



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale
in Filologia e Letteratura italiana

Tesi di Laurea

Noi, Siciliano
Dinamiche polivalenti per una
(ri)narrazione dell'identità isolana

Relatore

Ch. Prof. Gianluca Ligi

Correlatori

Ch. Prof. Alessandro Cinquegrani

Ch. Prof. Matteo Benussi

Laureanda

Elena Migotto

Matricola

874148

Anno Accademico

2023 / 2024

«manu, ucca
uci, bamminu
u munnu jè na cosa ca si tocca

isula, alivu
ventu, lumia
u munnu jè na cosa ca si ciauria»

(B. Guerrera, *Amari jè l'unica forma di vita*, vv. 1-6)

A Palermo

Abstract

Cosa sono *ideologia sicilianista, sicilianità, sicilitudine*? In che rapporto quotidiano convivono con i/le sicilianø? Quali i primi, audaci stimoli che hanno portato alla loro teorizzazione? In che senso certa letteratura ha giocato, più o meno inconsapevolmente, da rampa di lancio a queste categorie identitarie? Questa tesi è l'esito di un arduo esperimento personale e disciplinare: è il tentativo di un'operazione etnografica pur non essendo tale in senso stretto; ed è un insieme di voci pur avendo assunto forma scritta. Voci mie e di interlocutori e interlocutrici desiderosø di aiutarmi a riflettere sulla Sicilia, sulla Sicilia dei romanzi e la Sicilia dei testi demo-etnografici, su cosa significhi essere sicilianø e cosa significhi "diventarlo". Ma anche voci di scrittori ed etnologi, quando non di scrittori-etnologi o viceversa, in costante dialogo ermeneutico col contesto.

Coi risultati che solo la fertile collaborazione tra antropologia e letteratura sa dare, e sulla base della categoria di *persona*, lo studio affronterà le fonti e le modalità con cui, nel tempo, s'è ispessita la retorica di una precisa identità isolana, che, da culturale, s'è fatta naturale e immanente, quasi una "struttura" del pensiero nell'*Homo siculus* (Rosengarten, 1998). Alla *pars construens* di primo capitolo seguirà un tentativo decostruttivo un po' alla Geertz: un'opposizione sferzante cioè a questa narrazione unica come fonte di "apparecchiature" mentali e di determinismi storico-geografici (stravaganti ma pericolosi). Attingendo a piene mani al paradigma sicilianista, ne estrapoleremo un altro, al terzo capitolo, utile ad una contrapposizione tra certa scrittura sciasciana e quella di Maria Messina: la *fimmina* siciliana. Ultimo, ma non meno importante, i colpi di coda di quarto capitolo indugeranno sull'osmosi letteratura – antropologia, nonché sulla possibilità di dire "scientifica" la letteratura stessa.

Summary

What about *sicilianist ideology*, *sicilianity* and *sicilitude*? How can we get them in touch with the Sicilians? What about the first, pivotal causes that led to their theorization? In what sense a certain literature played a conscious or unconscious role in these identity categories? This study was born out of a kind of difficult experiment: it's the attempt of an ethnographic experience even though we can't define it in this way, in the very strict sense of the term. Moreover, it is a patchwork of voices nevertheless they have been written down. My voices and those of other interlocutors who helped me to reflect carefully upon how Sicily has been described by novels and demo-ethnographic books, upon what 'to be Sicilian' and 'to become Sicilian' truly mean. But also voices of novelists and ethnographers, that is to say 'novelist-ethnographers' or vice versa, while in deep dialogue with their context.

Focusing on the cooperation between anthropology and literature, on the category of *personhood* too, this study aims to point out the way in which the rhetoric of a specific island identity was born, time after time, first as a cluster of cultural judgments, then turning to natural, immanent values that arrange a sort of 'structured' thought in *Homo siculus*'s mind (Rosengarten, 1998). After the first chapter, that represents the *pars construens* of the work, there will follow a Geertz-style deconstruction: we will try to build a strong opposition to this narration, source of mental tools and (exciting but dangerous) historical and geographical determinism. Tackling key problems about the 'sicilianist paradigm', in the third chapter we will give all our attention to another aspect of the issue: the *fimmina* (Sicilian woman), set midway between Sciascia's and Maria Messina's writing. Last but not least, the fourth part will hesitate over the relationship between literature and anthropology, and over the possibility to define some novels and other literarian masterpieces as 'scientific' contents.

Indice

Introduzione	1
<i>Verso un'antropologia del noi</i>	5
1. <i>Sicilianità, ideologia sicilianista, sicilitudine:</i> le narrazioni di costruzione dell'identità regionale siciliana	16
1.1. La Sicilia in alcuni testi etno-antropologici di fine Ottocento e inizi Novecento	
1.1.1 Giuseppe Pitrè e Salvatore Salomone Marino	23
1.1.2 Il Meridione e la Sicilia di Alfredo Niceforo	43
1.1.3 Sebastiano Aglianò: un caso ambiguo	55
1.2. La Sicilia nella letteratura: un dialogo tra realtà e finzione	
1.2.1 Sulle tracce di un'«invenzione della tradizione» siciliana: il <i>noi</i> regionale nella narrazione storica feudale e borghese	73
1.2.2 Il processo <i>autopoietico</i> della letteratura dominante: Crescenzo Cane e Leonardo Sciascia	85
1.2.3 Ancora sulla letteratura dominante e il potenziale archetipico dell'insularità	99
2. Il paradigma dell'«essere siciliano» tra legittimazione, autocontraddizione e decostruzione ermeneutica	111
3. La <i>fimmina</i> siciliana: un paradigma nel paradigma	129

3.1 La narrazione del modello dominante: Sciascia e il «matriarcato» domestico	134
3.2 La contronarrazione al modello dominante: Maria Messina e <i>La casa nel vicolo</i>	150
4. Per una riflessione interdisciplinare, ovvero: sulle interazioni tra letteratura ed antropologia	172
Conclusioni	190
Ringraziamenti	193
Riferimenti bibliografici	196

Introduzione

Il progetto di questa tesi è nato come esito di una felice convergenza di fattori in parte cercati, ma perlopiù casuali. È necessario anzitutto partire da un dato metodologico. Prima ancora di sapere quale dovesse essere l'oggetto tematico della tesi, mi si palesò il modo con cui avrei desiderato trattarlo: la prospettiva d'indagine avrebbe dovuto rispettare una certa *interdisciplinarietà* di approcci, cercando di far confluire alla dimensione letteraria – di mia propria competenza – le implicazioni di un metodo più etno-antropologico. Questo intreccio euristico rispondeva non solo al piacere di aver scoperto, in forma tutta personale, l'antropologia nel mio percorso di studi; ma all'esigenza di cercare uno sbocco "pratico", una problematizzazione "concreta", alla comprensione prettamente teorica dei testi. Comprensione legata, cioè, ad un regime quasi di "passività" del corpo nei confronti dell'*auctoritas*-libro, con la schiena ricurva sulla scrivania e gli occhi assorti nella lettura. A ciò si aggiunse l'appunto critico verso una certa visione della letteratura quale "accozzaglia" di pagine scritte e nozioni incorporate, considerate spesso prive di nesso con la quotidianità. Tutto ciò mi convinse, insomma, a ragionare sulla teoria letteraria partendo dalla pratica. L'intento era quello di "circumnavigare" il testo, di coglierne il contenuto "da lontano", di far parlare i personaggi testuali coi protagonisti "reali", con le *persone*. Mi sorse, a quel punto, uno stallo autocritico: come potevo interessarmi alla Sicilia e alla sua letteratura senza aver mai visto né vissuto l'isola? Mi sarebbero bastate certe letture antologiche (tratte perlopiù dal filone dominante)? E perché proprio *certi* intellettuali erano scelti in virtù di un maggior grado di rappresentatività isolana?

Consapevole della fondamentale importanza giocata dalla contestualizzazione del testo letterario, l'ambizione della ricerca non doveva consistere nel cercare, nella Sicilia di oggi, la Sicilia narrata da Sciascia, o da Lampedusa, e neppure quella così pittorescamente figurata da certa cinematografia (tentativi in sé inutili e anacronistici, che ignorerebbero le trasformazioni sociali agenti sull'isola). Ciò che andava fatto era ricostruire sommariamente alcune di queste rappresentazioni marcate per capire come, attraverso una continua stratificazione diacronica di prodotti culturali letterari, la Sicilia si fosse a tal punto incrostata di certo immaginario da rappresentarne tanto un punto di "forza" in senso identitario, quanto un tallone d'Achille. A quanti del Nord non dovesse capitare di viverne la «tenda» e la «lingua»,

per dirla con Malinowski, quest'isola potrebbe restare un romanzo vivente, un «paradiso abitato da diavoli», volendo riaggiornare diatopicamente un'allegorica antitesi crociana, in origine riferita a Napoli. La scelta dunque di accompagnare ciò che lungamente s'è scritto dell'isola ad un lavoro di immersione¹ tra i «diavoli» (da parte mia, una ragazza pienamente veneta) rifletteva proprio questo ordine di idee, che a questo punto gioverà ripetere. *a)* Un fatto di coerenza personale e "professionale" insieme: non è ragionevole problematizzare un oggetto di studio con cui non si sia intessuta, preventivamente, una rete di reciproci scambi conoscitivi. È l'oggetto di studio che si fa soggetto, che parla di sé al presente e al passato; motivo per cui ho insistito affinché la vena pratica del mio discorso emergesse nella fattispecie dialogica, ossia attraverso dei colloqui² intentati ad alcuni siciliani conosciuti. *b)* Lo scheletro metodologico della tesi, che, unendo letteratura e antropologia, richiedeva di necessità una svolta "pragmatica" della vulgata scritta. *c)* Un tentativo di avvicinamento del lontano, tramite un percorso di familiarizzazione (addomesticamento): la Sicilia stessa, che certa produzione vittoriniana ha assunto come «il luogo antropologicamente e culturalmente remoto [...], lo spazio dell' "altrove" che è necessario raggiungere con un lungo viaggio nella civiltà e nel tempo» (Squarotti, 1985: 14), mi si è avvicinata spontaneamente, con familiarità, coerente ad un'esterofilia che difficilmente ho trovato altrove.

Ma perché proprio la Sicilia?

Anzitutto vi è una banalissima ragione di fattualità bibliografica: la Sicilia è una tra le regioni più ricche in termini di letteratura. Poi: non solo parte di questa letteratura ha sempre condiviso una potente consapevolezza autoreferenziale, ma (quasi paradossale come) questa "ego-circularità" è stata manipolata da narrazioni che l'hanno resa "metafora-simbolo" per l'alterità. Come se la "diversità" non fosse più negli occhi dei continentali (che guardano l'isola lontana, defilata), ma in quelli degli isolani (che guardano il resto d'Italia come irriducibilmente diverso). Cogliamo non solo un problema di posizionamento (intra)culturale, ma lo sforzo verso una ritrattazione dei modelli al punto da rendere "centro" un concetto generalmente (e convenzionalmente) periferico, quale quello di "isola", e "periferia" il "centro" continentale. Ultimo nucleo motivazionale alla scelta della Sicilia è da imputare sicuramente al potere attrattivo di Sciascia. Nei primissimi tempi in cui tentavo di tracciare mentalmente la possibile configurazione del mio lavoro di tesi, un'intervista mi capitò tra le mani: un'intervista in cui

¹ Come si ribadirà anche nelle *Conclusioni*, il mio lavoro sul campo non può essere considerato di etnografia piena perché ha occupato meno tempo (tre mesi e mezzo circa) della durata convenzionale richiesta.

² Sulle condizioni di rilevamento si discorrerà più accuratamente oltre.

Sciascia spiegava un'espressione che avrebbe potuto rappresentare l'anello di congiunzione insperata tra letteratura e antropologia. L'espressione in questione era «società matriarcale» collegata alla potestà femminile siciliana, particolarmente operante tra la fine del XIX e il primo quarantennio del XX secolo. Una lettura sociale del femminile che, ad un certo punto però, entrò in collisione con le testimonianze – pur sempre romanzate – di un'intellettuale siciliana che quegli anni di patriarcato li aveva vissuti pienamente, fin dentro la pelle, essendo donna: Maria Messina. Di nuovo, un problema di posizionamento. Di nuovo, l'ambigua interpretazione del reale. La reazione più naturale (ma ingenua e pericolosa) sarebbe quella di chiedersi dove aleggi la "verità", se in Sciascia o in Messina. Ma la complessità empirica e le sfumature interpretative che tanto l'antropologia quanto la letteratura esigono – seppur con strumenti diversi –, suggeriscono di declinare il discorso in una logica non decostruzionista né disgiuntiva, quanto congiuntiva o correlativa. Da ciò è nata l'altra, l'ultima (per ora) inevitabile questione: che rapporto intrecciano le parole di Sciascia e di Messina con la realtà storica e sociale? Ossia: come si incastrano tra loro la letteratura e l'antropologia?

Le difficoltà che una simile impostazione di tesi fa emergere sono molteplici e riguardano primariamente la scelta degli attrezzi da lavoro coi quali interfacciarsi. Partirei anzitutto con una premessa ragionevole: al momento dell'effettiva partenza per il capoluogo siciliano, il mio bagaglio bibliografico sull'isola era già corposo. L'accumulo funambolesco di tutte queste nozioni teoriche richiede però una certa abilità da equilibrista. Anzitutto per i moti centrifughi e divergenti che certe letture esercitano contro altre (dunque l'esercizio critico è una spia da tenere sempre accesa). Dopodiché si prospetta una difficoltà ben più ostica, che riguarda il nostro stesso soggettivismo da cui, come meglio argomenterò al capitolo IV, è impossibile prescindere. Un conto è, infatti, esigere una postura dissonante rispetto a opinioni stereotipate imposte da altri; ben altra faccenda è invece pretendere (con risultati nulli) di de-individualizzarsi. Dopotutto, storpiando un noto proverbio, "la realtà è negli occhi di chi la guarda". I colloqui sostenuti non hanno, né ambiscono ad alcuna pretesa dimostrativa. Il fine più naturale delle conversazioni che ho intrattenuto con alcune persone mirava a far parlare il siciliano e la siciliana proprio sulla loro (vera o presunta) *sicilianità*, a farli discorrere su cosa fosse per loro la Sicilia, se ne dividevano (sulla base delle loro conoscenze e di un ragionato buon senso) un certo determinismo storico-ambientale, se lo smentivano o se invece lo accoglievano col beneficio del dubbio, attestandosi sulla posizione più cautelosa del

possibilismo. Colloqui aperti, semi-strutturati, nei quali la ricorrenza di talune domande (alcune più tecniche, altre liberamente indirizzate al vissuto biografico dell'agente) serviva tanto a perseguire, per quanto possibile, una coerenza dialogica, quanto ad agevolare lo studio delle risposte – risposte estremamente difformi, ma talora convergenti su alcuni snodi assiomatici che sintetizzerò in fase di *Conclusioni*. Dico "colloqui aperti" perché ci sono stati momenti – e questo specie quando il dialogo era improvvisato – nei quali l'informatore, partendo da domande precise, diluiva il discorso con quantità caotiche di informazioni difficili da riordinare e che, se si può dire, agivano talvolta in concorrenza coi capisaldi teorici della tesi.

La raccolta di colloqui non punta ad alcuna pretesa di esaustività essendo il campione di interlocutori e interlocutrici circoscritto alle 3 o 4 unità. L'approccio ispiratore è di tipo ermeneutico-interpretativo: l'obiettivo non è stato quello di ricavare o imporre considerazioni oggettive a scopo verificazionista, ma di accogliere e cooperare con l'interlocutore a partire dal suo *vissuto*, dai suoi ricordi e dalle sue emozioni. In questa esigenza cooperante si è assunto l'intersoggettivismo geertziano a modello di riferimento. Motivo per cui gli informatori non verranno mai chiamati "intervistati" ma "interlocutori" o "informatori": agenti stimolatori di decentramento, soggetti con cui si sono costruiti "ponti di significato". Di loro si darà qualche dettaglio di presentazione in nota a piè pagina, in corrispondenza delle citazioni dialogiche che, peraltro, non saranno ingrunate dentro un unico, circoscritto capitolo, ma diluite il più possibile nell'arco della tesi, così da entrare, a loro volta, in dialogo con le letture teoriche proposte.

Ricapitoliamo dunque l'impostazione morfologica dell'elaborato: quattro capitoli complessivi frenati, quale ultimo passaggio, dalle *Conclusioni* (o *riflessioni*). Il capitolo I è bipartito ed è quello che darà conto, attraverso fonti specificamente demo-antropologiche e letterarie, della costanza con cui, nel tempo, sono stati reiterati certi moduli descrittivo-prescrittivi verso il popolo siciliano e il singolo individuo, con l'intento di ragionare su un'«invenzione della tradizione» (Hobsbawm-Ranger, 1983) regionale. Anche la presunta e diffusa *mafiosità* entrerà, inevitabile, nel discorso, pur non essendole stato dedicato particolare indugio nel corso dei colloqui. Seguirà il capitolo II, la parte più critica dell'indagine: si faranno emergere le criticità dei paradigmi "sicilianisti", ponendone in luce i fondamenti quasi strutturalisti come la sovrastoricità, la natura astratta e induttiva che li rende "apparecchiature" mentali generalizzabili e immanenti, secondo il passaggio ontologico per cui ciò che è culturale si "naturalizza". Il focus si assottiglierà gradualmente fino a concentrarsi, al capitolo III, su una particolare "declinazione" del paradigma regionale: la *fimmina* siciliana, così come narrata da

Sciascia in opere quali *A ciascuno il suo* e *Todo modo*, e dall'autrice verista Maria Messina ne *La casa nel vicolo*. Infine, l'ultimo capitolo fungerà da generale, ma complessa, riflessione interdisciplinare tra il linguaggio letterario e quello etno-antropologico, nell'eventualità che si possa dare una "scienza della letteratura" (Sobrero). Urgono, a questo punto, due puntualizzazioni. *a)* Onde evitare equivoci o contestazioni di sorta, è opportuno ribadire che né il primo né il secondo capitolo intendono anche solo suggerire una critica morale agli scrittori. Non solo perché contravvenire al magistero di personalità come Sciascia o Lampedusa sarebbe insensato e alieno dai nostri interessi, ma perché la libertà espressiva di cui un autore si fa forte non può essere contraddetta. Non si ragiona qui sulle alternative che gli scrittori avrebbero potuto adottare nello scrivere, e neppure se in loro ci fosse accortezza dei modi in cui i fruitori avrebbero interpretato, a posteriori, le loro parole. Ci riserviamo di indagare invece gli effetti socio-culturali che certe opere hanno sortito nell'opinione comune e nell'idea di una retorica di gruppo. *b)* Non c'è gruppo senza singolo. La domanda invece potrebbe essere un'altra: può esserci singolo senza gruppo? Questo interrogativo provocatorio spiana la strada ad un concetto antropologico attorno a cui si cercherà di far gravitare tutta la tesi: quello di *persona*. Una spia della centralità di questa parola deve già essere colta nel risvolto dialogico del lavoro. I colloqui con gli informatori, essendo «*person-centered*», vorrebbero idealmente opporsi alla retorica scritta che ripetutamente ha ridotto «i singoli protagonisti a mere incorporazioni di una cultura» ideale, appiattendone «la vita [...] in tipificazioni, essenzialismi e definizioni astratte» (Pussetti, 2010: 282). La risposta contraria a questo ordine di idee non poteva non risolversi che con la ricerca di un'*experience near*, di un confronto *vis-à-vis* col soggetto generatore di interferenze emotive. Chiudendo i libri e usando i soli mezzi utili all'immedesimazione (cioè la parola e l'ascolto) si è cercato di centralizzare il particolare voltando la schiena al generale, pur consapevoli che ignorare il generale non è una scelta che possa durare a lungo perché, nonostante gli individui abbiano proprie «speranze, paure, desideri e progetti» (*ibid.*), il confronto col contesto culturale è inevitabile. E qui entriamo nel merito di una fenomenologia della *persona* di cui è bene parlare almeno a grandi linee.

Verso un'antropologia del noi

Ogni essere umano vive costantemente nell'irriducibile e irrisolvibile dicotomia tra l'«IO» e l'«ALTRO». È un'opposizione anzitutto sostanziale perché fedele ad un oggettivo

scontro tra corporeità, emotività, individualità diverse. È uno scontro che può esser visto nelle sue implicazioni privative («io non sono te»), e nelle conseguenze affermative che tale privazione comporta («proprio perché tu non sei me, io sono io e tu sei tu»). Fin qui tutto abbastanza ovvio, senonché a scontrarsi tra le due entità è anche l'ideologia, il modo di pensare e agire, ciò che fa di noi insomma degli "animali culturali". La faccenda si complica perché, com'è noto, nessuna cultura si fa "da soli": essendo la cultura quell'«insieme complesso che include conoscenze, credenze, arte, legge, morale, costume», secondo la celebre definizione tyloriana (1871), la sua costruzione e acquisizione non può che avvenire in seno a una collettività di individui, così come prevedono le due caratteristiche precipue della cultura stessa, cioè la *condivisione* e la *trasmissione*. Essendo la cultura un processo mai finito di costruzione inter-agente, è chiaro che, tornando all'esempio iniziale, dietro a quell'«IO» ci sarà un «NOI», così come l'«ALTRO» (cioè il «TU») presupporrà un «VOI». Dietro all'individualità si annida la collettività. Ma è possibile che si dia l'unità in modo assoluto, cioè sciolto dalla sua antropologia? Dipende. Se da un lato il singolo è naturalmente portato a organizzarsi e a riconoscersi in una comunità sociale compatta, dentro cui nasce e cresce, con cui condivide un orizzonte valoriale e ideologico, e i cui schemi mentali mette costantemente in atto attraverso la prassi corporea (Bourdieu, 1972), pure, dall'altro, questa comunità è instabile, aleatoria. Rassicurante, ma costantemente soggetta a polverizzazioni causate dalla stessa condotta dei vari «IO». Da questo punto di vista il «NOI» mostra tutta la fragilità del suo essere "artificiale". Come scriveva Remotti nel suo libro *Noi, primitivi*, titolo ispirato al celebre libro di Raymond Firth (che a sua volta, ha rappresentato un modello per la tesi),

Il "noi" non si oppone all'"io" come un'alternativa equipollente: non è in grado di opporre all'assolutezza e alla purezza dell'"io" [...] un'assolutezza e una purezza reali. L'"io" stabile, permanente, [...] non può essere rimpiazzato da un "noi", se gli si attribuiscono identiche pretese (2009: 224).

Ciò fa sì, come diremo altrove, che la cultura stessa sia sostanzialmente "insaziabile": desiderosa cioè di sempre nuove strategie con cui reiterare e riaffermare i suoi statuti, così da non solo "descrivere" i membri inclini alla normalizzazione di gruppo, ma "prescrivere" codici normalizzanti ai non "disciplinati". Chi sono coloro che minacciano l'(auto)legittimazione di un sistema culturale consolidato? Individualità centrifughe che, però, di nuovo, non agiscono sole ma nei ranghi di *sub-culture* o *etero-culture*, cioè di altri «NOI» facenti capo ad un loro «insieme complesso» di variabili culturali. Questo ragionamento, che, calato nella fattispecie della tesi,

potrebbe interrogarci sulla "natura" della mafia³ (da intendersi cioè come un «NOI» dentro al più generico «NOI» regionale, o come una "degenerazione" del «NOI» siciliano?), è fondamentale perché ci pone davanti due evidenze ineliminabili. *a)* Il conflitto *IO – TU* o *NOI – VOI* non è solo esogeno, cioè non si consuma solo tra antropologie diverse, ma è connaturato *dentro* ciascuna antropologia. I dissesti ideologici prima che extra-culturali sono intra-culturali: «la distinzione "noi" / "gli altri" [...] si produce una miriade di volte all'interno della stessa società» (Remotti, 2009: 228). *b)* Non esiste maggior precarietà o illusione di quelle contenute nel concetto di «IO». La sua «assolutezza» e «purezza» sono mistificazioni che talvolta s'intende rivendicare in modo sovrasociale, trasgredendo al costume. Purtroppo, a questo tentativo di fuga, possono corrispondere solo due effetti evidenti: o l'ingresso in una nuova cultura, sicché la sostituzione del vecchio apparato sovrastrutturale con uno diverso "colma" le deficienze lasciate dal primo; o il disancoramento, la dislocazione, la crisi dell'identità. Tutto ciò sempre ammessa la possibilità/capacità di neutralizzare il processo culturale che così lungamente ha modellato il soggetto – nel nostro caso – "deviato" o "disallineato". Non così raramente capita, infatti, che il soggetto, anche quando apertamente ostile a certe narrazioni di gruppo, attui più o meno inconsapevolmente, strategie di riaffermazione delle stesse, dimostrando di averle in qualche modo interiorizzate. Una di queste ambigue strategie di rifiuto e di accettazione di retoriche stereotipiche si ravvisa, quasi certamente, nella (auto)ironia. Ricordiamo, a tal proposito, le strategie linguistiche con cui Fiorello, nel suo omonimo show andato in onda nel 2009⁴, tentando di formulare un ritratto semplicistico del siciliano medio, si trovò a scherzare sul prototipo mafioso. Non ignoriamo certo il fatto che dietro alla comicità si annidano talvolta sferzanti critiche sociali; tuttavia non sempre l'effetto è coerente alle intenzioni e può capitare che parlare di un luogo comune con l'obiettivo di decostruirlo sortisca l'effetto opposto di un suo rafforzamento. Tenendo da parte i casi di ribellione dissociativa – che pure giocano un ruolo ostruttivo-costruttivo importante per la difesa della propria *persona* (vedasi Alessio al par. 3.2) – in generale l'unità culturale si serve – dicevamo – dei suoi stessi membri per "tipologizzare" la sua intrinseca complessità etnologica. L'individuo è come "intrappolato" in una rete di significati sociali che lui stesso contribuisce a rafforzare ma che

³ La mafia, di cui questa tesi non approfondirà eccessivamente le dinamiche culturali interne e in relazione all'orizzonte di estraneità sociale, è un caso fortunatissimo di remottiana «antropologia dell'antropologia» (2000: 6) dal momento che, al pari della "macro-cultura" regionale, anch'essa presuppone narrazioni con cui "naturalizzare" e "sacralizzare" la propria "ontologia" di gruppo.

⁴ L'episodio a cui alludiamo è parzialmente visionabile al seguente link: <https://www.youtube.com/watch?v=SJ0Jz5BT2R8> (ultima consultazione il 21/02/2024).

sono, di base, inaddomesticabili perché riluttanti «a disporsi nelle teche di qualsivoglia tipologia antropologica» (Remotti, 2009: 201). In questo processo l'oralità e la scrittura dei singoli si assestano il più possibile su una linea di condotta "comune", una linea asseverativa della forma e dello "stile" di umanità che devono contribuire ad organizzare. È una linea di condotta, per così dire, "dominante" e considerata più autorevole rispetto ad altre linee narrative centrifughe: essa gioca un ruolo chiave nella diffusione di una certa idea di cultura anziché un'altra. Tutto ciò per dire che l'individuo, quando anche non ne sia il produttore, è il fruitore, diretto o indiretto, consapevole o ignaro, di categorie che con tale efficacia sono narrate, da concretizzarsi nei modi di una (invisibile) incorporazione. Come indicava Remotti, per rimediare alla latente precarietà dell'unità non basta reiterare i suoi simboli o codici culturali, ma "realizzarli" «negli individui, nei loro corpi, nella loro carne, nella loro mente, nei loro comportamenti, nelle loro relazioni sociali» (2000: 95). Il discorso di Remotti si rivolgeva espressamente al significato dei riti di iniziazione ma la logica è la stessa: in ogni caso, «le forme di umanità elaborate dalla [...] cultura esigono di essere "incorporate", affinché non svaniscano al semplice mutare del vento» (*ibid.*)⁵. Quello che, ad esempio, può scorgersi dietro ai meccanismi accattivanti di un video come quello realizzato dall'Osservatorio delle Arti e Scrittura in Sicilia del CRICD ormai nove anni fa, dal titolo controverso *Un'idea della Sicilia*⁶, non è solo il tentativo (legittimo) di pubblicizzare l'isola con volontà patrimonializzante. Ma la regia di un'operazione (inconsapevole?) di «costruzione culturale di se stessi» (Remotti, 2000: 100), attuata da artisti e scrittori che talvolta si appellano ai sicuri riferimenti canonici della letteratura "dominante".

Ma facciamo ora uno, due passi indietro per tornare ad assestarci sul termine *persona*. Esiste *persona* al di fuori del suo habitat culturale? L'essere *persona* è pensabile nella sua coerenza, o le sue griglie sono delimitate dalla cultura stessa? E ancora: esiste una distinzione tra *sé*, *persona* e *individuo*? La questione è in sé complessissima perché condensa alcuni tra gli interrogativi più basilari della riflessione dell'uomo sull'uomo, e perché s'inquadra in un orizzonte euristico davvero "antropologico", cioè intersecato da numerose discipline come la

⁵ [Corsivo mio].

⁶ Il video, raggiungibile al link <https://www.youtube.com/watch?v=K-fxy8co2W8> (ultima consultazione il 28/08/2024), rappresenta, in alcuni passaggi di tesi, una valida fonte di riferimento a sostegno di certune idee ormai ben assestatesi nella retorica sull'isola. Pur apprezzando del video le immagini, la puntualità dei commenti degli artisti chiamati a dare la loro opinione sulla Sicilia (e poi su Palermo), il titolo, per quanto cerchi la precauzione nella dicitura «Un'idea», dimentica un dato indispensabile da chiarire: non esiste "una" Sicilia ma ne esistono molte, tutte dentro il medesimo perimetro regionale.

psicologia, la filosofia, la teologia, la sociologia, e altro ancora. La strategia migliore per ragionare in modo (inevitabilmente) circostanziato su tale questione è di tenere (idealmente) separate due facce della stessa medaglia: da un lato, la *persona* nella sua accezione più o meno trascendentale, nel suo darsi sostanza reale e autocompiuta. Dall'altro, la *persona* nel suo essere sociale, come sostanza calata dentro una realtà (o possibilità) culturale. Seguiamo allora questo tracciato, assumendo, a scopo facilitatore, l'interscambiabilità dei concetti di *persona* (*personhood*), *sé* (*selfhood*) e *individuo* (*individuality / subjectivity*).

Generalmente parlando, si accoglie la nozione di *persona* qualora si sottenda la capacità del soggetto di *pensare se stesso* nel preciso spazio e nell'istante di tempo occupati dalla sua fisicità. La capacità di pensarsi – che è atto mentale e fisico al tempo stesso perché la mente si situa e situa il corpo che le appartiene in quanto sua estensione (mente incorporata o corpo pensato) – ragiona sul tempo e sullo spazio non solo però nella loro pura cogenza presente, ma nel loro divenire. Sicché la *persona* cosciente di sé e del/nel mondo, deve sapersi pensare nella durata del tempo (a cui segue il mutamento spaziale) consapevole del proprio divenire. Perché il soggetto si renda conto che «we are always *becoming*, never just *being*» (Smith, 2012: 56), dev'essere costante la comunicazione tra conoscere e sentire, tra sfera gnostica e sfera –patica. Si conosce il mondo e ci si pensa nel mondo solo se si ha esperienza del mondo, se mente e corpo (pensiero e azione) collaborano per reagire agli stimoli. Chi vive, ad esempio, nell'esperienza della follia, recuperando il titolo di un noto libro di Eugenio Borgna (1988)⁷, chi esperienzia lo scollamento tra percezione e rappresentazione, non smette di essere *persona* ma perde il senso dell'essere *persona*. Essere *persona* significa riuscire a tenere insieme tante istanze diverse: volontà e impotenza, pensiero – azione – inazione, propriocezione (l'«essere presente», Seifert 1989: 329), autocoscienza e autopossesso, riflessività, libertà e autonomia. Tutta questa galassia di componenti, che vede nella soggettività dell'individuo l'"unico vero" modo di vivere («noi viviamo il nostro essere come un "io voglio", "io sento", "io conosco", ecc. Ogni altra descrizione dell'accadere offende [...] la voce della realtà, quale la si scopre nell'esperienza», Seifert 1989: 327), si condensa, per molta filosofia, in un Io compatto, in un'«unità assoluta indivisibile» (*ibid.*). Da questo punto di vista l'identità sarebbe univoca, consistente in «un unico e medesimo soggetto identico» (Seifert, 1989: 335). Ora, come può questa affermazione andare d'accordo con quanto dicevamo sopra circa la fragilità dell'Io? Non ci va d'accordo, infatti: e questo per due osservazioni critiche che è il caso di

⁷ Cfr. E. Borgna, *I conflitti del conoscere. Strutture del sapere ed esperienza della follia* (1988).

formulare.

- a) Perché l'Io sia autonomo e «assoluto» deve prescindere dal contesto. Cosa in sé impossibile, non solo perché si pensa in un contesto, ma perché il contesto stesso lo pensa, dandogli conferma del suo pensarsi, cioè della sua esistenza. La domanda sorge spontanea: possiamo avere o no «certezza assoluta di noi stessi» (1989: 329)? Sì e no. Sì perché, come scrisse Josef Seifert in *Essere e persona* mutuando Sant'Agostino,

quando tu riflettendo guardi te stesso, percepisci di essere dato a te stesso in modo indubitabile [...]. Sei dato a te stesso, cioè, dall'interno nel compimento dei tuoi atti, nell'autocoscienza, nella dimensione riflessiva della coscienza, nel rivolgerti incorporale – riflettente su te stesso – e nell'autoconoscenza (1989: 330).

No perché abbiamo sentore delle nostre azioni solo a partire dagli effetti che quelle azioni hanno prodotto fuori di noi. In altre parole, il nostro orizzonte di senso, per quanto lo si tenti di assolutizzare, non potrà mai bastarsi perché, per esistere, avrà sempre bisogno che un altro orizzonte gli dia conferma di star "esistendo"⁸. La condizione stessa dell'essere *persona* consiste nella reciprocità con l'esterno, in quella formula chiamata appunto *socializzazione*.

- b) Perché l'Io sia rigido, granitico, deve vivere in un'unica *identità*. Il problema (ma può esser visto anche come un vantaggio costitutivo) è che l'*identità* vive, per sua natura, di variabili. Variabili che ascrivono la *persona* a seconda del ruolo interpersonale occupato. Si tratta, in due parole, di *variabili culturali*.

E qui la riflessione "abbandona" il campo della filosofia per tornare all'antropologia in senso stretto. Poniamo pure che, nonostante tutte le dinamiche psicologiche interne a ciascuno, la *persona* possieda un suo sé più o meno abbozzato. Per un'intrinseca incompletezza umana⁹, il Sé subisce facilmente (e fragilmente) le proiezioni ascrittegli dall'*identità* culturale prodottasi nel contesto di riferimento. Questo meccanismo ascrittivo si ripete sistematico sui vari sé con l'obiettivo d'imporre «coherence and continuity to the person's experiences» (Sökefeld, cit. in

⁸ «[...] si può affermare che è l'altro a prendere l'iniziativa e che io mi riconosco come persona nella misura in cui sono [...] interpellato o, meglio, interloquito [...]. Ma io non sarei colui al quale è rivolta la parola se, nel medesimo tempo, non fossi in grado di designare me stesso come colui al quale è rivolta la parola» (Ricœur, 2023: 54).

⁹ Cfr. qui cap. IV.

Smith, 2012: 52). È un passaggio critico questo, nell'economia del discorso, perché non solo ci permette di formulare il chiaro distinguo fra *Sé* e *identità* così come suggerito da Martin Sökefeld (1999)¹⁰; non solo conferma il *Sé* di ciascuno di noi come fondamentalmente un'identità narrata (Taylor, 1985)¹¹; ma ci fa cogliere «l'origine sociale e la definizione culturale del concetto di persona» (Remotti, 2009: 277) propriamente maussiane. Nonostante Marcel Mauss, in un noto saggio del 1938 intitolato *Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne*, abbia proposto di procedere «a stadi» – come ha commentato Remotti (2009: 279) – nella disamina di concetti come *personaggio* (l'individuo in quanto attore inconscente della convenzione sociale), *persona* (categoria giuridica e morale autonoma, propria del pensiero occidentale) e *io* (sovrapposizione più "evoluta" dell'essere *persona* in quanto *uomo*, e viceversa), secondo una linea di pensiero positivista coerente per i tempi; pure gli vanno riconosciute alcune fondamentali intuizioni. Due fra tutte riguardano: *i*) l'impossibilità di scorporre l'entità individuale da quella sociale; *ii*) proprio in virtù della precedente impossibilità, la consapevolezza che l'essere *persona* in quanto appercezione di noi stessi, è qualcosa non di innato ma di culturalmente appreso.

Non esiste dunque una definizione univoca di *persona*: esiste la definizione che ciascuna cultura dà al concetto sulla base delle sue categorie di significato. Dunque l'individuo, crescendo nel contesto, non può che accogliere in sé, accanto al lato suo proprio chiamato *individualità*, un lato più co-costruito, relazionale e socio-integrato: la *dividualità*. *Dividuo* e *individuo* sono concetti rafforzatisi nell'opposizione reciproca: particolarmente utili si rivelarono a Marilyn Strathern quando i suoi studi la portarono a connotare come "individuale" la società occidentale, e come "dividuale" – cioè caratterizzata da certo «olismo sociale» (Remotti, 2009: 286) – la cultura melanesiana. Le cose però, si è visto, sono più legate di quanto non si creda. Se non è possibile intendere la *persona* come entità puramente autonoma prescindendo dai flussi modellanti dell'habitat sociale, ugualmente è inverosimile distinguere tra *dividuo* ed *individuo*. Come ha fatto notare Karl Smith sulla lezione di Englund-Leach, le due "identità" si compenetrano nel singolo agente e in ogni contesto culturale: «'all persons are both dividuals and individuals'» (2012: 51). Affermazione che, volendola tradurre con linguaggio neutro, potremmo farla coincidere con quella di Louis Dumont, noto allievo di

¹⁰ Cfr. M. Sökefeld, "Debating Self, Identity, and Culture in Anthropology", in *Current Anthropology*, vol. 40, n. 4 [pp. 417-447].

¹¹ Cfr. C. Taylor, "The Person" in M. Carrithers, S. Collins, S. Lukes (a cura di), *The Category of the Person. Anthropology, philosophy, history*, Cambridge University Press.

Mauss:

«la persona [...] è individuale [...], ma è fatta in gran parte di elementi comuni [...]. Se ci togliamo di dosso il materiale sociale, non siamo altro che una virtualità di organizzazione personale» (cit. in Remotti, 2009: 288).

«Virtualità» per dire "inconsistenza", "inesistenza". Dunque l'*individualità* non sa persistere senza la *dividualità*. A onor del vero però, la faccenda è anche più complicata di così dato che la *dividualità* non si limita ad essere un fattore, in qualche modo, garante dell'*individualità*, ma ne è il presupposto ontologico. Come infatti vari studi hanno dimostrato, l'*individualità* stessa è l'esito, almeno in Occidente, di una congerie di fenomeni socio-culturali: l'ideologia cristiano-cattolica e quella della Riforma protestante soprattutto (dove la centralità del singolo era dichiarata sufficiente alla diretta comunicazione con Dio); il concetto di lavoro e proprietà privata; l'imprinting dato dalla mentalità capitalistica anziché comunista all'economia. Quasi a dire che neppure l'*individualità* può essere considerata fino in fondo un esito puramente personale, ma comunque dipendente da forze allogene. La *dualità* "delimita" l'*individualità* con «permeable boundaries» (Ram, cit. in Smith, 2012: 53). Essa rende fratturato, poliforme, "poroso" l'*individuo*, spossessandolo della capacità di dotarsi di un'unica identità per privilegiare l'adattamento contestuale (dall'egocentrismo al sociocentrismo). Il risultato è quello che Charles Taylor (2007) ha chiamato «porous self»: un «contextual self» (Smith, 2012: 55) che «changes according to the changing social situation in which the [...] relationships ebb and flow in the normal course of everyday life» (2012: 54).

Dunque: il Sé "poroso", frammisto del potere della *dividualità*, mette a disposizione una varietà (affatto caotica ma coerente con la performance più adatta) di identità che rendono l'Io fondamentalmente precario¹². Tra tutte le possibilità che l'identità può assumere, la narrazione culturale del singolo Io gioca un ruolo dirimente e orientativo. Ecco come il nostro generale discorso torna a chiudersi ad anello col tema della retorica siciliana: nel pulviscolo delle *individualità*, il *dividuo* sociale gioca un ruolo ordinatore, nella speranza di rispondere alla domanda comune "Chi siamo «NOI»?". Come scrive Smith riferendosi a Taylor, «the self is constructed through a narrative that answers the question 'Who am I?' along three axes:

¹² «[...] we do not have a single coherent person [...], but rather a different person differently constituted in each of his or her interactions with others» (Smith, 2012: 54).

temporal, spatial and moral (or social) » (2012: 56). E in effetti possiamo dire, con pochi tentennamenti, che su questi assi la narrazione sicilianista ha dato il meglio di sé. Il primo asse, quello volto a capire «how we came to be who we are today?» (*ibid.*) si è risolto, come vedremo e come in parte si è accennato, con l'individuazione talmente causativa delle vicende passate sul presente, da sfociare in quello che ci è sembrato una sorta di determinismo storico. Parallelo al primo, il secondo asse (*dove?*) ha chiamato in causa la gravidanza (deterministica e/o possibilistica) di clima e paesaggio sull'ontologia degli isolani. Per il terzo asse invece, non è stato difficile elaborare la sicilianità/sicilitudine alla luce di una co-dipendenza psicologica col gruppo. Rafforzando a livelli talora spersonalizzanti il rapporto per cui l'«interplay between the singular psyche/subject/self and culture/society is reciprocal and mutually constitutive» (2012: 57).

I moduli narrativi di un gruppo umano però non nascono solo in seno allo stesso. Non sono un prodotto puramente "autoctono" del «NOI» ma, dicevamo al punto a) di pagina 8, subentra anche il modo con cui gli «ALTRI» ci raccontano. Questo attrito tra narrazioni lavora in modalità mista (*blended*), attiva e passiva insieme. Infatti, la *persona* ne è tanto il ricettore (modalità passiva), quanto il co-autore (modalità attiva). La "passività" del soggetto, il fatto che egli «performs a script that is authored by [...] social imaginary significations» (Smith, 2012: 57), non esclude la possibilità che lui stesso sia «the author of his or her own actions (and identity) » (*ibid.*). In questo modo, la volontà e l'autolegittimazione del singolo rendono le narrazioni culturali "categorie" aperte, negoziabili, opinabili.

Si potrebbe concludere allora nel seguente modo: acquisito che *i*) «every human [...] enters the world open to the socialising forces of its cultural milieu – to the 'discourses of the other'» (2012: 61); che *ii*) la singola *persona* «is a [...] permeated being» (2012: 60); che *iii*) talvolta, nella stessa nozione di *persona* si fondono insieme i piani «biologico, [...] psicologico, [...] sociologico» (Remotti, 2009: 297); e che *iiii*) ciascuno è oggetto di un modellamento "antropo-poietico" «by internalising [...] the values and norms of the[...] particular cultural milieu» (Smith, 2012: 61), acquisito tutto ciò nulla vieta all'individuo di *dubitare* di certe identità narrate. Dubitare nel senso di "porre in discussione" sulla base della propria esperienza. Dubitare nel senso di individuare, nella rigidità del dato, una crisi per cui provare disagio e intolleranza, per cui chiedere affrancamento. Dubitare, infine, nel senso di *agire*, di *agire* come agenti intenzionali:

«V'è etica solo per un essere capace non solo di autodesignarsi come locutore, ma pure in grado di autodesignarsi in quanto agente della sua azione» (Ricœur, 2023: 63).

CAPITOLO 1

Sicilianità, ideologia sicilianista, sicilitudine:

le narrazioni di costruzione dell'identità regionale siciliana

«Come Schagall, vorrei cogliere questa terra
dentro l'*immobile* occhio del bue [...] »

(L. Sciascia, *La Sicilia, il suo cuore*, vv. 1-2)

«a Sicilia jè nte manu ri nuddu
a Sicilia jè na negghia»

(B. Guerrera, *Venerdi Santu*, vv. 15-16)

Cominciare il primo capitolo di tesi parlando di Giuseppe Pitrè e dunque, del contesto storico-ideologico di cui assorbì le influenze, ha per noi un chiaro significato metodologico, perché permette di comprendere i modi in cui alcune scritture etnografiche, sue e di autori successivi, hanno contribuito al racconto della Sicilia. Come emergerà nel corso della lettura, questo primo capitolo contiene l'anima più "trasversale" della tesi. Trasversalità che mette i piedi su due versanti disciplinari diversi, partendo da alcuni contributi storico-antropologici e proseguendo in direzione letteraria, col tentativo di chiarire come l'approccio scientifico-positivistico – sebbene ormai non trovi più spazio nelle categorie antropologiche odierne –, abbia ai suoi tempi generato dei dispositivi culturali che si sono trasmessi, sopravvivendo altrove, e che tuttora persistono in certe ricostruzioni spettatoriali. Prima di procedere al contesto ideologico cui ci riferiamo; prima di problematizzare meglio i modi in cui demologia e letteratura hanno collaborato nel rendere la Sicilia "un'idea", ovvero una "categoria del pensiero", è bene indugiare su due importanti dettagli. Ci si chiederà anzitutto il perché della scelta di questi quattro studiosi (Pitrè, Salomone Marino, Niceforo, Aglianò) anziché di altri. La risposta sarà chiara sul finire di questa presentazione di capitolo, sebbene la comune origine siciliana possa annoverarsi quale primo discrimine di scelta. Salomone Marino è stato preso in considerazione quale più noto sodale di Pitrè: mai si sarebbe potuto ignorarli, in quanto precursori illustri della scuola palermitana di etnologia. Con loro gli studi sul folklore siciliano assunsero rigore e sistematicità. Di Alfredo Niceforo e Sebastiano Aglianò invece si dirà oltre.

