa, / che così ardente correva tanto veloce, / non andò oltre, come se fosse impotente: / rimase stanca, quando vi va di fronte / di quella sua santa preziosa mammella / con tutte le altre [reliquie] di buon proposito»).

«rumasi stanca» – alla presenza della reliquia di sant'Agata, invocata con fede dai suoi devoti. Di ciò occorre ringraziare Dio per il miracolo operato, e sant'Agata e la Madonna per la loro intercessione:

Hora a sta Sancta, ki è multu benigna,
rindamu gratia et a lu Deu virayu
cum la sua Matri, ki di gloria è digna (vv. 103-105).²⁹

2. Reliquie e pellegrinaggi

Come si vede, al culto per i santi si lega inscindibilmente il culto delle reliquie. Esse rappresentano, nel contesto della religiosità popolare del Medioevo, una prova inconfutabile di carisma, nonché una sorta di tramite materiale per accedere (quanto meno più rapidamente ed efficacemente) al miracolo. Le tombe dei santi divengono perciò luoghi di pellegrinaggio, poiché la richiesta di grazie se formulata presso di esse è accolta più facilmente.³⁰

A tal proposito, va ricordata l'*Istoria di la translationi di sant'Agata*, componimento in ottave del già menzionato notaio catanese Antoni d'Oliveri. Redatta nel 1475, l'*Istoria* racconta la *translatio corporis* di sant'Agata da Costantinopoli, ove era stato trafugato, a Catania.³¹ Il racconto si articola in due parti. La prima ha per protagonisti i funzionari dell'imperatore bizantino Gislibertu e Goselmu, ai quali appare in sogno sant'Agata, che li sollecita a ricondurne il corpo nella città natale. Senza esitazioni, essi si fanno carico della missione e dopo una lunga serie di peripezie giungono a Catania con le spoglie della santa, accolti dall'incontenibile tripudio dei devoti. Il sacello sepolcrale, posto nella cattedrale, diviene subito meta di un'interminabile e commovente processione di fedeli, verso i quali la santa si dimostra subito munifica dispensatrice di grazie. Si noti, tuttavia, come l'autore osservi con scrupolo le prescrizioni della Chiesa in materia di culto dei santi, sottolineando la funzione esclusivamente mediatrice dell'intercessione, poiché il miracolo, in ultimo, rimane un atto di misericordia operato da Dio:

Lu veru è chi non bastamu fari
zo chi ipsa merita, chì sulu Deu eternu,
per sua potencia, la pò satisfari,
chi è Regi omnipotenti et sempri eternu,
chi saccia a ttutti senza may mancari,
chi sulu comanda lu Chelu et lu Infernu,
et tutti li cosi, fina ad una fogla
Ipsu coverna et teni a la sua vogla (CCCLXXXI).³²

²⁹ Ivi, p. 45 («Ora a questa santa, che è molto benevola, / rendiamo grazia, e al Dio di verità / con la sua Madre, che è degna di gloria»).

³⁰ Sulle relazioni tra reliquie e pellegrinaggi, cfr. tra gli altri R. BROOKE, CH. BROOKE, *La religione popolare nell'Europa medievale*, Il mulino, Bologna 1989 [1984], pp. 15-37.

³¹ Edita in G. CUSIMANO, *Poesie siciliane dei secoli XIV e XV* cit., vol. II, pp. 7-115; una nuova e più aggiornata edizione, insieme a un'accurata analisi del testo, è in S. ABATE, *La translacioni di la gloriusa virgini madonna Santa Agati di Antoni d'Oliveri* cit., pp. 218 ss.

³² Ivi, p. 460 («La verità è che non riusciamo a fare / ciò che lei [sant'Agata] merita, perché solo Dio eterno, / tramite la Sua potenza, la può soddisfare, / che è Re onnipotente e sempiterno, / il quale sazia tutti, senza mai venire meno, / il quale solo comanda il Cielo e l'Inferno, / e tutte le cose; persino una foglia / Egli governa e mantiene sotto la Sua volontà»).