Basti sapere, per quel che riguarda Aglianò, che i suoi scritti suscitano riflessioni di grande risonanza, su cui però la critica accademica non sembra essersi soffermata abbastanza. Un ultimo dettaglio: questi primi tre sottoparagrafi, dunque, risponderanno ad un taglio più proprio alla storia dell'antropologia, un taglio di cui ci serviremo, con spirito documentario, anche al paragrafo 1.2.1 dove, con lo stesso metodo riepilogativo, si tenterà di ripercorrere l'«invenzione della Sicilia» in modi non più etnografici bensì mitopoietici, seguendo una logica di superamento che, partita dalla *sicilianità* e proseguita con l'*ideologia sicilianista*, arriverà al paradigma letterario della *sicilitudine*.

Sono gli albori del nuovo secolo quando a Giuseppe Pitre, medico palermitano, viene assegnata la cattedra di una disciplina nuova, certamente problematica nei modi in cui si sceglieva di chiamarla. L'insegnamento della *demopsicologia* giunge a Pitre quale corollario tardivo (sarebbe morto appena cinque anni dopo tale riconoscimento) di decenni e decenni di studi sulle tradizioni popolari siciliane, studi che non solo fruttarono la pubblicazione della sua ben nota *Biblioteca*, comprensiva di venticinque volumi, ma che diedero alle ricerche sul folklore in Italia un notevole impulso. Ora, collocandosi nella seconda metà del XIX secolo, il magistero degli studi pitreiani respirava a pieni polmoni la corrente positivista partita dalla Francia e diffusasi in tutta Europa. Al tempo, lo ricordiamo, il positivismo antropologico prevedeva alcuni paradigmi metodologici di fondo, che trovarono pronta applicazione anche negli studi sulla cultura popolare (iniziati già sul finire del XVIII secolo) data la sostanziale convergenza¹ tra scienze antropologiche, etnologiche e di folklore. La teoria positivista prevedeva un approccio comparato allo studio delle culture, e si proponeva l'indagine di stadi arcaici dell'evoluzione partendo dal sunto che molti fenomeni popolari erano "residui", "sopravvivenze", "rimanenze" di un passato cristallizzato che però conviveva col presente dei più civilizzati in una dimensione di allocronia ("alienazione dal tempo"). Con lo stesso spirito avventuriero di chi parta alla ricerca di fossili o manufatti paleolitici, gli studiosi del folklore intendevano dunque le manifestazioni culturali dei contadini come reliquie simboliche da collezionare, con indulgente paternalismo. A questi assunti andava però incastrandosi un'ulteriore – e per noi fondamentale – complicazione, integrata al dato culturale di cui questo si faceva inequivocabile manifestazione: l'elemento psicologico. Elemento che entrò quale fiore

¹ Convergenza che si sarebbe annullata nel XX secolo, specie nel primo dopoguerra, quando i contributi malinowskiani alla scrittura etnografica e all'osservazione partecipante procurarono un più moderno rinnovamento all'antropologia culturale, dissociandola e rendendola autonoma dalle altre discipline "sorelle".

all'occhiello di un'impostazione scientifico-positivistica volta a *spiegare* i fatti culturali materiali non solo in quanto espressioni di una «vita morale» e di un'«anima popolare», detto con Pitrè, ma alla luce di una supposta psicologia di gruppo, di un pensiero diffuso e condiviso. Non si trattava solo di riconoscere, tra tante individualità, un'«unità» psichica e caratteriale, ma di connotare questa «unità» in senso storicistico, quale esito di una stratificazione di dinamiche cronologiche. Anche per Giovanni Gentile, celebre pensatore (anch'egli siciliano) che ebbe modo di conoscere Pitrè, storia e psicologia quasi correvano a braccetto giacché «tutta la storia [...] sarebbe [...] una semplice astrazione, se non si concretasse e radicasse in un modo di sentire e di pensare, e in un certo carattere popolare» (cit. in Bonomo, 1989: 305). Emerge, alla luce di queste pur abbozzate riflessioni, il senso conferito alla dicitura *demopsicologia* in quest'altezza cronologica: non limitandosi alla ricerca puramente demologica, la nuova tassonomia suggeriva un'implicazione disciplinare ulteriore, confortata dall'«elemento psicologico della tradizione». Gli studi di Giuseppe Pitrè non erano – né avrebbero potuto esserlo – del tutto scevri dalle risonanze ideologiche del periodo: quel mezzo secolo di raccolta e catalogazione del patrimonio (dagli anni Sessanta del XIX secolo al 1913) fu animato da un anelito certo conservativo, ma pure nostalgico e – aggiungiamo – apologetico. Le bellezze del vivere quotidiano presso il popolo andavano tutelate e messe agli atti prima che non ce ne fosse più memoria. Quella di Pitrè era una sfida contro il tempo, contro gli ingranaggi dell'industrializzazione e contro un modello settentrionalista uniformante che minacciava di neutralizzare i dispositivi identitari regionali. Non è da stupirsi né da biasimare se, in Pitrè e in altri intellettuali, cogliamo l'orgoglio per la tutela della propria "autenticità sicula" e la nostalgia per una terra chiamata dal futuro ma che si vorrebbe restasse al passato. Si badi: non intendiamo dire che Pitrè diede ai suoi studi un'impronta unilaterale in senso etnocentrico². Ma vogliamo riferirci a quel sentimento *sicilianista* che nei suoi scritti emerge quando tenti di «rivelare» quali siano «la mente e il cuore de' Siciliani», descrivendoli appunto con le coordinate di un'indole di popolo. Un *sicilianismo* ideologico che – si badi – non doveva essere completamente incondizionato, concordi con quanto ammetteva Giovanni Bonomo: «a nostro vedere, non si tratta solo di affetti e sentimenti. C'è dietro anche una ideologia precisa profondamente interiorizzata da Pitrè [...] di cui egli stesso non riesce a essere consapevole» (1989: 295).

² Si riconosceva anzi, allo studioso, l'apertura extra-regionale degli studi, apertura in senso nazionale ma pure "globale", se considerata la postura assunta verso certe tematiche. Cirese ne prospettò così i meriti: «l'essersi messo [...] al passo con le più recenti prospettive di studio, allargando il suo orizzonte dalla storia locale ai grandi problemi scientifici che occuparono l'epoca sua, ed aprendosi [...] alla prospettiva "antropologica" [...] al di là [...] d'una sola cultura» (cit. in Bonomo, 1989: 310).

Nessun lavoro di documentazione del patrimonio (patrimonializzazione) è, dopotutto, scevro di annessi ideologici. Ma gli studi pitreiani soprattutto hanno giovato al tratteggio di una Sicilia che, forte del poderoso apparato folklorico, si è come irrigidita nella propria identità, e tale è rimasta nello sguardo spettatoriale (un generico e "fisiologico" «ripiegarsi dell'anima siciliana su se medesima», cit. in Bonomo, 1989: 305).

Alla luce di quanto detto, interessa ora capire *come* gli scritti di Pitre, come quelli di Salomone Marino, abbiano contribuito a "essenzializzare" un'identità di gruppo che ha poi ispirato molti letterati siciliani nel percorso di mitopoietica regionale attuale. Procediamo col presentare alcune spigolature che, emerse dalla matrice antropologico-positivistica soprattutto pitreiana, sono state acquisite dalla retorica letteraria. La loro esposizione vuole ricapitolare e tracciare una linea di lettura continuativa tra testi scientifici e testi narrativi.

- 1) L'opera di Pitre, come altri documenti volti all'etnografia del quotidiano, gioca un ruolo di primo piano nel «processo di edificazione delle identità» (Faeta, 2022: 3), ovvero della *identità siciliana*. Questo processo asseverativo si avvale di un dispositivo-guida:
- 2) la *psicologia*, attraverso cui si individuano "tratti isolati" da estendere all'intero gruppo sociale. Il quadro complessivo che se ne ricava è pronto ad agire, per deduzione, sull'identità del singolo membro e, viceversa, casi singoli e particolari sono ricondotti alle considerazioni generali del quadro stesso. Dalla cultura si estrae la personalità, l'emotività, l'inconscio del gruppo: una «psicosocialità», avrebbe aggiunto Antonio Labriola, «storicamente data» (Tentori, 2002: 18). Per cogliere «il "pensare" del popolo» (Cocchiara, 1941: 83), i passaggi procedurali riguardano:
 - a) l'assunzione di un metodo oggettivo³;
 - b) l'assunzione storicistica del dato etnografico: non solo perché le tradizioni popolari, alcune scomparse, altre prossime alla dissolvenza, sono effettivamente descritte come fatti conclusi nel passato⁴. Ma perché talune tradizioni sono esito di una stratificazione di tempi diversi⁵. Dalle

³ Per dirla con Pitre: «La esposizione e descrizione che io ne presento è schiettamente oggettiva» (2002: 28; ed. or. 1913). Una questione di metodo che naturalmente riguardò anche Niceforo, quando scrisse «io non voglio far altro che dimostrare un fatto che è tanto obbiettivo e tanto evidente di per sé stesso che qualsiasi anima spassionata troverà giusto e reale» (1898: 3).

⁴ «Quel che era di puro dominio etnografico si avvia al dominio perfettamente storico» (*ibid.*).

⁵ «[...] in essi [nei fatti del folklore] si nascondono avanzi antichissimi di tradizioni [...]. Il passato non è morto: il passato vive tuttora in noi e con noi, e ci accompagna [...] dappertutto! Vive e parla un linguaggio intelligibile e suadente alle persone che per inerzia psichica rimangono ancora in un grado di mentalità inferiore, o di mancato

stratificazioni operate sui costumi a quelle agite sulla psicologia è un attimo:

Un paese che fino a ieri visse in sé e per sé, sotto dominazioni straniere, [...] dove civiltà si sovrapposero a civiltà [...], e dove si formarono come tanti strati di tradizioni (Pitrè, 2002: 25; ed. or. 1913).

L'essenzialismo creatosi sulla Sicilia le ha conferito un alto valore di rappresentatività, tanto verso sé stessa, quanto verso altre regionalità, come vedremo in Sciascia:

«La Sicilia riassume ed esemplifica il Mezzogiorno, lo rende esplicito» (Faeta, 2022: 4).

- 3) Il ruolo giocato dal folklore, per descrivere l'identità di un popolo, è compromettente perché può far sembrare quel popolo come incapace di mettersi al passo coi tempi, interessato alla propria essenza anche a costo di *anacronismo*. Se da un lato il folklore descrive la regionalità in modo sincronico (in un preciso momento), dall'altro la prescrive in senso diacronico, imprigionandola in un non-luogo e non-tempo.

[...] il folklore arcaizza [...] il mondo siciliano e lo iscrive in una dimensione lontana nel tempo così come nello spazio, con significative convergenze con la condizione allocronica individuata da Johannes Fabian, e con quella orientalista delineata, su scala globale, da Edward Said (Faeta, 2022: 4).

A ciò non si dimentichino le *tinte paternalistiche* con cui Pitrè discorreva della sua isola, definendola «bella, buona e mal compresa». Non è difficile immaginare quali potessero essere, a questo punto, le derive extra-antropologiche:

- a) non hanno smesso di alimentarsi le fantasie pittoresche di artisti e viaggiatori, alla sola menzione dell'isola. Scriveva Nelson Moe in *The View from Vesuvius*:

Travelers and artists looked South in search of a more natural, untamed world to find, in a word, the picturesque. From the late-eighteenth century on, the picturesque becomes the main prism through which the South's status as a source of interest and delectation for the civilized observer is viewed (2006: 2-3).

sviluppo, o refrattarie al progresso, o ribelli al nuovo» (*ivi*, p. 27).

L'asfittico ma sensazionale immobilismo da cui è avvolta l'isola si acutizza lungamente, dall'età moderna a quella contemporanea:

The South therefore became both "Africa" and *terra vergine*, a reservoir of feudal residues, sloth, and squalor on the one hand and of quaint peasants, rustic traditions, and exotica on the other (*ivi*, p. 3).

- b) La letteratura regionale, e primariamente verista, ha rappresentato il canale più ricettivo di queste letture folkloriche pitreiane. Un dato suffragato dagli studi dello stesso Moe, che sottolineano i rapporti stringenti tra l'etnologo palermitano e le opere di Capuana e di Verga. In effetti, di comune tra Luigi Capuana (1839-1915) e Giuseppe Pitrè c'era la paura di veder sbiadita, anzi sfigurata, la Sicilia delle loro origini: una terra incontaminata il cui contadino, nonostante qualche impulso «di selvaggia ribellione» si manteneva «buono, ossequioso, paziente e parco lavoratore, [...] religioso [...], ignorante e di buona fede» (cit. in Di Gesù, 2015: 106). Non c'è da stupirsi dunque se, nota Matteo di Gesù:

tutti i personaggi siciliani della letteratura verista vengono proiettati [...] in una dimensione arcaica fuori dal tempo e dalla storia, in un al di qua in cui condividono la sorte dei braccianti pacificamente sottomessi (*ibid.*).

La letteratura verista si trovava così, tra le mani, del materiale antropologico da cui partire per poi incastrare un codice ideologico preferenziale, corrente con quello pitreiano in fatto di nostalgia arcaizzante, intendimento positivista e sguardo oggettivo.

Queste pagine introduttive, e i capitoli che ne seguiranno, mirano insomma a far comprendere come la letteratura non abbia agito da sola nella narrazione di un immaginario a senso unico, ma si sia avvalsa di discorsi più "scientifici" e, metodologicamente, rigorosi. Una collaborazione epistemologica trasversale dove «l'ideologia [...] si realizza nel dato letterario» dopo essersi innestata «nell'ordine del discorso culturale» (Di Gesù, 2015: 107).

Cominciamo allora col cogliere l'«azione performativa» (Faeta, 2022: 7) di alcuni di

questi testi antropologici di sfondo positivistico.

1.1 La Sicilia in alcuni testi etno-antropologici di fine Ottocento e inizi Novecento

1.1.1 Giuseppe Pitrè e Salvatore Salomone Marino

«Le memorie storiche, quanto le tradizioni popolari,
spiegano pienamente lo stato presente di quella società»
(M. D'Azeglio, *I miei ricordi* p. 369)

Con l'intento di passare in rassegna tutte le diverse declinazioni del sapere culturale isolano all'interno dell'ingente *Biblioteca di tradizioni popolari siciliane*, Giuseppe Pitrè (1841-1916) ragionava in una logica di gruppo, di *popolo*: una parola, quest'ultima, carica di implicazioni da un lato "positive", nel senso di "lungimiranti", e dall'altro "positivistiche", perché fortemente agganciate al contesto di evoluzionismo ottocentesco. La "lungimiranza" con cui Pitrè intendeva il *popolo* riguardava un certo superamento dialettico dell'impostazione gerarchica (o classista) della società stessa: *popolo* non faceva riferimento solo alle classi subalterne («infime») ma si elevava a concetto-ombrello di tutti i ceti sociali. Questa concezione così bonariamente onnicomprensiva prevedeva però una linea di ragionamento curiosa ma un poco dubbia, di certo calzante con le pretese pitreiane di descrivere, a quei tempi, la *sicilianità*. Tale linea di ragionamento potrebbe essere spiegata furtivamente così: un *popolo* è tale quando sia caratterizzato da usi, costumi, tradizioni, ricorrenze, modi di dire non solo – si badi – condivisi e agiti in modo ritualizzato, ma comuni a più generazioni oltre che a più individui. La tradizione esercita, in quest'ottica, una forza ordinatrice perché a tal punto si perpetua diacronicamente da introiettare, spesso in modo inconscio, un'*indole di popolo*, un *carattere endocomunitario* inteso da Pitrè come

«l'insieme delle caratteristiche e delle inclinazioni che concorrono a comporre il carattere individuale e/o sociale di un gruppo/comunità» (Amitrano, 2013: 10).

Se ne ricava un'*indole* intesa quale esito di un processo di trasmissione storica, dove il singolo membro si fa portatore di istanze collettive e accoglie, nella sua costituzione, le

risonanze provenienti dalla "stratificazione" di antenati. In tanta eterogeneità di mescolamenti culturali, i siciliani avrebbero però raggiunto, proseguiva Pitрэ, una loro «uguaglianza organica», come fa un bell'edificio che accorpi in sé tanti stili diversi:

In mezzo a tanta mescolanza e fusione di popoli in Sicilia si nota quel che si osserva pure nei monumenti, dove si vede confuso lo stile normanno e l'arabo nel medio evo, e qualche avanzo romano sovrapposto al greco. L'architettura riproduce sempre i tratti dell'uomo e questo quelli dell'architettura (2002: 31-32; ed. or. 1913).

Una fusione, puntualizziamo, che getta le sue radici in tempi quasi antediluviani, quando non solo quello dei greci, ma «il sangue» degli arabi «si sarebbe infiltrato e mescolato col sangue dei Siciliani indigeni, quasiché le due razze e i due popoli [...] si fossero fusi a comporre l'attuale popolazione dell'isola» (*ivi*, p. 32). Tali continui processi infiltrativi, perpetuati poi da lombardi, albanesi e via discorrendo, giungevano infine a manifestare gli esiti di questo *patchwork culturale* a livello estetico: generalmente parlando, colorito olivastro, occhi grandi e marroni, colore dei capelli in prevalenza castano.

Orbene, con queste premesse ideologiche, Pitрэ riuscì a tracciare gli estremi per un'etnografia dell'indole siciliana, che ci occuperemo di ripercorrere in questo primo capitolo, facendo emergere non solo i processi di definizione macroscopica a cui lo studioso ricorse, ma i contenuti (assai poco attendibili sul versante antropologico) di alcune di queste definizioni. In particolare, ci occuperemo delle strategie interpretative adottate da Pitрэ a proposito del fenomeno "mafia": strategie che si sono aperte a toni mitizzanti e un poco romanzeschi, continuati anche dopo la morte del Nostro.

Le prime battute da cui il secondo capitolo (*Indole e carattere dei siciliani*) del XXV volume della *Biblioteca* muove, sembrano suggerire il tono infastidito di Pitрэ verso il (poco modesto) tentativo del settecentesco Carlantonio Pilati di esemplificare alcune delle principali «virtù» siciliane, su cui al tempo già sembrava non ci fossero dubbi: amicizia, generosità, grandezza d'animo. Si sbaglierebbe però chi pensasse che questo fastidio sia causato dalle derive generalizzanti del Pilati, dal momento che Pitрэ a sua volta adotta la lente macroscopica, solo però ridimensionandola, cioè riconoscendo al suo popolo vizi e difetti oltre che i soliti pregi. Questa puntualizzazione critica però si risolve sempre dentro, lo ripetiamo, un'acritica diffusione regionalistica:

«i Siciliani hanno, come altri popoli civili, virtù e vizi, pregi e difetti» (2002: 37; ed. or. 1913).

La missione descrittiva che Pitre si proponeva, teneva agganciato a sé un problema di metodo, per così dire, ossia il modo con cui rendere credibile la generalizzazione medesima. Come potevasi dimostrare l'esistenza di «pregi e difetti» nel popolo siciliano? Lo spiegava Pitre stesso: «con la testimonianza dei viaggiatori stranieri nell'Isola» (*ibid.*), cioè ricorrendo a testimonianze scritte da non italiani (dunque potenziali portatori di uno sguardo più imparziale perché "esterno") e, soprattutto, da viaggiatori, "turisti" che concluso il tempo di soggiorno tornavano in patria con uno "sguardo d'insieme", riepilogativo. Uno "sguardo d'insieme" che certo semplificava, che racchiudeva le sfumature in un abbraccio sinottico e "tipologico". Con questi riassunti "tipologici" Pitre sembrava in buona parte concorde, al punto da registrare, nel siciliano, alcuni tratti caratteriali precisi, poi rivendicati dall'eredità di Salomone Marino e di Sebastiano Aglianò, e più oltre, da tanta letteratura contemporanea.

I «viaggiatori stranieri» presi a fonte da Pitre coprivano un'eterogeneità legata non tanto alla loro provenienza geografica, quanto alla loro formazione educativa: diplomatici come il barone von Riedesel e il politico Renoüard de Bussierre, il musicista e geografo Auguste de Sayve, l'architetto Viollet-le-Duc, nonché veri e propri scrittori (Mariana Starke, Johann Seume). Personalità scelte, evidentemente, per una stessa unità d'intenti, ma che pongono oggi in essere un curioso quesito metodologico giacché la testimonianza di uno storico o di uno statista sembra considerata equivalente – cioè assunta con stesso valore documentale – a quella di uno scrittore⁶.

Elenchiamo ora, per comodità, alcune costanti caratteriali dei siciliani così come Pitre le esponeva in volume.

- 1) Si riconosce, alla base della psicologia collettiva, un'eterogeneità di sfumature caratteriali non sempre pacifica. È quella che Salomone Marino, recuperando la testimonianza di Riedesel, confermerà come «miscuglio caratteriale»: un mosaico complesso che sancisce un punto fermo nella *sicilianità* dell'isolano, ossia quel suo essere ambiguo.
- 2) L'ambiguità agisce apertamente in due versanti: il primo registra il conflitto parossistico tra lo spirito di benevolenza nell'accogliere l'ospite e la tendenza ad essere litigiosi e attaccabrighe anche per un nonnulla (*P'un granu si fa liti*). Scatta così il contrasto fra la

⁶ Tendenza che, vedremo più consapevolmente oltre, arriverà a coinvolgere lo stesso Salomone Marino e che genererà più di qualche riserva sulla carica scientifica dei suoi scritti.

xenia, quale liberale «disinteresse nell'aiutare una persona estranea» (2002: 39; ed. or. 1913), e la smania riposta di sopraffazione attraverso il ricorso alla giustizia⁷. Un passaggio, quest'ultimo, che a sua volta dirama altre due implicazioni: la propensione siciliana alla strumentalizzazione personale della legge, nonché la costante diffidenza verso il prossimo. Nel confermare la latente sospettosità collettiva, Pitre faceva parlare Cicerone, aggiungendoci poi un'osservazione smaccatamente evoluzionistica:

«I Siciliani dei suoi tempi Cicerone qualificò come *genus suspiciosum*. Orbene: i Siciliani d'oggi non sono diversi da quelli di duemila anni fa: sospettosi, e quindi diffidenti» (2002: 45; ed. or. 1913).

Un gioco altalenante e imprevedibile farebbe dunque oscillare il siciliano-tipo tra la genuina spontaneità, la franchezza, e «quello spirito di astuzia e d'artificio che sembra generalmente maggiore man mano che ci si avanzi verso il mezzogiorno» (Riedesel, cit. in Pitre, 2002: 37; ed. or. 1913).

Secondo versante d'azione dell'ambiguità è l'incapacità di sottrarsi fino in fondo allo stato di inazione che limita la messa in pratica delle intenzioni. Lo studioso la spiega come un «singolare contrasto fra una grande attività ed una grande indolenza» (2002: 44; ed. or. 1913), e recupera le parole dello statista ottocentesco Federico Cacioppo che, pur riferite ai cittadini palermitani, Pitre credeva valide per tutti i siciliani in genere. Leggiamo infatti:

Spigolo nelle sue [di Cacioppo] pagine con la ferma assicurazione che quel che egli dice dei Palermitani conviene ai Siciliani tutti. "I Palermitani [...] né sono molto costanti o metodici, ma sogliono lasciarsi trasportare in principio dall'entusiasmo, e quindi a poco a poco si raffreddano, e si riducono all'indifferenza [...]" (2002: 44; ed. or. 1913).

Se non proprio di indifferenza si tratta, in tempi più recenti Aglianò sarebbe tornato a parlare di questo scollamento tra volontà e potenza, tratteggiandolo come un'incomunicabilità tra il «mondo dell'intelligenza» e «l'opera pratica»⁸ (1996: 112; ed. or. 1945).

⁷ Propensione di cui dava notizia già Cicerone e che riconfermerà Sciascia in questi termini: «Quando in Cicerone si legge che la retorica è nata in Sicilia perché i siciliani sono "gente d'ingegno acuto e sospettoso, nata per le controversie", si ha la sensazione che parli della Sicilia odierna, che l'isola sia sempre stata qual è e che secoli di stratificazione storica l'abbiano modificata poco o niente» (1979: 42-43).

⁸ Il punto di vista di Sebastiano Aglianò a proposito dell'indolenza siciliana tornerà più oltre, con un'implicazione ulteriore, cioè il fatto che anche questo tratto caratteriale si configuri come un lascito storico, come la rimanenza

Si noti, nell'ultima citazione riferita al Cacioppo, l'interessante procedimento di generalizzazione *nella* generalizzazione, ossia di proiezione analogica tra gli abitanti di una singola città⁹ e quelli dell'intera regione. Un procedimento induttivo di espansione del referente semantico dove i tratti descrittivi dei palermitani – per il fatto stesso di essere oriundi del capoluogo – diventano prescrittivi¹⁰ per tutti gli altri gruppi della regione.

- 3) Quasi a corollario di questa retorica degli opposti, si registra un sentimento diffuso di malessere, di incomprendimento di sé, che determina un'inevitabile chiusura autoreferenziale. Il siciliano sembra vivere nella frustrazione del non essere capito: la sua instabilità ontologica, sommata alla difficoltà di un rispecchiamento sincero in chi siciliano non è, e al dato geografico dell'insularità, provoca un'acredine emotiva che allontana e isola, che rende «inquieti ed impazienti» (Pitrè, 2002: 37; ed. or. 1913). La *sicilianità* diventerebbe così un particolarismo esasperato nel quale l'isolano vive irrisolto ed in continuo fermento.

Per introdurre il quarto punto in elenco, è necessario ora fare un breve salto indietro, e focalizzare nuovamente l'attenzione sulla complessa ambiguità di cui si è parlato. Introduciamo qui una terza declinazione semantica alla dicotomia siciliana suddetta: da un lato, il silenzio e l'(apparente) autocontrollo; dall'altro, la gestualità pesante e ben connotata, spinta ai limiti di una pantomima. Dovendo scavare i motivi di tanto dissimili strategie prossemiche è possibile individuare una distinta coerenza in termini di genere e di circostanza sociale. Il secondo termine (la gestualità) parla da sé:

«I gridi, al pari degli schiamazzi, son cose da femminucce; gli uomini tacciono e covano dentro di sé la passione che li agita, e che pur qualche volta erompe in ira irrefrenabile» (2002: 38; ed. or. 1913)

sicché, nel senso comune registrato da Pitrè, la spettacolarizzazione del dolore o della rabbia resta performance strettamente femminile (quando non femminile). La contingenza sociale invece, citata quale altra variabile alla fisicità ostentata, porta ad introdurre il quarto *topos* caratteriale anticipato, e riconducibile alla sfera della

"spagnolesca" nell'animo dell'odierno isolano.

⁹ Palermo appunto, che peraltro, al tempo in cui Cacioppo scriveva in qualità di Direttore della Statistica della città (anni '30 e '40 del XIX secolo), non era ancora stata proclamata capoluogo di regione.

¹⁰ Assumere Palermo a modello esplicativo dell'intera Sicilia ha rappresentato, in modi più o meno discutibili, il *modus operandi* anche del video di presentazione dell'isola citato nella prima sezione di questo studio.

4) teatralità. Con la solita strategia del macro nel micro, Pitrè accoglieva nuovamente l'autorevolezza documentale di Cacioppo:

«Cacioppo specializzò nei Palermitani la gesticolazione; ma non si accorse che essa è una delle tante manifestazioni fisiche ed etniche del paese» (2002: 40; ed. or. 1913).

Lo diremo subito, prima di approfondirlo oltre: per il siciliano il rapporto con la socialità – e, in particolare, con la ritualità delle feste comandate – passa primariamente attraverso il *medium* della corporeità, o meglio tramite l'attivazione di una polisensorialità totalizzante, in termini di odori, rumori, gusti, immagini. La società siciliana è descritta come potentemente performativa ed oculocentrica:

«Il Siciliano è avido di luci e di colori» (Pitrè, 2002: 40; ed. or. 1913).

È questo un passaggio capitale nella narrazione dell'ontologia isolana, per una schiera di motivazioni interrelate:

- a) come la logica della performance prevede, i rapporti interpersonali vengono a basarsi su valori quali la visibilità e l'esibizione. Soprassedendo alle implicazioni più formali, nella sostanza il singolo vive immerso in un contesto di *opinion sharing*, cioè di standard (o aspettative) reputazionali. Questo, come vedremo, porterà Aglianò a parlare della società isolana in termini di *onore-vergogna*. A questo livello, identità reale e identità virtuale coincidono;
- b) la performatività si estrinseca in vari modi (nell'allestimento della festa, nell'abbigliamento e nella mimica, nell'approccio con gli invitati), ma è sempre potentemente legata al «fervore religioso» (2002: 41; ed. or. 1913). Anzi: ne è un mezzo rinvigorente. La religiosità dà il meglio di sé nella fenomenologia più concreta, che non astratta, del rito, al punto da confermare il culto – confermava pure Sciascia in tempi recenti –, quale mezzo più che messaggio. Per dirla con Pitrè,

il sentimento religioso manca del vero fondamento della religione, ed è così malinteso, che il culto ne prende quasi tutto il posto, e le pratiche esteriori ne vogliono esprimere la coscienza (*ibid.*).

Un piccolo passo avanti ed ecco dimostrata la concezione materialistica della religione:

si prega [...] per qualunque bisogno pubblico e privato, per la pioggia e pel buon tempo, in una grande calamità ed in una personale sventura, in un partito d'amore e nello smarrimento d'un oggetto, per una malattia incurabile e per un terno al Lotto (*ibid.*).

Tralasciando la vena ironica di questi accostamenti ossimorici, ciò che si vuol suggerire è la tendenza egoistica (o personalistica) di esternare una fede affatto disinteressata ma pronta a dirottare la venerazione su entità religiose di volta in volta diverse. Non solo, si direbbe, un cambio di "lealtà"¹¹, ma uno strano "sfasamento" nella gerarchia della credenza, al punto che un santo patrono può essere venerato alla stregua di Dio, in virtù del suo attivo e soddisfacente protettorato sulla data comunità. E, si aggiunga, l'aperta rivalità (più terrena che spirituale, ovviamente) a cui le varie Chiese possono arrivare, talora, informa Pitrè, a colpi di enfasi:

Le ricorrenze perciò [...] assorgono a pompa chiassose e sovente baccanali. Lo spettacolo le informa sempre: e quelle son ritenute degne di rinomanza che riescono più rumorose ed oscurano ogni altra dei paesi vicini (2002: 41-42; ed. or. 1913).

È notevole, a questo punto, il salto associativo compiuto da Pitrè. Non solo, come si evince, la strumentalizzazione religiosa è viziata da logiche personalissime, ma la logica della competizione (religiosa, in questo caso, ma pure sociale, come vedremo) è tratteggiata come «una delle peggiori piaghe dell'Isola» (2002: 43; ed. or. 1913) perché annessa alla (storica) incapacità dei siciliani di sentirsi popolo. Eccone la svolta discorsiva:

- 5) si riconosce, nell'indole di ciascuno, un "deficit" più o meno marcato nella consapevolezza dell'aggregazione sociale, che non sia quella di un'occasionale e strumentale ricorrenza festiva, ma quella mossa da un autentico spirito di gruppo, compattato da un governo unito e onesto nella gestione della cosa pubblica. Questo "deficit", chiamiamolo, è riconducibile a dinamiche multifattoriali su cui Aglianò stesso tenterà poi di ritornare:
 - a) l'individualismo, informato da vizi quali egoismo, competizione, noncuranza, e che Aglianò definirà quale tratto costante di tutta la storia siciliana, al punto da auspicare

¹¹ Sciascia soleva riferirsi al numero di patroni cambiate sistematicamente dai palermitani prima dell'arrivo di Santa Rosalia nel 1624. In effetti, se ne contano quattro: Sant'Agata, Santa Cristina, Santa Ninfa e Sant'Oliva.

una rieducazione di popolo¹². Riconducendo tutto allo stile pitreiano,

«altalena più che di principî, di persone, più che di bene pubblico, di interesse privato, più che di amor patrio, di sconfinata ambizione» (*ibid.*).

- b) la diffidenza, di cui già Pitre parlava ma che assume due forme-limite: da un lato la paura per il rischio economicamente inteso, passaggio importante questo perché ci fa cogliere come nel siciliano l'etnografo ravvisasse uno spirito più conservativo che non trasformativo. Anche questo è un punto topico che sarà ripreso, un trentennio dopo, sempre da Aglianò. Pitre lo presentava così:

Per la sua natural diffidenza, il Siciliano non è ardito nelle imprese commerciali. Se impiega dei capitali in una speculazione vuol essere sicuro di ritrarne a breve scadenza i guadagni [...]; e non vuol persuadersi [...] seminare per preparare un raccolto più o meno lontano (2002: 45; ed. or. 1913).

Dall'altro, la tendenza ad eludere le leggi quale misura direttamente proporzionale allo scarso rispetto per l'autorità centrale. Ne consegue, tornando al precedente punto a), una frantumazione particolare, che mina appunto la costruzione del *noi*.

«In ciascuno degli ufficiali pubblici il popolino vede un emissario del fisco, un confidente di questura: e se ne guarda» (2002: 46; ed. or. 1913).

Sempre Cacioppo osservava che «"Lo spirito de' Palermitani tende naturalmente ad eludere ogni statuto, o almeno a porlo quanto più presto in disuso [...]"» (cit. in Pitre, 2002: 45; ed. or. 1913). È quasi scontata la situazione che, ad un certo punto, verrebbe a crearsi: in una società "senza società", dove l'autorità statale si sgretola dinnanzi al prestigio individuale, la formazione di gruppetti endogeni è automatica. Questo è un passaggio deduttivo assente in Pitre ma che sarà ben esplicitato da Aglianò, sicché la stretta concatenazione del ragionamento ci permetterà, a breve, di introdurre il tema

¹² «La storia siciliana è stata finora una storia di singole [...] personalità [...]. Tutto sembra suggerirci che domani può divenire storia di tutti i figli dell'Isola [...]. Ma perché si giunga a tanto, un grande compito si impone a tutti i siciliani: di democratizzare i costumi e le istituzioni, di educare il popolo; di *educarlo concretamente*, di portarlo a una completa maturità, morale e politica» (Aglianò, 1996: 156; ed. or. 1945).

"mafia" così come lo affronta l'antropologia pitreiana.

Indugiamo però su un ulteriore attributo *naturalmente* implicito nell'ontologia tipologica siciliana, e cioè

- 6) la gelosia. Pitрэ non sembra sbottonarsi troppo nell'argomentazione di questo carattere, anzi ne lascia il testimone alle parole di un altro viaggiatore, che prima ridimensiona questo luogo comune¹³, poi lo accoglie in ottica benevola e giustificante¹⁴. Tuttavia la sua menzione costituisce un ponte di collegamento alla sfera semantica del domestico. Non a caso, Pitрэ dedicava l'ultimo volume della sua poderosa *Biblioteca* alla casa e alla famiglia: in quanto cellula embrionale della societ , configurazione di rapporti e gerarchie interpersonali, l'habitat domestico s'impone come catena di trasmissione e riproduzione di habitus – talora "arcaici" e stagnanti. Aglian  la concettualizzer  come *casa-istituzione* pi  che come *casa-persona*: «proprio l'"istituzione"   quella che tu senti sotto le parole del siciliano, ogni volta che ti parla della casa» (1996: 91; ed. or. 1945).

Una considerazione generale   necessaria per poter cogliere la regolarit  con cui certi moduli torneranno a ripetersi, pure con oltre tre decenni di lasso tra le due loro opere qui citate, in Pitрэ ed Aglian . Baster , a suggerire il discorso, una comparazione frasale:

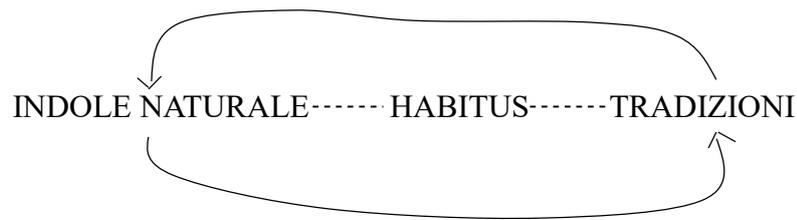
Pitрэ, 1913: «L'interesse proprio, lo studio di parte, gli odii di famiglia, le rivalit  di province, l'egoismo infine, hanno estinto negli abitanti lo spirito pubblico ...» (2002: 43)

Aglian , 1945: «La disgregazione della vita collettiva [...] trova perci  una sua ragione di essere [...] in questo cumulo di valori attribuiti [...] all'individuo isolato, in questa riserva di orgogli personali e di risentimenti che   l'uomo siciliano» (1996: 128).

Una sovrapposizione chiastica per contenuto, ma pure un'intesa nel ricondurre questo stato di cose ad una triade multifattoriale che Salomone Marino ripercorrer  pari pari:

¹³ «"Si dice che i mariti siano gelosi, ma a me ne mancano le prove [...]"» (cit. in Pitрэ, 2002: 53; ed. or. 1913).

¹⁴ Si osservi la trasfigurazione retorica del ragionamento, che di fatto arriva ad accogliere la gelosia come un connotato positivo, dal momento che la gelosia per la propria donna e per la propria famiglia coincide, per estensione semantica, con l'amore per la propria casa, "casa" intesa anche come "patria". «"[...] Per conto mio, io son lieto che si ami il proprio Dio, il proprio re, il proprio paese, e quindi la propria casa, [...] le proprie donne, i figli. [...]"» (H. de Mayer, cit. in Pitрэ, 2002: 54; ed. or. 1913).



Nel II volume della sezione tematica intitolata *Usi, costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano* (1889), emerge un'altra accezione complessa nella definizione di *sicilianità*. Dopo una succinta problematizzazione del concetto di "mafia" (una problematizzazione pitreiana a sua volta, vedremo, "problematica"), lo studioso palermitano fa seguire, per coerenza semantica, il tema della vendetta. Ora, la vendetta, specie quella consumata di persona, con le proprie forze e senza ricorso alla giustizia, è presentata come strettamente connaturata nell'indole regionale. È una costante presente in Pitrè ma pure in Salomone Marino che, sulla scorta di altri testimoni, registrava:

"[...] Eccitato dalla collera, è violento, vendicativo; [...] Offeso si vendica, e nel suo intelletto l'idea di una riparazione giudiziaria, non entra; [...] E poi la vendetta è un piacere divino, e molti Dei nacquero o vissero in Sicilia, non bisogna dimenticarlo [...]" (2013: 30).

Tralasciando l'apologia quasi mitopoietica¹⁵, si coglie come l'impulso alla riparazione del danno non solo avviene nelle logiche di quel personalismo solipsistico già indagato, sganciato dalla giustizia collettiva considerata «tarda, incerta, incompleta» (*ibid.*), ma s'impone a soluzione necessaria per ripristinare l'ordine delle cose così come il siciliano le concepisce. Ma su quali basi il singolo può decidere, nel suo esercizio di violenza, cos'è giusto e cosa non lo è?

Pitrè approfondisce questa sfumatura nel temperamento ponendolo in relazione con la triade *onore – omertà – mafia*. E qui entra in gioco, se vogliamo, il Pitrè "meno etnograficamente attendibile", quello cioè le cui «insinuazioni sociologiche» in merito parranno a Sciascia «non del tutto [...] convincenti» (cit. in Di Gesù, 2015: 109). Ripercorriamo il ragionamento pitreiano a ritroso.

La vendetta è espressa nei termini di un'esigenza *a)* «naturale» (Pitrè, 1889: 302) e *b)*

¹⁵ Apologia, o puntualizzazione legittimante, presente nello stesso Pitre: «La vendetta è degli dèi, dicevano gli antichi. La vendetta è permessa da Dio, pensano i moderni *uomini*, e desiderata anche dai defunti» (1889: 308).

collettiva, un'implicazione socialmente condivisa e attivata in risposta allo sfregio («Il vendicarsi è di tutti», *ibid.*). La sua messa in pratica scatta quando il soggetto offeso sia stato toccato nella sua proprietà o nella sua integrità morale, cioè nel suo essere *persona*. Spiega Pitрэ che la consapevolezza di essere *persona* cammina parimenti alla consapevolezza di essere "uomo", e questa *manness* si conquista al momento del raggiungimento del proprio onore («*omineità*, qualità di esser *omu*, cioè serio, sodo, forte», 1889: 294). In questa logica dunque, la valutazione della giusta punizione in rapporto all'offesa – intesa quale onta sull'onore, sulla propria *manness* – è direttamente proporzionale (coestensiva) alla gravità del danno, al punto da non esserci mezze misure per certi reati infamanti: *sangu lava sangu*. La vendetta, che permette all'offeso di recuperare lo svantaggio collocando l'offensore nella stessa situazione di perdita, rappresenta così un'esigenza a quanti siano *omini onorati*. E qui entra in campo il terzo concetto: solo l'omertà può trasmettere onorabilità. Spiega Pitрэ,

Bisogna non essere uomo, secondo il sentire dell'omertà, per non risentirsi, ché qualunque parte del nostro corpo venga maltrattata si duole:

Quali carni si tagghia e nun si doli?

Unni taghi taghi sangu nesci (1889: 303).

L'offesa morale è come un danno fisico: impossibile non accorgersene.

Ora, il «sentire dell'omertà» è uno dei punti più ambigui della trattazione pitreiana perché, spiega il Nostro, *omertà* pone una serie di difficoltà semantiche andate col tempo peggiorando. L'omertà, che oggi si associa giustamente a condotta solidale delittuosa e nefasta in nome di una complicità mafiosa, veniva al tempo descritta da Pitрэ nei termini benevoli di uno stato di fedeltà tra compagni. Coincidendo con la scelta al silenzio, tale condotta sanciva il legame tra il singolo e il gruppo in un'ottica di condivisione di valori quali rispetto, lealtà, disponibilità, rinuncia al tradimento – perché il tradimento (rottura del silenzio) pertiene all'infame, allo *schifusu*.

Chi *canta o mancia cucuzza* (e si *canta* innanzi al magistrato, istruendosi o dibattendosi [...]); si *mancia cucuzza* in segreto, per ispionaggio), è un *infame*, perché traditore: [...] un uomo materialmente e moralmente perduto (Pitрэ, 1889: 300).

L'omertà quale rinuncia al disvelamento di dinamiche endogene al gruppo, non è vista

come un peccato, una colpa, ma un collante sociale, o meglio: un collante interno a quei gruppi "subculturali" che si rendono *absoluti*, cioè "sciolti" dai lacci dell'autorità centrale¹⁶. Si può ragionare in chiave personalistica¹⁷ o di gruppo dunque, purché si escluda l'intervento dell'autorità centrale e si rimanga compatti attorno alla stessa galassia valoriale.

È importante qui cogliere i contributi etnografici dati da Pitre ai concetti di *omertà* e *mafia* perché oltre a far emergere lo sguardo (viziato) dell'intellettuale, permettono di ricostruire una lettura interpretativa dei fenomeni assai astratta, legittimante, romanzata. Stupisce, ad esempio, la definizione controversa data alla voce *mafia*: definizione che tradisce la preoccupazione dell'intellettuale (siciliano) a che la sua regione fosse automaticamente associata a una terra di «malandrinaggio, [...], violenze e coltellate» (2002: 34; ed. or. 1913). Preoccupazione, diremmo oggi, fondata¹⁸, e di cui Pitre individuava il punto d'origine col successo che in quegli anni stava ottenendo la commedia di Rizzotto e Mosca, *I Mafiusi di la Vicaria* (1863).