Deposto il corpo di sant'Agata nella tomba, ha inizio una lunga sequenza di miracoli, alla quale Antoni d'Oliveri dedica per intero la seconda parte del poemetto. Ne enumera e descrive venti (ottave CXXIV-CXXV), dei quali, a titolo esemplificativo, propongo il primo:

Infra li quali fu una juvinetta
 chi junsi la sira, chi era checa nata
 et d'un pedi et d'una manu intrambu infecta:
 ultra modu era assay debilitata;
 ipsa, sperandu cun menti perfecta
 nelli reliqui d'Agatha beata,
 pregava fidilmenti chi li dassi
 l'ayutu so et chi sana retornassi.

Mirabili cosa! Comu ipsa pregau,
 octinni la misericordia divina:
 perfettamenti vitti et firma andau,
 et la manu sana. Et di laudar non fina
 a Deu et a quista virgini, chi orau
 et pregau per ipsa, misera et mischina:
 et la sanitati d'altu Deu ottinni,
 et appi tuttu quillu per chi vinni.³³

Il racconto è così riassumibile: una giovane è affetta da gravi mali, si rivolge a sant'Agata, pregando sulle sue reliquie che le venga restituita la sanità fisica; ricevuta immediatamente la grazia, inizia a lodare Dio e sant'Agata per il miracolo. Come si vede, nel racconto non ci sono elementi che rinviano alla riflessione teologica o a una mediazione ecclesiastica. È invece rappresentato il fedele nella sua preghiera spontanea, pronunciata in prossimità delle reliquie. La fede interiore («sperandu cun menti perfecta», «pregava fidilmenti») e l'azione fisica del pellegrinaggio presso le reliquie («una juvinetta chi junsi la sira») bastano per conseguire la grazia richiesta («et appi tuttu quillu per chi vinni»).

La funzione taumaturgica delle reliquie è rimarcata anche nella *Leggenda della beata Eustochia da Messina*, biografia della monaca Eustochio Calafato, redatta da alcune sue consorelle sul finire del sec. XV.³⁴ Visitata quando era in vita da un gran numero di devoti che ne richiedono le preghiere per l'ottenimento di grazie, continua a esserlo dopo la morte. La sua tomba, infatti, diviene luogo di pellegrinaggio per devoti provenienti anche

³³ Ivi, p. 305 («Fra i quali devoti vi fu una giovinetta, / giunta la sera, che era nata cieca / e malata a un piede e a una mano: / oltre misura era assai debilitata; / ella, sperando con mente perfetta / nelle reliquie della beata Agata, / pregava fedelmente che le desse / il suo aiuto e che potesse ritornare sana. // Fatto incredibile! Nel momento in cui ella pregò, / ottenne la misericordia divina: / vide perfettamente, e camminò con passo fermo / ed ebbe la mano guarita. E ora non smette di lodare / Dio e questa vergine, la quale pregò / e impetrò per lei, misera e meschina: / e ottenne la guarigione dall'alto Dio, / ed ebbe tutto ciò per cui era venuta»).

³⁴ Come ricorda M. PAGANO, *Il Medioevo. I testi in prosa* cit., p. 813 la biografia «scritta tra il 1486 e il 1491 da tre consorelle, suor Hieronima, suor Cecilia e suor Iacoba Pollicino [...] racconta la vita e i miracoli della Beata Eustochia, al secolo di Ismaralda Calafato, figlia di un ricco mercante messinese, fondatrice del monastero delle clarisse di S. Maria di Montevergine presso Messina».

da luoghi molto lontani, che ricorrono alla sua intercessione. E proprio la parte conclusiva del libro è dedicata alla descrizione dei miracoli operati dalla santa *post mortem*.³⁵

Un altro esempio della forza taumaturgica del corpo del santo ci è fornito dalla *Vita di san Corrado*. Scritta alla fine del secolo XIV, espone la biografia dell'eremita piacentino Corrado Confalonieri, il quale dopo lunghe peregrinazioni stabilisce la propria dimora in una grotta nei pressi di Noto.³⁶ Il suo eremo diviene presto meta di visite da parte di molti abitanti del circondario, che gli domandano assistenza spirituale e preghiere per ottenere rimedio contro malattie e avversità. Ad esempio, durante una carestia, san Corrado tramite la preghiera ottiene di sopperire alle necessità alimentari di quanti si recano presso di lui a chiedergli cibo:

Unu tempu essendu multa fami ki l'agenti murianu di fami et li homini et li donni et li pichulilli, et multi pichulilli andavanu a lu beatu Corradu et dichenu: «O patri, dunani unu pocu di pani». Et lu beatu Corradu dichia: «Sì, figliu, si a Deu plachi». Et dichia: «Stati iczà». Et lu beatu Corradu si mictia in orazioni, subito li vinni pani celestiali, a chasquidunu di quilli pichulilli li dava una guastella et a multi homini grandi.³⁷

Ma il santo continua a operare miracoli dopo la morte, tanto che il suo sepolcro è visitato da uno straordinario numero di devoti che ne impetrano l'intercessione, fin dal momento in cui la sua salma è collocata nella chiesa madre di Noto:

Quando illi foru intrati, li miraculi eu non ti purria contari, quantu illu indi fichi senza cunctu di homu humanu, ki illu sanava chunki, zoppi et orbi et muti et diversi infirmitati, li quali eu brevi spachu. Et poy prisiru lu beatu corpu et ordinamenti lu misiru in suo locu.³⁸

Il racconto si conclude quindi con l'assicurazione della costante vicinanza del santo a coloro i quali ne invocano l'aiuto.

3. *Santi patroni e identità cittadina*

Ma la *Vita* di San Corrado ci introduce in un altro ambito caratteristico della religiosità popolare, quello del culto verso i santi patroni.³⁹ Dopo la sua morte, infatti, il corpo diviene oggetto di contesa tra gli abitanti di Noto e quelli della vicina Avola. Il

³⁵ Cfr. M. CATALANO, *La leggenda della beata Eustochia da Messina. Testo volgare del sec. XV restituito all'originaria lezione*, D'Anna, Messina-Firenze 1950.

³⁶ Si veda l'introduzione all'edizione di C. CURTI, *La 'Vita' del Beato Corrado Confalonieri tratta dal codice dell'Archivio Capitolare della Cattedrale di Noto*, Centro di Studi sull'Antico Cristianesimo, Catania 1991.

³⁷ Si cita dall'edizione a cura di F. Rotolo, *Vita Beati Corradi. Testo siciliano del XIV-XV sec.*, Alveria-Biblioteca Franciscana, Noto-Palermo 1995, pp. 163-164 («Un tempo c'era molta miseria, tanto che la gente moriva di fame: uomini, donne e bambini; e molti bambini andavano dal beato Corrado e gli chiedevano: "O padre, dacci un po' di pane". E il beato Corrado rispondeva: "Sì, figlio, se piace a Dio". E aggiungeva: "Stai qui". E il beato Corrado si poneva in orazione, e subito gli giungeva il pane celestiale, e a ciascuno di quei piccoli ne dava una forma; e così anche a molti uomini maturi»).

³⁸ Ivi, p. 170 («Quando essi [gli abitanti di Noto] furono entrati, non è possibile enumerare i miracoli, di quanti ne fece si perde il conto, perché egli guariva storpi, zoppi, ciechi, muti e afflitti dalle più diverse infermità, che io in breve divulgo. E poi presero il corpo beato e ordinatamente lo posero nel luogo a lui destinato»).

³⁹ Sulla relazione tra culto dei santi e identità cittadina, cfr., tra gli altri, H.C. PEYER, *Città e santi patroni nell'Italia medievale*, trad. it. di A. Benvenuti, Le Lettere, Firenze 1998.

conflitto arriva fino allo scontro armato, poiché entrambe le comunità intendono assicurarsi, attraverso il possesso delle reliquie, la protezione e i benefici del santo:

eccu la turba di la genti di Avula, tucti armati di multi balestri et lanci et dardi et pavisi et spati et cultelli. Et quandu quista turba di Nothu vidi la turba di Avula, prisiru lu corpu mantinenti et ixeru fora di la chella [...] Et quandu foru appressu l'unu di l'altu, contrastandusi volianu lu corpu per forza.⁴⁰

È però l'intervento soprannaturale dello stesso san Corrado a evitare lo spargimento di sangue e a destinare alla città di Noto le sue reliquie:

Et miscati li turbi l'una cum l'altra per unu pezu, et fu miraculu di Deu ki nullu non appi mali [...] Et quista turba di Nothu si trovau lu corpu di lu beatu Corradu in menzu di loru comu avenu da primu, et cussì vinendu inversu la terra cantandu et laudandu Deu cum grandi gauyu.⁴¹

Da lì a poco, esse saranno condotte nella chiesa madre di Noto, per venire esposte alla venerazione dei fedeli e fare di san Corrado il protettore della città.

Il tema dell'identità cittadina emerge anche nella tradizione della *legenda* di Sant'Oliva trasposta in volgare siciliano. Come sottolinea il suo ultimo editore, della sua vita si hanno due versioni, la seconda delle quali (la prima è incompleta) riferisce come il corpo della santa, che aveva subito il martirio a Tunisi, venga sottratto dai cristiani che vivono in quella città e portato a Palermo, sua città natale. Qui sant'Oliva riceve sepoltura ed è onorata, divenendo per un lungo periodo una delle patronne della città⁴².

Ma è ancora l'*Istoria di la translacioni di S. Agata* a offrirci uno spunto interessante. L'autore, infatti, rimarca ripetutamente il legame tra la santa e Catania. Definita «luchi di la tua chitati»,⁴³ ne invoca su di essa la protezione:

et tu [...]

vulisti chi ti havissimu ad haviri,

nuy, toi Cathanisi, speciali

per advocata. Et fu ià lu diviri

et iusta cosa chi ni favorissi,

perchè s'è tutta nostra.⁴⁴

⁴⁰ *Vita Beati Corradi* cit., p. 169 («ecco la turba della gente di Avola, armata con molte balestre, lance, dardi, pavesi, spade e coltelli. E quando la turba di Noto vide quella di Avola, prese il corpo (di san Corrado) e subito uscì dalla cella [...] E quando furono l'una di fronte all'altra, scontrandosi volevano ottenere il corpo con la forza»).

⁴¹ *Ibid.* («Le due turbe si mischiarono l'una con l'altra per un lungo tratto di tempo, e fu un miracolo divino che nessuno ricevesse offesa fisica [...] E la turba di Noto si ritrovò in possesso del corpo del beato Corrado come era all'inizio; e così andò verso la propria terra, cantando e lodando Dio con grande gioia»).

⁴² Cfr. P. PALUMBO, *La leggenda di Sant'Oliva in siciliano antico*, in *Studi linguistici e filologici offerti a Givolamo Caracausi*, Centro di studi filologici e linguistici siciliani, Palermo 1992, pp. 347-363. Il testo così riporta: «Li cristiani et li fidili raperu lu corpu di la dicta virgini, si la purtaru in la chitati propria di Palermu, et multu honoratamenti lu dictu corpu sanctu fu sepultu», a p. 363 («I fedeli cristiani rapirono il corpo della vergine [Oliva]; lei fu portata nella sua città di Palermo e il suo santo corpo fu sepolto molto onoratamente»).

⁴³ S. ABATE, *La translacioni di la gloriosa virgini* cit., p. 228 («luce della tua città»).

⁴⁴ *Ibid.* («e tu volesti che noi ti avessimo, tuoi Catanesi, quale speciale avvocata. E già fu dovere e una giusta cosa che ci favorissi, perché sei tutta nostra»).

Così la tumulazione delle spoglie mortali della santa, nella cattedrale, consegna ai fedeli il segno tangibile di un costante ausilio nei momenti di difficoltà, tanto per i singoli quanto per la comunità cittadina (cfr. *supra* § 1).

4. *Devozioni*

Una delle pratiche spirituali più diffuse, anche ai nostri giorni, in cui si esprime la pietà popolare è quella dello Scapolare della Madonna del Carmelo.⁴⁵ Risalente alla fine del secolo XV, un dipinto corredato da didascalie in siciliano, conservato presso la chiesa del Carmine di Corleone, ne illustra i contenuti e riferisce dei momenti più importanti relativi alla storia di questa devozione mariana.⁴⁶ Raffigura, nella parte centrale, la Vergine circondata da raggi di sole e, nei riquadri laterali, alcune scene relative all'origine e ai benefici spirituali di questa devozione. Lo Scapolare, la cui pratica è divulgata dall'Ordine Carmelitano, assicura infatti a chi lo indossa l'affidamento alla Vergine Maria del Monte Carmelo e il transito dell'anima dal Purgatorio al Paradiso nel primo sabato successivo alla morte. E proprio a tal proposito, tra le didascalie presenti nel dipinto, segnaliamo la seguente: «Comu la Virgini Maria trai l'animi di frati e soru lu primu sabatu del Purgatoriu».⁴⁷