Il contenuto della citazione pitreiana ne compenserà, per importanza, la lunghezza:

[...] la voce mafia coi suoi derivati valse e vale sempre bellezza, graziosità, perfezione, eccellenza nel suo genere. [...] All'idea di bellezza la voce mafia unisce quella di superiorità e di valentia [...] e, discorrendo di uomo, qualche cosa di più: coscienza d'esser uomo, sicurtà d'animo e, in eccesso di questa, baldezza, ma non mai braveria in cattivo senso, non mai arroganza, non mai tracotanza. L'uomo di mafia [...] non dovrebbe metter paura a nessuno, perché pochi quanto lui sono creanzati e rispettosi. [...] la voce mafia [...] divenne sinonimo di brigantaggio, di camorra, di malandrinaggio, senza esser nessuna delle tre cose o stato di cose [...]. La mafia non è setta né associazione, non ha regolamenti né statuti. Il mafioso non è un ladro, non è un malandrino; [...] il mafioso è semplicemente un uomo coraggioso e valente, che non porta mosca sul naso [...]. La mafia è la coscienza del proprio essere, l'esagerato concetto della forza individuale [...]. Il mafioso vuol essere rispettato e rispetta quasi sempre. [...] È chiaro, dopo tutto questo, il triste ufficio a cui è stata condannata la voce mafia; la quale era fino a ieri espressione d'una cosa buona e innocente, ed ora è obbligata a rappresentare cose cattive

¹⁶ «L'omertà [...] "[...] consiste nel rendersi indipendente dalle leggi sociali... nel risolvere tutte le controversie o con la forza, o tutto al più con l'arbitrato dei più potenti rappresentanti la *omertà* della contrada"» (Pitre, 1889: 294).

¹⁷ «Chi non ha la forza o l'abilità di farsi giustizia da sé e ricorre ad un altro o ad altri ne' quali riconosce forza e coraggio [...], è un vigliacco, un *carujnuni*; perché, che cosa è un uomo senza forza e senza coraggio?» (Pitre, 1889: 293).

¹⁸ Da questo punto di vista è da spezzare una lancia in favore di Pitre: annusò in modo visionario i rischi di un radicamento quasi patologico e sclerotizzato del binomio Sicilia-malavita. Rischi che oggi hanno prodotto i loro effetti: «Gli effetti di quei processi e di queste rappresentazioni dureranno lungamente, e se avvenimenti nuovi non concorreranno a far dimenticare i già noti, od a modificarne la interpretazione, si perpetueranno ancora, a scapito della fama di questo popolo mal compreso e peggio giudicato» (Pitre, 2002: 34-35; ed. or. 1913).

(1889: 289-293)¹⁹.

Superfluo osservare quanto anacronistiche e discutibili suonino le opinioni di Pitrè oggi; ma pure quanto indulgenti dovettero sembrare al tempo, in una fase storica in cui il fenomeno mafioso era già noto e teoricamente studiato²⁰ nelle sue componenti delinquenziali. Ciò che incuriosisce (al di là delle dinamiche potenzialmente compromettenti di cui Pitrè dovette far parte per viziare a tal punto il suo sguardo)²¹ sono due derive notevoli nel ragionamento. Da un lato, la costruzione discorsiva con cui si tenta, ripetiamo, di proiettare una luce paternalistica e condiscendente su un fenomeno sociale centrifugo e insidioso, tutt'altro che innocente. Parole che, provenienti da un personaggio autorevole quanto Pitrè, incisero nella percezione del fenomeno mafioso aiutandone una narrazione più letteraria che scientifica. Questa «apologetica sicilianista» (Di Gesù, 2015: 104), ossia la strenua difesa dell'isola contro ogni accusa "razzista" del Nord Italia, non si palesò solo in Pitrè²² ma, per esempio, sulla sponda più letteraria, in Luigi Capuana, che ripubblicò gli scritti pitreiani sulla mafia nel saggio *La Sicilia e il brigantaggio* (1892). E, puntualizza Di Gesù, con lo stesso esito di fondo: «negare l'esistenza della mafia intesa quale fenomeno criminale associativo, specificatamente siciliano, diverso dal brigantaggio» (*ibid.*). Un'apologetica che, partita dunque dal versante etnologico pitreiano, proseguiva, con diversa declinazione, lungo il bacino letterario (anzitutto verista), e raggiungeva altri contesti – come quello politico²³ –, fino a influenzare altre culture, nazionali

¹⁹ [Corsivo mio].

²⁰ È del 1886 quello che tutt'oggi è considerato il primo saggio su Cosa Nostra, *La mafia nei suoi fattori e nelle sue manifestazioni: studio sulle classi pericolose della Sicilia*, scritto dal palermitano Giuseppe Alongi.

²¹ Senza troppo entrare nel merito della questione, è opportuno accennare al coinvolgimento che riguardò Pitre nel caso Palizzolo, consigliere comunale a Palermo e politico influente, arrestato nel 1899 con l'accusa di essere stato il mandante dell'omicidio Notarbartolo, al tempo dei fatti direttore generale del Banco di Sicilia. Nonostante Palizzolo intrecciasse rapporti con clan mafiosi noti a tutti, Pitre – chiamato a prendere posizione pubblicamente – scelse di difendere l'accusato promuovendo un comitato Pro Sicilia con cui acutizzare l'agitazione pubblica e chiedere l'annullamento della sentenza. Come registrano le fonti, il 3 agosto 1902 il comitato si riunì a casa di un mafioso, certo Giacinto Cricchio: tra i presenti c'era anche l'etnologo palermitano.

²² Inquietato dalla paura che la Sicilia continuasse a persistere nella posizione di marginalità a cui le regioni continentali d'Italia (specialmente quelle a Nord) l'avevano relegata fin dall'Unità, Pitre condusse i suoi studi – com'è ovvio aspettarsi – con quello spirito d'amore e attaccamento alla sua terra che lo portava a definirla «bella, buona e mal compresa». In un articolo intitolato *Per la Sicilia*, perorava questo suo diffuso sentimento "patriottico": «il popolo siciliano [...] malgrado che sanguinante per i colpi che si vibrano ogni giorno al suo cuore, resta sempre quel che è stato: generoso, entusiasta di ogni cosa onesta e bella, tetragono alle male arti dei tristi» (cit. in Bonomo, 1989: 351).

²³ Basti pensare alle parole pronunciate, il 28 luglio 1925, dal politico (siciliano) Vittorio Emanuele Orlando: quasi un "colpo basso" alla veridicità storica: «Se per mafia [...] si intende il senso dell'onore portato fino all'esagerazione, l'insofferenza contro ogni prepotenza e sopraffazione, portata sino al parossismo, la generosità che fronteggia il forte ma indulge al debole, la fedeltà alle amicizie, più forte di tutto, anche della morte; se per mafia s'intendono questi sentimenti, e questi atteggiamenti, [...] allora in tal senso *si tratta di contrassegni individuali dell'anima siciliana*, e mafioso mi dichiaro io e sono fiero di esserlo» (cit. in Di Gesù, 2015: 124)

e transnazionali²⁴. Seconda deriva del ragionamento: il "sentire" mafioso, con a corollario tutti i suoi principi sociologici, è proprio da Pitrè integrato nella retorica dell'«essenzialismo siciliano» (Di Gesù, 2015: 113). Detto altrimenti, la *mafiosità* non solo è teorizzata come un «modulo culturale» (Bonomo, 1989: 350), ma ricondotta a motivi etnici di gruppo, lasciando così intendere l'esistenza di un legame di codipendenza tra razza e cultura – legame oggi smentito dalla genetica. Un'espressione pitreiana è foriera della supposta dedità mafiosa sicula: «Informata a codesto principio insito nella natura del siciliano [...] la mafia [...]» (1889: 302) e assume a postulato di «una *forma mentis* [...] al di fuori di una ben determinata condizione storico-sociale» (Buttitta, cit. in Bonomo, 1989: 340). Al netto di questa definizione generalizzata e sovrastorica, è curioso osservare come la mafiosità naturalmente data nel popolo isolano sia da intendere nell'accezione positiva di Pitrè, nel senso, lo ricordiamo, di «qualità di cose superiori, eccellenti, non ordinarie»²⁵ (cit. in Bonomo, 1989: 343). La mafia malignamente intesa, suggerisce il Nostro, semplicemente non è cosa siciliana. Il gioco apologetico pitreiano consiste dunque, a seconda della necessità, nel riconoscere siciliana la mafia "bella", ma qualora il termine assuma connotazione negativa le strategie da adottare sono due:

- 1) creare una sovrapposizione linguistica tra la mafia delinquenziale e la «camorra», fenomeno squisitamente napoletano. Un'associazione, si ricorderà, già intravista qui nella citazione di qualche pagina fa, e volta ad una finalità di *camouflage*:

«indurre nel lettore l'idea che la delinquenza [...] alligni pur sempre con le sue radici più profonde fuori della Sicilia» (Bonomo, 1989: 339);

- 2) ricordare che la delinquenza d'Italia non si annida unicamente in Sicilia. Il riferimento ad altre realtà della penisola gioca a scopo comparativo:

«i birbanti, i malandrini della Sicilia sono precisamente come quelli delle altre città d'Italia. [...] Se altri ci commiserano per la nostra mafia criminosa, noi sinceramente piangiamo sulla camorra, sulla teppa e sulla barabberia loro» (cit. in Bonomo, 1989: 347).

Persiste, si diceva, una soluzione di continuità tra Pitrè e Aglianò; ma non si dimentichi

[corsivo mio].

²⁴ La percezione che della mafia siciliana si ha fuori dai confini nazionali è affatto univoca. Quando non la si ignori completamente, essa assume un'aura affascinante e avvincente, da *romance*: l'esito pilotato di una massiccia invenzione di tradizione, più propensa a spettacolarizzare edulcorando, che non a documentare la realtà dei fatti.

²⁵ Si comprende come gli interventi difensivi di Pitrè sulla mafia non sortirono l'effetto di attenuare le dicerie dell'opinione pubblica sulla stessa e la Sicilia, ma agirono con effetto rimbalzo. Pitrè infatti, involontariamente, preparava il terreno a quella "moda" sociale tale per cui non si parlava «della Sicilia senza parlare di mafia, e mafia e Sicilia sono una stessa cosa» (cit. in Bonomo, 1989: 346).

il contributo che Salvatore Salomone Marino (1847-1916), amico ed estimatore del primo, ha dato nel delineare certa *sicilianità* "positivistica". Alla luce del contesto storico già abbozzato a inizio capitolo, è bene volgere l'attenzione ad un suo manoscritto, rimasto inedito fino al 2013, suo anno di pubblicazione col titolo *La vita e i costumi dei Siciliani dall'XI al XIX secolo*. Un testo denso di informazioni, che s'incastra coi nostri studi per la presenza di un paragrafo esplicativo contenuto nel primo capitolo e intitolato *Indole e carattere dei Siciliani*. L'opera non fu licenziata dall'autore, ma rimase allo stato grezzo nonostante la sua morfologia strutturale lasci oggi intendere un principio d'ordine-guida col quale Salomone Marino voleva raccogliere un sapere culturale disomogeneo per geografia (tutta la Sicilia) e cronologia (dal Medioevo alla Modernità). Prima di ripercorrere in sintesi alcuni dei soliti tratti caratteriali siculi su cui anche Salomone Marino indulge, crediamo necessario puntualizzare alcuni aspetti dell'opera.

- 1) Trattandosi di un'opera rimasta *in fieri*, cioè ancora abbozzata entro una forma affatto definitiva, i contenuti sono esposti quasi in forma di appunti, «*appunti* personali e provvisori», segnalava Aurelio Rigoli (2013: 9), «registrati via via durante le letture». La scarsa sistematizzazione di questi appunti contribuisce talvolta a trasmettere un senso di disordine, di accumulo di fonti e citazionismi il cui vaglio critico – si badi – è spesso dubbio, o quantomeno poco rigoroso. Una "superficialità" filologica stridente rispetto alla scientificità etnografica in cui dovrebbe collocarsi l'opera.

[...] ciò che sovente difetta è la critica delle fonti; [...] egli [Salomone Marino] finisce col considerare quanto ha potuto rintracciare in opere manoscritte o a stampa [...] oppure nei documenti di archivio (sui quali altrove aveva avanzato ben precise riserve) *veritiere* testimonianze di quel che il Vico direbbe il "certo storico" (Rigoli, 2013: 11).

- 2) L'eterogeneità delle fonti di riferimento per l'esposizione di dati storico-antropologici costituisce l'altra importante pietra d'inciampo. L'etnologo non si avvale solo di documentazione storica - «fondi di archivio, di cronache, di opere storiografiche» (Rigoli, 2013: 10) –, ma adopera la letteratura stessa²⁶ (poesie popolari dialettali, componimenti, opere di romanzieri ...) quale documento etnografico a tutti gli effetti. Scelta di metodo che costringe, come vedremo, alla riflessione sui rapporti interagenti

²⁶ La menzione (spesso solo nominale) di alcuni autori assai lontani dal tempo in cui Salomone Marino scrive, è utile a legittimare l'esistenza di molti *topoi* isolani, le cui prime attestazioni si fanno così risalire a tempi remoti.

tra letteratura e antropologia.

- 3) Come suggerisce il titolo del manoscritto, l'ambizione dell'intellettuale porta a sussumere le difformità di usanze, costumi, riti, credenze tra le varie parti dell'isola, sotto un'unico iperonimo di gruppo, i «Siciliani». Come esplicita lo stesso Rigoli, la cifra ricorrente di questo documento è proprio la generalizzazione, l'assurgere a modello universale il paradigma siciliano secondo un moto induttivo micro > macro.

Il vizio per cui «il fatto particolare, rilevato in una singola zona, viene riferito per tutta l'isola» (Rigoli, 2013: 11) si aggrava quando, alla semplificazione, l'etnologo accompagna il tentativo di allineare fonti riferite ad altre regionalità con quella siciliana. Una strategia comparativa che, sebbene possa sembrare efficace nell'avvicinamento di due identità regionali distanti, suona comunque divisiva e fuorviante in senso etnografico:

« [lo studioso] si serve, per la Sicilia, di fonti che sono tali per fatti accaduti in ben altre regioni e con ben altre fisionomie e diverso contesto storico-sociologico» (*ibid.*).

Nella sezione *Indole in generale*, viene infatti accolto l'accostamento culturale tra il carattere dei siciliani e quello dei romagnoli, instaurato, a suo tempo, dall'ex senatore Massimo D'Azeglio²⁷.

Coerente con quel che l'autore di *Un anno in Sicilia, 1877-78*, Enrico Fincati, ebbe a dire («Bisogna sempre giudicare sulla massa, ché il riso solitario non cambia la regola»), l'approccio descrittivo di Salomone Marino resta dunque fedele a certi tratti stereotipati. Il siciliano-tipo è cortese, gentile, estremamente ospitale; la sua empatia però si alterna a momenti di diffidenza ed individualismo, lo stesso individualismo che ne facilita l'elusione dell'autorità²⁸.

²⁷ Senza aprirci ad approfondimenti che condurrebbero a tutt'altra sponda e tutt'altra regione, diamo solo un pallido assaggio dei toni amichevoli usati da D'Azeglio verso la «razza romagnuola» (toni da intendere, dunque, come semanticamente riferiti agli isolani):

«Mi sembra che la Romagna è la provincia d'Italia dove l'uomo nasce più completo al fisico come al morale [...] e mantengo che la stoffa della razza romagnuola è fra le migliori che si conoscano. Ha nelle vene sangue, e non crema alla vaniglia, [...] e quando c'è sangue se ne può cavar del buono» (https://digilander.libero.it/libri_online_1/libri/massimo_taparelli_d_azeglio-i_miei_ricordi.pdf, ultima consultazione a p. 391 il 26/05/2024).

²⁸ «Egli ha fermissimo il sentimento della libertà, particolarmente di quella individuale, e dell'indipendenza; esagerato talvolta sino al punto da preferire una vita da bandito alla sottomissione anche leggera, sentimento caratteristico più d'ogni altro in lui e radicato nel suo animo [...] che lo spinge persino a proteggere il brigante cioè

È intimamente geloso e in lui si concretizzano esternazioni di violenza da intendere come conseguenze alle ingiustizie o a quell'eterogeneità interiore che lo attanaglia. Di nuovo, la molteplicità delle fonti è concorde sull'ambiguità del suo essere:

Questa acredine di umori (*umori salsi*) li rende inquieti e impazienti, e tale disposizione unita a quel fuoco eccessivo che han dentro, manifestasi spesso cogli atti i più violenti: ecco perché gli effetti della gelosia e della vendetta sono così terribili in essi, a qual riguardo sorpassano tutte le altre nazioni (J. H. von Riedesel, cit. in Salomone Marino, 2013: 28).

Questo "miscuglio caratteriale" è motivato, di nuovo, alla luce tanto di vicissitudini storiche – al punto che lo stesso barone von Riedesel vedeva il curioso richiamo dell'Est nell'isola («Questa nazione, così come tutti i popoli orientali [...] », *ibid.*) – quanto del dato geografico, come si evince rispettivamente dai due passaggi tratti dal Fincati²⁹:

«così lo fecero le dominazioni, così lo mantennero la tradizione e l'ignoranza forzata. Le nuove idee sparse pel mondo dalla Francia [...] non giunsero a penetrare in Sicilia, che, per legge d'inerzia, rimase così fedele alle sue consuetudini»;

«Come quasi tutti gl'isolani, egli è [...] », oppure «Segregato da ogni contatto esterno il siciliano concentra ogni affetto nella sua isola, che considera come cosa veramente sua».

Accanto all'influsso ambientale, una costante contaminazione storica, in una terra pensata quale «prodotto della poesia e dell'entusiasmo di un popolo vergine». È curioso osservare, con un piccolo salto metatestuale, come il determinismo storico-geografico abbia costituito la chiave di lettura anche di un'altra opera presa a fonte da Salomone Marino. Il riferimento è al diario di viaggio di Guy de Maupassant, *La vie errante* (1890). Indugiamo, a questo punto, su quest'opera – o meglio, sul suo quarto capitolo, intitolato *Sicilia* – per cogliere l'immagine che si dava di questa regione fuori Italia, coi *Kulturbrille* di un autorevole scrittore francese.

Ne *La vie errante* si coglie il pungolo della curiosità esercitato dal fascino lontano,

il *perseguitato*, anziché la legge» (Fincati, cit. in Salomone Marino, 2013: 29).

²⁹ Cit. in Salomone Marino, 2013: 29 [corsivo mio].

esotico, quasi impalpabile delle coste mediterranee. La Sicilia, «perle de la Méditerranée», è tappa obbligata di un viaggio che vuol essere di "esperienza" (dunque di conferma o smentita) dei luoghi comuni che ne accompagnano l'immaginario, e che in Francia la ritraggono «pays sauvage, difficile et même dangereux à visiter» (1890: 53). Se dunque lodiamo, in Maupassant, il tentativo di "avvicinare il lontano" in prima persona, pure si colgono alcuni ribaltoni topici nella comprensione di questa terra. Anzitutto è ravvisata una chiara analogia con la Spagna: analogia declinata sul versante geografico («C'est, autant que l'Espagne, le pays des oranges», 1890: 54), ma relativa anche l'indole degli abitanti. L'analogia spagnolesca – o meglio, arabo-spagnolesca – è sempre legata al determinismo storico:

dans le Sicilien, on trouve déjà beaucoup de l'Arabe. Il en a la gravité d'allure, bien qu'il tienne de l'Italien une grande vivacité d'esprit. Son orgueil natal, son amour des titres, la nature de sa fierté et la physionomie même de son visage le rapprochent aussi davantage de l'Espagnol que de l'Italien (1890: 64).

Un'apocope testuale densa di implicazioni: da un lato quel sospetto riferimento (molto pseudo-scientifico) alla fisiognomica meridionale, che giocoforza chiama in causa un Lombroso o comunque un approccio positivista alla componente "anatomica" della psicologia. Dall'altro, la concettualizzazione della Sicilia *al di fuori* dell'Italia, come se – nonostante l'unificazione di trent'anni prima – questa regione continuasse a vivere di un difficile statuto di "appartenenza", in un limbo conteso fra Spagna, Italia e Oriente. Subentra infatti, poco dopo, l'immagine di un'isola la cui ambiguità la fa oscillare da Ovest ad Est: la similitudine araba proietta la regione in una direttrice orientale avvalorata non solo dalle vicissitudini storiche, ma da tutto un immaginario "orientalistico" alla Edward Said.

ce qui donne sans cesse [...] l'impression profonde de l'Orient, c'est le timbre de voix, l'intonation nasale des crieurs des rues. On la retrouve partout, la note aiguë de l'Arabe, cette note qui semble descendre du front dans la gorge [...]. Et la chanson traînante, monotone et douce, entendue en passant par la porte ouverte d'une maison, est bien la même, par le rythme et l'accent, que celle chantée par le cavalier vêtu de blanc qui guide les voyageurs à travers les grands espaces nus du désert (*ibid.*).

E persino certa morfologia urbana ricorda l'"orientalismo siciliano":

La rue, à Palerme, n'a rien de particulier. Elle est large et belle dans les quartiers riches, et ressemble, dans les quartiers pauvres, à toutes les ruelles étroites, tortueuses et colorées des villes d'Orient (1890: 65-66).

Cordialità e accoglienza, inutile dirlo, vengono a tal punto garantite («on ne rencontre que des gens pleins de bienveillance pour l'étranger», 1890: 75) che si considera la Sicilia – e qui si cogliamo tutta l'ingenuità dello sguardo straniero – una terra "mite", dove la matrice delinquenziale è alimentata «de malfaiteurs isolés et non de bandes organisées, comme jadis» (*ibid.*). Nonostante una certa lucidità descrittiva, in Maupassant il vizio per l'abbellimento retorico³⁰ agisce nell'impressione sommaria della Sicilia: un'isola che trascende la realtà incarnando un sublime non-umano, irrazionale. Una terra che pertiene più alla dimensione onirica che a quella empirica. In breve, accanto a *topoi* costanti, si conferma il tono "mistico" di questa interpretazione dell'isola:

Pour moi, la Sicile a réalisé ce rêve; elle m'a montré la Grèce; et quand je pense à cette terre si artiste, il me semble que j'aperçois de grandes montagnes aux lignes douces, aux lignes classiques, et, sur les sommets, des temples, ces temples sévères, un peu lourds peut-être, mais admirablement majestueux, qu'on rencontre partout dans cette île (1890: 86-87).

Insomma: «cette Sicile est, avant tout, une terre divine» (1890: 92).

Tra le strategie metaforiche adottate, una infine avrà fortuna in seguito – come evidenziato sopra dal Cacioppo o, più recentemente, dal video indagato sulla Sicilia e Palermo –: l'associazione tra l'isola e una bella donna. Accostamento che se da un lato trova comune, tra questi termini di paragone, la sfera semantica dell'olfatto³¹; dall'altro si riversa nella retorica della conquista, dell'occupazione fisica, della "penetrazione", dello stupro quasi. Questo almeno è il non-detto dietro siffatte considerazioni:

³⁰ La finitura stilistica con cui lo scrittore descrive la *sua* Sicilia è strumento non solo di disciplina letteraria, ma di costruzione di uno scenario idilliaco dove i mari e i monti siculi si confondono, fagocitati da sulfuree nebbie etnee. Segue una descrizione quasi impressionistica. «Toute la Sicile est cachée par des brumes qui s'arrêtent au bord des côtes, voilant seulement la terre, de sorte que nous sommes, en plein ciel, au milieu des mers, au-dessus des nuages, si haut, si haut, que la Méditerranée, s'étendant partout à perte de vue, a l'air d'être encore du ciel bleu. L'azur nous enveloppe donc de tous les côtés. Nous sommes debout sur un mont surprenant, sorti des nuages et noyé dans le ciel, qui s'étend sur nos têtes, sous nos pieds, partout» (Maupassant, 1890: 113).

³¹ «Les rives de Sicile [...] exhalent une si puissante odeur d'orangers fleuris, que le détroit tout entier en est parfumé *comme une chambre de femme*» (1890: 96) [corsivo mio].

On sait combien est fertile et mouvementée cette terre [...] que tous les peuples envahirent et possédèrent l'un après l'autre, tant fut violente leur envie de la posséder, qui fit se battre et mourir tant d'hommes, *comme une belle fille ardemment désirée* (1890: 54)³².

Tornando ora, nuovamente, a Salomone Marino, non ci resta che interrogarci su un'ultima questione di fondo. Che tipo di contributo – o, diciamo meglio, di opinione – ha dato l'etnografo a proposito della questione *mafia*? Un contributo, al pari di Pitрэ, eccessivamente di parte: non solo elogiativo verso il modello "siciliano" di bandito, ma difensivo al punto da deresponsabilizzare del tutto la sua terra. Su quest'ultimo punto basteranno, a titolo esplicativo, le parole dello studioso:

«in Sicilia il brigantaggio non ha storia: è pollone calabrese, da Calabresi trapiantato fra noi nel 1863 e primamente inaffiato» (cit. in Bonomo, 1989: 353).

³² [Corsivo mio].

1.1.2 Il Meridione e la Sicilia di Alfredo Niceforo

«Un siciliano diceva a René Bazin quando attraversava la Sicilia:

– Vedete, per comprendere la nostra Sicilia bisogna ricordare che essa è vecchia e perdonarle se mescola alla civiltà moderna molti usi e costumanze primitive! »

(A. Niceforo, *L'Italia barbara contemporanea*, p. 215)

Il contributo offerto dal criminologo e sociologo Alfredo Niceforo (1876-1960) spicca per il risvolto negativo che egli ha saputo imprimere nella mitopoietica affermativa dell'isola fin qui vista. Nella sua più celebre opera, *L'Italia barbara contemporanea* datata 1898, lo studioso sposava una posizione ideologica compromettente, che lo esponeva, consapevole, al rischio di forti accuse da parte di detrattori da lui considerati troppo affetti da «pregiudizio patriottico» (1898: 5), ma che egli reputava degna di formulazione davanti all'intera Nazione. Come recita il titolo del saggio, Niceforo si proponeva di chiarire la prismatica condizione economica, sociale, culturale dello Stato in quegli anni, alla luce di una coraggiosa, quanto infondata, distinzione geografica tra "Italia del Nord" – quella del progresso, dell'evoluzione umana ad alti livelli, del "senso di popolo" – e "Italia del Sud" – un troncone dove il brusco arresto evolutivo determinava uno stato di incuria e generale *atavismo*. Il Mezzogiorno, la cui capitale simbolica era detta Napoli, una città in tensione tra l'appetito (ormai perso) per la modernità e l'incapacità di uscire dalla trappola della sua arretratezza, accorpava in sé tutti i mali che il treno della civiltà aveva saputo superare. Ora, in questo tentativo di denuncia della battuta d'arresto nella quale erano incappati il Sud e le isole (corruzione, ignoranza cronica, carenza di istituzioni e servizi, caporalato, agricoltura estensiva) si poteva cogliere tutta la lucidità pragmatica di un intellettuale interessato a dare un colpo di spalla ad un "andazzo" sociale quasi catastrofico. Certe proposte³³ suonavano – e tutt'oggi suonerebbero –, se non concretizzabili appieno, di certo acute e puntuali. Il "problema" di Niceforo stava però nei modi in cui queste considerazioni si formulavano a danno dei volghi del Sud, dei quali, più che retorica del «buon selvaggio», era lecito parlarne in termini di «cattivi selvaggi». In questo

³³ Alludiamo alla teoria dell'Italia "federalista", uno Stato nazionale amministrativamente decentrato per poter andare incontro alle specifiche esigenze regionali. Per Niceforo il "decentramento" politico vuol essere la risposta necessaria alle diversità storiche e socio-culturali diffuse sul suolo italiano. Un'esigenza chiarita, dallo studioso, con una similitudine organica (vd. 1898: 21-22).

senso definiamo "negativo" il contributo di Niceforo se rapportato a quello di Pitrè: qui nulla di ciò che accadeva al Sud era legittimamente spiegabile con un elogio arcadico. Il disagio in cui viveva mezza popolazione italiana era un dato di fatto doloroso, di cui prendere atto con disincanto. E la presa di coscienza non riguardava solo il livello culturale d'un pugliese piuttosto che d'un sardo o d'un siciliano, ma proprio il livello mentale che questi gruppi regionali lasciavano così apertamente intendere. Perfettamente immerso in quel *frame* ottocentesco che era il positivismo, Niceforo viveva affetto da insensibilità etnologica: le manifestazioni folkloriche di una zona d'Italia che aveva avuto tutto un suo particolare retroterra, diventavano qui chiare testimonianze di una psicologia collettiva.

«Si ha l'impressione», osservava Giuseppe Cocchiara, «che Niceforo [...] non abbia altro scopo se non quello di collegare l'etnologia col folklore nelle forme degeneri e negative» (2004: 364; ed. or. 1959). Osservazione giustissima: a motivare i deficit del Sud bastavano alcuni tratti psicologici comuni, poche linee-guida che avrebbero chiarito la corrispondenza tra il «vecchiume» esterno (Niceforo, 1898: 222) e la primitività innata. Il Sud viveva in uno stato di costante apatia, negligenza, indolenza e indecisione, la superstizione generava idolatria e chiusura mentale, l'individualismo favoriva maggior predisposizione a egoismo e ribellione, dunque un'oggettiva impossibilità a disciplina e dominazione. L'orizzonte mentale di un meridionale si esauriva qui nella semplicità quasi infantile del litigio, dell'improvvisazione, del caos e dell'apparenza: insomma «una leggerezza [...] donnesca» (1898: 247). C'è da aggiungere un po' di cose a proposito di questo sfacciato antimeridionalismo di Niceforo. Tralasciando, per ora, la facilità con cui lo studioso si appropriò di un attributo, «primitivo», non suo³⁴, ignorandone le annesse sfumature antropologiche (perché «Anche i primitivi hanno una loro civiltà, e quindi una religione, un'organizzazione sociale, la loro arte», Cocchiara 2004: 364; ed. or. 1959. In una parola: complessità), ci è utile soffermarci brevemente sulle strategie di metodo adottate dal sociologo. Qualcosa si è già detto: l'orizzonte entro cui va contestualizzato questo giudizio sul Sud è proprio dell'antropologia "positiva"³⁵ e naturalistica, sicché l'analogia tra società e sistemi "naturali" era quasi obbligatoria. I meccanismi propri dell'adattamento

³⁴ Con la nuova patina semantica di "moderno selvaggio", «primitivo» veniva introdotto da Edward B. Taylor nel 1868, con l'effetto di posizionare allo stesso livello di simmetria qualitativa il presente di certi arretrati con il passato, per sua definizione "sorpasato", "superato".

³⁵ Le teorie fisiognomiche di Cesare Lombroso erano in audace fermento, al punto che Niceforo – lungi dallo sconfessarle – accolse la distinzione fisica tra Nord e Sud comprovata dalla forma del cranio, lasciata in eredità dai vecchi conquistatori, rispettivamente da ari e mediterranei.

evolutivo in natura venivano proiettati sui fatti sociali³⁶, così da rendere più incisiva l'argomentazione di regioni destinate male se incapaci di attuare il dirozzamento richiesto dal *darwinismo sociale*. Si coglie il tentativo di Niceforo di spiegare la realtà italiana così com'era, rintracciandovi uno schema esplicativo coerente, scientifico e soprattutto semplificante. Aggiungiamo qui gli ultimi due tasselli metodologici riferibili agli ultimi due aggettivi della frase precedente. L'impostazione "scientifica", cioè investigativa, è raggiunta col ricorso a due discipline, utili a ispezionare i fenomeni di interesse: da un lato, la statistica; dall'altro, la sociologia, capace di svelare il lato meno visibile del «rapido e fuggevole movimento della vita sociale» (1898: 16). Il vezzo "semplificante" invece è proprio di un approccio desideroso di fissare verità inscalfibili e codici generalizzanti: l'eccezione è ignorata con l'obiettivo di individuare un'«unità omogenea», ovvero una galassia di «caratteri comuni» che accorpi le varie particolarità regionali in un tutto sistemico. Come afferma Niceforo,

«questo solo [...] noi vogliamo mostrare: la inferiorità di civiltà dell'Italia meridionale, presa come un tutto organico» (1898: 17).

Nel tentativo di cogliere dunque, cosa dica Niceforo a proposito della Sicilia, in quello che definisce con ironia «un fantastico viaggio attraverso l'isola» (1898: 191), è bene partire da uno dei tratti che più la descrivono: la mafia. Coerente con la linea ideologica tracciata dall'economista Angelo Messedaglia circa il legame di co-dipendenza tra un tipo di cultura e la sua rispettiva criminalità, Niceforo riconosce una bipartizione peninsulare proprio in rapporto alle modalità di esecuzione della delinquenza. Essendo la criminalità direttamente proporzionale al livello di incivilimento collettivo, è naturale attendersi, al Sud, quella che lo studioso definisce «criminalità atavica». Diversamente da quella «evolutiva» del Nord, la delinquenza meridionale – poiché pianificata e agita da menti "primitive" – si avvale di strategie poco intellettualmente sofisticate e il suo strumento privilegiato è unicamente il corpo. Cioè la violenza esercitata fisicamente nelle sue varie declinazioni (omicidio, grassazione, razzia, stupro, ricatti ed estorsioni). Questa «rozzezza» (1898: 29), o brutalità, nei *modus operandi* si

³⁶ «Accade nell'evoluzione della civiltà di una nazione ciò che accade nell'evoluzione organica: a un dato punto dello sviluppo embrionale di un animale, un organo si arresta nel periodo di accrescimento, mentre tutti i rimanenti organi continuano normalmente la loro vita; e quando l'animale avrà toccato il pieno e il sommo dell'evoluzione sua, si troverà che un suo membro è atrofizzato; ugualmente nelle nazioni la civiltà evolve sì col succedersi dei momenti storici, ma in alcuni territori essa si arresta» (Niceforo, 1898: 13-14). Una postura epistemologica, come si vede, coerente con l'idea funzionalista della società.

associa a moventi puerili, e alla superficialità dell'esecutore del misfatto. Ora, com'è inevitabile attendersi, la prova indubitabile dell'«indole atavica» (1898: 34) dei siciliani è da cogliersi nella sopravvivenza della mafia quale simbolo di «società scomparse» (1898: 35). Niceforo, a questo punto, sviluppa due osservazioni a corollario del ragionamento: le modalità attuative di un reato si uniformano alle possibilità offerte dal paesaggio in cui il reato è commesso. Cioè: la morfologia ambientale rappresenterebbe una spia predittiva della tipologia criminale privilegiata in quel contesto. Automaticamente ne segue il passaggio logico: l'ambiente suggerisce, a sua volta, il livello di civiltà raggiunto dalla società che lo abita. È un punto di ragionamento importante questo, perché permette di cogliere la variabile ambientale (ignorata da Pitrè e che tornerà in Aglianò) nel determinarsi sociologico del siciliano. Sovrapponendo al termine «brigantaggio» il termine «mafia», ripercorriamo l'andamento discorsivo di Niceforo:

a) «Brigantaggio significa solitudine di piani e di montagne, silenzi di vallate ove la ferrovia – indice radioso della civiltà moderna – non getta il suo grido audace; [...] dove il rumore dell'assalto non possa destare altra eco che quella delle secolari foreste ancora vergini» (1898: 36)

↓

b) «Tali ambienti non si trovano che in paesi primitivi» (*ibid.*)

↓

c) «Brigantaggio significa [...] vita primitiva» (*ibid.*).

Ma cos'è la mafia in Niceforo? Cogliamo, nelle sue parole, la concordanza nel ritenere la mafia un "fenomeno sociale", ma non sembra trattarsi di un fenomeno puramente sociale quanto piuttosto di un'esternazione psicologica. Un fenomeno psicologico che, lungi dall'essere organizzazione associativa («La *mafia* non è una associazione di delinquenti», 1898: 45), coincide con una *forma mentis* di popolo, storicamente determinata dalla somma di tre «spiriti» culturali o, per meglio renderne la variabile cronologica, di tre «forme antiche» (cit. in Cocchiara, 2004: 363; ed. or. 1959). «Forme» che trascinano con sé tutto il bagaglio "caratteriale" e valoriale dei popoli a cui fanno riferimento. Niceforo parla di *spagnolismo* e *feudalesimo* – dentro i quali si può comprendere «lo spirito medievale di cavalleria» (1898: 45) – e, infine, di un generico «spirito arabo», a cui i siciliani devono lo spiccato senso «di indipendenza e di fierezza» (*ibid.*). Come si vedrà, molte parti della teoria di Niceforo

ricorrevano già in Pitrè e Salomone Marino, una fra tutte l'indipendenza sicula, che porterebbe alla spontanea «ribellione al principio di autorità» (*ibid.*). L'essere indomito è proprio del mafioso, *quindi* anche del siciliano medio perché «è uno spirito individuale e collettivo» (*ibid.*) al tempo stesso. Le condizioni generali e necessarie a che si parli di mafioso sono potenzialmente due: l'essere siciliani (il nascere in Sicilia già garantisce in automatico il possesso di questo corredo di «spiriti») e l'appartenere al XIX secolo (ma pure al XX secolo, verrebbe da dire, essendo stata la mafia particolarmente attiva a quest'altezza cronologica).

Fondete questi tre spiriti nella psiche di un individuo, ponete questo individuo in pieno secolo decimonono e avrete il *mafioso* siciliano; fondete questi tre spiriti nella psiche collettiva di una società moderna e avrete la *mafia* (1898: 45-46).

La *mafiosità*, paradigma quasi interiorizzato e performato a livello inconscio, diviene un diasistema diffuso non solo in tutti i siciliani, ma pure nelle applicazioni del loro vivere quotidiano: in contesti pubblici e famigliari, nel sentire emotivo ed affettivo, nell'intelligenza e nel linguaggio³⁷. La *mafiosità* è un'istituzione, per l'essere come per l'agire. Vale la pena, a questo punto, spigolare più a fondo i contenuti di tale discorso, partendo dai fattori che spiegano la componente feudale. *a)* La tendenza a scalzare il potere dell'autorità superiore (per l'insofferenza verso norme coercitive trasmesse dall'alto) a beneficio dell'autorità di pochi cittadini privati. Uno spirito di ribellione propriamente feudale, qual era quello nutrito dal signorotto medievale: «il barone si imponeva ai suoi vassalli, creava la legge e si drizzava anche contro i voleri dell'imperatore» (1898: 46). *b)* L'uso della forza fisica per la difesa del proprio prestigio o per la soluzione di faccende pendenti. Così descrive Niceforo il linguaggio siciliano della violenza:

Il barone medievale pensava che la vendetta privata fosse il miglior modo di far valere il proprio diritto; il *mafioso* ha lo stesso concetto e non ricorrerebbe mai ad un tribunale o alla legge pubblica (1898: 47);

³⁷ Il modello mafioso ha subito un processo di indiscriminata proiezione su ogni ambito semantico della *sicilianità*, incluso il dialetto regionale che, nell'immaginario più a buon mercato, è entrato a fare «da corredo ideologico al sicilianismo filomafioso» (Di Gesù, 2015: 123). Non solo: il dialetto siciliano (anche solo per il fatto di essere dialetto, cioè varietà linguistica parlata dalla minoranza, e da una minoranza composta perlopiù da anziani) è stato talvolta associato da certi scrittori al sapore della terra, della rusticità, dunque ad un senso di immobilità e di stantio di cui liberarsi, possibilmente.

La *mafia* [...] è [...] una tendenza a riporre la soluzione di ogni cosa sulla punta del proprio coltello o della propria prepotenza (1898: 46).

La violenza, dunque, come mezzo di affermazione ed espansione del proprio ego compresso³⁸. Altro punto che trasmette, come direbbe Massimo Onofri, l'«idea di mafia come permanenza di residui feudali» (cit. in Di Gesù, 2015: 67) riguarda *c)* le dinamiche di interazione gerarchica, implicite nell'organizzazione tanto baronale quanto malavitosa, e pronte a diffondersi in tutto il sistema sociale siciliano:

Fra il barone circondato dai bravi che egli fa muovere ad ogni suo cenno [...], che comanda a tutti di agire nel tale o nel tal altro senso e l'odierno mafioso il quale ha intorno a sé tutta una serie di clienti pronti a ubbidirlo a un suo cenno, [...] non v'è che differenza di tempi (Niceforo, 1898: 47).

La mafia, da paradigma psicologico, sembra attualizzarsi in un modello sociologico basato su due elementi di fondo: la componente carismatica di chi pretende di rimpiazzare l'«autorità governativa» (1898: 48), ed il sostrato clientelare, che garantisce riconoscimento per acclamazione alla stregua di un rapporto vassallatico. Questa rete a maglie strette di rapporti personali tra privati cittadini è estesa da Niceforo a tutta l'isola, in un duro giudizio sull'andazzo della routine collettiva che sembra tuttora vivissimo:

«La vita pubblica è mossa da influenze personali, da relazioni e da aderenze, non da un sentimento obbiettivo del dovere e del giusto»³⁹ (*ibid.*).

Ne deriva un sistema di "cerchie", di ingranaggi privati che muovono l'asse pubblico in nome di nepotismi e favoritismi. Il potente di oggi, cioè il barone di ieri, «favorisce i suoi e grava la mano sugli altri» (1898: 189-190) in un circolo vizioso intramontabile, prova di un feudalesimo recidivo⁴⁰. La componente feudale però si radicherebbe nell'anima del siciliano anche a prescindere dal discorso mafioso. Come? *a)* agendo nella sfera intellettuale ed etica,

³⁸ Tra gli innumerevoli rimandi possibili, si legga la citazione di Dominique Fernandez sulla violenza del siciliano come esacerbazione della propria frustrazione, nel paragrafo successivo.

³⁹ Naturalmente qui Niceforo tende ad assolutizzare le nozioni di «dovere» e «giusto» non problematizzandole sotto la lente del relativismo etico.

⁴⁰ Un discorso molto simile ci è stato fatto da Angela che fin dall'inizio dell'intervista, ad una mia domanda relativa agli stereotipi sulla sua terra, ha parlato subito di mafia, non solo rivendicandone tutta la concretezza, ma associandola drammaticamente al mondo del lavoro, cioè ai compromessi e alle raccomandazioni che le fanno da proscenio: «[...] alcuni non sono stereotipi ma sono realtà. La mafia, purtroppo, è una cosa che è radicata in questa terra. Io spero che un giorno ne verremo fuori ma non so se è così semplice. Anche, per esempio, nel mondo del lavoro, la mafia dei colletti bianchi: tu, per lavorare qui, o hai la conoscenza e lavori, o altrimenti ti devi accontentare di quello che trovi» (intervistata il 22/03/2024).

cioè «nelle idee» (1898: 181) e nella valutazione morale della realtà. Per Niceforo, la coscienza siciliana collettiva presenterebbe categorie di giudizio "diverse", "invertite" rispetto a quelle dei popoli progrediti: ad esempio, qui si opera un processo di esaltazione dei delinquenti, perché coraggiosi nel collocarsi negli interstizi del vivere sociale, lontano dall'autorità. Valutazione che comporta il fraintendimento tra «stato equivoco» e «stato onesto», entità che si tende a far coincidere. *b)* Le molle del sistema baronale sono penetrate nel linguaggio stesso, come dimostrerebbero formule di rispetto quali *don* e *vossia*⁴¹. Infine, *c)* «Il feudalesimo è nel mondo degli affetti» (1898: 182). Affermazione nuovamente supportata da alcune considerazioni riferibili ancora all'orizzonte mafioso, come il codice della vendetta e la concezione che alcuni siciliani avrebbero della donna (legata alla gelosia e alla propria virilità, specie in rapporto al virtuosismo della propria compagna)⁴².

Torniamo ora, dopo questo breve affondo nell'affondo, a parlare degli altri due «spiriti» della *mafiosità*. Lo «spirito» arabo lascia la sua impronta su due versanti: quello caratteriale e quello fisiognomico. Nel primo caso, all'invasore saraceno il siciliano deve tutta la sua irrequietezza: il "sangue caldo" africano gli scorre nelle vene provocandogli orgoglio, un senso di fierezza rimasto intatto «come rozzo fiore immacolato non tocco dall'arsura del solleone» (1898: 53). Questa libertà selvaggia non concepisce l'altro se non in termini di proprietà esclusiva. Ecco la «severità, perfettamente orientale, con la quale gli uomini custodiscono le donne proprie» (*ibid.*)⁴³. C'è, nell'irrequietezza dell'isolano, il rischio che la rabbia degeneri in forme sproporzionate rispetto alla gravità del fatto. L'impulsività risponde, per Niceforo, ad alcune «caratteristiche psichiche» legate al terzo «spirito», quello cavalleresco-spagnoleggiante. In breve: *a)* la solita fierezza, una boria individuale che produce, *b)*, ostentazione attraverso alcuni atteggiamenti "signorili", come la spavalderia e l'arroganza. Questo «sembrare più di quello che realmente si è» (1898: 207) è l'esito ultimo, *c)*, del gusto

⁴¹ Appellativi, ad oggi, sempre più in disuso e che forse sopravvivono nel codice linguistico di generazioni più vecchie. Tuttavia non è illogico ipotizzare (e questo sulla base di quanto ci ha riferito un testimone) che in certi vicoli palermitani, siti per esempio nel quartiere più antico del capoluogo, la *Kalsa*, il *vossia* sia tuttora impiegato anche da giovani generazioni come atto di riconoscimento del ruolo ricoperto dal "capozona". *Don* e *vossia* sono stati fatti entrare anch'essi nel repertorio linguistico legato alla mafiosità, sebbene si tratti di appellativi usati in contesti di formalità tra sconosciuti, o rivolti a persone affidabili e degne di stima.

⁴² Costanti, dicevamo, puntualmente associate alle dinamiche mafiose ma nelle quali Sciascia osservava una sinistra manipolazione dei fatti. Riassume così Di Gesù la posizione critica del racalmutese: «Sciascia [...] spiega che la morale sessuale maschile fondata sull'onore [...] non è, di per sé, una prerogativa originaria della cultura mafiosa né da essa discende: è semmai una sofisticazione culturale, elaborata dalla piccola borghesia proprietaria» (2015: 100).

⁴³ Niceforo descrive le donne come vittime di una condizione di domesticità esclusiva: un aspetto che ritroveremo nel romanzo di Maria Messina, ma che qui è portato a punte estreme tanto assomiglia, scrive il sociologo, la casa del siciliano all'*harem* arabo.

per l'esagerazione. Ecco la teatralità e la manifestazione affettata di certi slanci emotivi. Quasi nulla di ciò che il siciliano fa o dice è davvero accreditabile perché il desiderio della buona impressione è più forte di quello per la propria coerenza:

Anche i sentimenti più affettuosi non si manifestano che sotto una forma di esagerazione ridicola, che vi rammenta l'esagerazione spagnola dei secoli passati. [...] tutte quelle offerte, quelle espressioni riboccanti di affetto, non sono che le frasi convenzionali di una conversazione siciliana. Si gettano lì senza importanza, e soprattutto senza aver la pretesa che qualcuno le prenda sul serio (1898: 209).

A tutto ciò il sociologo aggiunge un altro tassello infallibile nella sua argomentazione: al pari dei cavalieri medievali, il siciliano risolve la sua indole violenta avvalendosi *d)* delle armi, cioè con un ardore bellico⁴⁴ proprio di società meno progredite, che non valorizzano il potere pacificatore del dialogo.

Ora, nella retorica sull'essenzialismo siciliano affermazioni come le seguenti, «Si disse [...] che la Sicilia [...] sembra ancora un'appendice della Spagna, né più né meno come ne era una provincia ai tempi di Filippo II» (1898: 208), oppure «È tutto un pezzo di spagnolismo che galleggia ancora su quelle acque che altrove tutto spazzarono» (1898: 210), hanno trovato largo credito, pur nella consapevolezza che l'intellettuale da cui provenivano era tra i principali teorizzatori di un antimeridionalismo meridionale (si ricordi che Niceforo era originario di Castiglione di Sicilia). E Leonardo Sciascia, nonostante i meriti che gli si possono riconoscere di aver cercato di divincolarsi dal sicilianismo più seducente, è stato comunque tra quelli che ha instaurato un legame quasi ontologico tra la Sicilia e la storia dell'isola. Non solo, come vedremo,

la vera Sicilia di Sciascia – quella che egli ogni tanto vagheggia con la fantasia senza ricorrere alla lente della ragione – è quella araba, quella del poeta Ibn Hamdis, [...] dei fiumi fluenti d'acque, delle palme rigogliose (Traina, 1999: 201),

⁴⁴ Niceforo dà credibilità alle sue argomentazioni sulla violenza barbara del popolo siciliano rievocando alcuni antefatti storici di inaudita crudeltà. Definisce «scene selvagge» i subbugli del 1848-49 e del 1860, nei quali la «ferocia cannibalesca» dei manifestanti armati si accompagnava a gesti truculenti, come l'esposizione di teste mozzate e impalate. Tutto ciò basta a sancire l'accostamento del popolo isolano ad una «tribù africana», dove donne siciliane e «donne dei Tuaregh del Sahara» coinciderebbero (1898: 210-211).

ma molte peculiarità di popolo (come la tensione tra vivere e non-vivere, felicissima in letteratura) sono decodificate dal racalmutese con la lente di ciò che letterati e filosofi (spagnoli) scrissero sull'indole *spagnola*: sicché il *vivir desviviéndose*, la *sombra de la muerte*, l'*inseguridad* assurgono a parole-chiave per un'interpretazione congiunta di due popoli che sono stati, storicamente, uno il dominatore dell'altro. Tornando però a Niceforo, è il caso di dare conto di un ultimo passaggio utile ad avvalorare il sostrato cavalleresco, ossia la ricorrenza di scene tratte dal genere della *Chanson de geste* sui tipici carretti siciliani. Il riferimento al carretto, a quello che Pitrè e Salomone Marino avrebbero considerato un patrimonio della tradizione, oltre che la testimonianza di un lavoro di artigianeria *handmade*, è utile, per Niceforo, a dimostrare l'arresto del progresso in Sicilia. Le «rozze carrette» abbellite da «scene malamente e rozzamente dipinte da un pittore siciliano da strapazzo» (1898: 55-56) esemplificano lo stop subito dal procedere tecnologico che, a Nord, costante nella sua linearità e cumulatività, ha prodotto mezzi di trasporto più raffinati. Il carretto insomma (che ben poteva essere omissso dal discorso senza inficiarne il contenuto) legittima il termine «primitivo» in rapporto ai moderni siciliani; li descrive come

massa primitiva [...] nel cui cervello si adagiano ancora le stratificazioni selvagge dei popoli della prima età e delle più lontane civiltà [...]. I fatti che abbiamo narrato sono soltanto possibili nel Mezzogiorno, dove s'agita una folla anonima di analfabeti primitivi (1898: 83).

Sembra ingiusto però, al sociologo, chiudere ogni argomentazione avendo dato conto solo degli aspetti più infimi: dopotutto, diceva Pitrè, «i Siciliani hanno [...] virtù e vizi» (2002: 37; ed. or. 1913). Quasi a smorzare la gravità dei discorsi, Niceforo chiude con una botta di vivacità riconoscendo, con Scipio Sighele (altro formulatore della psicologia collettiva), che sì, in effetti «i siciliani [...] hanno [...], oltre i difetti, anche le virtù» (1898: 215). Virtù coerenti con l'«ambiente inferiore» in cui vivono: ecco quindi il solito *topos* sempre vero dell'ospitalità, e pure la delinquenza mafiosa è, tutto sommato, preferibile alle altre per via di quell'innocenza un po' rudimentale con cui è concepita. Il tono paternalistico presente nel saggio è reso in due forme: da un lato, la strategia di accogliere con dolcezza divertita le pecche di un popolo; dall'altro, un uso quasi poetico del linguaggio al fine di edulcorare nella forma un contenuto in sé terribile. Ad esempio:

La Sicilia [...] simbolizza e rammenta cose morte; come il fiore del crisantemo che sboccia sulle tombe

e di cui ogni petalo è forse un atomo sopravvissuto della vita che fu e della carne che si dissolve sotto la terra (1898: 216).

Citazione interessante perché conduce a osservazioni utili ai fini dello studio. Anzitutto, si riconferma la deriva comparativa tra fatti umani e fatti naturali in un'evoluzione sociale quasi biologica. Poi, questo grado di raffinatezza testimonia la pervasività dello stile retorico-letterario anche in testi di natura più scientifica, e dunque la difficoltà di tracciare un confine netto tra queste due espressioni discorsive.

Cosa lascia, in conclusione, Niceforo in eredità alla letteratura pregiudiziale sulla Sicilia? Moltissimo: il suo lavoro ha agito con tre direttrici precise, talvolta recuperando da scritti precedenti o coevi nozioni che sono andate autoconfermandosi. La prima direttrice getta il seme per una rete di corrispondenze tra Africa – Sicilia – Oriente. In entrambi i binomi (Africa – Sicilia, Sicilia – Oriente) vi è un comun denominatore: la retorica coloniale, che nel nostro caso è ben più dolorosa perché, in una sorta di guerra civile nordisti-sudisti, i meridionali sono "civilizzati" dai settentrionali, gli italiani più europei di tutti⁴⁵. Al contesto coloniale (la Sicilia come Africa bestiale) si accompagna anche la fascinazione esotica e "decadente" propriamente orientalizzante. Una seconda direttrice, a conferma di quanto già visto negli etnologi precedenti, è quella tesa alla costruzione del solito "modello" caratteriale e psicologico di siciliano per tratti isolati, tratti aggrappati ad un determinismo storico che si fa biologico. La ricerca di questi tratti informerà lo stesso Sciascia («Queste caratteristiche spesso negative, di cui Sciascia si sforzava di trovare le radici storiche», Traina 1999: 203), ma sarà timidamente confermata anche da più di qualche nostro interlocutore palermitano. Terza, autoevidente, direttrice: Niceforo è stato determinante nella formulazione di un razzismo simil-nordico tuttora vivissimo. La domanda che sorge ora spontanea è: cos'ha spinto il sociologo a remare così violentemente contro i suoi stessi corregionali tracciando, per dirla con Sciascia, «una linea di demarcazione tra due mondi se non addirittura tra due razze» (cit. in Di Gesù, 2015: 132)? Difficile rispondere in poche righe. Ciò che si può dire, sulla scorta della visione d'insieme data dalla studiosa Emily Braun e recensita, pur con qualche riserva, da Fabio Dei⁴⁶, è che molto probabilmente Niceforo

⁴⁵ Le dinamiche di civilizzazione cioè non provengono dall'esterno ma dall'interno, come se l'Italia "civilizzasse sé stessa": «- Qui [nel Mezzogiorno] l'Italia moderna ha una alta missione da compiere e una grande colonia da civilizzare» (Niceforo, 1898: 6). E ancora «l'Italia nuova si trova di fronte a un terreno da riconquistare sulla natura, per mezzo di una cultura moderna, si trova di fronte a una vera *Italia irredenta*» (1898: 131). Una Sicilia «*irredenta*» che, nel Lampedusa, diventava curiosamente «irredimibile».

⁴⁶ Cfr. la recensione pubblicata sulla rivista scientifica *Studi culturali*, n. 2 (2015), Il Mulino [pp. 288-289].

s'allineò ideologicamente con quelle classi politiche che, vedendosi giudicate male dalle *élites* europee più progredite per il generale arrancamento dell'Italia, decisero di darsi un tono puntando il dito contro il Sud. La *Questione meridionale* – che noi non approfondiremo –, nata tra il 1874 e il 1884, viene usata quale strumento politico tramite cui spostare l'attenzione dalle classi dirigenti, vere responsabili del *gap* culturale che allontanava allora il Paese da altre Nazioni confinanti, alle differenze interne. Niceforo dunque, nel promuovere «theories of biological determinism over social and economic factors» (Braun, 2012: 260), nel proporre quella che oggi è nota come "autonomia differenziata tra regioni", non faceva che confermare la dialettica dei contrari, di un *altro* nel *noi*, quasi un'inimicizia interregionale. La complicità, dunque, di quanti (intellettuali siciliani) contribuirono a costruire una narrazione negativa sulla loro stessa terra – anche quando l'isola abbia rappresentato «a model of innate goodness» anziché «the epitome of squalor» (Braun, 2012: 265) – andrebbe letta, per Braun, alla luce d'un nitido schieramento politico.

It was precisely the pride in former [Renaissance] greatness, side by side with the shame of modern atavism, that prompted Italian intellectuals [...] to parlay the image of an *Italia barbara* – with appropriately aggressive and irrational hyperbole – into a strategy of cultural revanche (2012: 267).

Posizione interpretativa già assunta dalla studiosa Jane Schneider che, nel 1998, spiegava la complicità degli scrittori meridionali nella formulazione di questo "essenzialismo isolano" nella «tendency [...] to articulate a profound critique of their native society and government, becoming the interlocutors of northerners' negative views» (cit. in Parga-Linares, 2012: 56).

Perché parlare, anche se in modi non troppo accurati, di questa supposta complicità tra Niceforo e le *élites* dirigenziali? Perché accogliendo la lezione di Braun e risalendo allo studio di Moe già citato, stupirà rendersi conto di come lo stesso Giovanni Verga, presumibilmente, costruì l'immaginario poetico della Sicilia "allineandosi" ai gusti delle *élites* milanesi del tempo⁴⁷. Ciò che dunque sembra comune a Niceforo e Verga, quasi a conferma di una tacita collaborazione tra «social sciences» ed «artistic interpretations» (Braun, 2012: 261) è sì

⁴⁷ «Verga discovered the powerful symbolic charge that rural Sicily had for the Italian bourgeoisie while working in the Milanese orbit of the publisher Emilio Treves and his magazine, *Illustrazione italiana*» (Moe, 2006: 250).

l'incedere di dicotomie atte a «idealize, infantilize and feminize the peninsula south of Rome as an unspoiled, regenerative Eden» (*ibid.*). Ma anche l'aver contribuito, in forme diverse ma con risultati potenzialmente sovrapponibili, alla costruzione di un «'other' within the internal 'other'» (*ibid.*), secondo vettorializzazioni precise (Nord – Sud) parzialmente riferibili a quel processo culturale transregionale formulato da Milica Bakić-Hayden col nome di *Nest-ing Orientalism*⁴⁸. Si potrebbe declinare il concetto in molti modi: *Orientalism within*, come già proponeva nel 1998 Jane Schneider; *sudorientalismo*, coniato da Giuseppe Goffredo nel 2010; finanche il più moderno *meridionismo*, nella dicitura di Luigi Cazzato (2012). Un puntiglio – non solo di forma in verità, ma anche di sostanza⁴⁹ – che, per l'economia dei nostri studi, a) suggella l'interrelazione tra Orientalismo e Meridionalismo; b) connota l'etnologia in senso marcatamente geografico. In che senso? Cocchiara, in *Popolo e letteratura in Italia* (1959), esprimeva un giudizio audace ma vero:

«Lo stesso termine di "primitivo" chiamato a riempire di sé un concetto estetico [...] diventa per Niceforo una *realtà geografica* e sociale» (2004: 365)⁵⁰.

Ecco – se possiamo aggiungerla tardivamente – la quarta direttrice di contributi lasciata dal sociologo: in Niceforo i codici interpretativi dell'isola diventano primariamente geografici. Egli cioè incarna una «tendency to think geographically» (Moe, 2006: 299) la Sicilia non *in quanto Sicilia* ma *in quanto Sud*, o regione più rappresentativa del Mezzogiorno. Infatti, le coordinate geografiche, a fine Ottocento, non solo realizzavano già un pretesto di stigmatizzazione socio-culturale dell'intera penisola⁵¹, ma camminavano di pari passo con la retorica della Sicilia-isola, dell'insularità come decentramento e come metaforico isolamento (anche emotivo).

⁴⁸ Semplificando di molto, possiamo intendere il *Nest-ing Orientalism* come la tendenza culturale-ideologica a "essenzializzare" certe aree geografiche (dunque sociali) in ottica contrastiva e comparativa. Tendenza che Bakić-Hayden analizzò in ottica extra-localizzata, cioè considerando i Balcani (l'ex Jugoslavia) nelle categorie interpretative occidentali, in un rapporto gerarchico di lontananza e prossimità tra Stati. Tale rapporto però può riguardare anche la postura assunta da certe regioni nei confronti di altre (es. Nord-Sud, Est-Ovest) dentro uno stesso Stato. Il modello dicotomico è potenzialmente estendibile ad ogni realtà statale, e in questo sentire la riferiamo qui alla dialettica Nord Italia – Sud Italia. Cfr. M. Bakić-Hayden, "Nesting Orientalism: The Case of Former Yugoslavia", in *Slavic Review* vol. 54, n. 4 (1995).

⁴⁹ Per una più approfondita ricognizione su queste terminologie, si legga il contributo di Luigi Cazzato "Oriente *within*, Nord *without*: il meridionismo e i romantici inglesi" in *Altre Modernità* n. 8 (2012).

⁵⁰ [Corsivo mio].

⁵¹ «In the geopolitical map of Western Europe, Italy occupied the most distant and different territory; its proximity to Africa and the Near East, its [...] 'Arab blood' [...] confirmed its status as the primitive within» (Braun, 2012: 260).

1.1.3 Sebastiano Aglianò: un caso ambiguo

Sebastiano Aglianò (1917-1982) rappresenta, per i nostri studi, una fonte preziosa di conoscenze. Una fonte certo "pericolosa" da maneggiare, viste le difficoltà che scaturiscono dal tentativo di voler capire a che "tipo" di antropologia si riferisca quel suo saggio del 1945 intitolato *Cos'è questa Sicilia: saggio di analisi psicologica collettiva*. Una fonte che parla di letteratura pur nel tentativo di superarla, mescolando in un'unica soluzione uno sguardo che vorrebbe essere critico e disincantato (diciamolo "scientifico") ma che tacitamente ci sembra confermare certi stereotipi romanzeschi. Una contraddizione in termini che potrebbe sembrare comprensibile (ma non al punto da giustificarla) alla luce del background culturale dell'autore che, partito da studi letterari e di italianistica, decideva di convertirsi in «primo cronista antropologico dell'isola», come ebbe a definirlo Marzio Mazzara (1996: 18). Coi dovuti accorgimenti e con le necessarie problematizzazioni che tale ambiguità richiede, riteniamo però opportuno proseguire il discorso avvalendoci di alcune speculazioni fornite da Aglianò stesso, voce comunque autorevole perché indagatore siciliano della propria *sicilianità*⁵².

L'obiettivo di Aglianò consisteva nel setacciare i vari luoghi comuni con cui una stratificazione letteraria pluriennale aveva contribuito a definire *il siciliano e la siciliana*. Proprio lui però ripartiva dall'assunto che effettivamente si potessero individuare delle costanti psicologiche di gruppo a cominciare dal singolo. In ciascun isolano cioè il lascito culturale di secoli e secoli di storia (anzitutto feudale) aveva a tal punto attecchito nella mentalità da rappresentare un dispositivo modellante e uniformante, aprioristico e sovrastorico, diffuso genericamente. Una cristallizzazione, argomentava Aglianò, quasi radicata nell'inconscio, interagente col livello, oltre che psichico, "spirituale"⁵³ del siciliano medio:

Sotto una continua, persistente schiavitù, [...] l'anima del siciliano si è come irrigidita, ha assunto caratteristiche nette e precise, di immediata risonanza. [...] caratteristiche che [...] si presentano

⁵² È l'ennesimo caso di autoreferenzialità compiuta da un intellettuale siciliano sul proprio "essere siciliano". Qualcosa di simile sarà osservato in Sciascia e Cane, e di tutti è possibile elogiare il tentativo arduo di vedersi dall'esterno, di adottare una postura cioè *extralocalizzata*, di sdoppiamento e dialogo con la propria identità. Nel caso di Aglianò però questo "distacco da sé" è mosso (almeno nelle intenzioni) da una volontà mistificatoria: una *pars destruens* meno incisiva altrove.

⁵³ Aggettivo usato frequentemente da Aglianò ma particolarmente problematico se investito dalla critica antropologica.

accentuate al massimo grado, quasi fossilizzate nella coscienza. Tutti i rilievi che si possono fare sulla psicologia siciliana portano direttamente a questa constatazione: [...] se non si conoscesse il passato della Sicilia lo si potrebbe ricostruire [...] studiando il carattere dei suoi abitanti (con lo stesso metodo con cui i glottologi studiano i fossili linguistici) (1996: 36; ed. or. 1945).

Questa "matrice" mentale impediva, o – con più ottimismo – rallentava, un progresso culturale già in atto fuori regione ma che in Sicilia, vuoi per la lentezza dei tempi, vuoi per la mancata volontà dei suoi abitanti, o per una rinuncia legata al fondamentale scetticismo verso ogni forma di mutamento "radicale", s'era arenato e depotenziato. Non che l'aspirazione al superamento della tradizione mancasse, ma ogni stimolo innovatore nasceva e moriva dentro la stessa natura contraddittoria del siciliano, vittima di una polarizzazione estrema: un profondo e radicato *individualismo* da un lato, la coercizione esercitata da una *società giudicante* dall'altro⁵⁴. Due snodi che, se approfonditi, aiutano a capire meglio come Aglianò motivasse questo persistere di residui storici passati, nel Novecento, e come li ricollegasse a certo immobilismo dogmatico e "primitivismo isolano".

Partiamo dalla prima polarizzazione. Il tragico individualismo che Aglianò percepiva come una costante della vita isolana, valido in qualsiasi contesto sociale e rapporto interpersonale, e in ogni fase biologica del singolo, si confermava a partire dall'esterno, da un certo grado cioè di *teatralità*. Una teatralità non solo estetica, di eccessiva spettacolarizzazione della propria figura in contesti privati e pubblici. La teatralità più autoreferenziale risiedeva nello sforzo di porre al centro in massimo grado le conquiste e i propri personali interessi. Questo tratto psicologico non assumeva, per Aglianò, solo le fattezze di un *solipsismo esasperato* tale da annullare ogni disinteressato rapporto con l'altro. Si aggiungeva nel siciliano quasi una *sopravalutazione del concetto di «persona»*, non solo poco generosa nei confronti dell'altro ma – si badi –, a tal punto particolarizzante da *impedire la solidità più genuina del gruppo sociale*. L'individuo-siciliano, o meglio «la persona dell'uomo» siciliano (1996: 127; ed. or. 1945), pone così, nel saggio di Aglianò, una duplice problematizzazione sul versante dell'indagine socio-antropologica. Prima di tutto rimanda noi, lettori moderni, ad un più

⁵⁴ In un frame comparativo tra antropologia e letteratura sul siciliano, si potrebbe dire che i ragionamenti di Aglianò non esulano troppo da certe formulazioni pirandelliane: in entrambi i casi *il tipo siciliano* è sicuro nell'appartenere ad un orizzonte di valori solidi e razionali, spesso egoriferiti, ma pure è vittima di una *forma* desolante, costrittiva, imposta dall'autorità.

consapevole approfondimento del termine «persona» alla luce delle dinamiche di costruzione dell'identità di un gruppo e, nella fattispecie, del gruppo siciliano. Poi, il processo di disgregazione centrifuga operato dalla singola personalità va ad intrecciarsi *a)* come accennato, al fatto che l'eccessivo particolarismo generi, per Aglianò, una sostanziale "polverizzazione sociale", e dunque l'impossibilità che la società siciliana diventi consapevolmente un tutto coeso; e *b)* all'accostamento della società siciliana ad un modello di società performativa, legata a pratiche di ritualità del sé. Nel mettere così in luce il lato fisico, formale delle pratiche siciliane, Aglianò enfatizzava la componente ostensiva della cultura: una cultura (di)mostrata pubblicamente, esposta e narrata attraverso l'uso modulato del corpo, una teatralità ai limiti della finzione sociale, più propria di certe realtà (considerate generalmente le più "primitive") che erano (o sono) solite connotare esteriormente alcuni tratti condivisi d'appartenenza. Con questa associazione più o meno velata, Aglianò pareva riuscire a ripiegare la *sicilianità* sulla sponda più evolucionistica del suo discorso.

Appariva evidente all'intellettuale che questa tendenza a pensare "per sé e in sé", a concepirsi come soggetto *stand-alone*, autonomo, agiva da ostacolo al cambiamento dogmatico: ogni superamento era pensabile solo se il vettore ideologico del siciliano smetteva di autorigenerarsi e iniziava a proiettarsi in una compagine sociale *sentitamente* regionale. Questa autoreferenzialità rappresentava per Aglianò, potremmo dire, un'*interdizione di primo livello* (microscopica, o particolare) che – si badi – rintracciava le sue origini nella tradizione feudale: proprio come, tre secoli prima, gli aristocratici non concepivano alcun tipo di diritto, né di consuetudine, che non fosse fatto su loro misura, così i siciliani, facendo propri questi privilegi feudali, pretendevano simile centralità. Detto altrimenti: i siciliani del Novecento equivalevano ai sei/settecenteschi feudatari, per eccentricità snobismo vanteria. Non solo: il retaggio medievale persisteva, secondo l'intellettuale, anche nei rapporti tra maschi e femmine, e cioè nel retrocedere delle donne davanti a uomini che, per un'investitura di valori e privilegi, si ammantavano di «ogni forza e ogni virtù» (1996: 126; ed. or. 1945). A titolo esemplificativo, è inequivocabile il lessico qui usato da Aglianò per rievocare l'aura baronale del maschio:

L'uomo [siciliano] è proprio l'*eroe* e il *signore* [...] Ma [...] l'*omaggio diretto o indiretto che egli riceve dalla donna* non è che uno dei tanti elementi che contribuiscono a ingrandirne la figura (1996: 127; ed. or. 1945)⁵⁵.

⁵⁵ [Corsivo mio]. La pratica della dote, ancora attiva ai tempi in cui scrive Aglianò, nasconderebbe dunque un

L'autoreferenzialità siciliana, che anche Sciascia⁵⁶ metterà a nudo nei termini freudiani di un *super-io* in rapporto ispido con l'*es comunitario*, non è individuata solo come concausa del "feudalesimo novecentesco" ma quale diretta emanazione di quello medievale:

già nelle tradizioni patrie, nelle condizioni storiche di cui l'Isola è stata teatro per tanto tempo, ricorrono infiniti altri motivi, tendenti a far convergere sull'individuo [...] ogni esclusivo valore: e prima di tutto l'esempio baronale (*ibid.*).

Questa citazione mostra apertamente il modo con cui Aglianò incorresse nel fattore deterministico (storico) per argomentare i funzionamenti psicologici dei suoi correghionali, e anzi, è necessario aggiungere un ulteriore tassello a compimento del discorso sull'individualismo isolano.

Si diceva: il baronaggio siciliano avrebbe generato una mentalità egoriferita diffusa; tale mentalità – in quanto sopravvivenza feudale – avrebbe rigenerato il baronaggio nei tempi presenti. Ora, rigenerare una tendenza psicologica baronale significava suggerire che ancora negli anni Cinquanta del Novecento la Sicilia viveva di un sistema sociale più "primitivo" che "evoluto". Come riuscì Aglianò a dimostrare ciò? Con due ordini di idee che, per comodità, ci affrettiamo ad approfondire.

a. L'egocentrismo meridionale, privilegiando il singolo alla comunità, rende impossibile la fiducia incondizionata verso le istituzioni (che sono, per definizione, "pubbliche" e "astratte"), e dunque irretisce ogni tentativo di costruire una società "evoluta", cioè "civile" in quanto "democratica".

Ordiniamo il ragionamento così come Aglianò lo sviluppa:

1. l'individualismo produce diffidenza generale e un isolamento ai limiti

rapporto, se non di continuità eziologica, di degno parallelismo con l'usanza medievale dell'omaggio feudale, declinato – si capisce – sull'asse uomo-donna piuttosto che su quello tra nobili; ma l'atto di asservimento e riconoscimento di una gerarchia di ruoli rimane costante.

⁵⁶ È un riferimento fugace ma perentorio quello fatto da Sciascia in un saggio contenuto ne *La Corda Pazzo*, dove il racalmutese tematizza il valore aggregativo (seppur momentaneo) della religiosità in Sicilia. La religione, nelle sue declinazioni però più spettacolari e pubbliche, costituisce nell'isola «una esplosione esistenziale; l'esplosione dell'*es* collettivo, in un paese dove la collettività esiste soltanto a livello dell'*es*. Poiché è soltanto nella festa che il siciliano esce dalla sua condizione di *uomo solo*, che è poi la condizione del suo vigile e doloroso *super-io* [...] per ritrovarsi parte di un cetto, di una classe, di una città» (cit. in Traina, 1999: 88).

dell'esclusione

Si è diffidenti l'uno dell'altro: non conta mai l'idea, ma l'uomo che l'ha rappresentata, e la sua abilità personale e i suoi reconditi fini; il Governo pare sempre composto da una massa di ladri, l'amministrazione locale non fa che rubare; [...] vale solo la capacità di farsi giustizia con le proprie mani; l'uomo sta di fronte all'uomo mantenendo inalterate le acrimonie del suo carattere e del suo orgoglio chiuso (1996: 124; ed. or. 1945)

↓

2. l'assenza di solidarietà collettiva fa pensare alla società siciliana quale «società di altri tempi, nobiliare, feudale, governata da gentiluomini di cappa e spada»⁵⁷ (1996: 125; ed. or. 1945). Si registra «un difetto di modernità, cioè un difetto di democrazia» (*ibid.*) che porta l'isola a dissociarsi da quelle regioni in cui il grado di civiltà ha innalzato un «velario che attutisce gli atteggiamenti personali, e consente loro di inquadarsi in un comune e indefinibile senso di solidarietà» (1996: 123; ed. or. 1945).

In poche parole, il retrocedere dell'isola nell'anticamera della civiltà occidentale è dato dalla «disgregazione della vita collettiva», che «trova [...] una sua ragione di essere nella stessa psicologia degli abitanti dell'isola» (1996: 128; ed. or. 1945). Altra implicazione di ciò, potremmo aggiungere, è stata per Aglianò quella generalizzata immaturità (e dunque, estraneità) dei siciliani verso la politica, rimasta tale e quale fin dai tempi del monopolio aristocratico. Di nuovo dunque, in quest'ottica, la Sicilia confermava la lontananza dalla "civiltà" per la scarsa o assente compartecipazione della sua gente alla cosa pubblica⁵⁸. Non si tratta – urge sottolinearlo – di inferenze ingenui e prive di fondamento, anzi: Aglianò rintracciava la conferma di quanto esponeva nell'esemplificazione storica (perché, dopotutto, *Historia vero testis temporum*, scriveva Cicerone):

La Sicilia non ha avuto [...] nessun movimento di origine popolare, che abbia operato con efficacia e per un lungo periodo di tempo [...]; non ha avuto mai nel suo seno un rinnovamento di classi sociali; [...] Qui non ha avuto mai modo di manifestarsi la volontà del popolo. La stessa rivoluzione del Vespro

⁵⁷ Sui risvolti che tale personalismo e particolarismo isolani giocano nella costruzione dell'identità mafiosa, si rimanda alla lettura della prima parte del presente capitolo.

⁵⁸ E la partecipazione collettiva alla politica costituisce, per i sistemi democratici più "civili", insieme un diritto e un dovere per i cittadini, cioè una prerogativa indefettibile.

[...] non ha un "seguito" in senso democratico. [...] La storia siciliana è stata finora una storia di singole, geniali personalità e di episodi isolati (1996: 148-156; ed. or. 1945)⁵⁹.

b. L'eccessiva teatralità esercitata su se stessi, sulle ritualità sociali, sui contesti geo-spaziali praticati (la dimensione domestica e lo scenario urbano) fa emergere «con crudezza di toni» una certa finzione sociale. L'uso sistematico del corpo che si fa cultura e *performance* permette all'intellettuale di pensare la società siciliana come ad una *società dello spettacolo* dove la rappresentazione è tale da far supporre una coincidenza tra essere e apparire. Ne deriverebbe il sillogismo tale per cui se una scenografia pertiene più specificamente alle società semplici, "primitive", allora anche quella siciliana possiede un certo grado di primitivismo⁶⁰. In entrambe il simbolismo è massimo e si estrinseca a livello primariamente estetico-visivo.

Queste ipotesi producono in noi, lettori moderni, due potenziali considerazioni-coda:

- 1) gli agenti sociali non solo "penserebbero" e "agirebbero" da attori, ma "sarebbero" attori, sicché alla base dell'attorialità (dovendo recuperare la dimensione psicologica tanto cara ad Aglianò) vi si troverebbe una «natura psicobiologica» (Remotti, 1993: 121);
- 2) trattandosi di società "primitive" su cui non era raro ragionare in termini di "bassa o nulla complessità", ammettendo pure l'insondabile contraddittorietà del singolo siciliano, si registra in Aglianò un tono indulgente e quasi paternalistico nel riferirsi alla semplicità mentale dell'individuo isolano.

Teniamo saldo il collegamento tra questi ambiti (*teatralità* → *semplicità mentale* → *individualismo*) rifacendoci direttamente allo sguardo indulgente dell'intellettuale siracusano:

la scarsa tendenza ad elaborare in profondità le relazioni col prossimo porta ad una linearità meravigliosa. [...] Bisogna riconoscere che in questa cruda sincerità è uno dei lati più simpatici del suo carattere. Egli [il siciliano] è fondamentalmente buono d'animo; è violento, ma di una violenza chiara, luminosa. Non chiede che di essere assecondato, di essere guidato e anche che gli si voglia bene: così,

⁵⁹ Come dire: la personalità siciliana s'è conservata nell'esclusività di sé stessa e, in quanto tale, ha quasi dato configurazione "individualistica" alla Storia stessa. Quello sulla mancata unità tra le genti di Sicilia è un tema introdotto anche dall'intellettuale Gabriello Montemagno nel video-presentazione della Sicilia.

⁶⁰ Se non di costumi espressamente primitivi, la referenzialità siciliana potrebbe rifarsi, per la sua artificiosità, di nuovo al modello medievale, dove i duelli pubblici teatralizzavano un repertorio di valori e confermavano la rispettabilità del singolo (vincitore), testimoniandola apertamente. Aglianò stesso instaura un curioso parallelismo tra i combattimenti cavallereschi e la competizione latente fra siciliani. Come si vedrà, due sono gli analogismi determinanti: teatralità, appunto, e rispetto/riconoscimento.

psicologicamente. Manca di tutta la malvagità sottile che si trova in ambienti più evoluti. Se ha intenzione di ingannarti lo fa con mezzi rudimentali di cui è facile scoprire il giuoco (1996: 73-74; ed. or. 1945)⁶¹.

Il tono bonario nella definizione di "buon selvaggio" siciliano non ignora però l'importanza, diciamo, "ordinatrice" giocata a un certo punto dal simbolismo sociale, annoverato da Aglianò quale risorsa utile a rinsaldare – pur apparentemente – i singoli isolani attorno ad un tutto centripeto. In realtà però il *simbolo* non è l'unico collante di gruppo. A questo va aggiunta la *convenzione*, altro grosso tema che induce a lasciare l'*individualismo* per parlare della seconda polarizzazione sopra citata: la *società giudicante*. Due poli, come si vede, che provano e sussumono in modo iperonimico le dicotomie caratterizzanti il siciliano, al punto che l'isolano – nemico e ostacolo a sé stesso, dice Aglianò – non è interdetto al cambiamento *solo* da limiti suoi propri, ma dal suo stesso Sé sociale (il gruppo). È un meccanismo contorto e paradossale quello in cui il siciliano si colloca in quanto fomentatore e vittima di un'architettura sociale legittimata dalla *convenzione*, che, per sua natura, non ammette trasgressioni ma solo «una convenzione ulteriore, [...] ossia la clausola dell'inviolabilità» (Remotti, 1993: 110). Così, ogni sforzo conservativo mina qualsiasi timida esternazione riformante perché certi presupposti ideologici si sono a tal punto dogmatizzati col tempo da aver raggiunto un grado di sacralità imprescindibile. Il problema però è che l'accettazione delle categorie sociali – che si verifica di norma in qualsiasi gruppo umano in cui l'individuo voglia riconoscersi – è in Sicilia, per Aglianò, estremizzata oltre il ragionevole, cioè insinuata ai limiti dell'intollerabile. Come dice Remotti, ma con una punta di esagerazione ulteriore: «c'è un senso di gratificazione ("soddisfazione") nel seguire le idee accolte e "venerate" entro una data comunità, così come c'è un senso di disagio ("rimorso") se si devia» (1993: 130).

Da questo grado di più o meno cosciente accettabilità della convenzione, si dipana tutto un percorso di estremizzazione della legge sociale, che non permette altro all'individuo se non di applicare alla lettera il suo idealismo. Di questo, specifica Aglianò, c'è piena consapevolezza, ma sempre il singolo oscilla tra il non sapere come (e se convenga) evadere

⁶¹ Una condotta ideologica che trova conferma ancora altrove: «C'è una straordinaria, disumana chiarezza in tutto ciò che il siciliano fa o dice; e c'è una straordinaria chiarezza nei suoi impulsi morali, nelle sue reazioni psicologiche. La simpatia, l'odio, l'amore; la coscienza della propria superiorità, della propria inferiorità, o della propria desolazione, sono tutti sentimenti che in lui non si velano di mezzi termini o pudori: sono anch'essi a tre dimensioni» (Aglianò, 1996: 121-122; ed. or. 1945). La psicologia del siciliano medio vive così nella radicale oscillazione tra opposti, in una genuinità ai limiti dell'infantile: non contempla cioè le sfumature intermedie, proprie di esseri più "razionali", ma punta direttamente alle derive estreme dei fenomeni.

dall'omologazione, e il sapere che l'abitudine è la vera dispositiva di legge, unico dispositivo regolatore della "normalità".

Il popolo siciliano è [...] "l'uomo della folla" di poeiana memoria, moltiplicato per quattro milioni di volte, e cioè per quanti sono i suoi componenti. [...] ogni nuovo atto ha bisogno dell'appoggio altrui [...]. Bisogna che una cosa si stabilisca per abitudine perché il siciliano la faccia propria: l'esempio agisce su di lui efficacemente, ma quando ha già molti che lo seguano. Per le novità egli chiede l'*istituzione* (1996: 68-69; ed. or. 1945).

Che si tratti di un'imposizione "esecutiva" (cioè sociale, di tipo orizzontale) o "legislativa" (proveniente dall'alto, verticale), la prassi individuale dev'essere compiuta solo nella piena sicurezza della sua approvazione. È chiaro allora come tutto ciò contribuisca doppiamente alla sopravvivenza di tradizioni simil-feudali nel XX secolo: da un lato, il latente conservatorismo che simile sovrastruttura impone agli abitanti e ai loro habitus. Dall'altro, si aggiungono le varie strategie di deterrenza adottate per prevenire la contravvenzione alla norma: e qui Aglianò – riconobbe Mazzara (1996: 20-21) – sviluppava un'acuta opera di assimilazione della società siciliana con quelle che oggi l'antropologia culturale chiama (*honor-*) *shame cultures*. Questo stato ontologico altalenante tra *forma* ed *essere*, *onore* e *vergogna* – di cui parleremo più diffusamente oltre e che tornerà a proposito della persona-donna – è chiarito dallo studioso in alcuni passaggi nodali.

Il timore del giudizio del simile, la facilità con cui si legifera sugli altri fanno sì che i tentativi individuali di ribellione siano destinati subito a fallire. Il dilemma cruciale che si dibatte nella coscienza del siciliano è quello [...] sulle conseguenze che può arrecare ogni forma di libertà. [...] alle possibilità di un deterioramento della morale, connesse con un costume più elastico, preferisce l'onestà imposta, continuamente controllata. Agisce esattamente come chi, temendo un raffreddore, non esce mai di casa per non prenderne i bacilli (1996: 61; ed. or. 1945).

L'immobilismo non solo agisce sul piano preventivo, ma funge da ovvio dispositivo di controllo sociale. Secondo Aglianò, la società isolana della metà del secolo scorso era ancora una società repellente all'innovazione, perché vittima della sua stessa censura⁶². La paura dello

⁶² Censura che, ripetiamo, è trasmessa tanto dall'habitat inibitorio quanto da un limite intrinseco nella mentalità del singolo abitante, che lo costringe ad un perenne stato di potenza e mai di atto. La potenzialità del siciliano «si è fermata spesso allo stato grezzo, è rimasta immaginazione. Ogni sentimento è accettato [...] per [...] le sue linee

stigma sociale produce un automatico moto di adeguamento che soprassiede la coscienza individuale e che sancisce come vergognoso (e punibile) ogni atteggiamento che si sottragga alla definizione di "giusto" e "sbagliato". Ecco perché ai concetti di *onore* – *vergogna* non è imprudente aggiungere quelli di *colpa* – *sanzione*:

«In Sicilia [...] l'opinione generale [...] conta di più. Nessuno vi si sottrae: si finisce anzi col pensare che è giusto e doveroso seguirla» (1996: 82; ed. or. 1945).

Queste argomentazioni di Aglianò preparano il terreno ad un ragionamento più complesso, calato appieno dentro tanta letteratura antropologica⁶³ incentrata sui temi di *onore* – *vergogna* presso le culture del Mediterraneo e del Medio-Oriente. Prima di proseguire con le implicazioni seminate dal saggio in esame, urge una veloce precisazione. Aglianò, definendo quella siciliana una *shame culture ante litteram*, manca di problematizzare il concetto di *onore*, sicché la nostra volontà di chiamare qui in causa questo termine potrebbe sembrare arbitraria e opinabile. Chiariamo subito però che questa volontà risulta legittima se si considerano *onore* e *vergogna* non solo come interagenti ma co-essenziali: non c'è l'uno senza l'altra⁶⁴ e, aggiungiamo, non c'è né l'uno né l'altra se manca un serbatoio valoriale entro cui riconoscerne l'efficacia. Un serbatoio di valori che, secondo certe interpretazioni, può coincidere proprio con l'*onore* stesso, come sintetizzava Giovanna Fiume:

« [...]l'onore [...] come sinonimo di castità, di purezza genealogica, integrità fisica e morale, coraggio, vendetta, generosità, clemenza, misura, nobiltà, prestigio» (1988: 317).

Un discorso questo che non solo crea comunicazione tra *onore* – *castità* / *virilità* (*manliness*) – *vergogna* e che tematizza la "personalità sociale" dell'attore individuale (Peristiany 1966, cit. in Busatta, 2006: 76), ma che pure sancisce quella spaccatura tra generi,

grandiosamente programmatiche. Si rifugge dall'elaborazione, la quale, si dice, porterebbe ad un eccessivo inaridimento. Il risultato è che [...] *tutte le attività e gli stimoli [...] rimangono arenati in una forma inadeguata*» (Aglianò, 1996: 108; ed. or. 1945) [corsivo mio]. L'incapacità di agire concretamente rappresenta, in Aglianò, uno dei più gravi contributi all'arrancamento sociale, come se ogni embrionale mutamento sia sempre abortito sul nascere: un avanzamento storico claudicante, in cui mai «Alle premesse [...] corrisposero le conseguenze, i risultati definitivi» (1996: 156; ed. or. 1945).

⁶³ Sulla cosiddetta "sindrome" di *onore* – *vergogna* ha già preso forma, ormai da diversi decenni, in antropologia del Mediterraneo e del Medio Oriente, un vivace dibattito, che qui non s'intende ripercorrere neppure a grandi linee. Tra gli svariati riferimenti possibili, s'invita alla lettura – oltre che della bibliografia di Luigi Lombardi Satriani –, di una fra le prime e più canoniche opere sul tema, quella di John G. Peristiany, *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, Chicago, University of Chicago Press (1966).

⁶⁴ «Honour and shame are two poles of an evaluation» (Peristiany 1966 cit. in Busatta, 2006: 76).

descritti entro precise sfere⁶⁵ d'azione (e di considerazione) pubblica. Ci soffermiamo su queste considerazioni di così ampio respiro perché non si estraneano dai processi discorsivi dominanti e anzi trovano, per Aglianò, audace riscontro nella società siciliana. Di nuovo, e qui il punto dolente, l'autore ravvisa nella dialettica *onore-vergogna* le sopravvivenze di un primitivismo di substrato. Due i risvolti che permetterebbero di intravedere le prove di uno stato liminale di civiltà:

1. *onore* e *vergogna* non riflettono semplicemente un *modus vivendi*, ma agiscono come "leggi non scritte" nella coscienza collettiva: prescrizioni utili a regolamentare, normare, premiare o punire i membri nel rispetto di linee-guida culturali *interiorizzate*. In sostanza, per Aglianò la Sicilia tende alla giustapposizione tra diritto e morale: la morale cioè si fa legge. Nelle fila di questo ragionamento, l'intima fusione tra *diritto* e *morale* inficerebbe qualsiasi «processo di secolarizzazione» nel senso di illuministica «laicizzazione» di popolo (1996: 20; ed. or. 1945). Dunque: la Sicilia è lontana dai Paesi dove la civiltà ha saputo "scindere"⁶⁶ l'etica dalla legge;
2. *onore* e *vergogna* sopravvivono in quelle società dove il concetto di *individuo* è totalizzante, perché l'oggetto del giudizio generale resta primariamente il soggetto particolare. La rete di valori e disvalori rappresenta sì il linguaggio "parlato" dai più, ma la sua grammatica è "agita" primariamente dal singolo. *Onore-vergogna* sarebbero i binari su cui viaggia il treno del personalismo siciliano giacché, spiega Nino Recupero (1988: 221), «L'onore è antiuniversalismo, e i suoi sono codici particolaristici».