Alcuni brevi scritti, trasmessi in codici miscellanei, ci informano poi sulle pie pratiche da assolvere in determinati momenti della giornata o secondo quanto scandito dal calendario liturgico. Essi sono per lo più indirizzati a religiosi, ma appaiono estensibili anche ai laici che seguono uno specifico percorso di vita spirituale, com'è per i membri di congregazioni e confraternite (cfr. *infra* § 6). Nelle formule che vi sono riportate vengono menzionate le richieste di benefici per la vita quotidiana ed è ribadito il dovere di riconoscenza per quanto si è ricevuto.⁴⁸ Per esempio, *Li benediccioni di la mensa*, testo databile tra la fine del XIV secolo e l'inizio del successivo, di cui è destinatario un monastero femminile catanese, riporta un elenco di invocazioni di ringraziamento per il cibo quotidiano, da pronunciarsi seguendo le ricorrenze dell'anno liturgico.⁴⁹

5. *Superstizioni*

Il perseguimento di una relazione diretta con il soprannaturale può però presentare tratti di ambiguità. Quando nelle opere che si compiono per il conseguimento di un beneficio l'aspetto esteriore offusca o addirittura oblitera quello interiore, si cade nella superstizione.⁵⁰ In questo caso, cioè, l'azione risulta scissa da una proiezione spirituale

⁴⁵ Cfr. E. PALUMBO, *Nel segno della bellezza di Dio. Per una rilettura della devozione dello Scapolare del Carmine*, in «Synaxis», XXI, 3, 2003, pp. 209-218, e la relativa bibliografia.

⁴⁶ Sul dipinto, cfr. *ivi*, pp. 214-215; G. DI MARZO, *La pittura in Palermo nel Rinascimento. Storia e documenti*, Reber, Palermo 1899, pp. 106-107.

⁴⁷ *Ivi*, p. 107 («Come la Vergine Maria, il primo sabato del mese, trae dal Purgatorio le anime dei fratelli e delle sorelle»).

⁴⁸ Si vedano gli esempi riportati in *Regole, costituzioni, confessionali e rituali*, a cura di F. Branciforti, Centro di studi filologici e linguistici, Palermo, pp. 195-211.

⁴⁹ *Ivi*, pp. 195-200.

⁵⁰ Come ci ricorda R. MANSELLI, *Introduzione cit.*, pp. 23-24 e 53-54, occorre distinguere la religiosità popolare cristiana dalla preesistente cultura folklorica – considerate da storici quali Jacques Le Goff o Jean-Claude Schmitt come coincidenti –, in quanto quest'ultima nei confronti del processo di acculturazione

inquadrabile in un contesto di vita religiosa, per divenire fine a se stessa e, in quanto tale, disporre della facoltà di realizzare un determinato scopo.⁵¹ Risulta pertanto fruttuoso l'esame di alcuni confessionali in siciliano che testimoniano l'impegno degli uomini di Chiesa nel fare opera di discernimento, presso i fedeli, rispetto a pratiche che, già per il fatto di essere menzionate in questo tipo di scritti, dovevano avere una significativa diffusione. Essi traspongono in siciliano, secondo l'ordine del Decalogo, i formulari predisposti per il sacramento della confessione, nei quali le pratiche superstiziose o magiche da emendare sono classificate quali infrazioni al Primo Comandamento.