Vi sarebbe da aggiungere però un terzo, e più delicato, risvolto, che non coinvolge esplicitamente Aglianò ma che potrebbe riguardarlo, sebbene esporlo ci allontanerebbe non poco dal focus. Vale tuttavia la pena di dare breve cenno a quest'altra questione, incentrata – detto banalmente – sui motivi che agirebbero all'origine del radicarsi dell'*onore* e della *vergogna* in una società. Detto altrimenti: perché in Sicilia si sarebbero imposti l'*onore* e la *vergogna*? Sono codici valutativi nati nel gruppo o esito di un'imposizione "dall'alto"? Sono (auto)imposti

⁶⁵ Va da sé che l'orizzonte di pertinenza maschile non riguarda solo sé stesso ma la donna, che vive – come vedremo – tra due estremi imbarazzanti: da un lato, una dimensione di bassa o nulla autodeterminazione perché soggiacente alle logiche dei codici machisti e da questi continuamente "protetta" e rinegoziata. Dall'altro, la responsabilità di detenere metaforicamente l'onore della famiglia e del suo uomo. In ambo i casi, la donna è privata del *suo* onore *in quanto* "donna" e "persona", e diventa "sede" (delegata) dell'onore altrui.

⁶⁶ Una scissione spesso impossibile fino in fondo, comunque difficile e compromettente, che Aglianò tuttavia non è interessato a problematizzare.

o piuttosto "subiti"?

Probabilmente entrambe le cose. Possiamo assumere, a ipotesi del fenomeno, il fatto che, a causa del mancato coinvolgimento del popolo nella vita politica siciliana, a causa della tendenza ad organizzarsi in modo esclusivo (*inter nos*)⁶⁷, a causa di certe forze centrifughe che paiono allontanare l'isola dal controllo dello Stato, l'onore si sia affermato come *strategia autodifensiva ed autoregolativa*. Come dispositivo cioè che «funziona da collante sociale» (Engelke, 2017: 75).

Un'ipotesi condivisa anche da Jane Schneider, antropologa che a lungo lavorò a questi temi dirottando le sue attenzioni proprio sulla Sicilia e osservando la costanza con cui questo modello si diffondeva soprattutto fra società basate su un'economia rustica (agro-pastorale) e dove la presa statale era blanda, intermittente o del tutto assente. In questa prospettiva, *onore-vergogna* avrebbero costituito metri non solo di valutazione morale, ma di difesa del patrimonio⁶⁸. Aglianò dà conto della *sicilianità* anche su questo versante economico, rintracciandovi parimenti la stessa postura difensiva e "accumulativa" verso la «roba» quale tendenza propria delle comunità studiate dalla Schneider. Nel siciliano medio, scrive l'intellettuale, è ravvisabile

un atteggiamento prudentiale e timoroso, lo stesso atteggiamento che è tipico degli abitanti delle zone in cui il fattore "campagna" entra in misura prevalente: [...] delle zone dominate da un'economia agraria a base stantia. Nei siciliani voi trovate le medesime caratteristiche, le medesime angustie economico-spirituali che son proprie di tutti i contadini del mondo (1996: 94; ed. or. 1945).

Nella società isolana non solo un'economia in prevalenza agraria sopravvive, ma tutto quel bagaglio di valori tradizionali che socialmente essa produce: il risparmio e dunque l'accentramento di beni perché – pure in coerenza con le esigenze di un costume teatralizzante – la quantità materiale è direttamente proporzionale alla qualità, per così dire, «spirituale». Ecco che *roba* e *onore* diventano estremi dello stesso segmento: *L'onuri è fattu a li robbi*.

Non si parla qui tanto di processi produttivi, quanto di processi conservativi – o difensivi –,

⁶⁷ «l'uomo siciliano [...] reca con sé la tendenza [...] ad "arrangiarsi" con mezzi propri, personalissimi, trascurando l'ordine costituito o eludendolo» (Aglianò, 1996: 111; ed. or. 1945).

⁶⁸ «In assenza dello Stato, le comunità pastorali e le comunità agricole hanno sviluppato propri mezzi di controllo sociale – i codici dell'onore e del pudore – rendendoli adatti all'intenso conflitto che le pressioni esterne avevano generato all'interno di ciascuna e tra le comunità» (Schneider 1971, cit. in Sacchi – Viazzo, cfr. https://elearning.unito.it/scuolacle/pluginfile.php/171091/mod_resource/content/1/AntroMed%205.pptx, ultima consultazione l'11/07/2024).

logiche non trasformative⁶⁹ che garantiscono l'intoccabilità dei «sacri diritti della roba» (1996: 100; ed. or. 1945). La terra – o il patrimonio, in generale – è «Nell'opinione del popolo [...] connessa all'onore e alla dignità dell'individuo» (*ibid.*), sicché tanto la proprietà quanto l'individuo sono risorse simboliche nella lingua sociale dal momento che uno garantisce l'altra ed entrambe sanciscono il loro riconoscimento *performandosi* a livello *materiale*. Se dunque accettiamo l'idea secondo cui *onore-vergogna* hanno attecchito maggiormente presso le società più arcaiche agro-pastorali, e se ravvisiamo il radicamento di tale binomio nei costumi isolani, ne deriva allora il sillogismo evolucionistico di una Sicilia non del tutto affrancata da un modello socio-economico "primitivo".

Dunque, seguendo il tracciato di questa prima ipotesi eziologica di *onore-vergogna*, la Sicilia confermava, ad Aglianò e alla Schneider, alcune analogie con altre realtà sociali "poco civili":

- a. un'organizzazione economica basata principalmente sull'agricoltura (e eventualmente pastorizia). La terra dunque, come metafora di ricchezza non solo per ciò che produce ma per ciò che rappresenta;
- b. un'autorità statale latitante, incapace di realizzare controlli capillari e periferici e di sottrarre il potere a manipoli di individui che agiscono con moto centrifugo. In presenza di uno Stato centrale debole si assiste
- c. alla strategia compensativa del rafforzamento di legami privati, anzitutto coincidenti con l'unità familiare. I legami di sangue sono la prima garanzia di gruppo, una garanzia da cui è difficile sottrarsi proprio perché "biologica", cioè "naturalmente" (< *physis*) sancita. Al nucleo domestico però si accompagna l'ovvio instaurarsi di rapporti personali extra-famigliari con persone scelte, con cui «si deve agire onorevolmente» (Engelke, 2017: 75).

Come si vede, lo ripetiamo, tutti questi caratteri rientrano nel quadretto descrittivo del siciliano medio di Aglianò e dell'isola, dove *onore-vergogna* hanno sostituito l'autorità statale.

[...] i codici d'onore sono incompatibili con i modelli di giustizia e diritto imposti dallo Stato, che dovrebbero sostenere il mondo moderno. [...] Più forte è lo Stato – e quindi più forte è il sistema di

⁶⁹ Ci riferiamo qui alle logiche di investimento, alle strategie indirizzate verso un tipo di ricchezza «costruttivo o moltiplicativo» (Aglianò, 1996: 95; ed. or. 1945) proprio dello spirito imprenditoriale e della libertà d'impresa del Nord, sostanzialmente alieni all'economia statica e "primitiva" (per dirlo nei toni evolucionistici di Aglianò) del Mezzogiorno.

un'autorità politica centrale, organizzata attorno a un apparato impersonale e a un modello di giustizia –, minore è l'importanza acquisita dall'onore (Engelke, 2017: 74).

Sebbene Aglianò non si esponga con esplicite correlazioni, risulta legittimo ipotizzare il passaggio successivo, e cioè il radicarsi di logiche mafiose volte a destituire l'autorità centrale con un nuovo potere, violento e – nell'ottica di gruppo – ugualmente legittimo a quello statale. Infatti, tra i presupposti eziologici alla base del fenomeno mafioso s'intravedono tutti e tre i punti sopra esposti. Su questo versante, i meccanismi intestini alla società mafiosa confermerebbero, su scala ridotta, non solo l'*onore* e la *vergogna* in Sicilia, e i suoi nessi con l'ecologia (cioè con la terra e col concetto complesso di *proprietà*)⁷⁰, ma pure la centralità della persona, il "disperato" solipsismo di cui si è detto. Infatti, a proposito di teatralità e individuo, scriveva Matthew Engelke usando un imperfetto storico, «Le esibizioni di potere avvenivano *nelle* singole persone e *attraverso* di esse» (*ibid.*).

Sulla base di queste argomentazioni insomma, il nesso società agro-pastorale + assenza di Stato (dunque di civiltà) = onore-vergogna, sarebbe definitivamente sancito. Tuttavia, la questione è ben più complessa di quanto appare. Non è nostro compito ripercorrere qui la trafila teorica avviata da alcuni accademici nel corso degli anni a proposito di questi temi; ciononostante vi sono implicazioni su cui è bene pungolare brevemente per poter interrogare le sicure inferenze evoluzionistiche di Aglianò in materia di *honor-shame culture* siciliana. Le domande che sorgono urgenti sono almeno tre:

1. il meccanismo *onore-vergogna* davvero privilegia il particolarismo (il corpo individuale) rispetto alla collettività (corpo sociale)?
2. è possibile che *onore-vergogna* non siano nati unicamente in seno alla comunità, ma quale esito di altra origine, diciamo, "esogena"?
3. parlare di *onore-vergogna* implica necessariamente logiche evolutive?

Per dirla con Recupero, non è chiaro fino a che punto e *se* ancora «si debba considerare oggi il Mezzogiorno d'Italia come sede di fattori "residui", e area complessivamente "arretrata" o non si debba[...] piuttosto [...] dare conto di una realtà che richiede una spiegazione autonoma» (1988: 220).

⁷⁰ Chiosava Sciascia: «Seguendo questo pensiero, direi che pressoché tutti i "delitti d'onore" rientravano nella sfera del diritto patrimoniale» (1979: 61).

Lasciamo aperto l'ultimo quesito e proviamo ad addentrarci nei primi due punti.

Come già si è argomentato poc'anzi, la rispettabilità che l'onore esige, la vergogna della sua perdita con inevitabile disapprovazione e ostracismo pubblico, sono tutte implicazioni, nonché stati emotivi, pertinenti direttamente al singolo membro. Il coinvolgimento dell'individuo "onorevole" o "disonorato" è totalizzante sul lato fisico ed emotivo, due porzioni *embedded* e interagenti della medesima unità, e di lui si accerta «l'integrità complessiva» (Fiume, 1988: 319) anche sul versante economico (la *roba*) e sessuale (la *fimmina* e il suo onore). Dunque, «quella che viene giudicata è la persona nell'interezza dei suoi comportamenti» (Recupero, 1988: 220).

Purtuttavia, com'è noto, il singolo non agisce in un orizzonte socialmente decontestualizzato e anzi proprio perché immerso in un contesto di *public sharing*, i suoi atteggiamenti e le sue scelte assumono una postura anziché un'altra. I dispositivi di *onore-vergogna* sono processuati dal singolo ma stimolati ed innescati dal gruppo in un meccanismo autorigenerante: l'individuo si pensa dentro una rete di scambi reciproci con la molteplicità che lo circonda e, pensandosi nel testo collettivo, attua tutte le strategie concesse per confermarvi il suo posizionamento. Ciò che interessa enfatizzare, a questo punto, è l'interrelazione che viene ad istituirsi tra il particolarismo che le pratiche di *onore-vergogna* rafforzerebbero e, paradossalmente, lo spirito comunitario soggiacente. Più dell'onore, a funzionare da amalgama tra le sfere dell'*IO* e del *loro* è proprio la vergogna, che attivando nell'agente la consapevolezza dell'errore, o dell'infrazione, e la necessità di un rimedio autocensorio, ne palesa l'unione simbiotica (e simbolica) col gruppo. Senza il riconoscimento pubblico, la vergogna – quale segnale rivelatore della volontà aggregativa del singolo – non esisterebbe, o comunque non avrebbe un potere dimostrativo così marcato. In ogni gruppo sociale esiste il sentimento di vergogna, che agisce non in controtendenza col gruppo perché rafforzatore del particolarismo, ma quale suo presupposto di esistenza. In un certo senso, riconosce Gabriella Turnaturi (2012), esiste un rapporto di proporzione diretta tra il grado di vergogna e il grado di coesione sociale⁷¹. Se dunque la vergogna (correlata all'onore) arriva, da un lato, ad esasperare l'autoreferenzialità del Sé, dall'altro, sa essere il collante dei vari particolarismi, il rimedio, se

⁷¹ «Quanto più una società è coesa tanto più vi circola la vergogna, che funziona come un'emozione sentinella del legame sociale» (Turnaturi, 2012: 11). E infatti, «La vergogna [...] segnala lo stato della relazione fra singolo e comunità d'appartenenza, il grado di coesione di un insieme sociale, e molto racconta della condivisione di valori e di orientamenti» (Turnaturi, 2012: 78).

vogliamo, alla polverizzazione sociale che le singolarità producono. La perdita del senso di vergogna genererebbe la «frammentazione dell'insieme sociale, [...] e [...] la caduta non solo di norme condivise, ma anche di ideali e di aspirazioni comuni» (Turnaturi, 2012: 11).

Dunque: non solo l'individualismo non si pone in contraddizione con l'unità del gruppo, ma diventa lo strumento attualizzante di questa unità perché, compattandosi con altri individualismi, traduce il *LORO* in *NOI*. Tornando così ad Aglianò, emergerebbe che la «mentalità egocentrica» (1996: 117; ed. or. 1945) del siciliano medio non provi, così in automatico, lo scarso spirito di gruppo e che pure la teatralità esasperata sia dimostrazione aperta di una condivisione d'insieme.

Secondo interrogativo, più delicato perché solo ipotetico: cosa accadrebbe se considerassimo *onore-vergogna*, più che "valori", delle "ideologie" imposte? Cioè gli esiti di un'invenzione egemone della tradizione? *Onore-vergogna*, anziché risultati di un percorso sociale "artigianale" (endocomunitario), seguirebbero come proiezioni di un codice imposto dall'alto secondo due meccanismi operativi. Meccanismi da un lato, di *trasferimento* (o *proiezione*) del codice dall'alto, con intenti normativo-disciplinanti delle classi subalterne – per esempio dei non-nobili, ineducati e caotici nei loro habitus "incivili"; dall'altro, di *appropriazione* dello stesso codice egemone dal basso, così che i nuovi acquirenti rivendicano discendenze culturali socialmente elevate. Cioè: *onore-vergogna* sarebbero i poli di una tradizione di codici culturali inventati dagli aristocratici, quindi diffusisi (o per imposizione, o per imitazione) in modo intersezionale anche altrove⁷². Due poli che, a partire dal piano diastratico egemone, subiscono, direbbe Aglianò, un processo di diffusione "democratica", ossia di trasformazione e affermazione nei modi di un percorso "pedagogico"⁷³. Emergerebbe qui il curioso *fil rouge* tra gli "uomini d'onore" moderni e quei loro valori dalle "nobili" origini – dove l'origine nobiliare è chiaramente rivendicata a titolo di legittimità. Giovanna Fiume ne parlava in questi termini:

⁷² «Dunque, contrariamente a quanti lo attribuiscono solo ai livelli più alti della scala sociale, l'onore è un codice interclassista?» riepilogava Giovanna Fiume (1988: 319) nel suo articolo di sintesi del seminario palermitano dal titolo *Onore e Storia nelle società mediterranee* (anno 1987).

⁷³ Così scriveva Recupero specificando, così come richiesto dal contesto, la natura borghese delle classi sociali che agirono per imitazione verso l'alto e per imposizione verso il basso: «sembra delinearsi una "pedagogia" ben precisa delle classi proprietarie, che tra Sette e Ottocento non solo mutano [...] il concetto di onore ma lo ridefiniscono: da un lato per estendere a se stesse un mitico privilegio dell'aristocrazia feudale, dall'altro per imporre verso il basso delle norme di obbedienza e di "regolarità" alle classi lavoratrici che [...] appaiono "pericolose" anche sessualmente» (1988: 226).

Il codice d'onore di cui la mafia tradizionale sarebbe portatrice [...] più che reale prassi sociale è il risultato di una manipolazione dei codici [...] diffusi, al fine di *collegare i mafiosi alle élites politiche, sensibili alla difesa dell'ideologia sicilianista* (Paolo Pezzino) (1988: 320-321)⁷⁴;

ma è un *fil rouge* che non scappò neanche a Pitt-Rivers, così come sintetizzava Matthew Engelke:

Nelle sue [di Pitt-Rivers] riflessioni di ampio respiro sui codici d'onore, *uno dei primi parallelismi* [...] è tra l'atteggiamento degli *aristocratici* e quello dei *gangster*. Per entrambi [...] l'onore è fondamentale, ma questo perché si considerano l'eccezione alla regola. Sia gli aristocratici sia i gangster si considerano al di là della legge: i primi pensano di esserne al di sopra; i secondi di esserne al di fuori (2017: 74)⁷⁵.

Un parallelismo che neppure Aglianò troverebbe difficile instaurare, come se *onore-vergogna* e la tendenza alla "sfida" tra individui⁷⁶ fossero gli elementi rivelatori di un vincolo "psicologico" tra il singolo siciliano e la storia feudale della sua isola. Da questo punto di vista è come se Aglianò tracciasse un rapporto di filogenesi non solo psicologica e attoriale (onore, vanteria, individualismo, tendenza a eludere l'autorità principale ...) ma proprio storica tra lo ieri aristocratico e l'oggi mafioso.

Tornando dunque all'oggetto di questo secondo interrogativo, accanto all'ipotesi di un'ecologia agro-pastorale profonda, *onore-vergogna* risulterebbero intrecciati alla volontà di un ceto dominante e ai processi disciplinari fedeli alla logica alto > basso. Se dunque «honour and shame neither are "primordial values" [...], nor refer to "our" [...] roots, as Fernandez (1983) suggests» (Busatta, 2006: 76), allora – recuperando il precedente interrogativo di Recupero – associare in automatico a questo tema il paradigma evoluzionista, risulta sbrigativo nonché pericoloso. Appunta Sandra Busatta, traducendo Cutrufelli:

«the concept of honour is not a wreck of historical backwardness, but meets precise [...] requirements of ideological control» (2006: 77).

⁷⁴ [Corsivo mio].

⁷⁵ [Corsivo mio].

⁷⁶ Coi soliti toni generalizzanti, scrive Aglianò: «Le scazzottate tra ragazzi [...] frequentissime in Sicilia, più che ad un risentimento momentaneo si debbono spesso alla volontà di porre in evidenza una riposta smania di superiorità, al piacere di *poiri l'autri* (vincere gli altri facendo a pugni); e talvolta le sfide vengono lanciate d'improvviso, senza alcuna ragione, *al modo dei cavalieri antichi*» (1996: 117; ed. or. 1945) [ultimo corsivo mio].

Insomma, far risalire *onore-vergogna* alla natura ancora agro-pastorale della "mentalità" di un gruppo piuttosto che ricondurre il binomio alla coercizione esterna, non significa ragionare su piani sfasati e autoescludenti, ma capire se l'interdizione pubblica, la teatralità, l'individualismo vadano spiegati *solo* in termini evoluzionistici.

Tornando ad Aglianò col tentativo di riassumerne il pensiero, diciamo che la società siciliana sembra vivere di una doppia tensione: un eccesso di particolarismo (che però non vive della nozione "genuina" di *persona*) e un *NOI* irregimentato ed irregimentante (che produce vergogna quando il singolo si sporga *al di là* dei confini ideali del gruppo). La vergogna individuale va così letta in complementarità con la vergogna collettiva: « [...] nelle società massimamente individualizzate si può sentire ancora fortemente una vergogna dell'appartenenza» (Turnaturi, 2012: 112). Prendiamo fuggacemente ad esempio un fenomeno sociale controverso e vivissimo nella Sicilia del secolo scorso quale il delitto d'onore. Al netto di tutte le possibili comparazioni instaurabili tra questo meccanismo sociale (una sorta di legge non scritta) e il duello medievale, il delitto d'onore si colloca proprio dentro questa doppia tensione perché rappresentava il modo con cui agiva nel singolo sì la pressione della vergogna, dello sfregio pubblico, del giudizio del gruppo; ma pure la preoccupazione di difendere l' "amor proprio" individuale. È curioso osservare come lo scrittore Dominique Fernandez relazionasse (in modo discutibilissimo) questo delitto all'insofferenza provata da ciascun uomo siciliano verso l'oppressione del gruppo di appartenenza, verso il controllo operato dai mafiosi sulla gente comune, incapace di esprimersi, condannata allo stato di prolungata impotenza. Per Fernandez, il delitto (pur consumandosi entro dogmi codificati socialmente) era un'esternazione individuale e anti-sociale, un atto di ribellione che si riversava inevitabilmente sulle donne:

Nella cattiva condotta della moglie [i siciliani] trovano l'occasione insperata di dimostrare di aver ancora un po' di tempra. Umiliati [...] dalla loro servile obbedienza [...], feriti continuamente nella loro virilità, è naturalissimo che, ogni tanto, compiano un gesto clamoroso per ristabilirla. [...] la loro impotenza [...] li mantiene nella consapevolezza del loro avvilito e [...] detta loro, per vendicarsi di se stessi assai più che delle loro spose, brusche e puerili reazioni di amor proprio. [...] Il "delitto d'onore" sembra [...] una specie di rimedio magico, la cui utilizzazione s'impone nei casi in cui la perdita di prestigio individuale sia abbastanza grande da mettere in pericolo [...] la personalità. [...] il "delitto d'onore" è [...] rito espiatorio collettivo, [...] e [...] la Sicilia [...] ha tanto bisogno di sfoghi magici per dimenticare

le umiliazioni quotidiane (1967: 251-252).

Un modo intrigante ma smentibile di indagare la questione in oggetto, che pure non ignora il presupposto di fondo: la coesistenzialità dell'individualità nella collettività e della collettività nell'individualità.

Dovendo insomma far convergere il pulviscolo di temi emersi in un discorso di senso compiuto, Aglianò spiegava l'anacronistica sopravvivenza del passato nel presente siciliano appellandosi a quella che potremmo dire un'«ereditarietà intergenerazionale». Buona parte dei tratti caratteriali dell'ideal-tipo siciliano deriverebbero da qualità appartenute ai nobili, a coloro che hanno in qualche modo dato il via all'ideazione di un *NOI* di gruppo. Questo ragionamento particolare – va da sé – comporta tre presupposti: *a)* la natura quasi "fenotipica" e "genetica" di questi tratti; *b)* la sopravvivenza di questi tratti nel tempo e nello spazio; *c)* una, si diceva, "democratizzazione" dei tratti tra tutte le classi sociali. Vi sarebbe cioè una "trasmissione" generalizzata di caratteri e habitus mentali che trova spiegazione nel *determinismo storico*: la psicologia del gruppo siciliano trova i suoi presupposti nell'*atavismo* niceforiano, cioè in un ritorno (o persistenza) di attributi recidivi. Il background culturale

che era dei baroni e della classe dirigente dell'Isola, doveva necessariamente passare e radicarsi anche fra il resto della popolazione (così come si propagavano e si diffondevano altri atteggiamenti e altre caratteristiche dei ceti nobiliari: [...] l'abuso dei titoli, la fierezza della propria persona e dei propri attributi, un decoro esterno magniloquente) (Aglianò, 1996: 142; ed. or. 1945).

Pur con l'esplicito intento di volerle superare – e da qui le ambiguità dell'intellettuale su cui brevemente torneremo al capitolo 2 –, il siracusano Aglianò confermava delle tipizzazioni culturali motivandole alla luce di una trasmissione ereditaria alla Lamarck: approccio proprio di un Ottocento positivista-evoluzionistico e di una declinazione "tipologica" dell'antropologia. Approccio che facilitava la concettualizzazione della cultura siciliana come di un tutto uniforme e prevedibile, "da manuale".

1.2 La Sicilia nella letteratura: un dialogo tra realtà e finzione

1.2.1 Sulle tracce di un'«invenzione della tradizione» siciliana: il *noi* regionale nella narrazione storica feudale e borghese

« [...] *non alla Chiesa romana, ma immediatamente
da Dio riconoscer si deve il Regno dell'Isola di Sicilia*»

(G. Settimo, *Della sovranità de' serenissimi re dell'isola di Sicilia*)

Ciò che osserviamo nel coraggioso tentativo di approfondire questa costruzione (pseudo) etno-antropologica dell'identità siciliana è che già nel Sei-Settecento illuminista le dinamiche culturali dell'isola si accompagnavano tenacemente ad una sovrastruttura legittimante dal risvolto, primariamente ma non esclusivamente, letterario. Una letteratura da intendere tanto nei suoi risvolti più espressamente poetici appunto, quanto in senso più blando, cioè in quel *corpus* eterogeneo di opere pseudo-storiche fortemente inquinato da derive mitologiche e fideistiche. Facciamo dunque un balzo indietro per comprendere, a grandi linee, che tipo di mitizzazione – perlopiù feudale – fu quella che, alle origini, ha portato poi Sciascia a sovraconnotare il concetto di *sicilitudine*.

Il discorso legato alla costruzione di un'identità regionale non può prescindere da una questione preliminare, già avanzata a inizio tesi, ma che può essere ripresa brevemente in questa sede. Ogni processo culturale di popolo è attivato da meccanismi artificiosi voluti, organizzati e imposti da alcuni uomini ad altri uomini. È un processo creativo volto a "sintetizzare" l'identità di un gruppo entro pochi tratti distintivi che si fanno marcati nella misura in cui si concretizzano nell'agire dei singoli membri. Attraverso la messa in opera di certe pratiche specifiche (come il disciplinamento dei corpi), quelle stesse pratiche diventano, da dispositivi⁷⁷ descrittivi, prescrittivi, e si naturalizzano, tracciando delle normatività sociali delimitanti. Ne consegue che il grado di coercizione di tali norme, naturalizzandosi, viene gradualmente ignorato dai membri

⁷⁷ Il riferimento lessicale è al più generale e complesso concetto foucaultiano di *dispositivo*, introdotto nella teoria filosofica degli anni Settanta in riferimento alle modalità, verbali o non verbali, con cui il potere agisce, inibisce e influenza le strutture sociali sottostanti, adeguandole all'ordine ideologico vigente.

del gruppo, ormai *abituati* al contesto in cui sono immersi. La volontà di tracciare un identikit di popolo non è presa, per così dire, all'unanimità né sottostà a dinamiche decisionali collettive. La costruzione dell'identità, sia essa regionale o nazionale, è in genere l'esito graduale di un processo storico d'insediamento di un'oligarchia di potere che pensa anzitutto a definire sé stessa, e a definire l'altro per negativo simmetrico, sempre e comunque in relazione a sé. Questo è, crediamo, il punto più efficace da cui ripartire se s'intende addentrarsi nel "problema della *sicilianità*". Urge però subito anticipare una premessa di metodo. Non è facile, né rientra nell'economia del lavoro, ricostruire i grovigli sociali avvicendatisi nella storia dell'isola. Ugualmente arduo (e per noi controproducente) è seguire i saliscendi delle classi dirigenti che, nei vari secoli, hanno governato la Sicilia. Il dato però di apparente costanza sembra risiedere nello sforzo con cui tali classi, a partire da quella feudale, hanno tentato animosamente di difendere la loro impalcatura ideologica legittimante, utile a riaffermarsi ogni qualvolta i corsi e ricorsi storici minacciavano di scalzarle, e dimostrando così una forza notevole di adattamento ai tempi. Cercheremo qui dunque di ripercorrere le strategie di un'«invenzione della Sicilia» dando particolare rilievo al ruolo svolto dalle classi feudali, ben attive nel XVIII secolo⁷⁸.

Prima di tutto, per capire come ha preso le mosse l'esaltazione della supposta identità isolana, è necessario puntualizzare chi sono – o chi erano – i *Siciliani*, perché scovare le origini dei processi formativi di questo *noi* significa volgere l'occhio indietro di almeno tre secoli. Non è infatti *storicamente* preciso – come invece siamo portati a fare oggi – assumere l'attributo diatopico di *siciliano/a* estendendone l'applicazione al tutto regionale indistinto, giacché – com'è facile intuire – una fantomatica "essenza" isolana era, in passato, prerogativa esclusiva di una sparuta minoranza nobiliare, quella a cui dobbiamo la formulazione di *ideologia sicilianista* intesa come «non [...] frutto spontaneo della cultura e del costume popolari, ma [...] prodotto della mentalità e della tradizione del potere dei ceti dominanti e parassitari dell'isola» (Marino, 1988: 13). Sulla natura esclusiva e autocircoscritta dell'attributo, puntualizzava così Giuseppe Carlo Marino:

"Siciliani", vale a dire [...] le classi dominanti. Ogni volta che si adotta questo termine bisogna avvertire le insidie di *acriticità* che il suo vago genericismo comporta e premunirsi subito, precisando di *quali*

⁷⁸ La principale fonte bibliografica per questa disamina critica sulla formulazione del *noi* siciliano è, si vedrà, l'opera di G. C. Marino, *L'ideologia sicilianista* (1988): una fonte preziosa, ma declinata più sul versante storiografico che non socio-antropologico (qual è invece il nostro tentativo di studio).

siciliani si tratta di volta in volta. È questo l'unico modo possibile e ragionevole per sfuggire a quell'astrattezza [...] che [...] assegna ai termini *Sicilia* e *Siciliani* il valore di definizioni indiscriminate e onnicomprensive (1988: 48).

Una *sicilianità* che, in passato, ben poco aveva a che fare col dato puramente geografico: non bastava *nascere* siciliani (in Sicilia) ma *dimostrarlo, agire* la propria *sicilianità* in una coscienza di classe che, da pura narrazione, diventava "cittadinanza" *naturalmente* acquisita e *automaticamente* trasmessa tra i vari membri del ceto dominante.

La prima questione da cui le menti aristocratiche dovettero partire per costruire il loro *iter* autolegittimante riguardò anzitutto la realtà geografica della terra di Sicilia, in una sorta di argomentazione prodromica al determinismo ambientale evoluzionista. Si trattava di "ragionare culturalmente" sull'origine di una terra che in sé già conteneva i presupposti empirici per una narrazione mitica e spettacolare: *a*) la configurazione insulare (e, aggiungiamo, la particolare forma triangolare), e *b*) la fertilità del terreno. Caratteristiche che poterono perfettamente inquadrarsi in due paradigmi simbolici interrelati: da un lato, la Sicilia veniva creata *direttamente* isola⁷⁹ per volontà divina; dall'altro lato, la volontà divina giustificava il ritenere l'isola una sorta di "madre" nutrice, una terra arcadica dove scorrevano – biblicamente parlando – latte e miele. Ecco che, per meccanismo proiettivo, le qualità positive della terra ricadevano sui suoi stessi abitanti, la cui eziologia si supponeva fosse da ricondurre – si badi – o ad un'autoctona stirpe di giganti, crudeli e antropofagi, "barbari" perché privi di cultura e ridotti allo stato selvatico descritto, oppure ad un processo di imparentamento con la famiglia di Noè.

Cos'avevano in comune queste due interpretazioni culturali? Il fatto che entrambe attribuissero all'origine del "popolo" siciliano un fondamento essenzialmente primitivo. In questa *mitopoiesis* di classe, la storia siciliana tornava ad orientarsi nel *frame* ideologico di un'evoluzione lineare perché da uno stato originario di natura (quello dei giganti), proseguiva verso un'inevitabile, graduale *inculturazione*. La classe aristocratica siciliana si palesò così come il prodotto non di un generico processo trasformativo, ma piuttosto di un percorso *evolutivo*, che le assicurava, attraverso il superamento dialettico di stadi transitori, il miglioramento in senso *qualitativo*. In altre parole, la nascita del mito della *sicilianità* (riferita sempre ai ceti nobili) aveva avuto un'origine simil-evoluzionistica perché l'*incivilimento* aveva

⁷⁹ Si tratta della tesi dell'insularità originaria che, spiega Marino, vincerà la concorrenza dell'altra posizione ideologica diffusa nel Seicento, cioè quella «del suo [di Sicilia] distacco dall'Italia ai tempi del diluvio» (1988: 28).

riguardato gente che era *primitiva* in senso cronologico. Potrebbe sembrare paradossale – se non addirittura svantaggioso – che i ranghi più alti dell'allora società sei-settecentesca si spacciassero per discendenti di creature notoriamente ripugnanti, nella forma e nei costumi, come i giganti, piuttosto che figli di entità divine. Ma la propaganda ideologica era perfettamente coerente con l'intento di "fissare" pochi principi normativi, quelli più cari alla cultura feudale: «le virtù della proprietà e del patriarcato per arrivare ad una ipostasi di perfetta società agraria» (Marino, 1988: 37). Tutti aspetti che potevano appartenere ai primi giganti dell'isola.

Vediamo come il Texeira riportava lo "storico" incivilimento dei ciclopi – il cui spartiacque più incisivo dovette probabilmente essere il passaggio dal cannibalismo nomade all'agricoltura sedentaria:

si diedero alcuni [ciclopi] a studiar le invenzioni delle arti necessarie per formare li primi strumenti della *cultura campestre*; altri si ingegnarono alla custodia e difesa degli armenti per l'*arte pastorizia*; e non pochi coltivarono i loro talenti per mantenere l'ordine e la tranquillità pubblica e per far conoscere e rispettare i diritti sacri della *proprietà* e gli obblighi della conservazione delle *famiglie*⁸⁰.

Non si trattava di ragionare nei termini di un evolucionismo anti-teologico perché le premesse bibliche (il diluvio universale, Noè e la prole) c'erano – come si è detto –, ed imprimevano garanzia ed autorevolezza alla narrazione edificante di ri-costruzione del "popolo" siciliano *dopo* un'universale fase degenerativa. In questa narrazione, i giganti proto-siculi uscivano dallo stato di barbarie per costruire una loro «civiltà ciclopica» (Marino, 1988: 39), tutta tesa ad una trasformazione sociale tra le più nobili e colte: quella della "civiltà feudale". Le civiltà asincrone (di tempi diversi) dei ciclopi e dei nobili si trovavano così accomunate da un *universo sovrastorico di valori* così sintetizzati da Marino:

l'ordine di gerarchie segnate dai privilegi della forza, il senso paterno dell'autorità il cui fondamento è dato dai diritti maritali nella famiglia (la santa sottomissione della donna e dei figli), la morale [...] il timor di Dio, [...] il privilegio sulle cose, sugli animali, sugli uomini, giustificato dal possesso della terra

⁸⁰ V. Texeira, *Prospetto della storia, civilizzazione e letteratura di Sicilia* (1824) cit. in Marino, 1988: 37 [corsivo mio]. Si noti come, osservando i passaggi evidenziati nell'estratto, emergano almeno due dei cinque paradigmi archetipici attorno a cui Aglianò svilupperà – in tempi assai lontani da quelli ciclopici – il libro già citato *Che cos'è questa Sicilia?* e cioè quelli di «roba» e «famiglia».

(1988: 38)⁸¹.

Questa è quella che, in sintesi, possiamo definire una "prima tappa" dell'«invenzione della tradizione» siciliana: la legittimazione all'insediamento e al monopolio dei poteri aristocratici passava così, come spesso capita nei giochi retorici delle forze accentratrici, attraverso il privilegio dell'*autoctonia* e della *discendenza*, e si radicava in concetti quali *immobilismo* e *fissità*. La ricerca dell'ordine sociale nascondeva dunque l'*intoccabilità* di classe.

Per buona parte del Sei-Settecento e fintanto che gli sviluppi storici non la porteranno al lento indebolimento, l'aristocrazia siciliana s'imporrà non solo dal punto di vista politico-militare ma – peggio – come modello sociologico. Quella che nasceva come un'idea di classe – socialmente circoscritta e storicamente transitoria – era destinata a radicarsi apertamente nell'organizzazione culturale dei più, in una generica autocoscienza della *sicilianità* che conserverà i suoi strascichi almeno fino alla metà del XX secolo, come abbiamo visto in Aglianò, e forse anche oltre.

In genere i siciliani, anche quelli che se ne dichiarano immuni, hanno grande difficoltà a liberarsene [dalla *sicilianità*]. Anzi, oggi, non è raro che i sicilianisti di più raffinata e insidiosa cultura siano proprio i politici e gli intellettuali che professano un'ufficiale estraneità al sicilianismo (Marino, 1988: 11).

L'apoteosi di questo radicamento ideologico nel sociale giungerà soprattutto quando il baronaggio feudale si troverà minacciato, nel suo status e nei suoi interessi, dall'arrivo sovversivo della borghesia. In tale frangente, si sentirà quasi la necessità non solo di ribadire i vecchi manifesti autolegittimanti, ma di operare una sorta di chiusura alienante dal presente, un rifiuto della modernità che possa riguardare – si badi – sia la nuova *élite* sia la regione tutta. Si costituirà – secondo passaggio – la retorica di una *Sicilia quintessenziale*, dove cominciare a far fermentare un primo spirito di nazionalismo siciliano – non da intendere in senso patriottico, ma come sinonimo di "tradizionalismo" feudale. A tal proposito, si enfatizzava che la Sicilia era, al pari di Napoli e anzi in anticipo di almeno sei-sette secoli rispetto a questa, un Regno e

⁸¹ Alle conseguenze paradigmatiche che queste formulazioni porteranno se ne potrebbe aggiungere una ulteriore, che assumerà poi valenza sul piano politico. Non sembra così improbabile pensare che l'originario stato di barbarie (e dunque, sostanzialmente, uno stato di libertà o affrancamento da forme di dominazione esogena) possa aver in parte rassodato la convinzione postuma di un *diritto* dell'isola all'autonomia e all'autogoverno.

che, come tale, rivendicava la sua sovranità e autonomia governativa. Questa propaggine del discorso sulla *sicilianità* prendeva le forme del conservatorismo – responsabile di «quel medioevo vivente che era la Sicilia» (Marino, 1988: 50) –, ma pure instillava una quasi primitiva ostilità verso ogni (potere dominante) straniero che, qualora si fosse insediato nell'isola, avrebbe fatto la fine descritta da Scipio Di Castro⁸² nel XVI secolo e così riformulata da Sciascia:

[...] la Sicilia è stata fatale a tutti i suoi governanti; e la maggior parte di essi ha lasciata sepolta in quel Regno la reputazione in modo tale che nemmeno nella posterità ha potuto mai più risorgere (1970: 12)⁸³.

L'ideologia sicilianista feudale non rimase una transitoria interpretazione culturale nella regione ma si confermò, col tempo, *l'interpretazione per eccellenza*, una *forma mentis* così potente che ogni innovazione veniva prudentemente fagocitata e rielaborata, piuttosto che essere sbrigativamente respinta. Una mentalità conservatrice ma sufficientemente intelligente da fingere l'ammodernamento pur di sopravvivere. Infatti, durante l'epopea illuministica, il giusnaturalismo verrà opportunamente strumentalizzato e risemantizzato «a sostegno della conservazione di classe della feudalità» (Marino, 1988: 56), una "classe" che parlava per altri, considerandosi Regno-Nazione.

Da questo discorso è necessario far emergere due ragionamenti-chiave:

- a) la Sicilia, coerentemente con la retorica illuministica dello "Stato-Nazione", si arrogò presto il diritto di rivendicare la propria "sovranità nazionale". Ma questa autoinvestitura prevedeva un implicito atto assimilativo del *voi* (i non-nobili) da parte del *noi* (i nobili). L'ideologia dominante cioè simulava una «compartecipazione» del popolo «alla condizione di persona» (Remotti, 2009: 334) nel senso aristocratico del termine. Obiettivo: riempire ogni margine sociale lasciato scoperto dall'*élite*.
- b) Col giusnaturalismo illuministico si trovava il degno pretesto per rendere diffusamente "naturale" (biologico) un modello "culturale". Anzi, più che "naturale" l'essere siciliani diventava quasi un'esigenza "spirituale", come registra Marino recuperando Titone:
«"La loro autarchia [dei siciliani] [...] ci appare perciò come qualcosa di spirituale, quasi

⁸² Il riferimento è all'opera *Avvertimenti a Marco Antonio Colonna quando andò vicerè di Sicilia (1576-1577 ca.)*.

⁸³ Quella del Di Castro era una profezia fatalmente pessimistica, ma pronunciata in riferimento ad una parentesi politica circoscritta tra il 1490 e il 1571, forse senza che tutto ciò avesse validità nei secoli successivi. Le possibilità di un "buon governo" siculo erano minate, per il Di Castro, dal "carattere" stesso dei cittadini che allora come oggi, fa intendere Sciascia, continuano ad essere "cristallizzati" negli stessi infausti vizi di forma.

una religione, la felicità di sentirsi siciliani"» (1988: 57)⁸⁴.

Va tuttavia notato che il paradigma della *Sicilia quintessenziale* mostrò di nascondere i medesimi problemi autocontraddittori che, ad un certo punto, contribuiscono ad incrinare qualsiasi rigida costruzione del *noi*, inclusa – dicevamo – la moderna categoria di *sicilitudine*⁸⁵. Le polemiche che emersero di fronte alle instabilità della sovrastruttura ideologica (nobiliare) erano essenzialmente due. La prima confutava l'equazione Sicilia = Nazione, tanto voluta dall'*élite* feudale, perché partiva dall'assunto che per essere tale, l'isola doveva prima munirsi di un diritto pubblico. E il diritto pubblico poteva conferirlo solo uno Stato e la Sicilia non si era mai definita alle dipendenze di altre sovranità se non di sé stessa. Secondariamente, se il presupposto per la nascita di una "Nazione" siciliana era il diritto pubblico, questo – spiegava Marino – andava riscoperto non certo nel mito ciclopico ma in una rigorosa documentazione storica. Alla luce di queste problematiche intrinseche, l'«invenzione della tradizione» compì un salto pindarico, che dalla ricostruzione mitica puntò alla ricostruzione storica. Una storia, evidentemente, sempre e comunque contraffatta perché operante una selezione postdatata dove l'occhio dell'ideologo guardava al passato in modo indiretto e retrospettivo, esponendosi a inevitabili distorsioni.

Sia come sia, le classi dirigenti che seguirono al "crollo" del baronaggio siciliano non poterono affrancarsi mai del tutto dai suoi parametri, sia perché tali idee avevano come impregnato le forme dell'agire, sia – e soprattutto – perché una frattura definitiva con quel passato era impossibile e svantaggiosa. Come molta storiografia isolana insegna, ogni ribellione culturale della borghesia non poteva che (ri)partire da presupposti feudali, che così si autoconfermavano⁸⁶. In altre parole, l'aristocrazia contribuiva ad «inventare» la successiva borghesia siciliana, come se la tradizione fosse prigioniera di «un processo di continua ricreazione dei suoi contenuti» (Bidussa, 2013: 600). Specificava Marino:

[...]gli intellettuali borghesi [...] diedero il via a una corrente di esaltazione onnicomprensiva e totalizzante della Sicilia che si costituì come variante della cultura aristocratica e in un certo senso la

⁸⁴ [Corsivo mio].

⁸⁵ Per una disamina delle contraddizioni della retorica sull'identità isolana, cfr. qui il secondo capitolo.

⁸⁶ «Non che mancassero gli spunti di una concezione e di una progettualità borghesi, ma essi venivano sussunti nelle forme della mentalità aristocratica che così ne riceveva il servizio di tensioni emotive e di idee, salvando nel contempo la sua egemonia» (Marino, 1988: 61).

rivitalizzò, contribuendo a sostenere la sua implicita pretesa d'insostituibilità (1988: 61).

Un punto in particolare era quello con cui si rintuzzava il *continuum* aristocrazia – borghesia: cioè la postura difensiva verso coloro che la retorica chiamava «stranieri». Con «straniero» non si alludeva propriamente alla 'persona esterna alla definizione classista' (cioè un non-nobile, non-borghese, non-intellettuale), cioè al siciliano medio comune. Quel *tipo* di siciliano si credeva inoffensivo e comunque inquadrato entro la categoria di «plebe, insignificanza, *a-sicilianità*; tutt'al più ai margini, come zona d'ombra, della *Sicilia luce*» (Marino, 1988: 74). Per cogliere la valenza del connotante «straniero» occorre tornare alla preoccupazione delle classi dirigenti di sottrarre l'isola ad ingerenze esterne e, nella fattispecie, a quelle provenienti dall'entroterra peninsulare. Giova, a questo proposito, sottolineare che la strategia di attribuire le cause di malgoverno e impoverimento regionale agli «stranieri» non solo servì a giustificare i regnanti di talune inadempienze, cementandoli, di nuovo, attorno ad una politica del *noi* che era vittimista⁸⁷, e opposta al generico *loro*; ma pure, aggiungiamo, riaccentuò la fondamentale matrice oggettivista-evoluzionistica della *sicilianità*. Come? In due mosse:

a) la storia siciliana veniva riletta alla luce dei presenti effetti lesivi dell'azione «settentrionale», sicché l'isola, dopo l'anabasi dell'aristocrazia a superamento della (in)civiltà ciclopica, tornava – specie dopo l'Unità – ad una fase di decadimento.

Una sorta di *degenerazionismo* che pare confermare, per certe società, il modello di alternanza ciclica tra fase di splendore e periodo di crisi.

b) L'etichetta di «settentrionale» promuoveva una mentalità evidentemente ostile a tutto ciò che si collocava *fuori* dall'isola. Marino parlava di una «umorale xenofobia» (1988: 65) dove «il termine "settentrionale" [...] è il paradigma di una condizione straniera, quasi nemica, irriducibilmente opposta all'insularità siciliana» (1988: 64).

Capiamo allora come questa postura *razziale* portasse l'isola ad "isolarsi" ancor di più, e a marcare ulteriormente la «qualità di *siciliano*» (Marino, 1988: 73) facendola vivere di due tensioni opposte. Una tensione, da un lato, *inclusiva* (se ci si vuol difendere dalla minaccia extra-regionale tutto il popolo diventa *siciliano*), e dall'altro *esclusiva* (se si vuol difendere il

⁸⁷ «[...] individuati all'*esterno* dell'isola il capo d'accusa e l'imputato, ne consegue che tutti all'*interno*, dai primi agli ultimi, sono [...] delle vittime» (Marino, 1988: 65).

prototipo del *siciliano* gli isolani che non vi rientrano vengono espulsi). Ciascuna tensione rispettava due attitudini diverse – la prima si rifaceva al principio per cui "siciliano si diventa"⁸⁸; la seconda si appellava alla legge per cui "siciliano si nasce" – ma entrambe convergevano in una *prassi discriminatoria* comune.

Collochiamo dunque, per comodità di studio e in modo del tutto arbitrario, l'ideologia borghese isolana della seconda metà del Settecento all'interno di una immaginaria "seconda tappa" dell'«invenzione» siciliana. Occorre però inserire ora, tra le fila del discorso, un ulteriore elemento degno di nota, e cioè il ruolo attivo e passivo giocato dall'intellettuale siciliano nei riguardi della sovrastruttura politica dominante. È quasi automatico osservare come le classi erudite, ai tempi del baronaggio, o perché alle dipendenze dell'oligarchia feudale, o perché nate in seno alla stessa, si uniformarono e anzi contribuirono alla scrittura del mito. Si dimostrarono, in tal modo, partecipi – se non corresponsabili – dell'affermarsi e del naturalizzarsi di istanze culturali socialmente circoscritte, di una mentalità cioè diffusa ma originariamente classista, aggrappata a paradigmi rassicuranti ma chiaramente ostili all'evolversi dei tempi. Non che però mancassero eruditi che, dietro alla triade sicilianista *natura ↔ ideologia ↔ cultura*, vi ravvisassero un inganno e i rischi di un pericolo diciamo "sociale". Come infatti riportava Marino, certi

intellettuale dotati di maturo concetto storico e di senso della realtà [...] compresero che la *sicilianità*, [...] trasfigurando la Sicilia reale, era un modulo di evasione che finiva per compromettere le possibilità di un orientamento critico sui problemi concreti del presente (1988: 77).

La difficoltà nell'opporre, alla vulgata dominante, una contro-narrazione minore, risiedeva primariamente nel remare contro il sistema "educativo" nel quale si era immersi, sistema che diventava consuetudinario e pertanto più compromettente nell'essere sconosciuto. Come indicava Marino, è da ricondurre all'illuminista Rosario Gregorio (1753-1809) il più lucido tentativo di denuncia e riprogrammazione delle strategie pseudo-storiografiche baronali. Pur con le riserve del caso, Gregorio segnò un'inequivocabile frattura dalle idee solipsistiche

⁸⁸ Un principio che, oltre a rimandare al breve saggio sciasciano di cui ci occuperemo al paragrafo 1.2.2, permetteva di motivare la tolleranza che si ebbe nei confronti di un passato storico che aveva visto avvicinarsi nell'isola popoli di conquistatori totalmente diversi tra loro. Riassumiamo la motivazione che si diede a questa eterogeneità con le parole di Marino:

«i Siciliani, *i naturali*, e via via l'insieme delle confluente etnico-culturali omogeneizzate dal fatto stesso della convivenza, potevano concepirsi come Nazione [...] nel senso di avere costituito un processo autorigenativo di *costumanze* e di *consuetudini*» (1988: 81) [corsivo mio].

degli aristocratici, criticandone l'astrattezza, l'esaltazione di un passato acronico inesistente e di un Regno incapace di gestirsi e valorizzarsi concretamente. La presunta identità siciliana si vedeva riconosciuta per quel che era: una macchina sociologicamente fittizia da ricondurre ad una «minoranza parassitaria» (Marino, 1988: 113), un astratto ordine di idee che avrebbe incarnato, di lì a poco, la fucina del fenomeno mafioso. Pare cioè che Rosario Gregorio ricercasse un cambiamento paradigmatico, uno slittamento *dalla tradizione all'innovazione*, dalla letteratura mitica all'istituzione giuridica. Pur osservando che il problema del monopolio della feudalità non poteva risolversi così facilmente neanche dopo la messa al vaglio dei presupposti classisti, Gregorio si poneva criticamente in tensione con l'*etocrazia sicilianista*.

L'Ottocento fu, da questo punto di vista, un continuo altalenarsi di posizioni di rifiuto e di "riammodernamento" delle vecchie dottrine sicilianiste, e la recrudescenza di ragionamenti simil-evoluzionistici avvenne talvolta proprio dentro le stesse Accademie. La consapevolezza di un *gap* dissociativo tra la letteratura idealizzante e la realtà dei fatti prese piede gradualmente, complice l'affievolirsi della credibilità delle *élites*; purtuttavia lo spirito demistificatore non si palesò mai in modo troppo aperto. Il grosso ostacolo al superamento riguardava il *primato storico* vantato dai modelli aristocratici su tutte le altre declinazioni sociali, primato che effettivamente c'era stato.

In altre parole, la Sicilia doveva la "nascita" della sua identità regionale alla classe nobile, i cui insegnamenti nel tempo si erano come incancreniti nella "memoria" collettiva, su un piano sia cognitivo sia pragmatico. La *sicilianità*, possiamo dire, come categoria interpretativa fissata in una "memoria di popolo". La *sicilianità* come "*memoria semantica*" (volendo recuperare una delle tre suddivisioni individuate per la memoria a lungo termine) collocata in un modello interattivo col cosiddetto *sicilianismo*, così definito da Marino:

un fenomeno caratteristico del costume siciliano, ancora oggi persistente, che implica un complicato dinamismo di reazioni e controreazioni emotive, [...] di stimolazioni estremamente eterogenee [...] (1988: 20).

Cos'è rimasto, nel Novecento e oltre, di tutta questa dialettica sull' "etnologia" siciliana? Tutto e niente. Possiamo azzardare a tracciare, lungo il *continuum* intermedio tra ieri e oggi, alcuni provvisori punti di continuità teorica. Prima di tutto, viene da sé che i processi costruttivi di un'identità di popolo regionale non si arrestino mai lungo il percorso trasformativo

del popolo stesso. Ciò significa che anche supponendo la decadenza⁸⁹, e dunque l'improbabile riaffermarsi sociale, della vecchia nobiltà aristocratica, l'«invenzione» di una cultura (e la sua conferma) è una delle priorità della politica dirigente, in qualsiasi tempo e a qualsiasi partito essa faccia capo. Ne consegue che l'identità, nel voler essere tracciata in un modo, lascia implicitamente aperte *altre* possibilità di narrazione, di solito non-dominanti perché comprensive di tratti descrittivi poco confacenti, e dunque esclusi dalla selezione. In ogni complessa società umana esistono così narrazioni e contro-narrazioni, che remano in senso opposto e confutatorio⁹⁰. La letteratura, inutile dirlo, in quanto prodotto sociale, è lei stessa soggetta a questo moto oscillatorio e polarizzante, al punto che la scrittura dominante tenderà a riprodurre, più o meno consapevolmente, dei moduli paradigmatici radicatisi col tempo e mai del tutto smentiti. Una ricca fetta della letteratura siciliana dominante⁹¹, infatti – come si è visto e vedremo oltre – s'è abbarbicata ad un'impostazione, più che innovatrice, diremmo conservativa o nostalgica. È vero che la Sicilia (e il Sud in genere) è stata, specie in periodo positivistico, vittima di un proiezionismo ideologico "razzista" da parte del Nord, che l'ha collocata al centro di congetture induttiviste oggi smentite; ma ci pare che l'isola stessa abbia continuato a vivere di questa sua "imperscrutabilità", di questi pregiudizi culturali, in parte rinvigorendoli, perpetuandoli tuttora. Quello che Marino definiva «un ordine di *cose*, di *suolo*, di *proprietà*» cioè di «*idola*» (1988: 209) già radicati tra Sette-Ottocento, è un insieme di *topoi* entrato nella letteratura non solo *sulla* Sicilia (quasi convincendo gli stessi scrittori locali oltre che allogeni) ma *della* Sicilia, dei suoi stessi abitanti. Come qualche secolo fa, la Sicilia letteraria contemporanea si è fatta forte di una retorica contraddittoria. La mitizzazione della «Sicilia immortale» è viva e assicura un patrimonio ideale tacitamente fondato su paradigmi retorici che, iniziati in modo quasi simil-evoluzionistico nel Settecento, in parte ne continuano le derive deterministiche, in parte ne assolutizzano le implicazioni simil-strutturalistiche, come vedremo.

⁸⁹ L'aristocrazia feudale dell'isola venne abolita dal Parlamento già nel XIX secolo. Tuttavia si ricordi che di quella particolare declinazione sociale due furono soprattutto le "sopravvivenze": il sistema del latifondo e la mafia, che nasceva al servizio dei signori prima di acquistare una sua indipendenza, configurandosi – s'è visto – nei termini di un *noi* particolare dentro al *noi* generale.

⁹⁰ Come argomenta efficacemente Sobrero (2009: 107): «La narrazione configura il canone di una cultura, celebra i suoi modelli, ripropone i suoi valori ma al tempo stesso [...] lascia intravedere altre possibilità, suggerisce alternative, permette [...] di congiuntivizzare gli ovvi indicativi della vita». Sul denso e spinoso rapporto esistente tra realtà e letteratura (quest'ultima come particolare tipologia del narrare) torneremo più consapevolmente oltre, specie nel quarto capitolo.

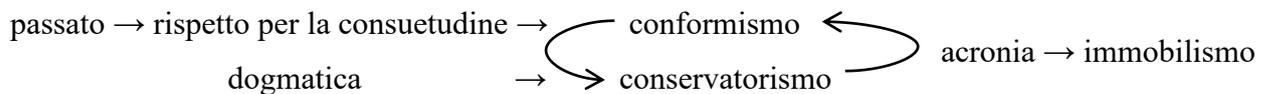
⁹¹ Si pensi al Lampedusa, che però adottava una visione non-esternalista della società ottocentesca siciliana dal momento che lui stesso vantava origini nobili.

Oggi non ragioniamo più nei termini di un'*ideologia sicilianista*, né di una *Sicilia quintessenziale* in senso stretto, ma piuttosto di un immaginario dogmatico di fondo, che potrebbe rappresentare una sorta di "terza tappa" dell'«invenzione» e che potrebbe essere introdotta con le parole di quell'ipotetico interlocutore ottocentesco dell'Amari:

D. Ma come dimostrate che la Sicilia simile ad un uomo abbia una individualità a sé?

R. [...] tanti secoli di esistenza propria [...], unitamente alle circostanze fisiche e geografiche, avendo prodotto abitudini, bisogni, reminescenze, costumi, opinioni e modi di amministrazione, tutti propri della Sicilia, ne è nato quel sistema, per dir così, di vita politica, che costituisce le nazioni, e le rende simili agli individui, che bastan ciascuno a se stesso, e perciò han dritto di non appartenere ad alcun altro eguale⁹².

Decadenza, si è detto, del baronaggio feudale. Ma qualcosa resta nell'aria: la paura, osservava Mazzara, di compiere una risoluta inversione di rotta da quel feudalesimo, come se «il residuo della mentalità feudale» resistesse al punto da "incrostarsi" «nell'inconscio collettivo» (1996: 21). Ricordiamo che, in Aglianò, l'assuefazione per lo "stato di cose" in Sicilia causava una sorta di deformazione nell'ontologia del siciliano, al punto che la *sicilianità* riconfermava sistematicamente la sua legittimità in una catena terminologica così ripercorribile:



Quella che Aglianò definiva «fede del trascendente di derivazione medievale e secentesca» (1996: 27; ed. or. 1945):

Le innovazioni si sono dovute adattare, in tacito compromesso, con le esigenze e con le tendenze antiche: il feudalismo ha proiettato la sua ombra anche sull'età più recente. [...] i residui del passato hanno perduto [...] la loro importanza, ma non sono scomparsi [...] (1996: 41; ed. or. 1945).

⁹² Citazione estratta dal testo *Catechismo politico siciliano*, attribuito allo scrittore palermitano Michele Amari (1806-1889) e contenuto in Marino, 1988: 213-214. [Corsivo mio].

1.2.2 Il processo *autopoietico* della letteratura dominante: Crescenzo Cane e Leonardo Sciascia

«soprattutto essere del Meridione
ce ne fanno una colpa
che io ancora non capisco»
(C. Cane, *La strada di casa* p. 77)

Com'è emerso nei paragrafi precedenti, i processi discorsivi per la costruzione di uno specifico immaginario siciliano affondano le loro radici in un terreno non solo cronologicamente lontano, ma di cui è difficile risalire alla componente organica, così eterogenea tra contributi letterari e scientifici. Ora, nonostante questa *mitopoiesis* viva di echi ben più lontani nel tempo, urge ricordare che anche lo sguardo di quanti, viaggiatori europei, si avventurarono per le sponde mediterranee in vista del Grand Tour, ha contribuito a rivelare al mondo la Sicilia attraverso un repertorio descrittivo che «non sempre rispondeva alla realtà»⁹³ (cit. in Bonomo, 1989: 158). In ogni caso, la retorica letteraria s'è sempre attestata su due componenti fisse, già intraviste ripetutamente finora, ma che ci occuperemo di porre meglio al vaglio negli studi sciasciani: *a)* l'ambiguità dell'isola e dei suoi abitanti; *b)* una certa autoreferenzialità, cioè un parlare soprattutto di sé. Prima di proseguire in questa direzione, è bene però riprendere il capo di un discorso lasciato in sospeso: quello sul ruolo giocato da Verga nella percezione extra-regionale della sua isola.

Qualcosa si è già detto: secondo Moe, Verga, allineandosi alle speculazioni e ai gusti del pubblico settentrionale, colse tutto il potenziale della scelta di rendere simbolica una Sicilia «chiusa in una sua vita poetica e in una economia primitiva, con un sentimento originario della terra, della famiglia, della tradizione ...» (Cocchiara, 2004: 392; ed. or. 1959). Era una Sicilia che parlava più ai siciliani nostalgici, e sulla quale le genti del Nord potevano, quando non biasimare, fantasticare, immedesimarsi in un mondo di terra e fatica. Certo, c'era pure lo sguardo indagatore di un Verga che leggeva Pitre, che si documentava sui soggetti e i metodi di narrazione. Ma questo lavoro etnografico di un Verga antropologo cedeva inevitabilmente il

⁹³ Lungo la costa, una Sicilia fertile e mondana, ricca di palazzi, templi e monumenti; nell'entroterra, una Sicilia decadente, ma di un decadentismo quasi gotico, accattivante, sensazionale.

passo al Verga artista, per il quale il "vero" siciliano – lungi dall'essere assoluto – si relativizzava, si coloriva di tinte liriche dettate da un personalissimo lavoro di rielaborazione intellettuale. È cogliendo come, alla base dell'atto documentativo, si annidi una pur minima manipolazione soggettiva, che si comprende come in Verga la Sicilia diventi un *topos* vantaggioso, psicologico e geografico insieme. "Geografico", dicevamo, perché la Sicilia diventava un contesto culturale visceralmente diatopico⁹⁴. La cosa notevole però è che il punto d'origine di questa geografia semantica non situava in Sicilia, ma fuori dalla stessa, in un'*alterità* regionale esterna, collocata appunto a Nord. Non è questo, crediamo, un dato da passare sotto silenzio: il fatto che uno scrittore formuli un paradigma descrittivo della Sicilia (così come lui la ricorda, come vorrebbe non mutasse perché proprio questo folklore, per quanto possa assomigliare ad arretratezza, garantisce l'identità della regione) *fuori dalla Sicilia* suggerisce il meccanismo di definirsi in relazione all'altro e a partire dall'altro. La *Questione meridionale* già citata, ha svolto, da questo punto di vista, un ruolo centrale perché Sud e Sicilia sono diventati "campi ad alta frequenza" di definizioni provenienti tanto dall'esterno (il Nord Italia, l'Europa), quanto dal loro interno. Ecco gli sforzi di tanta *metasicilianità*: l'identità isolana si è trovata al centro d'una convergenza di opinioni attendibili e smentibili al tempo stesso, protagonista di un dialogo tra culture nel quale era necessario fare chiarezza per l'individuazione del Sé di gruppo. Ora, quello dell'identità è un "problema" che ha sempre riguardato la Sicilia, e che non abbandona neppure Sciascia quando, lucidamente, riconosceva come ogni riflessione sulla cultura isolana non potesse prescindere da un certo livello di regionalismo. Come disse il racalmutese sintetizzando la questione, «Certo è [...] che la cultura siciliana ha avuto sempre come materia e come oggetto la Sicilia» (1970: 16); e questo già pienamente a partire dallo spirito verista. Il tentativo definitorio della Sicilia in Verga era dunque in parte viziato da un preciso posizionamento regionale, perché dal Nord proveniva quell'«angolo visuale» che andava cercando lo scrittore.

Verga not only created the first great poetic evocation of southern Italy in modern Italian literature but also elaborated [...] a sustained reflection on the role that geographical and cultural distance play in the production of cultural representations (Moe, 2006: 5).

⁹⁴ Di questa componente diatopica parlò Moe in questi termini: «Verga's work articulates what I call a geographical poetics [...]: namely, that texts "make" the South, elaborate a vision of a particular physical and human territory» (2006: 251).

Il bisogno profondo di chiarire a sé stessi, prima che ad altri, la sostanza della propria identità siciliana ha dunque viaggiato su due binari paralleli: il primo, una sorta di "raccolgimento" nel tempo, nella geografia, nei mutamenti dell'isola; il secondo, l'acquisizione dell'extra-referenzialità settentrionale quale termine di paragone. Nella raccolta sciasciana *La corda pazza* (1970) un saggio in particolare incorpora, fin dal titolo, la tensione del vedere l'isola «da lontano»: "La Lombardia siciliana". Un accostamento tanto ossimorico da sottoporre l'immaginazione ad un'ardua sfida: quella di figurarsi una regione distopica, una Lombardia che abbia un po' di Sicilia, ma non troppo: quel tanto che basta a illudersi di una simmetria valoriale tra le due terre. Parlare di "Lombardia siciliana" – acquisizione propriamente vittoriniana – o di "Sicilia lombarda" potrebbe sembrarci quasi uguale: in ambo i casi si assiste ad un procedimento esplicativo dell'isola attraverso il confronto con l'alterità geografica. Questo procedimento genera, diciamo meglio, due derive: da un lato, evoca un'istintiva reazione antitetica nella quale le due regioni rappresenterebbero poli inconciliabili, e da cui la Sicilia uscirebbe sconfitta perché «la terra del nord [...] è ordine anche quando si accende di conflitti; coscienza, società, storia – in contrapposizione all'isola natale che è caos, dispersione, negazione della storia» (1970: 167)⁹⁵. Dall'altro, è significativo come pochi pregi nell'isola vengano ricondotti alla cultura lombarda, smettendo così di appartenere all'autoctonia siciliana.

Se dunque consideriamo la Sicilia il crocevia di definizioni culturali in parte autoprodotte, in parte subite, allora intendere *sicilianità* (e *antisicilianità*) come un «discorso letterario, antropologico, storico» (Geremia, 2017: 88) non risulterà così bizzarro. Il fatto è che forse proprio in virtù di un'ineliminabile quanto paradossale incertezza identitaria, l'isola ha precisato dai suoi confini proiettando il suo portato semantico al di là del Mediterraneo, sull'Italia tutta, finanche in orizzonte sovranazionale. La Sicilia, così come voluta dalla letteratura, è stata costruita nell'oscillazione tra il proprio particolarismo e una certa universalità. In questa universalità Sciascia parlava dell'isola come di un paradigma⁹⁶, non solo

⁹⁵ Elio Vittorini è stato tra quegli artisti che, fuggiti a Nord, hanno visto «da lontano» le contraddizioni e gli immobilismi di una Sicilia lenta e arrancante nella marcia verso il progresso. Un salto comparativo, quello tra Lombardia e Sicilia, che Vittorini vide; ma che poterono vedere anche tutti i «siciliani migliori», quelli che «non partecipano» della «follia di credere la Sicilia perfetta» (Sciascia, 1970: 169) ma bisognosa di un rinnovamento nel quale «la gente mostra nei tratti somatici, nell'articolazione turbata delle vocali, [...] nella cultura, nell'impegno civile, i caratteri di una *civiltà più evoluta, di origine*» - si badi - «*settentrionale*» (Geremia, 2017: 90) [corsivo mio].

⁹⁶ Qualcosa di speculare scriveva Aglianò qualche decennio prima: «La Sicilia accoglie in sé e riassume le caratteristiche che son proprie di tutto il Paese, accentuandole e colorendole. La figura morale e psicologica del siciliano corrisponde all'immagine complessiva e generica che si ha dell'italiano-tipo [...]. Le cosiddette "qualità italiane" [...] in Sicilia [...] si individuano più facilmente e con maggiore chiarezza, perché sono portate alla massima espressione di sé» (1996: 45-46; ed. or. 1945).

intendendo le dinamiche di *sicilianizzazione* che avrebbero coinvolto l'Italia e il mondo, ma scrutando nell'ontologia e negli habitus regionali i grandi temi della condizione umana: «dilacerazioni dell'essere, [...] dolore, il destino, la bellezza, l'eros» (1970: 243).

Correva l'anno 1979 quando una giovane giornalista francese di nome Marcelle Padovani rivolse a Leonardo Sciascia due domande antropologicamente controverse, ma letterariamente coerenti con la produzione del racalmutese: «Che significa "essere siciliani"? Quali sono i tratti fondamentali della psicologia siciliana che hanno resistito attraverso i secoli? » (1979: 35). Abbiamo provato, provocatoriamente, a volgere la prima di queste domande ad alcuni degli interlocutori coi quali si è cercato di costruire un discorso sulla presunta *sicilianità* nei modi in cui la questione venne esposta a Sciascia. Ma se la prima domanda ha prodotto derive di cui parleremo oltre, la seconda è stata da noi opportunamente evitata, in nome del rifiuto alla generalizzazione, e all'idea che oggi sia insostenibile parlare di una mentalità di gruppo calcificatasi col tempo. Eppure, Sciascia accolse di buon grado l'ultimo interrogativo, col quale poté ricapitolare alcune di quelle che considerava "costanti" della "condizione" ontologica, culturale, filosofica del siciliano medio. Veniva formulandosi, alla già lunga lista di termini eterogenei fatti riferire all'isola, un'altra parola, densa e complessa: *sicilitudine*. Prima di procedere all'analisi di questo lessema, è necessario ricapitolare i diversi termini della questione per circoscriverli in una cornice definitoria chiara, per quanto convenzionale. Tralasciando concetti già espressi quali *ideologia sicilianista* e *Sicilia quintessenziale*, la galassia semantica è informata di altri due termini: *sicilianismo* e *sicilianità*⁹⁷. *Sicilianismo* è un concetto-ombrello che aggrega in sé due componenti semantiche comunicanti: da un lato, il versante linguistico, sicché un sicilianismo è qualsiasi «parola, locuzione, costruzione sintattica o anche particolarità fonetica o morfologica, peculiare del dialetto siciliano»⁹⁸ che entri in contesti sociolinguistici differenti. Dall'altro, sono racchiusi quelli che il poeta agrigentino Giuseppe Zagarrìo definiva problematicamente «i depositi e i composti comportamentali dell'essere siciliani; gli archetipi, [...] gli elementi atavici che vengono valorizzati o sprecati e dispersi nei gesti esteriori» (cit. in Papa, 1996: 585).

⁹⁷ Come osservava Enzo Papa, a questo pulviscolo di nozioni sarebbe opportuno aggiungerne un'ulteriore, ovvero *isolitudine*, neologismo formulato dal poeta mazarese Lucio Zinna e di cui ci occuperemo meglio altrove perché condensa felicemente la datità geografica (l'insularità) con lo spettro emotivo suscitato nel soggetto senziente.

⁹⁸ Cfr. <https://www.treccani.it/vocabolario/sicilianismo/> (ultima consultazione il 21/07/2024). È bene ricordare, a completamento del quadro, che Sciascia diede un'ulteriore definizione, declinando *sicilianismo* in senso tutto politico: «ideologia di una Sicilia libera e indipendente; o "privilegiata" rispetto alla Chiesa romana, alla Spagna, al Regno di Napoli; o autonoma rispetto allo Stato italiano» (cit. in Verri, 2022: 324 nota 10).

Definizione, quest'ultima, difficile perché rende impossibile separare nettamente i cromatismi semantici con le altre terminologie. Poniamo che il *sicilianismo* sia un habitus comportamentale; la *sicilianità* viene invece descritta come il suo corrispettivo ontologico, una sostanza contrapposta alla forma: «la "sicilianità" costituisce lo specifico modo di essere siciliani, [...] un'identità che s'intride di moduli comportamentali stratificati nelle coscienze dalla storia» (*ibid.*). Di nuovo la variabile 'tempo', dunque la storia come processo cumulativo. Diceva Sciascia a Padovani: «Che cosa rispondere, se non che il siciliano è il prodotto della sua storia?» (1979: 46). Tutt'altre difficoltà pone all'attenzione il concetto di *sicilitudine*, anzitutto perché nello stesso si ravvisa un'evoluzione semantica sempre diversa. *Sicilitudine* nasceva come neologismo formulato dal pittore e poeta avanguardista Crescenzo Cane (1930-2012) su modello di *negritudine*, termine attribuito allo scrittore Aimé Césaire che per primo lo usò nell'articolo “Jeunesse noire et assimilation” della rivista *L'Étudiant Noir*. La *negritudine*, che divenne una bandiera ideologica per quegli intellettuali africani delle colonie francofone desiderosi di rivendicare la centralità dei loro valori sottraendoli all'etnocentrismo europeo in ottica decentrata ed anti-coloniale, rappresentava per Cane il corrispettivo simmetrico di tensioni nostalgiche e vicissitudini socio-culturali parimenti presenti in Sicilia. È fondamentale osservare questo legame eziologico tra *sicilitudine* e *negritudine* perché, una volta più, rafforza quello sposalizio concettuale tra Sicilia e colonizzazione che avevamo lasciato alle pagine di Niceforo. La *sicilitudine* nasceva dall'esigenza di dare una formulazione teorico-poetica a fatti esperienziali personalissimi, legati al dramma dell'emigrazione a Nord. La fuga dall'isola da problema storico e sociale assumeva, in Cane, un portato culturale e soggettivo: il siciliano emigrato, vittima di una condizione di *displacement* emotivo ed effettivo, si distingueva per una serie di tratti culturali interiorizzati, modi di pensare e di agire che accentuavano la distanza col nuovo habitat e amplificavano il senso di vuoto. Tratti regionali particolarmente marcati a causa di un processo assimilativo (quasi viscerale) tra il siciliano e la sua terra-isola: a tal punto l'abitante si era "fuso" con la Sicilia da diventarne «uno degli elementi» (Verri, 2022: 323). In questo legame di co-dipendenza, la "natura" siciliana era dunque dipinta quasi fatalmente, a tal punto marcata che, per quanti sforzi l'isolano facesse per integrarsi a nuovi contesti sociali, egli restava

isolato con "tutto il bene e il male che la sua terra, fino a ieri, gli aveva tramandato": "mansuetudine di secoli di pazienza", "violenza storica di inibito e represso", l' "amore per la sua terra" fuso con quello per la sua donna, la "fratellanza verso i suoi parenti e amici" (cit. in Verri, 2022: 325).

La "struttura modellante" della *sicilitudine* era questa: «fedeltà alla religione tradizionale, il "senso dell'onore", il "particolare costume [...] di avere con sé un coltello", [...] "un bagaglio culturale molto involuto" rispetto al contadino e all'operaio del nord» (*ibid.*). Certo, le parole di Cane vanno contestualizzate negli anni ruggenti (Sessanta-Settanta) in cui elaborò questi concetti, sebbene le tracce dell'onore e delle armi continuino oggi ad animare vivacemente lo stereotipo del "terrone" a Nord. L'influsso attrattivo che la Sicilia, in quanto isola, eserciterebbe sui suoi abitanti è però un'idea che, da Cane, abbiamo riscontrato anche nelle orgogliose parole di alcuni nostri interlocutori. Il punto di contatto tra le loro diverse testimonianze sul fascino esercitato da questa regione, quasi fosse una madre che lascia i figli col costante desiderio di rivederla, riguarda la centralità assunta dal mare⁹⁹, ovvero l'esclusività che lo stesso sancisce a separazione dal mondo. Riferisce Silvana¹⁰⁰ in un contesto comunicativo nel quale si parlava di spostamenti e viaggi di piacere:

L'altra volta ero a Messina... guardavo la Calabria e mi sembrava... capito? ... che era di fronte, ma ti sembrava lontanissima perché c'è il mare... [...] La Sicilia è Sicilia, perché noi siamo isolani, nel dna.

Contestualmente, una sua collega di lavoro s'inserì nella conversazione informandoci della sua breve esperienza giovanile a Firenze. Con la sensibilità di chi ricorda i modi nostalgici con cui vagheggiava, al tempo dei suoi diciotto anni (nel 1985 circa), l'isola, ci disse:

Io ho vissuto un anno a Firenze [...] già un anno mi bastò: mi mancava il mare. Sai che facevo? Me ne andavo sull'Arno, in costume da bagno... e mi passavano certi... non erano topi, erano proprio... nutrie [...]; mi passavano e la gente mi guardava tipo "Ma quella è pazza?" perché mi mancava il mare; e io sono tornata per questo (dialoghi avvenuti in data 15/06/2024).

Il mare è un nodo tematico ricorrente nel bagaglio emotivo ed autobiografico di molti

⁹⁹ Il mare riassume, in buona parte, la formula dell'isolamento e dell'essentialismo siciliano. Esso è centrale praticamente in tutti gli intellettuali di cui ci occuperemo, inclusa Maria Messina, talvolta a conferma del potere deterministico del paesaggio sui suoi fruitori.

¹⁰⁰ Guida al Museo Etnografico Siciliano Pitrè, la signora Silvana è stata incontrata per la prima volta, in modo fortuito, durante una piccola mostra di quadri allestita nella Sala delle Verifiche, nei pressi della sede centrale dell'Università di Palermo. La mostra era organizzata dal Centro Internazionale di Etnostoria – Fondazione Rigoli, con cui la stessa Silvana collabora. L'incontro "galeotto" è avvenuto in data 15/05/2024 ma, dopo allora, altre sono state le occasioni durante le quali abbiamo potuto conversare con Silvana, apprendendo moltissimo del folklore siciliano.

siciliani intervistati, al punto da costituire per qualcuno una risposta, se non deterministica certo possibilistica, alla datità siciliana. Quando non ricorre a strategia esplicativa, il mare rappresenta uno dei fattori sufficienti a dissuadere dal lasciare la Sicilia: questo è quanto abbiamo ricavato da Angela, originaria di Misilmeri che, nonostante le difficoltà lavorative, rigetta a priori l'idea di emigrare.

A me piace il paesaggio, il mare; io non so se potrei vivere in un posto dove non c'è il mare, [...] il sole... per me è fondamentale affacciarsi e vedere il sole (dialogo del 22/03/2024).

Oppure da Marika¹⁰¹, felice esempio di emigrazione in terra veneta:

io vivo vicino al mare [il paese d'origine a cui si riferiva è San Cipirello, provincia di Palermo] [...] io il mare lo vedo come un posto in cui andarmi a rilassare... poi per esempio abbiamo anche la montagna [...] però in realtà il mare è quello che magari lega più le persone dal punto di vista paesaggistico, secondo me (intervista datata 24/02/2024)¹⁰².

Riannodando il filo del discorso, la *sicilitudine* traduceva liricamente un disagio individuale, quello dell'emigrato, che si faceva collettivo; denunciava uno spaesamento umano dovuto alla rottura del cordone ombelicale con l'isola-madre, così rassicurante nel suo assetto stantio, domestico. Come si nota, una nozione strettamente letteraria quale quella di *sicilitudine* trovava applicazione in campo socio-antropologico, non solo perché la sua rappresentatività investiva la generale condizione emigrante, ma perché sanciva, quale ulteriore passaggio, una traslazione dal micro al macro. Ad un certo punto infatti si può dire che la *sicilitudine* abbia riguardato un "modo di essere" generalizzato, coinvolgendo tutti i siciliani e non solo quelli

¹⁰¹ Prima interlocutrice con cui si è avviata la relazione dialogica, il colloquio si è tenuto a Padova prima che iniziasse l'etnografia palermitana. Il contenuto dei suoi discorsi ha fatto emergere una rete complessa di punti-chiave che hanno poi funto da modello-base (in senso comparativo e/o integrativo) per la scelta degli interlocutori successivi. Un punto biografico è degno di nota: in quanto ragazza originaria di San Cipirello (PA) e trasferitasi a Padova per studiare alla facoltà di psicologia, Marika è un esempio di emigrazione extra-regionale. L'extra-regionalità costituisce, in sé, condizione privilegiata di decentramento, cioè di osservazione "dal di fuori" della Sicilia, nonché stato di cambiamento che, a suo dire, è destinato a restare tale per molto tempo (al momento, l'isola non si configura come terra di ritorno, nelle prospettive di Marika). Tutt'altra esperienza è quella di Angela, su citata, o quella della sig.ra Diana, su cui indugeremo in seguito (cfr. p. 120).

¹⁰² Si noti come l'interlocutrice non dimentichi di annoverare la montagna quale altra determinante morfologica del paesaggio siciliano. In effetti, non è assurdo pensare che il disporre di un ventaglio così eterogeneo di possibilità paesaggistiche (mare, monti, boschi, zone collinari) irrobustisca l'idea di un'isola indipendente, assoluta (nel senso latino di "sciolta, svincolata"), quindi ancor più giustificata nella sua superba autoreferenzialità.

emigrati. Si è creato cioè un meccanismo di estensione semantica dove «l'elemento *-itudine* finisce con l'acquistare la funzionalità di una marca di identità socioculturale» (Orioles, 2009: 230). La *sicilitudine* diventa allora un habitus mentale, «un'essenza complessa, inattingibile e inconoscibile» (Spera in Squarotti, 1985: 35) descritta come un gioco di luci e ombre, sospesa nell'incertezza dell'essere (presente), dell'essere stato (passato) e del divenire (futuro), a metà strada tra essere e forma pirandelliane. Una delle esternazioni della *sicilitudine* così come Sciascia la intenderà, sarà proprio lo strazio di trovarsi fuori dall'isola con l'insofferenza di convivervi una volta tornati: una terra «dalla quale si può fuggire, ma alla quale non si può sfuggire» (Papa, 1996: 585) in virtù della dittatura che esercita. L'onnipresenza dell'isola, nei pensieri, nei ricordi, nel corpo, è – non a caso – una delle cifre dominanti del video analizzato in apertura tesi, dove Lelio Giannetto così spiegava questo vincolo simbiotico:

Questo essere Sicilia è una cosa che tu hai dentro in maniera profonda, forte, fortissima, che ti carica di un'energia specie quando sei fuori. Quando ritorni sei animato di tanta buona volontà di recuperare questa esperienza magica che hai in sua assenza, ma lei ti fagocita; appena ritorni sei di nuovo dentro l'antro del vulcano, ti rimette in eruzione.

Una terra, dunque, che adessa pericolosamente ma che non dà certezze, perché qui l'identità è una non-identità, o un sovraccumulo di identità tra cui è impossibile scegliere, che acutizza l'incertezza storica trasferendola, dalla Sicilia, ai suoi abitanti, due elementi che giungono a sovrapporsi¹⁰³. Dominique Fernandez chiariva brillantemente questa inconsistenza dell'essere:

Sicilia: terra che si inquieta e teme di non essere che una pura illusione, un fantasma fluttuante sul mare, senza consistenza e senza storia: ed è questo un aspetto della *sicilitudine* [...]: la paura di volatilizzarsi come fantasmi; l'angoscia di non essere riconosciuti come uomini, come individui aventi particolare identità (cit. in Bonomo, 1989: 155-156).

Parole dure, che lasciano intendere il portato quasi nefasto, autodistruttivo, dell'essere siciliani. Il predicativo "nefasto" non è usato qui a caso: ci aiuta invece ad introdurre il terzo passaggio logico a completamento del prisma semantico della nozione di *sicilitudine*. Da

¹⁰³ Sull'interscambiabilità tra Sicilia e siciliano parlò già Pirandello quando, riferendosi al singolo isolano, affermò «ognuno è e si fa isola da sé» (cit. in Sciascia, 1970: 13).

condizione soggettiva dell'emigrante a condizione socio-culturale regionale, la *sicilitudine* si fa categoria morale e intellettuale, direttamente associata ad un senso di fatale inettitudine.

"[...] il concetto di *sicilitudine* è solo sinonimo di deterioramento morale e di incapacità [...] da parte di tutti i siciliani". Conseguentemente [...] si conclude sostenendo la necessità di "liberarsene", della condizione della *sicilitudine* (Verri, 2022: 326).

La *sicilitudine* diventa così una "condanna" esistenziale a cui è impossibile rimediare nonostante la volontà: come scrisse Cane, «io sono un siciliano a ogni costo / un grumoso saraceno che non perdona» (cit. in Verri, 2022: 329).

Sciascia entrava, per così dire, a gamba tesa su una questione semantica non sua, quando inaugurò per la prima volta il termine *sicilitudine* nel 1969, in apertura a *La corda pazza*. Il portato semantico di cui caricò il termine non era così dissimile da quello di Cane: partendo da un retrobottega storico¹⁰⁴ e geografico, giungeva a tradurre tutto in una componente esistenziale, metafisica. Ma in che senso "retrobottega storico e geografico"? Partiamo da quest'ultimo. La natura contraddittoria dei siciliani andava ricollegata alla morfologia insulare della regione: da un lato, la forza d'animo, motivata dal posizionamento strategico sul Mediterraneo che la rese "testa di ponte" per storiche conquiste e tattici spostamenti. Dall'altro, la vulnerabilità, connessa al suo decentramento (dialettica centro-periferia) e al mare, che la collocava in uno stato di "sospensione" ed esposizione a rischi incontrollabili (flussi migratori, piraterie, invasioni). Orgoglio e superiorità da un lato; dissociazione e follia dall'altro. A ciò Sciascia sommava l'altro fattore: quello storico, deciso dai conquistatori (specie spagnoli) che in Sicilia impressero il loro corredo fenotipico. «Non c'è ragionamento svolto da Sciascia», annotava Giuseppe Traina, «che non si debba mettere in relazione con la Spagna, per i rapporti storicamente esistenti fra queste due terre e le loro comuni piaghe storiche (l'inquisizione, il latifondo) » (1999: 206). Nessuno potrebbe smentire – è chiaro – la persistenza di tracce culturali comuni tra siciliani e spagnoli, ma quella di Sciascia era decisamente una «ontologia regionale», come l'ha definita Paolo Manganaro, dall'anima arabo-spagnolesca. Addirittura Sciascia rintracciava le prove del pessimismo siciliano (ereditato dagli arabi) proprio nei fatti linguistici:

¹⁰⁴ «La parola *sicilitudine* indica la particolare identità siciliana per come si sarebbe formata nel corso dei secoli» (Verri, 2022: 321).

la paura del domani e l'insicurezza qui da noi sono tali che si ignora la forma futura dei verbi. Non si dice mai: "Domani andrò in campagna", ma "*dumani vaju in campagna*" [...]: Come volete non essere pessimista in un paese dove il verbo al futuro non esiste? (1979: 45).

Ora, questo "essere siciliano" Sciascia, da buon siciliano che rifletteva sui suoi corregionali, la sentiva dolorosamente dentro; sentiva cioè, nella sua persona, il peso degli errori della storia e se ne sentiva complice, come vincolato ad un meccanismo di trasferimento di colpa tra generazioni. Così parlava alla giornalista Padovani:

Quando denuncio la mafia, nello stesso tempo soffro poiché *in me, come in qualsiasi siciliano, continuano a essere presenti e vitali i residui del sentire mafioso*. Così, lottando contro la mafia io lotto anche contro me stesso, è come una scissione, una lacerazione (1979: 74)¹⁰⁵.

Stesso ragionamento lo sviluppò in rapporto alla questione "donna siciliana", che anticipiamo brevemente:

Soffro di dover raccontare della donna di Sicilia [...] come elemento negativo nell'evoluzione della società insulare [...]. Ma nel momento stesso in cui la giudico, io mi sento responsabile della sua condizione, *responsabile atavicamente (ibid.)*¹⁰⁶.

Sono affermazioni forti, dalle quali molti nostri interlocutori si sono dissociati categoricamente. Parlare di mafia, quando non spontaneamente introdotta dall'interlocutore, è sempre un atto di svolta critica nel dialogo. Se da un lato c'è chi accoglie la *mafiosità* come un dato culturale (e non – si badi – ontologico) nel quale ormai il siciliano medio tende a rispecchiarsi involontariamente¹⁰⁷, pure dall'altro c'è chi vi oppone strenua resistenza. Perché sebbene la mafia sia una realtà viva, essa non è affatto generalizzabile, né si dichiara «responsabile atavicamente» colui o colei che non è colluso/a con dinamiche illecite. Tutte queste problematiche vanno aggiunte ad un'ulteriore ambizione sciasciana, già citata ma che

¹⁰⁵ [Corsivo mio].

¹⁰⁶ [Corsivo mio].

¹⁰⁷ A tal punto la mafia è chiamata in causa quando si parla di Sicilia che, oltre ad entrare quasi a pieno titolo nello schema identitario, sembra suscitare un rispecchiamento automatico, con l'effetto di provocare un'inspiegabile sensazione "domestica", come se gli argomenti malavitosi "familiarizzassero", trasmettessero cioè un vago sapore di casa.

qui preme riprendere. La pretesa cioè che la *sicilitudine* possa convertirsi in *similitudine* per il mondo. Questa conversione assai poco modesta, suggerisce due implicazioni notevoli:

- a) antropologicamente parlando, la Sicilia smette di essere "periferia" e subisce un processo inverso di *rielocazione*, situandosi nel "centro". Si suggerisce implicitamente una sorta di "etnocentrismo regionale", nuovo (storicamente parlando) che però si sublima oltre i confini, perché
- b) la Sicilia si metaforizza, diventa uno stato d'animo, un orizzonte emozionale, un *Weltanschauung*. La Sicilia – che, scriveva Vittorini, «è solo per avventura Sicilia», a indicare l'inconsistenza della tassonomia topografica – viene così investita da una scarica di simbolismo tale per cui non è necessario vederla di persona per conoscerla. Qui cioè il simbolismo artistico-letterario scalza a piè pari il bisogno della classica indagine etnografica:

la Sicilia è [...] un luogo, un modo di essere [...] di cui si può avere intuizione, e in qualche modo è possibile darne ragguaglio d'arte, di poesia, anche senza una diretta visione e conoscenza (Sciascia, 1970: 238).

Non si tratta di una rinuncia all'antropologia classica, *on the field*, che noi pure abbiamo scelto di seguire durante i mesi di ricerca a Palermo. Quella di Sciascia era, se vogliamo, un altro tipo di antropologia, un'antropologia che passava attraverso le percezioni che certe rappresentazioni dell'isola gli veicolavano. Ai dispositivi più intellettuali, quali quelli di *sicilianismo sicilianità sicilitudine*, tutti volti all'innegabile esperimento di costruzione di un'identità di gruppo (e del singolo nel gruppo), si associano dispositivi irrazionali, patemici, più propri dell'artista ma proiettati quasi oggettivamente sull'isola, che si fa così narrazione vivente. Questa ambigua identità è quindi legata – come vedremo anche nel paragrafo successivo – all'infinita risma di significati sul suo conto: al non voler smettere di parlarne ma, al tempo stesso, al parlarne reiterando sempre i soliti moduli discorsivi, costanti nel tempo e nello spazio. La *sicilitudine* sciasciana, pur elasticizzando la narrazione sul versante emotivo, non riusciva comunque a liberarsi della postura descrittivo-prescrittiva, confermando quei risvolti così lucidamente chiariti da Calvino in una lettera del novembre 1965 indirizzata proprio al racalmutese.

[...] da un po' di tempo m'accorgo che ogni cosa nuova che leggo sulla Sicilia è una divertente variazione

su un tema di cui ormai mi sembra di sapere già tutto, assolutamente tutto. Questa Sicilia è la società meno misteriosa del mondo: ormai in Sicilia tutto è limpido, cristallino: le più tormentose passioni, i più oscuri interessi, psicologia, pettegolezzi, delitti, lucidezza, rassegnazione, [...] tutto è ormai classificato e catalogato. [...] la voce "Sicilia" ci dà il piacere [...] di confermare [...] che il nostro bagaglio d'informazioni era adeguatamente ricco e aggiornato. Tanto che speriamo ardentemente che nulla cambi, che la Sicilia resti perfettamente uguale a se medesima (cit. in Traina, 1999: 201-202).