In uno di essi l'estensore fa presente al confessore, che dovrà metterne in pratica le indicazioni, di accertarsi se colui il quale accede alla confessione abbia «factu indivinazioni oy incantacioni oy maleficia di factura»,⁵² oppure «si havi factu gictacioni di sorti; e si illu per quisti suspicioni lassa a ffari alcuna opera, pecca mortali»; o ancora «si cridi li donni di fori e ki vayanu la nocti».⁵³

Questo tipo di credenze sono sanzionate anche in altri due confessionali. Nel primo di essi, dopo la condanna di una serie di pratiche magiche, l'estensore elenca alcune superstizioni peccaminose, da evitare: «Hai datu fidi a sonni? Hai yectatu li xorti? Hai dato fidi a canti di auchelli, o a gridi di gatti? Hai datu fidi ad unu iornu chi ad unu altru?».⁵⁴ Analogamente un secondo confessionale rileva una situazione di peccato nei seguenti casi:

Si dasti fidi a li indivini, incantaturi, sortilegii, sompni et visioni. Si dasti fidi a li iorni difisi. Si cridisti in alunu iornu non si diviri incomenzari alcuna cosa a ffari. Si cridisti chi lu iornu chi naxisti, oy chi naxiu alunu, eni bonu oy malu [...] Si cridi chi la fimmina si converta in gacta et in signa, et lu homu in lupuminaru.⁵⁵

cristiana perde la sua organicità e sopravvive in frammenti disarticolati, che in alcuni casi sono metabolizzati nel sistema culturale cristiano, mentre in altri casi sono condannati e sottoposti a proibizioni, come è per l'appunto per gli atti di superstizione o per le pratiche magiche.

⁵¹ Cfr. *ivi*, p. 43: «In questo prevalere dell'esteriorità sull'intimità religiosa, si insinua il lento trapasso dall'*opera*, intesa come rispondenza ad una sensibilità liturgica normale, a quella superstiziosa. [...] l'azione [...] tende a divenire fine a se stessa, capace, quindi, come tale, di realizzare certi scopi e finendo quindi coll'avere un valore ed un significato al limite del magico, se non addirittura tale».

⁵² Indicato con il titolo di *Frammento di confessionale*, in *Regole, costituzioni, confessionali e rituali* cit., p. 181 («fatto divinazioni o incantesimi o malefici attraverso fatture»).

⁵³ *Ivi*, pp. 182 («se hai gettato le sorti; e se lui, per queste superstizioni, rinuncia a intraprendere qualche attività pecca mortalmente»; «si credi alle “donne di fuori”, che vagano di notte»). Sulle “donne di fuori”, una via di mezzo fra streghe e fate, le quali vagano di notte, cfr. M. PAGANO, *Il Medioevo. I testi in prosa* cit., pp. 806-807.

⁵⁴ *Ivi*, p. 166 («Hai prestato fede ai sogni? Hai gettato le sorti? Hai prestato fide al canto degli uccelli o ai versi dei gatti? Hai considerato più propizio un giorno piuttosto che a un altro?»). Peraltro, le domande sono predisposte separatamente per uomini e per donne, secondo un formulario lievemente diverso.

⁵⁵ *Ivi*, pp. 140-141 («Se ha dato fiducia a indovini, incantatori, sortilegi, sogni e visioni. Se hai prestato fede ai giorni predestinati. Se credesti che in alcuni giorni non si deve iniziare a compiere una determinata azione. Se hai creduto che il giorno in cui nascesti, o in cui è nato qualcuno, è fortunato o infausto [...] Se credi che una donna si possa trasformare in gatta e in scimmia, e l'uomo in lupo mannaro»). A proposito dei tempi fausti e infausti, va ricordato un breve formulario di astrologia in volgare siciliano, nel quale si descrivono gli influssi delle costellazioni astrali sulle attività umane e, in base al momento della nascita, sulla natura delle persone; cfr. M. MAGGIORE, *Un inedito zodiaco in volgare siciliano: ms. Londra, British Library, Harley 3535*, in «Bollettino del Centro di studi filologici e linguistici siciliani», 27, 2016, pp. 45-99. Per la sua contiguità linguistico-culturale con l'area siciliana va anche ricordato un repertorio di esorcismi redatto in caratteri greci, cfr. A. BASILE, *Un esorcismo greco-romanzo in forma di “filastrocca numerica” di provenienza calabrese (ms. Vat. gr. 1538)*, in «Bollettino del Centro di studi filologici e linguistici siciliani», 25, 2014, pp. 135-156.