Nella formula della *sicilitudine* possiamo dire di trovarvi mescolate, in dosi variabili, sfumature diverse di uno stesso tema di fondo: la Sicilia che, da oggetto di un percorso di osservazione socio-antropologica, si converte in soggetto di una traslazione simbolico-letteraria. Di nuovo quindi, la sinergia tra questi due approcci ha reso questa regione una sorta di «deposito di metafore, di archetipi, [...] lussureggiante immaginario collettivo in cui gli scrittori rovistano per dar corpo ai propri fantasmi, ai propri "astratti furori"» (Di Grado in Squarotti, 1985: 27).

Il passaggio ulteriore, implicato dalle narrazioni sciasciane, riguarda però un altro aspetto dell'ontologia siciliana: dal costruirla, l'intellettuale passa, possiamo dire, a cristallizzarla mediante diffusione. Come? La risposta è contenuta implicitamente nella domanda che provocatoriamente Sciascia poneva a titolo di un suo saggio contenuto in *Fatti diversi di storia letteraria e civile* (1989): "Come si può essere siciliani?". Ora, questa domanda risultava, senza troppi nascondimenti, esplicito recupero dell'interrogativo montesquieuiano "Comment peut-on être Persan?" (in *Lettres persanes*, XXX), un recupero metaletterario che subiva due procedimenti congiunti. Anzitutto, com'è ovvio, Sciascia compiva una ricontestualizzazione culturale della questione perché dalla specificità persiana passava a quella siciliana. Ma qui a cambiare sembrava essere – si badi – il livello di coerenza e "inclusione" culturale della specificità (siciliana) rispetto al contesto di "alterità" giudicante (il contesto che cioè pone la domanda). Se cioè, in Montesquieu l'interrogativo era rivolto ai persiani Rica e Usbek da un gruppo anonimo di *francesi* nella Parigi del Settecento – e dunque l'incontro-scontro riguardava due culture antipodali, una orientale e l'altra occidentale –, qui in Sciascia la *sicilianità* desterebbe curiosità tanto ad un cittadino straniero, quanto ad un italiano continentale, appartenente cioè allo stesso orizzonte culturale nazionale. La *sicilianità* veniva trattata, in questo saggio da Sciascia, con la medesima attrazione esotizzante esercitata, sui francesi, dalla *persianità*: due categorie affascinanti a cui gli interlocutori cercherebbero di adeguarsi imitandone pochi tratti salienti. Un parallelismo curioso, che torna a puzzare di

comparazione riduzionistica perché la *sicilianità* è accomunata retrospettivamente alla *persianità* (una "definizione" culturale che, ai tempi di Sciascia, non esisteva più), lontana per tempi e contenuti, ma ugualmente meravigliosa:

«Come nella Parigi del XVIII secolo il persiano, il siciliano è oggi nel mondo [...] oggetto della stessa attenzione, dello stesso stupore, della stessa domanda» (in Ambroise, 1991: 519).

Se però Montesquieu criticava l'assurda e pericolosa tendenza a riassumere l'alterità entro nozioni semplificanti, col rischioso ispessimento di barriere divisorie interculturali, Sciascia sembrava cavalcare in modo ambiguo questo moto ondoso. Da un lato, confermava l'essenza isolana nonostante fosse consapevole che tradurre la cultura in natura significava agevolare pericolose derive razziali. Sicché se Montesquieu cercava di sfiancare l'imperativo "si appare come si è", per i siciliani valeva non solo la formula "apparenza come essenza" ma anche "l'essenza si fa apparenza". Dall'altro, Sciascia lasciava intendere una certa passività isolana nell'essere vittima di proiezioni ideologiche altrui, provenienti dall'esterno:

è da notare che pregiudizi simili generalmente cadono sugli abitanti delle isole, e delle grandi isole mediterranee particolarmente: [...] vicissitudini [...] hanno fatto sì, insomma, che le [...] diversità venissero ingigantite e generalizzate – e di fatto, oggettivamente, accresciute – dagli "altri" (in Ambroise, 1991: 520).

Questo "Come si può essere siciliani?" ci mette ancor più davanti l'insistenza sciasciana per l'idea di un radicamento della *sicilianità* quasi nel corpo, nelle pratiche, nelle strutture mentali di tutti, al punto da formare quella che Murdoch avrebbe chiamato una «mente super-organica». La Sicilia «ha lasciato tracce nell'inconscio collettivo e individuale» (*ibid.*) strutturandone il pensiero in «apparecchiature» (termine levi-straussiano) archetipiche. Che si tratti di una "organizzazione psichica" condivisa, piuttosto che di una rete di significati operante nei meccanismi mentali comuni, Sciascia pareva uniformarsi (e forse proprio perché anche lui vi era immerso e non poteva astrarsi) a questa sovra-struttura culturale, «strutturata» e «strutturante» al tempo stesso:

È senz'altro un errore – o una menzogna - l'affermazione che i siciliani sono obbedienti alla giustizia: macroscopicamente vero [...] era il contrario. Ed è un punto che possiamo dire capitale del modo di

essere dei siciliani. Ma *tanti altri tratti sembrano o sono veri* (in Ambroise, 1991: 521-522)¹⁰⁸.

Prima di citare, nel successivo paragrafo, altri scrittori che proiettarono una lettura, per quanto personalissima, comunque coerente col sentiero tracciato dalla tradizione, è opportuno soffermarsi pochi istanti su un ultimo, centrale contributo dato dalla *sicilitudine*. Lo annunciavamo poc'anzi: l'aver instaurato nessi e annessi tra l'isola e l'Africa, per il fatto di essere deriva lessicale dalla formula *négritude*¹⁰⁹. La strategia derivativa adottata da Cane nella creazione del tipo *sicilitudine* faceva sembrare l'Africa – ovvero l'esperienza dei paesi coloniali africani – meno lontana di quanto potesse sembrare. Nel fare ciò, una categoria letteraria compiva un'opera di avvicinamento e analogia culturale, attraverso un avvicendamento tra il «lontano» ed il «vicino» in un periodo di rinnovata centralità e indipendenza per i territori secondari. Nei dettami così suggeriti da Cane e Sciascia, la Sicilia subiva implicitamente una nuova, enigmatica definizione: quella di colonia italiana. Con tutto il portato semantico che tale definizione generava: la condizione di sfruttamento, la povertà permanente con le inevitabili, quasi forzose, esperienze migratorie, la nostalgia e il viaggio di ritorno in una Sicilia "materna" (al pari della "Madre nera" d'Oltremare), l'aspirazione ad un "risorgimento" nelle forme di una totale libertà di governo. Scriveva Sciascia in uno degli oltre cento articoli scritti durante la trentennale collaborazione col quotidiano *L'Ora*, datato 17 marzo 1965:

i problemi della Sicilia sono problemi da "terzo mondo", e più naturalmente troverebbero soluzione nella Repubblica Araba Unita che nello Stato italiano. [...] Intendiamo dire, cioè, che la Sicilia non ha bisogno di un'Autonomia di *decentramento* e di *risarcimento* [...], ma di una concreta sovranità.

In questo intervento, l'accostamento della realtà siciliana a quella di molte colonie africane si faceva quanto mai esplicito: dai «problemi da "terzo mondo"» l'isola se ne sarebbe uscita solo col medesimo «risorgimento dei paesi africani» (*ibid.*).

Questo dunque a intendimento del fatto che a molte letture post-coloniali della Sicilia, Cane e Sciascia già diedero inconfutabile inizio.

¹⁰⁸ [Corsivo mio].

¹⁰⁹ Per un più puntuale e rigoroso approfondimento, specie dei rapporti giudicati problematici e incongruenti tra queste due teorie ideologiche (*sicilitudine* e *négritude* appunto), si legga l'articolo di Andrea Verri (2022).

1.2.3 Ancora sulla letteratura dominante e il potenziale archetipico dell'insularità

« [...] if Prince Salina, a Sicilian nobleman, cannot see or explain his land and his people without typically Meridionalist stereotypes, what chance is there that Chevalley and his northern allies will ever see southerners as equals [...]? »

(Parga-Linares, 2012: 57)

Tuttavia, il controverso richiamo alla situazione simil-coloniale della Sicilia non è stato, a onor del vero, prerogativa prima della *sicilitudine*. Altrove, nel romanzo di un altro scrittore siciliano, l'isola e le colonie africane conversavano metaforicamente, con continui rimandi al persistere di conquistatori nei corsi e ricorsi storici.

Due citazioni offrono, con disincanto, questo accostamento:

Siamo vecchi [...], vecchissimi. Sono venticinque secoli almeno che portiamo sulle spalle il peso di magnifiche civiltà eterogenee, tutte venute da fuori, nessuna germogliata da noi stessi, nessuna a cui noi abbiamo dato il *la*; *noi siamo dei bianchi* [...] *eppure da duemilacinquecento anni siamo colonia* (Lampedusa, 1959: 209)¹¹⁰;

Lei mi parlava [...] di una giovane Sicilia che si affaccia alle meraviglie del mondo moderno; per conto mio vedo piuttosto *una centenaria trascinata in carrozino all'Esposizione Universale di Londra* (Lampedusa, 1959: 210)¹¹¹.

Un'Esposizione, quella che riguardò la Sicilia, che davvero si consumava, nel 1908, quando Pitre espose le testimonianze del folklore regionale alla Mostra Etnografica Siciliana. E mentre questa Esposizione pitreiana si svolgeva a Palermo, sotto gli occhi di quanti, detrattori, intesero quei resti folklorici come prove di un'Africa italiana, Giuseppe Tomasi di Lampedusa compiva appena dodici anni. Di lui e del suo romanzo, *Il Gattopardo* (1958), si è scritto molto

¹¹⁰ [Corsivo mio].

¹¹¹ [Corsivo mio].

e forse troppo, ma su un punto è sempre bene ribattere: su come cioè anche Lampedusa abbia contribuito a sigillare l'identità isolana estremizzandola e "razzializzandola". Come per Cane e Sciascia, anche per Lampedusa l'avvicendamento storico rappresentava il sempre utile trampolino di lancio a speculazioni bisognose di un'eziologia legittimante. A questo però pure torna ad aggiungersi il solito determinismo ambientale, che si credeva di aver lasciato alle dubbie pagine del Libro XIV dell'*Esprit de lois* (1748) di Montesquieu, dove il clima veniva messo in proporzione diretta con l'evoluzione morale e culturale delle genti. Il calore dei paesi meridionali produceva un "calore ematico" tale da giustificare le passioni violente, la spiccata sensualità delle donne, la cordialità, l'ozio e la negligenza, una pigrizia che generava – con effetto domino – passività, rassegnazione, schiavitù. Questo elementare bozzetto di popolo, associato al benessere che il paesaggio fertile e assolato di Sicilia trasmette, era inteso da Lampedusa come un «*habitat molliccio*», fatalmente condannato all'immobilismo.

A storia e clima non andava chiesta spiegazione solo dell'indole, ma dei tratti somatici del siciliano medio, immerso com'era in un «ambiente di olivastri e di corvini» (Lampedusa, 1959: 20)¹¹². La condizione climatica siciliana diventava poi, in Lampedusa, l'ulteriore, insperato pretesto per rivendicare quell'antipatico binomio dal sapore coloniale, così scopertamente messo in bocca a mademoiselle Dombreuil quando, giunta a Donnafugata, esclamò «*Mon Dieu, mon Dieu, c'est pire qu'en Afrique!* » (1959: 69). Bastò, a Lampedusa, questa sola battuta di dubbio gusto per far scadere la Sicilia sul versante peggiorativo: il clima soffocante evocava lo scenario di una savana indomabile, mentre le distanze incolmabili tra una città e l'altra dell'isola producevano la percezione distorta dello spazio regionale, connotandolo di disagio e malessere. L'onnipresenza della natura, nel *Gattopardo*, è disarmante, impietosa:

Il sole [...] si rivelava come l'autentico sovrano della Sicilia: il sole violento e sfacciato, il sole narcotizzante anche, che annullava le volontà singole e manteneva ogni cosa in una immobilità servile, cullata in sogni violenti, in violenze che partecipavano dell'arbitrarietà dei sogni (1959: 53).

È una natura che, in Lampedusa, sembra decidere per l'uomo o *nonostante* l'uomo, e non l'inverso, in un rapporto cioè dove i fattori climatico e geografico diventano "mezzi" sociali, variabili interagenti col sistema umano nella sua totale complessità. Lo sguardo "di comodo"

¹¹² Si ricordi che lo stesso Pitrè, per quanto non escludesse la presenza di tratti somatici che giudicheremmo impensabili al Sud (come i capelli biondi) in virtù dell'eterogeneità "razziale" del popolo isolano, riconosceva nella carnagione olivastria e nella chioma scura i due tratti fisici più ragguardevoli.

dell'autore del *Gattopardo* era dunque di tipo antropo-geografico: non solo il rapporto uomo-natura non era inteso in ottica interattivo-dinamica, ma l'immobilismo prodotto dall'ecosistema bastava a spiegare l'inalterabile flusso storico, quell'«impassivity before the changing times» (Parga-Linares, 2012: 59). Clima e paesaggio condannavano così il carattere ad un «desiderio di immobilità voluttuosa» (Lampedusa, 1959: 210), o ad un «voluttuoso torpore» (Lampedusa, 1959: 211) destinato ad arenarsi in quella che Roberto Alajmo ha definito «arte dell'annacamento». Si osservi la felice, pur anacronistica, convergenza tra le celebri parole del Principe di Salina, e l'amaro giudizio di Alajmo su Palermo, lontano più di mezzo secolo dal *Gattopardo*:

«In Sicilia non importa far male o far bene: il peccato che noi siciliani non perdoniamo mai è semplicemente quello di 'fare'» (Lampedusa, 1959: 209);

Si è portati a pensare che *annacarsi* voglia significare agitarsi molto e spostarsi poco. In realtà [...] si possono anche fare lunghi tragitti salvo poi ritrovarsi nuovamente al punto di partenza. [...] Palermo è un esempio lampante. [...]

A un certo punto pareva che quasi.

Quel certo anno sembrava di.

In un determinato momento era praticamente sicuro che.

Finché un giorno, guardandosi allo specchio, la città ha scoperto di essere tornata identica a com'era. Con minime varianti ma sostanzialmente [...]. È solo un po' più vecchia, un po' più stanca. E i suoi abitanti con lei (Alajmo, 2022: 19).

In entrambi i casi, a sancire «quell'interpretazione di uno svolgimento storico privo di qualsivoglia prospettiva progressista» (Di Gesù, 2015: 77) è definitivamente l'aggettivo lampedusiano «irredimibile», perché «irredimibile» è appunto il paesaggio. Nell'immobilità generale che la letteratura descrive (e prescrive) in Sicilia, gli abitanti non possono sottrarsi *culturalmente* a quel che è stato detto loro di essere *naturalmente*: in queste definizioni statiche e rassicuranti, il concetto di *cultura* nell'isola è totalmente spogliato dei suoi tre tratti caratterizzanti, cioè eterogeneità, dinamismo, incommensurabilità. Nel romanzo, il dissidio fra tradizione ed innovazione dunque non riguarda solo, superficialmente, la staticità storica dell'isola, sotto forma di uno scontro tra aristocrazia uscente e borghesia entrante. Ma proprio la fissità ontologica dei siciliani che, nonostante se ne riconosca un certo grado di inferiorità,

paradossalmente la si intende superiore¹¹³ perché diversa, inimitabile e ascritta (non acquisibile), proprio come l'essere nobili. Un'affermazione come la seguente, «La normalità civilizzata è qui, la stramberia fuori» (Lampedusa, 1959: 217), fa riflettere sul fatto che la diversità siciliana è tale che nessuno da fuori può comprenderla, e che qualsiasi categoria normalizzante le si applichi cadrà sterile, perché quest'isola vive con sé ed in sé, «taken away from the flow of time» (Parga-Linares, 2012: 59).

Una volta ancora dunque, l'isola come sistema statico e l'isolano come "grappolo" (*cluster*) vivente di tratti proteiformi e fissi sono il *leit motiv* di molti intellettuali siciliani (ma non solo) vissuti negli anni tribolati del Risorgimento e dell'Unità d'Italia, o a cavallo del Novecento.

Così definiva la Sicilia lo scrittore romano Enzo Siciliano: il «luogo di un miracolo che non aveva eguali nella mia limitatissima esperienza» (2003: 9). A lui, come un po' a noi tutti d'altronde, il primo viaggio verso l'isola parve più un viaggio di ritorno che non di andata, un viaggio quasi di "ricongiungimento" con una terra di cui gli sembrava di sapere già tutto, tanto erano state efficaci ed esemplificative le pagine di un Pirandello o di un Verga, o del suo quasi contemporaneo Vitaliano Brancati. Le scritture degli intellettuali regionali, riconosceva Siciliano, a tal punto avevano lavorato la materia da modularla, esacerbarla, renderne impossibile la distinzione fra astrazione e dato empirico. La Sicilia diventava la Sicilia dei suoi eruditi, la dimostrazione che la soggettività si faceva oggettiva di modo che, avrebbe detto Giorgio Squarotti invertendo i termini, «il massimo di invenzione» coincidesse col «massimo di apparente fedeltà alla storia» (1985: 20). Enzo Siciliano, come qualsiasi continentale mai stato sull'isola, aveva cioè conosciuto anzitutto una Sicilia «di carta» (Di Grado in Squarotti, 1985: 28) anziché un'isola di «tenda e lingua»: apriva così il suo intervento Antonio Di Grado in occasione del Convegno tenuto a Siracusa nel dicembre 1983

Diciamo: Sicilia. E inevitabilmente, più che a luoghi persone o avvenimenti reali, pensiamo alle pagine che ce l'hanno consegnata, che dell'isola hanno fatto un sentimento, un modo di vivere e di viverci, di guardare il mondo e (qualche volta) di affrontarlo: Verga e De Roberto, Pirandello, Brancati, Vittorini, Lampedusa, Sciascia (1985: 27).

¹¹³ Come potrà esserci cambiamento se, a detta di Lampedusa, «i Siciliani non vorranno mai migliorare per la semplice ragione che credono di essere perfetti; la loro vanità è più forte della loro miseria; ogni intromissione di estranei [...] sconvolge il loro vaneggiare di raggiunta compiutezza» (1959: 217)?

Un curioso caso di attivazione irreflessa di paradigmi e stereotipi originati da immaginari letti, appresi ed interiorizzati tanto dagli italiani in genere, quanto dai siciliani stessi, al punto da trovarvisi, pur non volendolo, concordi. Ci si ritrova, insomma, a parlare con la bocca di un Brancati che, come gli altri, ripescava a piene mani nella tinozza dei luoghi comuni, sempre "veri" per antonomasia. In uno degli articoli coloriti da lui pubblicati sul *Tempo* col titolo d'insieme "Siciliani difficili a spiegarsi" (1946-1947), Brancati tratteggiava il solito schema caricaturale fatto di antitesi insondabili:

Sensualità e dolore, pessimismo e comicità, pigrizia e laboriosità si nascondono in quei mucchi di pietre bianche. Un popolo che è nello stesso tempo – il diavolo sa in che modo – luttuoso e festaiuolo, chiuso e rumorosissimo, di poche parole e di molte grida, sensuale e affettuoso, filosofo per natura e incolto in filosofia, l'unico che apprezzi il sogno e la fantasia e l'ultimo fra i popoli che leggono opere di fantasia e di sogno, curiosissimo e in gran parte ignorante, facile alle avventure e tuttavia cauto nel metter fuori il denaro... La follia e la saggezza lo guidano senza litigare, non si sa veramente come [...] ¹¹⁴.

Tutti i tentativi d'analisi non sono comunque bastevoli a cogliere un' "essenza siciliana" profondamente intrisa di vaghezza; ciononostante, la sua inspiegabilità ha del potenziale perché di essa si può dire tutto e niente, incluso quel solito affastellamento caotico di somiglianze africane ed orientalescanti, lasciate palesarsi da dubbie fisionomie:

quanto vi è di *asiatico*, *africano*, torpido, sognante, *umiliato* in questi [...] fratelli di continente. – No, *questa non è più l'Europa!* – I visi dei siciliani sfuggono a qualunque astuzia di ritrattista. [...] Ma io voglio giocarmi tutte le probabilità di venir considerato un *intenditore di fisionomie* su una sola parola: diffidenza. Il sentimento che modella queste facce è la diffidenza, una singolare diffidenza, quasi una malinconia mascherata di furbizie, un'aggressività poco sicura di sé e in parte stancata dalla sensualità ¹¹⁵.

Che aggiungere per dimostrare che il ragionamento vive del sempre medesimo eccesso di cultura? Che dunque il discorso (al netto di qualsiasi problematizzazione ulteriore dello scrittore) si attesta sul «regno astratto degli imperativi etici universali» senza che vi sia «l'indispensabile aggancio a dati sociali concreti» (Spera in Squarotti, 1985: 40)? Senza

¹¹⁴ Articolo del 12/12/1946.

¹¹⁵ Articolo del 19/12/1946 [corsivo mio].

incanalarci nel tunnel della complessa critica brancatiana, ci sembra improbabile non spendere qui due parole su quel suo *Don Giovanni in Sicilia* (1941) quale opera che influì sulla percezione dell'uomo siciliano nella sua vita sessuale e, soprattutto, nel suo rapporto col genere femminile. Il cosiddetto «gallismo» brancatiano rappresenta il perfetto esempio di dispositivo retorico capace di racchiudere in un sol colpo molti aspetti impliciti alla *sicilianità*, in particolare l'amor proprio, il vanto e il senso di virilità dimostrati pubblicamente con l'ostentazione quantitativa delle donne conquistate. Torna dunque la teatralità siciliana, declinata sul versante sessuale, ma sempre pronta a risolversi nel senso di inadeguatezza e inappagamento. L'insaziabilità stava così, in Brancati, già alla base del rapporto strumentale tra l'uomo, il punto forte della coppia, e la donna, che fungerebbe da contorno o sfondo cangiante, "oggetto" secondario perché sostituibile. Alla luce di questo ragionamento, che fa del «gallismo» una sorta di atteggiamento (o inganno) psicologico maschile, la donna si vedeva uniformata alla rappresentazione dicotomica che gli uomini davano di lei. Come spiegava Francesco Spera contestualmente al suddetto Convegno, nel *Don Giovanni* la donna siciliana si vedeva al centro di una massima «essentializing tendency» (Parga-Linares, 2012: 55) che se non la vedeva come femmina procace desiderabile, al pari di quella «bambola di gomma a grandezza naturale contemplata cupidamente da un crocchio di amici» nel romanzo (1985: 37), allora la concepiva come «donna di casa [...] affetta da mammismo esasperante» (*ibid.*). La medesima postulazione la si leggeva in Sciascia, come vedremo, ma pure in Aglianò che definì il rapporto uomo – donna come «uno dei lati oscuri della vita siciliana, uno degli impedimenti più seri per la sua evoluzione» (1996: 58; ed. or. 1945). Un impedimento evolutivo nel quale la donna si arenava in una rappresentazione ideologico-culturale dicotomica, in ogni caso tesa a soddisfare le esigenze maschili in ottica affatto mutualistica. Alla base di ciò, due presupposti culturali: *a*) un radicato maschilismo quale generatore o spia di *b*) un'insensibilità morale ed educativa nel concepire la donna come una "persona". Scriveva Sciascia in proposito:

si è veri siciliani se si *hanno* donne, se si è ossessionati da esse, poiché è questa la natura del vero uomo. [...] il siciliano deve per forza rispondere al richiamo del sesso. [...] Questo desiderio della donna fa parte della grande follia siciliana, di cui Tomasi di Lampedusa è un testimone. Il siciliano è intimamente convinto di essere "il migliore" nelle cose dell'amore e della sessualità, [...] e [...] di questa superiorità ha un unico desiderio: mostrarsi all'altezza della sua reputazione (1979: 41-42).

Queste considerazioni fugaci, di cui non va comunque ignorato il brodo di coltura nel

quale Brancati, soprattutto, le immerse, si allineano al senso complessivo dei nostri studi per due ragioni determinanti. Anzitutto perché discorrere di *sicilianità* declinandola sul versante dei rapporti di genere costituisce l'atto preliminare alle speculazioni del capitolo terzo, dove si cercherà di cogliere le vettorializzazioni tracciate dall'*omo* sulla *fimmina* siciliana, in contesti pubblici e privati. Poi perché si ricava il contributo brancatiano alla finitura di queste retoriche a senso unico, un contributo nel quale il personaggio letterario (quale può essere il protagonista Giovanni nell'omonimo romanzo) sancisce un rispecchiamento metaforico tra sé stesso e il lettore siciliano. In questa azione proiettiva della finzione letteraria sulla realtà il personaggio non solo incarna alcuni dei tratti identitari noti, ma si pone al centro di una descrizione che nuovamente si avvale della logica comparativa tra Sicilia e non-Sicilia attraverso il *topos* del viaggio.

[...] di fronte agli usi e costumi dell'Isola lo scrittore assume un atteggiamento ora di affettuosa partecipazione, [...] ora di critica netta, [...] contrappone all'arretratezza del Sud il progresso del Nord. Tale oscillazione si oggettiva ne[1] [...] *topos* del viaggio [...], sfruttato non tanto [...] per avviarlo [il personaggio] verso l'autocoscienza, bensì per giustapporre modelli e comportamenti diversi (Spera in Squarotti, 1985: 37-38).

Che il personaggio fittizio incarni tutte o solo alcune "caratteristiche isolate", o che si definisca per contrasto rispetto all'alterità italiana, in ogni caso la letteratura riconferma il suo ruolo asseverativo nella definizione dei concetti di «individuo» e «gruppo». Scriveva Paul Ricœur nel saggio *La personne* (1992):

Riconosciamo noi stessi mediante le storie fittizie dei personaggi storici, dei personaggi delle leggende o del romanzo. In questo senso, [...] *il racconto* [...] è esso stesso una istituzione disciplinata da canoni per i quali vale la dialettica [...] dell'identità (2023: 69-70)¹¹⁶.

Le difficoltà emergono sorprendentemente quando un racconto, con l'obiettivo di definire il «cielo fisso di valori» identitari (2023: 24), strumentalizza i dati empirici conferendo loro potere legittimante. Nel caso siciliano, una caratteristica regionale ne decise fin dall'inizio, se vogliamo, il potenziale retorico: il fatto di essere isola. Qualcosa si è già detto ma, a questo

¹¹⁶ [Corsivo mio].

punto della tesi, è indispensabile approfondire come l'insularità, da condizione geografica "neutra", si sia fatta dispositivo simbolico nonché tratto apologetico dell'ontologia regionale. Alla base del passaggio¹¹⁷ *insularità* → *isolitudine* c'è un sostanziale meccanismo di "archetipizzazione" culturale, nel quale isola e isolano risultano co-essenziali, uniti da una serie di rimandi causali e consecutori. L'isola attiva, nell'agente sociale, la consapevolezza di una lontananza, di un distacco che sancisce esclusione e che può risolversi (o acutizzarsi) con modalità differenti, eppure sinergiche. Da un lato, si può scegliere di assecondare il decentramento attraverso quell'istintiva chiusura che genera una sorta di "autarchia ontologica", cioè un ispessimento dell'identità regionale quale conseguenza dell'«esacerbarsi della coscienza insulare» (Cavallo, 2002: 286). In questo distacco geografico-identitario, il mare – dicevamo – è leva che traduce l'isola in un paesaggio mentale ed emotivo, come puntualmente osservò Camilleri in occasione di un'intervista rilasciata nell'ottobre 1999 alla rivista sarda *La grotta della vipera*:

Un siciliano [...] per recarsi "in continente" deve necessariamente compiere un viaggio per mare [...]. Un napoletano che si reca a Milano non prova la stessa sensazione di distacco dalla propria terra che prova un isolano. [...] *nell'animo di un isolano che lascia la sua terra s'annida un microscopico, invisibile, subatomico senso di trasgressione, di sacrilegio appunto*¹¹⁸.

Una «trasgressione» percepita anche da molte nostre interlocutrici, che al distacco dall'isola hanno dato una lettura, quando non nostalgica o apertamente "colpevole"¹¹⁹, curiosamente comparativa. E qui s'inserisce la seconda modalità sinergica: di nuovo, il decentramento sprona a sintonizzarsi col continente, ad aprirsi verso l'esterno, a pensarsi parte di un tutto prorompendo in esclamazioni come "Sì, la Sicilia fa parte dell'Italia!", che provocano disagio e vergogna da quanto sono autoevidenti¹²⁰. Un'isola sprovvista di una definitiva e totale

¹¹⁷ Passaggio sancito, a monte, dal Pirandello degli anni Trenta del Novecento.

¹¹⁸ [Corsivo mio] Questa citazione, come le altre che seguiranno a p. 127, sono tratte dal sito https://www.vigata.org/rassegna_stampa/1999/Archivio/Int44_Cam_dic1999_Altri.htm (ultima consultazione il 14/08/2024). Tuttavia, tra i riferimenti bibliografici, si farà riferimento specifico alla Rivista su cui l'intervista venne pubblicata in origine.

¹¹⁹ Marika non ha fatto mistero della reazione con cui suo padre accolse, cinque anni prima, la notizia del suo trasferimento presso l'Università di Padova: una reazione concisa ma d'effetto, «Mi hai tradito».

¹²⁰ Un caso di "antimeridionalismo meridionale" l'abbiamo rintracciato proprio nel resoconto autobiografico di Marika che si è vista additata in quanto originaria di un'isola "non italiana": «una delle poche persone che mi viene in mente è il mio coinquilino [...] che, per giunta, è della Puglia: "Ah la Sicilia... voi non fate parte dell'Italia, è Africa, mah che cos'è questo mondo...". Lo fa magari in modo molto ironico però in realtà c'è del fondo di stereotipo. E io come la prendo? In quel momento ti vuoi difendere, [...] poi ho cominciato a... hai presente

autonomia, cioè un'isola la cui decentralità provochi uno stato di incompletezza, non potrà che vivere in una dimensione relazionale col centro continentale.

La coscienza dell'isola presuppone quella del continente; infatti, la specificità insulare è derivata e secondaria: pensare l'isola in quanto tale vuol dire riferirsi [...] ad una normalità territoriale [...]. La norma territoriale che fronteggia [...] l'alterità dell'isola è, appunto, il continente (Cavallo, 2002: 285).

Da un lato dunque, l'isola è incompleta, ma dall'altro «rappresenta l'assoluto per definizione: la rottura del legame» (*ibid.*): di nuovo, un gioco di antitesi che la colloca (e con lei il suo abitante) nel margine dell'aleatorietà, del passaggio di stato.

«L'insularità "non è mai uno stato stabile; è una gamma di possibilità» (Sanguin cit. in *ibid.*).

Il fattore "isola" quindi, ha rappresentato, per la letteratura, un bagaglio stimolante, da convertire e "culturizzare", da rendere emotivo, psicologico, sociale. Tutto il carico topico che l'insularità, in generale, implica, è stato naturalmente adeguato, pari pari, alla specificità siciliana. Al netto di quanto già è stato detto su alcuni dei moduli acclusi alla retorica isolana (l'autoreferenzialità e la contraddittorietà di una geografia che sa essere, allo stesso tempo, chiusa e porosa, cioè ibrida, «transfrontaliera», Cavallo, 2002: 288), vediamo in quali altri modi la finzione letteraria s'è servita dell'insularità con effetto mitopoietico. L'isola

1. vive di un potenziale simbolico che la fa esulare dalla pura morfologia per elevarla a metafora di referenti extra-locali. La Sicilia viene, non a caso, rivestita della stessa amplificazione semantica;
2. rievoca, per antonomasia, una dimensione utopica, selvaggia e incontaminata, dunque bellissima ma ugualmente dannata, insidiosa. La Sicilia, per lo stesso sillogismo di isola, si trova a rispondere dei medesimi principi: da un lato eccessi e forme-limite, dall'altro un fascino immaginifico che cerca l'espressione poetica¹²¹.

quando cali la testa alle persone e dici "Ok va bene, hai ragione tu, che ti devo dire". Onestamente non intendo dare spiegazioni a nessuno perché alla fine io so com'è il posto da dove vengo».

¹²¹ La Sicilia – e Palermo quale città più rappresentativa – emana delle risonanze impalpabili, difficilmente intelligibili a meno di tradurle con linguaggio filosofico, quasi metafisico. Di tale tenore sembra essere, a titolo d'esempio, il contributo di Gianni Gebbia nel video citato a inizio tesi: Palermo è «una città scorpionica, astrologicamente parlando; scorpionesca. E infatti, come questo segno astrologico, [...] è una città che si basa su una dialettica quasi *odi et amo*. [...] alla fine il processo è un processo di redenzione. [...] Accettare questo valore aggiunto del fatto che Palermo sia così negativa [...] richiede di essere al di là del bene e del male, [...] allora lì si capisce la profondità che oserei dire quasi mistica, di Palermo».

In qualunque modo se ne parli, la Sicilia vive *con e della* sua letteratura, in un rapporto di mediazione (e meditazione) con l'empirico. Per dirla con Davide Camarrone, scrittore e giornalista palermitano,

La Sicilia è un luogo ideale per la scrittura e per l'invenzione perché è un luogo ostile, di grandi conflitti, di demoni, di segreti inconfessabili, di violenze, di tentativi di premeditazione, di esclusioni, di orticelli, di mafie. E dunque la sopravvivenza, il percorso a ostacoli che ciascuno di noi affronta per riuscire a fare quello che altrove farebbe con semplicità, rende il proprio lavoro in qualche modo unico.

3. La primitività del mito isolano (congiunta all'atemporalità in cui vive sospesa) alimenta una doppia faccia: *a)* quella bonariamente intesa quale fusione panica con la natura ancestrale, sicché le origini, l'infanzia, la famiglia entrano a pieno titolo nel paniere di una "mitologia materna"¹²²; *b)* quella che descrive l'isola come una «pagina di sabbia vergine sulla quale il colonizzatore si accinge a scrivere» (Lane, cit. in Cavallo, 2002: 298). L'urgenza della colonizzazione-civilizzazione evoca concetti già menzionati, al paragrafo 1.1.1., relativamente al contributo letterario di Maupassant: verginità – penetrazione. La retorica maschile di un'insularità provocante e tentatrice, al pari di una donna, è quella che si è proiettata anche sulla Sicilia (e Palermo), due realtà territoriali costantemente sull'orlo dello «stupro coloniale» (Cavallo, 2002: 305).

[La Sicilia] è [...] una terra che tu devi soltanto osservare, senza la pretesa di sentirne i palpiti segreti. Hai dinanzi una donna ardente e dagli occhi scintillanti, che non sa rispondere ai tuoi baci (Aglianò, 1996: 135; ed. or. 1945).

Parole forti giungevano, più recentemente, da Vincenzo Profeta, con cui i segni della violazione sono, prima che visti, uditi:

Il palermitano non è una lingua, è una violenza carnale, cioè uno stupro costante. E questa è una cosa che mi ha affascinato moltissimo: sentir parlare un palermitano è come assistere a uno stupro [...], è la lingua della violenza, dell'aggressione.

¹²² Di simbologia "primordiale", di un assetto visceralmente materno proiettato sulla terra di Sicilia s'invita a ricavare tutte le implicazioni a partire dal complesso romanzo vittoriniano *Conversazione in Sicilia*.

Nel linguaggio di una società maschile, la femminilità prorompe mitizzata, esaltata ma, nello stesso tempo, violata, ridimensionata, ammutolita.

Cosa ricaviamo, dunque, da tutte queste considerazioni? Nel processo di costruzione di una retorica isolana, è capitata la sovrapposizione tra «geografia della realtà» e «geografia del mito» (Cavallo, 2002: 294) nell'esatto momento in cui la Sicilia veniva smaterializzandosi e traducendosi in piccolo «"tutto" d'umanità» (Cavallo, 2002: 287), in definizione (im)possibile dell'esistenza macroscopica. Alla base, dunque, del trapasso letterario da Sicilia ge-antropologica a Sicilia esistenziale, è di fondamentale importanza riconoscere il potenziale che la sua configurazione territoriale ha avuto *a)* nella traducibilità metaforica, e *b)* nelle giustificazioni possibiliste – quando non deterministe – dell'ontologia di gruppo. L'insularità della Sicilia aiuterebbe così a motivare in che senso questa regione, più di tante altre italiane, sia tra le più connotate in fatto identitario: qui l'isola è passata, direbbe Federica Cavallo (2002: 303), dal farsi scrivere a scrivere sé stessa. Nelle dinamiche siciliane insomma, la soggettività artistica si è a tal punto aggrappata ai dati empirici da spazializzarsi, da "densificare" un'isola che, da ambiente si è fatta paesaggio, da luogo (*place*) si è convertita in spazio (*space*), cioè in orizzonte esperienziale.

CAPITOLO 2

Il paradigma dell'«essere sicilianò» tra legittimazione, autocontraddizione e decostruzione ermeneutica

«Costruite pure i vostri idoli, ma fate che essi parlino!
Se li vedete inerti, distruggeteli; altrimenti essi
un giorno distruggeranno voi»

(S. Aglianò, *Che cos'è questa Sicilia?* p. 45)

«[...] it can be said that the South, like the Orient,
is a construct; in Said's words, it is a 'constituted
entity and is thus constituted through literature'»

(Parga-Linares, 2012: 57)

Circoscrivere una identità regionale significa costruire un corredo di tratti culturali pertinenti che si presume pertengano a tutti o quasi i membri della società, intesa come unità affiliativa, come (bio)sistema unificante le diverse variabili individuali. L'uso e abuso di autodescrizioni dal sapore spesso romanzesco rispondono all'esigenza di un'applicazione *costitutiva* – scriveva Remotti recuperando Kant – dell'esperienza sociale, specie quando «la società è concepita dai suoi interpreti interni o esterni (attori od osservatori) 'come se' fosse un organismo o un edificio, ossia una struttura unitaria» (1993: 115-116). Le strategie di (auto)rappresentazione, che per osservatori esterni alla data cultura finiscono col diventare sicuri criteri di decodificazione, sono spesso mutate dai libri, o dai libri cercano applicazione sulla realtà, sfiorando così quel labile confine individuato da Hans Vaihinger [1911 cit. in 1993] tra 'finzione' ed 'errore'. Secondo questa logica, la società produce e consuma narrazioni, regole, mentalità opportunamente interiorizzate e accettate come naturali: una teatralizzazione (la cultura del 'come se' appunto) indotta, quindi automatica ed inconsapevole. Recuperando Goffmann in Remotti: «ciò che viene attribuito – il Sé – è il *prodotto* di una scena che viene rappresentata e non una sua *causa*. Il Sé è piuttosto un effetto drammaturgico» (1993: 120). Queste considerazioni teoriche valgono per la fattispecie siciliana: un corredo di tratti culturali marcati è stato attivato con lo scopo di attribuire «significato alla e nella vita sociale» (1993:

122). La "natura" del siciliano è a tal punto operativa che l'*habitus* (il *modus operandi*) diviene essere e identità (*modus essendi*), che la forma diventa sostanza. Tracciamo dunque, in questo secondo capitolo, le fila deduttive di quanto è emerso finora, soffermandoci su alcune delle contraddizioni che minano dall'interno la retorica sulla presunta ontologia siciliana, rendendola così un paradigma, se non auto-smentibile, in parte inconsistente e zoppicante nel suo essere messo a confronto con altre prospettive non-dominanti della questione. Premerà, in questa sede, far cogliere al lettore la deriva quasi strutturalista di tale identità, il cui processo retorico, partendo da premesse evoluzionistiche, non smette tutt'oggi di mostrare il fianco a esiti interpretativi ugualmente evoluzionistici.

La Sicilia ha vissuto di una retorica di autorappresentazione da un lato estremamente suggestiva e accattivante nelle sue finalità patrimonializzanti, dall'altro sembra aver a tal punto assorbito la dialettica dei contrari da esacerbarsi e radicalizzarsi in una sorta di cristallizzazione fissa, immutabile. La letteratura che ne ha fatto da sostrato però ha prodotto un circuito chiuso, talvolta incoerente, talvolta poco lusinghiero per l'immagine stessa della regione e dei suoi abitanti; un circuito chiuso dal quale i siciliani stessi sono incapaci di affrancarsi totalmente a causa di un meccanismo di introiezione di stereotipi che, da descrittivi sono diventati prescrittivi e conformanti. Infatti, com'è solito nei processi di rafforzamento di una compagine sociale, i membri diventano "allievi", cioè spettatori-imitatori (e solo poi attori-riproduttori) del processo culturale che è formativo e permutativo. Valori e ideali sono trasmessi e normalizzati al punto che "siciliano" non solo si nasce ma lo si può anche diventare¹. In questa cornice non solo si dà per assodato l'implicito determinismo biologico della *sicilianità* nel siciliano, ma si attua una pericolosa interscambiabilità tra i concetti di «natura» e «cultura».

Osservazioni sinottiche:

- a) suggerire anche la più remota possibilità di *diventare* siciliani significa assumere (anche implicitamente) l'esistenza di un identikit regionale che può essere *imitato* altrove fuori dall'isola. Questo identikit (inteso come "lista di credenziali", cioè "lista di affermazioni rigide"), oltre che *naturalmente* proprio agli isolani (il «culturale» si fa «naturale») diventa *fittiziamente* acquisibile dai non-isolani. Tale meccanismo suggerisce che il processo di assimilazione della *sicilitudine* tra i siciliani (*inculturazione* come apprendimento della *propria* cultura) può diventare processo di assimilazione della

¹ Il riferimento costante è sempre a quel saggio sciasciano dal titolo provocatorio *Come si può essere siciliani?*

stessa *sicilitudine* anche tra i non-siciliani (*acculturazione* come apprendimento di una *etero* cultura).

- b) Non ci sembra così improprio avvalerci di alcuni termini antropologici per "descrivere" la *sicilitudine*. Per com'è stata presentata, la *sicilitudine* sembra quasi un paradigma *strutturalista* perché con lo strutturalismo lévi-straussiano pare condividere alcuni aspetti di fondo. *a)* La *sicilitudine* come insieme di categorie discrete che "(sovra)strutturano" psicologia e carattere dei siciliani; *b)* categorie conoscibili per via teorica, non per forza esperienziale; *c)* categorie astratte, che agendo sul singolo agiscono sul gruppo, creando una catena induttiva dal particolare al generale. La *sicilitudine* come struttura che si è "naturalizzata" e che, diventando ontologica (cioè innata), *d)* ha prescisso dal dato storico² diventando, appunto, sovrastorica.

Il fatto è che questi discorsi raccolgono in sé tutto il potenziale di interpretazioni avvizzite, spostate sul versante simil-evoluzionistico di una irrimediabile inferiorità siciliana rispetto ad altre singolarità regionali. Uniamo le fila del ragionamento per fare luce su alcune contraddittorietà operanti nella *sicilitudine*, a partire proprio da quest'ultimo ragionamento:

1. se in origine Cane riconosce, *dulcis in fundo*, la perniciosità di questa "natura" siciliana al punto da auspicarne una fuga, un superamento dialettico, allo stesso tempo la nozione di *sicilitudine* è comprensiva di quell'«irredimibile» lampedusiano che blocca *ab origine* ogni volontà di cambiamento. Quasi che la *sicilitudine* prescriva al suo stesso popolo l'immobilità;
2. la *sicilitudine* mira ad accorpate in un tutto unico – dicevamo – le singole individualità siciliane; allo stesso tempo però descrive il singolo in modo scomposto, definendolo irriducibile a causa di una dicotomia interiore lacerante, personalissima, in qualche modo centrifuga;
3. pure però la stessa retorica – si ripensi a Niceforo o Aglianò – teorizza lo scarso sentimento sociale a monte di un'impossibile unità sinergica di popolo. Questa mancata unità è però smentita da Di Gesù che riportava all'attenzione alcune tristi vicende storiche ormai passate sotto silenzio ma spie di una volontà d'azione lontana dal fatalismo o dalla polverizzazione sociale:

² Ma non dalla (potenziale) causalità del dato stesso, come vedremo riferendoci al "determinismo storico" della retorica siciliana.

quantomeno nel corso del primo secolo di unità nazionale, le [...] classi subalterne sono state assai vivaci, progressive, conflittuali e combattive. Della vicenda dei Fasci Siciliani si è quasi persa traccia nella memoria comune: chi ricorda i nomi dei protagonisti di quella stagione di lotta? Corleone nell'immaginario è l'antonomasia della mafia e non certo il centro da cui [...] sono partite tante lotte contadine. [...] Le sommosse popolari antibaronali del 1860 e la loro feroce repressione [...] l'antifascismo siciliano [...] la lungamente dimenticata rivolta del pane del 1944 a Palermo (2005: 74-75).