Ma soprattutto va sottolineata l'ultima raccomandazione della sequenza: «Si usasti li cosi clesiastici in cosi vani»,⁵⁶ in cui si stigmatizza la convinzione che si possa manipolare ciò che è divino per interessi o utilità personali.

In sostanza, l'aspetto superstizioso di alcune credenze confligge apertamente tanto con la norma dottrinarica quanto con la proiezione trascendente della spiritualità cristiana. L'atto superstizioso (e ancora di più quello magico), pur scaturendo da esigenze analoghe a quelle che spingono verso le varie forme di religiosità popolare (ad esempio, salute, soddisfacimento di esigenze materiali primarie, amore), è tuttavia animato dalla ricerca di una immediata realizzazione delle aspirazioni attraverso una mediazione esclusivamente umana. L'impegno dei redattori di questi confessionali è perciò rivolto a dissolvere tali ambiguità e allontanare i fedeli da atteggiamenti emozionali e comunque legati a un percorso di salvezza determinato dall'uomo stesso.

6. *Confraternite e pratiche di pietà*

Nell'inculturazione della fede cristiana le confraternite religiose hanno svolto nei secoli passati un ruolo di primo piano, soprattutto nell'ambito della norma morale, del culto pubblico e dell'esercizio di opere di carità. La produzione paraletteraria in volgare siciliano ci offre due esempi significativi. Il primo è costituito da *Li capituli di la prima cumpagna di la disciplina di Palermu*, statuto di un'associazione di laici di ispirazione francescana che risale al 1343. Si rifà dichiaratamente alle regole dei disciplinati di Firenze e di Genova⁵⁷ e si prefigge di imprimere ai suoi membri un indirizzo di condotta morale che permetta loro di «multiplicarsi in virtuti». Molte delle prescrizioni contenute nel testo riguardano dunque aspetti della vita morale e pratiche di pietà, quali i riti di sepoltura, la celebrazione delle messe di suffragio, l'accensione di lampade e candele votive, l'organizzazione di processioni. Una di esse, in particolare, interessa il tema del rapporto con la morte e con la salvezza eterna, molto sentito dalla pietà popolare (cfr. *supra* § 1), a proposito delle preghiere e dei riti religiosi da espletarsi per le anime dei confratelli defunti:

E chascunu di li nostri frati sia tinutu di fari cantari una missa per l'anima di lu dictu defunctu; e cui per puvirtati non la putissi fari cantari, sia tinutu di diri L Patri Nostri cum li salutacioni di la Virgini Maria e cum *requiem eternam*.⁵⁸

Più recenti, datati 1527, sono i *Capitoli della confraternita dei disciplinati di Santa Maria della Misericordia in Valverde*. Elencano, fra l'altro, le orazioni a cui i confrati sono invitati ad attenersi, secondo i giorni della settimana.⁵⁹ Seguono poi alcuni uffici di preghiera, come il seguente:

⁵⁶ *Regole, costituzioni, confessionali e rituali* cit, p. 141 («Se hai usato in modo vano ciò che è proprio della Chiesa»).

⁵⁷ Ivi, pp. X- XI.

⁵⁸ Ivi, p. 16 («E ciascuno dei nostri confratelli sia tenuto a fare celebrare una messa cantata per l'anima del detto defunto; e chi per povertà non la potesse fare celebrare, sia tenuto a recitare cinquanta Padre Nostro, con il Saluto della Vergine Maria e con la *Requiem Aeternam*»).

⁵⁹ G. ZITO, *Confraternite di disciplinati in Sicilia e a Catania in età medievale e moderna*, in «Synaxis», 17, 2, 1999, pp. 325-362: 351-354 (più precisa sotto l'aspetto testuale ma di difficile reperimento è l'edizione curata da S. Arcidiacono, *Libro di disciplina della confraternita di disciplinati di*

Anchora divi diri cincu Pater nostri et cincu Avemaria cum Gloria Patri ad honuri et memoria di li cincu plagi di nostru Signuri Jhesu Christu, et quandu si assecta a la tavula, dica unu Pater nostru et una Avemaria et altrutantu a la levata a referiri gracia a lu nostru Signuri Jhesu Christu.⁶⁰

È evidente, negli esempi sopra riportati, l'impegno di irregimentare in atti di pietà, scanditi con regolarità, il sentimento religioso "spontaneo" che affiora tra i fedeli. Il ritmo para-liturgico (che può essere quotidiano o annuale o legato a specifiche ricorrenze), con la ripetizione della medesima pratica religiosa, costituisce un'importante forma di acculturazione della fede, soprattutto per coloro i quali sono difficilmente coinvolgibili in un'accurata formazione di tipo catechistico. Insieme alle letture scritturistiche indicate nei *Capitoli*, queste preghiere stanno quindi a fondamento della dettagliata casistica di norme morali che i confrati si impegnano ad assolvere nella loro condotta di vita.⁶¹

7. Considerazioni conclusive

Il succinto *excursus* fin qui esperito mette in luce varie pratiche religiose che tra loro condividono la dimensione comunitaria, lo stretto legame con la quotidianità dell'esistenza e l'irriducibilità della fede alla sola dimensione intellettuale e teologica. Al di là delle ambiguità poste in evidenza da più parti in merito a ciò che si vuole rappresentare con l'aggettivo "popolare" (e non soltanto in ambito religioso), appare indiscutibile come in queste forme di religiosità cristiana si manifestino istanze non interiorizzate attraverso la liturgia ufficiale, bensì risolte in preghiere o azioni semplici, ben riconoscibili dalla comunità dei fedeli, ma si tratta di manifestazioni di religiosità complementari rispetto a quelle del culto ufficiale, o comunque a esso riconducibili.⁶² Le testimonianze provenienti dai testi in volgare siciliano costituiscono, ovviamente, solo una parte di un quadro più ampio nel quale confluiscono altri tipi di testimonianze veicolate attraverso la scrittura, i manufatti o la figurazione. Rimane inevitabilmente vago, a causa della distanza temporale e per la frammentarietà dei riscontri, il confronto con il *milieu* storico-culturale della Sicilia tardo-medievale, in cui queste esperienze di vita e di fede religiosa sono incardinate. E tuttavia emergono alcuni punti fermi nel quadro storico del tempo. Sappiamo, infatti, dello stato di parziale isolamento vissuto dall'isola a causa del conflitto angioino-aragonese e dello scisma d'Occidente, fattori che influirono su una preoccupante stagnazione della sensibilità religiosa, alla quale, tra gli altri, fece fronte il movimento dell'Osservanza. Quest'ultimo con rinnovato fervore si interessò alla diffusione di contenuti di fede anche attraverso il ricorso a una produzione letteraria in

Santa Maria della Misericordia in Valverde, edizione elettronica per ARTESIA [artesia.ovi.cnr.it, url consultato l'8/9/2020], 2015).

⁶⁰ Ivi, p. 353 («Ancora [il confrate] deve recitare cinque Padre Nostro e cinque Avemaria con il Gloria al Padre, a onore e memoria delle cinque piaghe di Nostro Signore Gesù Cristo; e quando si siede a tavola, reciti un Padre Nostro e un'Avemaria e altrettanto quando si alza renda grazie a Nostro Signore Gesù Cristo»).

⁶¹ Cfr. ivi, pp. 343-344.

⁶² Appare peraltro fuorviante applicare al concetto di pietà popolare, almeno per il periodo storico preso in esame, categorie di carattere sociologico quale quella di "religione subalterna". Il solo esempio del testamento del principe Alvaro Paternò (cfr. *supra* § 1) dovrebbe dissolvere ogni dubbio. A questo proposito, si vedano le riflessioni di R. MANSELLI, *Introduzione* cit., pp. 51-53.

volgare siciliano.⁶³ Ora questa azione di rinascita spirituale si sviluppa e dispiega i suoi effetti in relazione ad ambienti che comunque manifestano una propria sensibilità religiosa. Gli esempi riportati dimostrano cioè come la grande *Historia*, quella delle più importanti correnti culturali, si incroci con *historiae* piccole e minime, come quelle che fino a qui abbiamo rappresentato.

⁶³ Cfr. almeno C. DI GIROLAMO, *Volgare e movimenti religiosi in Sicilia nel Quattrocento*, in «Bollettino del Centro di studi filologici e linguistici siciliani», 15, 1986, pp. 125-144.