4. Ancora, la *sicilitudine* è posta in non casuale assonanza col termine "solitudine", così da far leva sul versante geografico della retorica regionale: in quanto isola, la Sicilia è "isolata", conchiusa in se stessa e autocentrata, proprio come i suoi abitanti. Ma non solo quest'autoreferenzialità non si concilia né si accompagna logicamente all'esterofilia e all'affabilità isolate verso lo straniero; pure puntare il dito contro l'insularità per finalità legittimanti ed esplicative non è una mossa scientificamente accettabile. Infatti, spiegava Federica Cavallo, l'isolamento non è mai il prodotto automatico dell'insularità ma la conseguenza di altre dinamiche: può configurarsi, ad esempio, come «prodotto dell'inattività, dell'inefficacia, del disinteresse [...] di iniziative che leghino la comunità locale in un progetto comune», o come «condizione imposta forzatamente», o ancora come «scelta», ma mai realmente come «sinonimo» dell'essere isola (2002: 290).
5. La traduzione letteraria dell'entroterra siciliano, quello più povero rispetto alla ricca costa perimetrale, segnato da distese infinite di campi disabitati, sentieri sterrati, vegetazioni folte e quasi inaccessibili, ha sempre inneggiato ad un candore quasi idilliaco, di pace. Una rappresentazione tanto rassicurante quanto ingenua, priva – puntualizzava Di Gesù – di controparte storica:

Le campagne siciliane sono state [...] lo scenario di uno scontro di classe sanguinoso, tra la fine della seconda guerra e gli anni Sessanta, sul quale sono rimasti i cadaveri di più di cinquanta sindacalisti (quanti dei loro nomi un siciliano saprebbe elencare?) (2005: 75-76).

Ragionamento a cui va aggiunto, per completezza di nozioni, il ruolo giocato nell'entroterra dalla mafia, specie da quella che è stata forse la sua prima "declinazione"

storica: la mafia di stampo rurale, tutt'altro che «"buona"» (Di Gesù, 2005: 75). Ma, a ben guardare, non c'è solo questo. Un'altra componente troppo ingenuamente usata per confermare la tranquillità bucolica citata è stata l'ignoranza del popolo, da cui si ricavava, quale ovvio corollario, un sentimento di fede autentica, quasi superstiziosa, ai limiti d'un cieco bigottismo. Contro ogni previsione, a sostenere la problematizzazione di queste facili letture, entra in soccorso Sciascia che, in un lungo saggio dal titolo "Feste religiose in Sicilia" contenuto ne *La corda pazza*, precisava come quello verso la religione cristiana somigliasse più ad un dovere opportunistico che non ad un sano moto di devozione. Quello che rivelava a Sciascia l'ipocrisia siciliana verso il dato religioso (una sostanziale refrattarietà al devoto) era il materialismo del suo popolo. Ma – si badi – un identico materialismo oggi lo si potrebbe reputare adatto ad un popolo più "evoluto" di quello siciliano, ad esempio ad una regione settentrionale, dove il progresso abbia aumentato la tensione verso il materialismo ed il conflitto d'interesse, incidendo in un aumento di laicità. Ragionamenti per assurdo utili a mettere qualche punto interrogativo all'equazione Sicilia = bigottismo e ignoranza. Rileggiamo le parole sciasciane a proposito del credo siciliano:

Ancora Montaigne [...]: "Non temo di confessare che io facilmente porterei, se occorresse, una candela a San Michele e un'altra al suo serpente". Ma per quanto riguarda i siciliani bisognerebbe così correggere: che indifferentemente porterebbero una candela a San Michele o al suo serpente; ma a patto che portandola all'uno ci sia modo di azzuffarsi con quelli che la portano all'altro, o viceversa (cit. in 1970: 195)³.

Dunque, sempre se si ammette la condivisibilità di queste affermazioni, neppure la religione rappresenterebbe fino in fondo, per la Sicilia, una prova all'ingenuità "selvaggia" dell'entroterra, giacché «nessun popolo al mondo, tra quelli considerati ufficialmente cristiani, ha forse mai operato dall'interno una così totale disgregazione dei valori cristiani» (*ibid.*).

³ Il materialismo si accompagna all'incapacità di credere ai fatti sacri nella loro astrazione e inconsistenza, al bisogno cioè di doverli sempre "reificare" nella loro fattualità storica. Diceva Sciascia riferendosi provocatoriamente alla Passione di Cristo: «Ma è davvero il dramma del figlio di Dio fatto uomo che rivive, nei paesi siciliani, il Venerdì Santo? O non è invece il dramma dell'uomo, semplicemente uomo, tradito dal suo vicino, assassinato dalla legge?» (1970: 202).

6. La *sicilianità* suggerisce altri due codici linguistici problematici. Il primo riguarda il termine *terrone*, derivato dal dispregiativo *Terronia*; il secondo allude a quel corredo formulare coniato da Camilleri circa l'utilità per una "catalogazione" tra «siciliani di mare» e «siciliani di scoglio». Ora, queste tre espressioni presentano almeno due motivi di convergenza: *a)* vi soggiace il medesimo vincolo simbiotico e derivativo tra ambiente e abitante, e si osservi come *terrone* si presti bene a dare spiegazione eziologica di un modo di pensare, di agire, di produrre attraverso la terra che assurge a metafora simbolica⁴. *b)* Assieme all'iperonimo *sicilitudine*, sono la dimostrazione del potenziale privativo⁵ delle formulazioni linguistiche: scriveva Remotti recuperando Vaihinger, che

se si vuole cogliere l'esistenza di altre categorie, ancorché in forma rudimentale o aurorale, occorre rivolgersi al 'linguaggio': "in tutti i linguaggi sono rilevabili le tracce di antiche categorie", e comunque *il "linguaggio" è "l'ambito" in cui specificamente esse operano o sopravvivono* (1993: 119)⁶.

Questo a intendimento del ruolo generalizzante giocato dalle strategie linguistiche quali dispositivi strumentali chiave in questa retorica letterario-antropologica. Ma ovviamente la teoria sulla dipendenza quasi infantile del siciliano alla sua terra può essere messa nuovamente in tensione con l'altro volto della realtà storica: quello che dimostra l'«identità di migranti» (Di Gesù, 2005: 77) del popolo isolano.

7. Conclude Di Gesù con un ultimo attrito contro-narrativo, su cui la seconda parte della tesi convergerà ogni sforzo analitico. Si tratta delle varie narrazioni elaborate a proposito del femminile siciliano. Narrazioni dominanti, dunque inevitabilmente maschili, che hanno fatto oscillare la donna tra due poli non irrelati tra loro e certo, in buona parte, decontestualizzati dal "vero" storico⁷:

⁴ La terra diventa reificazione di un mondo socio-culturale la cui immutabilità suggerisce l'inevitabile sottrarsi «alla manipolabilità sociale» (Remotti, 1993: 110).

⁵ L'uso del termine *terrone* è però, specifichiamo, sociologicamente più complesso di quanto si possa credere. Per opinione diffusa, e per il valore semantico che noi gli abbiamo attribuito in tesi sulla scia della pubblica accezione, *terrone* è un insulto, ovvero un appellativo spregiativo proveniente anzitutto dall'interlocutore settentrionale. Se però si ammette di compiere lo stesso rivolgimento semantico compiuto dagli artisti della *négritude* sul termine *negro*, anche su *terrone*, il risultato sarà di fiera rivendicazione identitaria. Come spiegava l'attivista Claudia Fauzia, l'essere *terrone* deve riflettere un orgoglio di popolo (da dispositivo ideologico discriminante a marca identitaria) e rivestirsi di portato politico, ricercando l'uguaglianza territorialista per il Sud.

⁶ [Corsivo mio].

⁷ L'angolo visuale da relativo si è cioè assolutizzato.

- a) da un lato, un'identità femminile intesa «a partire dal modello del matriarcato siciliano» (2005: 78), polo decisamente rappresentato dallo scrittore racalmutese;
- b) dall'altro, «il prototipo della donna siciliana voluttuosa e passionale» (*ibid.*) che certa cinematografia ha contribuito ad alimentare nell'immaginario, e di cui s'è dato pallido accenno parlando del «gallismo» brancatiano.

Posture interpretative che verranno messe in tensione critica con l'altra faccia della letteratura siciliana: quella depistata e scalzata dalla retorica di potere, quella non dominante, cioè femminile (quando non proto femminista). Questa pressione tra punti di vista opposti certamente sfocerà nell'inevitabile versante "di genere" (*gender studies*), ma pure porrà interrogativi potenti sull'altro tema centrale per noi, e cioè l'interpretazione del concetto di *persona*. A prescindere da orientamenti sessuali o dinamiche di genere.

Ora, questi sette punti in elenco non costituiscono che un pallido e parziale tentativo di demistificazione a luoghi comuni apparentemente solidi ma in realtà fragili, in antitesi reciproca. La *pars destruens* – per così dire – di siffatti ragionamenti prosegue però anche su un'ulteriore direttrice, quella cioè relativa alla contestazione antropologica dei due determinismi adottati a giustificazione letteraria della costituzione ontologica siciliana: quello *storico* (la fattualità presente è vista come conseguenza dell'azione di un passato causale, dunque con effetto risultativo) e *geografico* (il comportamento sociale è spiegato alla luce del condizionamento fisico-climatico). Tentativi di smentita a quest'ultimo determinismo furono compiuti anche da letterati e saggisti, tipo Napoleone Colajanni che rinnegava le qualifiche razziali sui meridionali appellandosi al grido di Filippo Turati «Niente clima! Niente razza! »; o lo stesso Aglianò che preveniva qualunque accusa a suo nome affermando: «Non vorrei istituire qui un rapporto di causa ed effetto tra il paesaggio e la psiche dominante nell'Isola: sarebbe un assurdo» (1996: 136; ed. or. 1945). Ciononostante il connubio clima/paesaggio e società ha sempre rappresentato, sul versante letterario e in parte della pubblica opinione, un'accoppiata vincente su cui persiste un certo grado di incertezza circa le modalità con cui questi fattori interagiscono. Si torni brevemente ad Aglianò. Per lui la condizione ambientale non aveva lo stesso potenziale apologetico della condizione storica: anzitutto perché l'insularità di una regione non ne sanciva in automatico l'isolamento (1996: 109; ed. or. 1945); quindi perché non era dimostrabile alcuna corrispondenza tra psicologia sociale e clima caldo/freddo

(1996: 110; ed. or. 1945). Fin qui tutto condivisibile, se non fosse che l'irrelazione⁸ tra tutti questi fattori ad un certo punto, in Aglianò, si risolveva col vantaggio del fattore ecosistemico su quello umano:

Vi sentite incapaci di ragionare, perché c'è qualcun altro che ragiona per voi; e questo qualche altro è la natura. La natura canta i propri trionfi immobilizzando gli uomini e il paesaggio, definendo le cose con precisione geometrica (1996: 132-133; ed. or. 1945).

Ne deriva l'adattamento passivo dell'uomo ad un habitat che, di lui, ha già deciso tutto («possiamo scorgere lo scenario più adatto, o [...] l'unico scenario plausibile, delle passioni incomposte dell'isolano e della tragedia insita nella sua esistenza», 1996: 136; ed. or. 1945) e che ha solo reso più favorevole lo sbocciare di certi fenomeni sociali anziché di altri (come la mafia).

Nel corso di alcuni nostri colloqui, il clima è entrato a far parte di ragionamenti equivoci, nei quali gli interlocutori, pur incerti su come collocarlo in rapporto alla componente umana, non ne escludevano l'influenza, quando non determinista, certo possibilista, alla La Blanche. In un solo caso si è registrato il netto rifiuto al condizionamento ambientale, in qualunque sua forma: quando cioè ad Angela è stato chiesto se pensava che paesaggio e clima "facessero" le persone. «No, assolutamente no» è stata la risposta. È chiaro che un tipo di narrazione come quella di Aglianò, affiancata – potremmo aggiungere – all' "ingenuità" letteraria di Lampedusa – che pure formulava i medesimi principi –, non ha fatto che suggerire la passività dell'agente sociale nel venir modellato da fenomeni di mutamento biosistemico. Anzi: leopardianamente era la natura ad esistere *nonostante* l'uomo. In ogni caso, l'uomo siciliano veniva sommessamente posto in un rapporto di dipendenza quasi selvaggia coi processi naturali, perché in passato, gli «individui» sembravano subire «la natura solo se non hanno raggiunto un grado di civilizzazione sufficiente per contrastarla», quasi che «il determinismo resta valido per i popoli primitivi, certo non [...] per i civilizzati» (Cavallo, 2002: 299).

Non s'intende qui fossilizzarsi su un problema epistemologico vecchio come il mondo, cioè inerente all'influsso esercitato dalla «natura» sulla «cultura»; purtuttavia è curioso osservare come la letteratura da noi affrontata si sia soffermata su tale binomio ponendone gli

⁸ «Uomini e paesaggio rimangono estranei fra di loro» (Aglianò, 1996: 135; ed. or. 1945).

estremi in contraddizione reciproca o ancora, in uno sbilanciamento asimmetrico nel quale uno – generalmente la «natura» – mostrava un grado di superiorità e dominio rispetto all'altro. In ciò, la natura è stata vista prevalentemente come un dato e non come «un "costrutto", in quanto costantemente interpretata e "distorta" da parte degli individui» (Anolli, 2004: 49). Dunque, le retoriche lampedusiane e quelle di Aglianò hanno contribuito (e forse involontariamente, nel caso di un romanziere che fa della sua arte libera e soggettiva espressione) a diffondere, presso la società ricettiva destinataria dei loro scritti, un'idea fondamentalmente cartesiana di «natura» e «cultura», quasi come due variabili indipendenti sullo stesso piano – senza che però la variabile socio-culturale possa poi molto contro quella naturale. Mancava – è palese – quell'impostazione mutualistica che, poco dopo, avrebbe sostenuto l'approccio interattivo tra i due fattori (si pensi al modello ecologico-relazionale di Tim Ingold), senza che uno diventi l'elemento strutturale (o sovrastrutturale) dell'altro. Spieghiamolo meglio:

Attualmente, [...] il rapporto fra natura e cultura (fra innato e appreso) non è più inteso in modo dicotomico come contrapposizione o come predominio di una parte sull'altra, ma è concepito come interdipendenza fra le parti, che prevede forme contemporanee e reciproche [...] "gene-ambiente" (Anolli, 2004: 50).

La contingenza dei fattori ci porta oggi a dire che «da una parte, ogni cultura trasforma la natura che ha di fronte e l'adatta alle proprie esigenze; dall'altra, la natura pone dei vincoli precisi e oggettivi alle possibilità di sviluppo di una data cultura» (*ibid.*)⁹. In questo quadro sinottico e unitario, è difficile pensare dunque al Sole come ad una componente esercitante, lampedusianamente, una dittatura tale da privare i siciliani addirittura del loro libero arbitrio. Per ridimensionare così un determinismo ambientale che può minacciare di farsi biologico, Luigi Anolli riassumeva in questi termini la questione: «*la cultura dipende dalla natura nel medesimo tempo in cui media la natura (da cui dipende) per renderla ottimale alle proprie condizioni di vita*» (*ibid.*).

⁹ A onor del vero, l'affermazione di Anolli non è bastevole ad esaurire la questione. O meglio: è utile nella misura in cui segna uno *step* nel dibattito, rigettando categorie rigide. Va chiarito che la riflessione antropologica ha fatto, in tal senso, passi ulteriori: da un lato, Marshall Sahlins si è riferito all'approccio mutualistico parlando di reciprocità ecologica ambiente – cultura (sempre ammessa la sostenibilità della distinzione, che Lévi-Strauss definiva propriamente culturale, cfr. *Il pensiero selvaggio*). Dall'altro, un nugolo di studiosi ha sostenuto la teoria postmoderna sulle cosiddette *ontologie relazionali* che decostruiscono l'idea stessa di realtà (e dunque di «natura») come assoluto empirico, immettendola nell'orizzonte di senso dell'*io* soggetto, e prendono coscienza della matrice occidentale dei termini «natura» / «cultura». Cfr. P. Descola, *Oltre natura e cultura* (2005), E. V. de Castro, *Prospettivismo cosmologico in Amazonia e altrove*, e i contributi forniti da studiosi come B. Latour.

Se il tentativo di confutare l'influsso esercitato unilateralmente dal fattore geografico sui gruppi sociali è arduo ma percorribile, il "problema" posto dall'azione determinante dei fattori storici sul presente è ancor più difficile, specie nell'opinione comune della gente. In buona parte dei colloqui intercorsi coi nostri informatori, il dato storico ricorreva prepotente, qualora era necessario motivare alcune costanti culturali dei siciliani. La signora Diana soprattutto, ha rimandato spontaneamente la spiegazione di tratti come l'esterofilia e la permalosità a concause del passato, i cui effetti si sono supposti latenti nella coevità. A proposito della cordialità siciliana, così parlava:

Diana¹⁰: [...] noi siamo tutti così; cioè se tu chiedi ad uno per la strada "Senta, dov'è la via delle Croci?" [...] a meno che non lo trovi incavolato come una iena perché ha litigato con la moglie, [...] quello ti ci accompagna. Mentre in Veneto si infastidisce.

Io: Perché, secondo te?

Diana: Che ne so, carattere. Noi siamo così, noi siamo esterofili; perché non lo so, saranno le dominazioni, perché noi abbiamo avuto gli arabi per cento anni, i normanni ...

[. . .]

Io: E se dovessi dire un difetto dei siciliani?

Diana: Permalosissimi; e poi hanno un che di borbonico.

Io: Stiamo parlando in termini storici ...

Diana: ... eh, perché noi li abbiamo avuti tutti praticamente (dialogo avvenuto il 19/03/2024).

La riconduzione motivazionale di pregi e difetti di popolo continuava, più o meno *sui generis*, anche con Francesca, di origini veneziano-padovane ma residente a Palermo da ormai parecchi decenni. Per lei, l'individualismo siciliano (e spiccatamente palermitano), nonché l'incapacità di sviluppare sentimenti di popolo, erano l'esito più che coerente di un avvicendamento storico segnato dalla disgregazione, da secoli di dominio straniero nei quali gli

¹⁰ La sig.ra Diana è stata il centro di un'esperienza dialogica notevole per una serie di ragioni così riassumibili: a) condivideva, con Marika, l'esperienza di extra-regionalità, avendo lavorato come Presidente della Corte dei Conti in svariate città fuori Sicilia; al Nord e specie a Venezia; b) per l'età avanzata, costituiva un plastico esempio di migrazione di ritorno nell'isola; c) rappresentava, entro certi limiti, un esempio di vittoriosa "emancipazione" femminile dal modello maritale. Aggiungerei un dato ulteriore, che sul momento mi parve considerevole: la sua figura, il ruolo sociale per tanti anni ricoperto, mi stuzzicarono nella misura in cui sembravano incarnare – scrivo nel diario di campo – «un'altra faccia della società, quella "alta", più formale e, aggiungerei, dominante, cioè regolatrice / normativa» (giorno 13/03).

abitanti si erano come arresi visceralmente all'arbitrio altrui. Come per Aglianò¹¹ oltre mezzo secolo prima, anche per Francesca la mancata parentesi comunale nella storia dell'isola ne aveva precluso ogni rigurgito "democratico":

È una terra complicata, una terra che ha avuto un sacco di ingiustizie, che non è mai stata considerata come terra di popolo ma terra di conquista. Leggiti la parte dei *Beati Paoli* se ti riesce [...]. È letteratura vecchia sì, ma è attuale [...] quest'anima, secondo me, è radicata [...] in tutti. Dopodiché c'è chi la esplicita e chi no. [...] Quest'anima individuale c'è. Nelle case dello ZEN, per esempio [...]. [Ciò dipende] dal fatto che è un'isola e dal fatto che [...] non c'è mai stato il comune medievale. A Bologna, a Firenze è stato in questo periodo che si è cominciata a forgiare l'identità comune, l'identità del popolo. E qua ci stavano e gli spagnoli, gli angioini, gli aragonesi, i francesi, e altri ancora fino ad arrivare ai borbonici; arrivavano e facevano piazza pulita, e comunque del popolo non gliene fregava assolutamente niente, e quindi [...] lo Stato, esattamente come nei *Malavoglia*, veniva visto come un oppositore e, nel lungo andare, la mafia si sostituì allo Stato perché quello era lo Stato alternativo. [La mafia] qui ha trovato, secondo me, un terreno favorevole (conversazione del 25/03/2024)¹².

È comprensibile quanto innegabile che le culture umane siano il risultato della loro storia. E sarebbe impossibile parlare della Sicilia in questi termini se le sue vicissitudini passate fossero state diverse, se cioè si fossero consumati gli stessi episodi storici di qualsiasi altra regione d'Italia, qui mancati – quelli che Aglianò avrebbe chiamato "esperienze perdute". Il punto del ragionamento però concerne altro, e precisamente il fatto che la storia siciliana sia stata, nelle dinamiche intestine della retorica, "psicologizzata", ossia scomposta in elementi costanti attecchiti in modo lento e aprioristico nel DNA e nell'inconscio del singolo. Nei discorsi di Aglianò, per esempio, la storia appariva *situata*: una rigida matrice fenotipica i cui

¹¹ In un'inquietante rassegna in negativo della storia dell'isola, Aglianò si cimentò nell'elencare gli episodi mancanti che, se si fossero verificati, avrebbero portato la Sicilia ad essere migliore di come la realtà storica l'aveva invece fatalmente voluta. Se ne dà qui un piccolo assaggio: «Nel Tre e Quattrocento, mentre il bacino del Mediterraneo era in fiore e le repubbliche marinare e i Comuni svolgevano la loro attività con grande successo [...], la Sicilia fu tormentata da una lunga, interminabile serie di lotte civili» (1996: 150-151; ed. or. 1945); e ancora «La Sicilia non conobbe la corrente di pensiero politico – imperniata sul Machiavelli, sul Guicciardini [...] – che mirò ad abbattere il Medioevo e le sue istituzioni» (1996: 153; ed. or. 1945), e così via.

¹² Francesca ha rappresentato il tipo di testimonianza più versatile di tutte: il riferimento letterario si affacciava spontaneo, nei suoi discorsi, alla questione sociale, palesando una fiducia (pur critica) verso le opere e gli scritti più tradizionali dell'isola. Come se, per lei, la letteratura sulla "vecchia" Sicilia (quella di Verga o di Natoli, appunto) continuasse a parlare anche per l'"odierna" Sicilia: un sostrato semantico destinato a ripetersi invariato. Non si trattava di una fiducia incondizionata al valore documentale della letteratura classica, né di una proiezione anacronistica immotivata di significati passati sui significanti presenti. La sua opinione era forte di decenni di residenza nel capoluogo siciliano (aveva sposato un palermitano e vi aveva lavorato come assistente sociale), dunque la si sarebbe potuta benissimo definire, a suo modo, "etnografica".

tratti sopravvivono in virtù di un'ereditarietà in corso tra generazioni e ceti sociali:

«le qualità baronali sono passate, in lenta assimilazione, fino al più umile popolano; ma volgarizzandosi hanno perduto la virtù formale che le sosteneva» (1996: 154; ed. or. 1945).

Il siciliano del XX secolo, lontano anni luce dagli arabi del X-XI secolo o dai normanni del XII secolo, era così la cristallizzazione del suo passato, "suo" non in senso stretto ma in ottica di gruppo. È evidente che la fissità storica di cui si parla pone grosse conseguenze interpretative, non solo per quel che riguarda la solita deriva generalizzante, ma per l'esito che produce il pensare alla storia come sovrapposta alla cultura dell'isola, e viceversa. Definire il siciliano sostanzialmente un "fossile", una sopravvivenza storica, equivaleva a descriverlo entro uno stato culturale rigido, non flessibile, repellente al cambiamento. Un ragionamento inaccettabile dal momento che non esiste cultura che non muti, che non si produca e riproduca continuamente e in modo dialettico. Com'è noto, ogni gruppo sociale (e quello siciliano non fa eccezione) è attore e artefice di una cultura affatto rigida nella sua storicità, ma che varia configurandosi non come dato ma come processo. La processualità permette la variazione culturale: negarla significa imprigionare un popolo in retoriche conservative, renderlo passivo e prevedibile, intuibile¹³. Significa smentire l'idea per cui la cultura resta al passo coi tempi della propria realtà sociale, imprigionandola nella solita (ormai languida) «negazione di coevità» (Fabian). Supporre che la psicologia del siciliano medio sia riconducibile ad un "pensiero mentale" (a)storico, sincronico e diffuso significa cogliere – si diceva – la postura "passiva" dell'isolano nei confronti della sua cultura. Il siciliano diventa così lo strumento automatico della sua cultura. Questo è certamente vero: gli uomini sono il "prodotto" della cultura che hanno appreso, che ne influenza giorno per giorno categorie mentali e pratiche corporee. Ma è vero anche il contrario: cioè che la cultura è il "prodotto" dell'azione umana¹⁴. Argomenta Anolli:

Diversamente dalla psicologia moderna che ha enfatizzato l'approccio empiristico, il positivismo logico, [...] l'ideale di una conoscenza oggettiva, la psicologia postmoderna [...] enfatizza la percorribilità e la fruibilità (*più che la validità*) della conoscenza. *I soggetti (più che ricevere) prendono parte attiva alla costruzione della conoscenza* (2004: 35-36)¹⁵.

¹³ E questo fa sì che, come diceva Calvino al paragrafo 1.2.2, di tale popolo si possa dire tutto senza più stupirsi, o senza più l'esigenza di volerlo conoscere da vicino.

¹⁴ Cfr. C. Geertz, *Interpretazione di culture* (19

¹⁵ [Corsivo mio].

Conoscenza e cultura dunque, vivono di stimoli continui all'aggiornamento, impedendo loro di restare ancorate e immobili a tempi arabi o spagnoleschi.

Se pure è vero che talvolta la «singolarità pura nella sua irripetibilità risulta irrilevante ai fini della comprensione e dell'intelligibilità dei fenomeni culturali» (Anolli, 2004: 30), sotto un altro angolo visuale è bene ricordare, a proposito di generalizzazioni, che una cultura non è mai unica, compatta, centripeta. In quanto convenzione socialmente accettata, essa *tenta* di compattare le singolarità attorno alla costruzione di un *Noi*, ma le singolarità restano tali, e quando non inclini a tendenze associative, esse rispondono con atti di ribellione dissociativa, costituendosi in *subculture* – idioculture e microculture – e/o *controculture* (si pensi al complesso fenomeno mafioso). Attraverso processi di *selezione* – *esclusione*, *affermazione* – *negazione*, si è tentato (con buoni risultati stereotipici e generalizzanti) di *tipologizzare* la complessità antropologica, dimenticando che esistono "tante Sicilie", non solo dentro la stessa regione ma nelle stesse realtà urbane e territoriali. Ne deriva che l' "alterità" non è solo esogena, ma può scaturire in seno all'identità endogena. La cultura insomma, è collettiva e individuale allo stesso tempo. Individuale – si badi – nella misura in cui non è né innata né immanente, diversamente da come la retorica l'ha presentata (un *habitus* mentale e caratteriale congenito), ma è semplicemente appresa. È questo un passaggio fondamentale perché da un lato ci consente di porre nuovamente al centro lo spazio occupato dalla *persona* anziché dal gruppo; dall'altro interroga sui modi con cui le *persone* percepiscono e vivono quotidianamente questa identità culturale marcata. Partiamo da quest'ultimo aspetto ripercorrendo uno stralcio tratto dal colloquio con Marika.

Io: [...] hai mai pensato alla tua identità siciliana? Come la vivi? [...] pensi che esista [...] una *sicilianità* e come agisce questa nei tuoi modi di vivere abitudinari, nel modo di mangiare, nel modo di parlare, nel modo di rapportarti con le persone?

Marika: Dal punto di vista del rapportarmi con le persone questa cosa incide tanto, nel senso che [...] – a parte che è *una questione poi caratteriale mia, in primis* – però [...] io ho il tono di voce molto alto, come buona parte dei siciliani che urlano, fanno ... [...]. Noi siciliani siamo tutti così ... c'è tanto rumore [...]. Poi anche la questione del cibo [...]; però per il resto ti devo dire che io non sono una del tipo [...] "Eh, io sono siciliana" [...]. Posso dirti sì, ne sono fiera, sono nata lì, buono, buon per me, nel senso mi fa piacere [...]; però né disdegno la mia identità siciliana e nemmeno la esalto. Infatti *io nemmeno parlo di identità siciliana; se io parlo di*

*identità parlo della mia identità in quanto Marika persona. Cioè il fatto che io vengo dalla Sicilia è un'informazione come tutte le altre [...]; può magari influire sugli altri o sul modo in cui posso essere trattata da qualcuno (quando ho cercato casa, per esempio, appena sentivano che ero siciliana, [...] non mi rispondevano nemmeno più ai messaggi [...]). Quindi io non parlo di identità siciliana; te ne parlo ora perché me lo stai chiedendo tu nello specifico*¹⁶.

La questione è chiara: il soggetto interlocutore riconosce chiaramente le caratteristiche di gruppo con cui instaura un "naturale" (automatico) legame di rispecchiamento; ma quando si tratta di "definire" l'identità regionale si blocca, postponendola alla rappresentazione di Sé. Marika conferma come l'identità siciliana vada intesa come insieme di categorie non fisse, ma negoziate e rinegoziate, smentite e riconfermate dai suoi stessi agenti. Qual è dunque il circolo vizioso che si viene a creare? Che il siciliano, nel tentativo di riflettere¹⁷ a sua volta su un dato spontaneo e genuino come il suo "essere nato in Sicilia", si avvale – anche inconsciamente – di luoghi comuni "sempre veri" per antonomasia, di categorie culturali "salvavita". Gli stereotipi che la letteratura regionale ha contribuito così vivacemente a perpetuare con l'obiettivo di edificare questo *Noi* siciliano, si sono in alcuni casi radicati nell'inconscio dell'abitante, che ne fa un uso ora *auto-apologetico*, davanti all'incapacità di cambiare, ora *auto-conservativo*, di fronte invece alla possibilità di cambiare. Una tensione alla conservazione che si è sempre più accentuata negli ultimi tempi, come confermava Annamaria Amitrano in apertura del volume *Demologia e Cultural Heritage* (2013): « [...]la globalizzazione economica e [...]la massificazione della comunicazione» impongono

di custodire maggiormente [...] il senso della propria identità culturale [...]. Tale pericolo è stato ben percepito dalla Regione Sicilia che ha trasformato il suo Assessorato alla Cultura in Assessorato ai Beni Culturali e all'Identità siciliana (2013: 12).

¹⁶ [Corsivo mio].

¹⁷ Così appuntavo sul diario di campo il giorno 31/03, mese etnografico, nel tentativo di tracciare alcune scarse considerazioni riepilogative sui punti di contatto tra le diverse esperienze di colloquio: «quando ho chiesto ad alcuni siciliani *cos'è questa Sicilia*, la domanda ha generato, forse per la sua genericità, un certo imbarazzo, o la paura di non fornirmi una risposta [...] "adeguata" [...], o l'incapacità di sintetizzare, su due piedi, qualcosa che nessuno ha mai direttamente problematizzato, ma piuttosto vissuto con naturalezza e scontatezza. "[...] Cosa significa essere siciliani?", "Difficile rispondere perché siciliano lo sono ed è qualcosa che mi appartiene e su cui non ragiono". [...] parlare ai siciliani di identità siciliana (a meno di non riferirsi espressamente al cibo, alle usanze culturali, alla lingua ...), parlarne nei termini di un'ontologia astratta è difficile [...]: a) ciascuno ragiona a partire dalla propria autoreferenzialità (individuo); b) non è possibile ragionare "in astratto" né "per assurdo": la cultura, come dice Bourdieu, è fatta di azioni pratiche [...].»
Parte di queste valutazioni saranno esposte a chiusura di questa ricerca.

L'attecchirsi di stereotipi pregiudiziali, chiamati prontamente in causa qualora si tenti la sintesi più rappresentativa di un popolo, agisce dunque in netta controtendenza rispetto ad alcuni elementi-chiave emersi nel corso di questo studio, che ci preme ribadire per l'ultima volta. È necessario, anzitutto, assumere costantemente una postura critica e differenziata nei confronti di narrazioni che, da astratto immaginario, sono debordate in norma dogmatica astratta e astrante, innescando, in seno all'interazione tra letteratura e Sicilia, una vera e propria "macchina" dell'«invenzione». «Invenzione», precisa Di Gesù, «da intendere tanto nel senso di creazione letteraria quanto in quello di *inventio*: "rinvenimento", "scoperta", "conoscenza"» (2015: 20). In secondo luogo, se è vero che la nozione di *singolo*, di *individuo*, non potrà mai affrancarsi del tutto dal suo Sé sociale, cioè dal piano culturale e sociologico dell'essere *persona* – perché, come scriveva Remotti pensando a Clifford Geertz, «con la cultura [...] l'uomo ha finito per creare se stesso; e tutti "gli uomini [...] sono prodotti culturali" (2009: 299) –, parimenti ciascun membro ribadisce la sua personalità dissociandosi da un essenzialismo di costume asfittico e pregiudizievole. L'importanza dell'individualità e il ridimensionamento del ruolo "ingombrante" della cultura, echeggiano altre due implicazioni coda:

- a. la *sicilianità*, in quanto (ipotetico) paradigma regionale, non può debordare oltre le «frontiere» regionali. Affermare, con Sciascia, la sua estendibilità ad altre realtà territoriali, ammettendo cioè che "travalichi" (in modo quasi etnocentrico) altre umanità regionali, significa già generalizzarla, privarla della sua specifica circoscrivibilità¹⁸. Significa cioè rivendicare per lei «il titolo più autentico e pieno di umanità» (Remotti, 2009: 35);
- b. le "colpe" di pochi singoli non possono essere estese a tutto il gruppo sociale. Il riferimento alla malavita è esplicito: è insostenibile ammettere la fattualità biologica della mafiosità nel genoma siciliano solo perché alcuni individui la praticano. Come annotava Marco Aime,

Furto e delinquenza non sono il prodotto di una particolare cultura o religione, ma di particolari individui, e si tratta di un prodotto che accomuna in forma maggiore o minore tutte le società del pianeta (2004: 53-54).

¹⁸ A ben guardare, questo punto di osservazione si potrebbe aggiungere, in ottava posizione, ai precedenti sette punti di contraddizione implicita della retorica sulla *sicilitudine*.

L'intervento di Aime ci porta all'ultimo tassello del ragionamento: la cultura, diversamente da quanto sperava di dimostrare Aglianò, non è sempre la risposta agli interrogativi. Pensare il contrario significa intendere la cultura come un "testo interno" agli uomini, anziché come un "con-testo esterno", una rete di significati in cui si è immersi ma con cui si dialoga, e che dunque non definisce indistintamente. Verso queste evidenze è necessario un ravvedimento complessivo, nelle Regioni settentrionali d'Italia, dove la narrazione unica sul Sud ha messo a tal punto radici da suggerire l'idea che ogni viaggio – nell'isola, in questo caso – altro non serva se non a confermare nozioni (pre)costruite «da lontano». Ma anche presso gli stessi isolani, nei quali l'introiezione dei propri pregiudizi da un lato, imprigiona in definizioni concettuali (esempio, la *sicilitudine*) tipologiche e "semi-dure", cioè simil-evoluzionistiche¹⁹; dall'altro genera un sempre più crescente antimeridionalismo²⁰, fonte di dispersione e disconoscimento delle proprie origini. La "risposta" risiede dunque in una *decolonizzazione dello sguardo*, nella presa di coscienza che se la *sicilianità* – come affermò lo stesso Camilleri – è «una categoria [...] "impalpabile", carica [...] di "una connotazione affettiva, più che razionale"» (cit. in Orioles, 2009: 228), la *sicilitudine* non fa eccezione in quanto

concetto degradatosi a stereotipo falsamente etnografico, a [...] ontologia geografica da depliant turistico, che ha finito col trasformarsi in una sorta di enorme incrostazione 'culturale', astorica e autoassolutoria (Di Gesù, 2005: 72).

L'impegno congiunto di «poteri socialmente e culturalmente assoggettanti» (Di Gesù, 2005: 73) come la letteratura, la produzione turistica, talvolta il contributo politico, ha "reificato" delle idee e delle rappresentazioni simboliche volute a fondamento del "come se" sociale. È accaduto cioè quel che Remotti spiegava così decenni fa: «le idee possono trasformarsi in qualcosa di indipendente dalla mente di coloro che le hanno poste in essere» (1993: 112). Nella trappola di questa (etno)antropologia «negativa» (Di Gesù, 2015: 15) della Sicilia, a tal punto sovrainterpretata e rivestita di simbolismo, vale la pena di ripercorrere le parole spese da Camilleri in apertura di quella breve intervista del 1999 già citata:

¹⁹ «la persistenza [...] di descrizioni stereotipe, negative o positive che siano, che non fanno altro che ratificare convenzioni senza fondamento, produce [...] un effetto regressivo» (Di Gesù, 2005: 73).

²⁰ Per una problematizzazione maggiore, più calata in profondità, e a completamento dei nostri discorsi, si rimanda all'intervento mediatico registrato da Claudia Fauzia in piattaforma YouTube: <https://m.youtube.com/watch?v=J-vr4ZCOGTM> (ultima consultazione il 29/07/2024).

Non amo parlare di sicilitudine perché in realtà non so cosa sia. Anzi ricordo di avere scritto sulle pagine siciliane di "Repubblica" [...] che certamente il ponte [sullo stretto] avrebbe fatto scomparire la sicilitudine qualunque cosa essa fosse. Perché non mi piace? Perché sottintende (o postula) un sentimento, una cognizione di diversità. Francamente mi secca molto sentirmi definire "scrittore siciliano". Sono scrittore italiano nato in Sicilia».

La marcatezza, l'esclusività dell'etnicità isolana esce dunque zoppicante e compromessa, sia perché presuppone una, per quanto implicita, opposizione con l'altro, quando sappiamo che «ogni concetto inteso sempre come totale contrapposizione a un altro concetto, non può che portare a risultati negativi»; sia perché di una supposta compattezza di gruppo non si può ignorare l'irriducibile individualità. Ammetteva, paradossalmente, il racalmutese relativizzando il suo assoluto:

le verità e le suggestioni che corrono in simili [...] "ritratti" un po' somigliano a quelle degli oroscopi e danno origine a luoghi comuni, a *idées reçues*: a quelle idee, cioè, che acriticamente, senza controllo, si ricevono e si ripetono. Mettersi di fronte a un popolo e coglierne il carattere come fosse un solo uomo, una sola persona, è quasi impossibile (in Ambroise, 1991: 522).

CAPITOLO 3

La *fimmina* siciliana: un paradigma nel paradigma

«E se fosse sbagliato il ritratto, invece?

Sbagliato perché errato, frettoloso, stereotipato?

La nostra prepotenza è quella di capovolgere

l'onere della prova: sei tu che devi adattarti al

ritratto. Ecco perché devo stare più attento che

mai [...] perché le vite, del passato e del

presente, hanno alfabeti e grammatiche diverse

dalla scrittura»

(G. Savatteri, *Le siciliane*, p. 161)

Intervistatore: Il ruolo, l'importanza della donna nei suoi romanzi sembra essere molto discontinua: si passa dalle presenze sconvolgenti di *A ciascuno il suo* attraverso le presenze più ambigue, sfumate di *Todo modo*, fino alla quasi assenza del *Contesto*. [...] si tratta semplicemente di una strategia interna ai singoli romanzi o c'è qualcosa di diverso dietro?

Sciascia: No, non c'è nulla [...] di misogino. È che mi interessava dire determinate cose [...] in cui la donna non aveva ruolo o, se lo aveva, lo aveva alquanto malefico. Ecco, proprio in questi giorni, alla licenza liceale, hanno dato un tema sulle figure femminili della letteratura italiana dell'Ottocento. Io credo che tutti si siano appigliati a Lucia, alla Pisana, a queste figure da idillio. E invece le figure femminili nella letteratura italiana, sono quelle terribili: è donna Teresa Uzeda ne *I viceré*, è la baronessa del *Mastro don Gesualdo*; sono tante terribili madri, zie, cognate e sorelle. [...] ci sono le donne vittime, ma ci sono anche le donne che opprimono [...].¹

Tre anni fa un giornalista e scrittore milanese (ma con radici siciliane) di nome Gaetano Savatteri dava alle stampe un libro dal titolo curioso, perché "compromettente" nella forma, ma animato nei contenuti da un'urgenza quasi di equità o parità di genere. Il titolo

¹ Da un'intervista realizzata e curata dalla sede siciliana della Rai nel 1985, presso l'abitazione dello scrittore siciliano a Racalmuto. La sezione dialogica a cui qui facciamo esplicito riferimento riguarda la *tranche* compresa nel minutaggio 18' 15" – 21' 05" reperibile al link <https://www.youtube.com/watch?v=s7HCxrqEy8U> (ultima consultazione il 31/07/2024).

recitava *Le siciliane* e giungeva a distanza di anni da un altro suo libro tutto al maschile, *I siciliani*, pubblicato nel 2005. Antropologicamente parlando, la scelta di sussumere le diverse singolarità femminili (e maschili) sotto un unico etnonimo generalizzante doveva essere più che mai discutibile; tuttavia ciò che all'autore sembrò forse più utile enfatizzare fu proprio l'attrito dicotomico tra questi due piani. La decisione di collezionare, in un sol volume, una rosa di microstorie tutte al femminile gli giungeva in conseguenza di un moto di imparzialità e consapevolezza del fatto che alla donna siciliana era stata destinata la medesima rappresentazione «marginale e periferica» (Savatteri, 2021: 246) toccata, in molti casi, alla sua stessa regione. Incapace di astrarsi dallo stile letterario – o forse usandolo provocatoriamente quasi a raccogliere la voce sommessa della letteratura non dominante –, Savatteri ricuciva una galassia polifonica che ricentralizzava il personaggio-donna così duramente depistato e ridimensionato nel suo ruolo storico. Come dichiarava in *Nota* al suo romanzo, l'autore operava un lavoro critico sulla tradizione, dalla quale la donna ne usciva o in sordina, ignorata e taciuta, o enfatizzata nei suoi effetti nefasti. Scriveva il giornalista:

Ho provato ad andare a cercare esempi che confermassero o smentissero questa visione. Ho provato a narrare, con gli strumenti della scrittura e non con quelli della storiografia o dell'antropologia, storie di siciliane. Per verificare, per primo con me stesso, se la realtà corrispondesse all'immaginario (*ibid.*).

L'intuizione è senz'altro buona, ed è l'anelito che, in ultima analisi, guiderà la nostra scrittura. Ma vi ravvisiamo, allo stesso tempo, un errore, ovvero un'imprudenza di metodo: è difficile e controproducente cercare di percorrere rigidamente il solco permeabile, incerto, mobile, tra la realtà e la finzione narrativa. Questo perché la realtà è, in molti casi, essa stessa un tipo di narrazione, una testimonianza variabile, un conflitto tra punti di vista socialmente e culturalmente avversari. La postura più auspicabile verso una realtà che ha lasciato carta bianca alle penne dei gruppi dominanti e non, siano essi *élites* e categorie subalterne piuttosto che classi di genere, è quella non di un'opposizione ma di una messa in tensione, ai fini di un *costruzionismo* culturale e di un *costruttivismo* individuale. La scelta di dedicare qui tutto il terzo capitolo di tesi alle modalità d'interpretazione e codificazione della donna in parte della produzione letteraria siciliana, s'incastra idealmente ai discorsi passati e a quelli futuri per una manciata di considerazioni introduttive. Anzitutto, sebbene i ragionamenti fin qui condotti a proposito della costruzione dell'ontologia regionale abbiano quasi sempre coinvolto i termini "siciliano" e "uomo siciliano", l'individuo femminile, quando non evocato espressamente,

entrava in automatico, anche implicitamente, nelle fila del ragionamento. In quanto fattore sociale, anche la donna, al pari dell'uomo, si è fatta punto di raccolta di vettori connotanti, che l'hanno resa paradigma nel paradigma (sicilianista). Il gioco combinatorio prescritto dalla pubblica retorica ne ha sostanziato un preciso ruolo sociale, associandovi altre due, forse tre, categorie esemplari: casa, famiglia, uomo. Ovvero: uomo, famiglia, casa. Non è un'inversione di addendi casuale: che la donna venga descritta come agente attivo, capace di prendere decisioni, o come mera esecutrice di decisioni altrui, il polo esistenziale attorno a cui viene fatta gravitare resta sempre l'uomo, sia esso il fratello, il marito o il figlio. La chiave dirimente del suo *iter* biografico resta dunque il sesso opposto, col quale costruisce la famiglia², nuova pietra d'angolo dei suoi doveri, unità microsociale entro cui si esaurisce il suo (non) essere *persona*. Sullo sfondo di questo processo auto-esauriente (*burnout*) del soggetto-donna, la casa: orizzonte traumatico perché totalizzante, metafora di un'esistenza conchiusa, concretizzarsi stabile del modulo paternalistico. Questo è, come vedremo, lo schema semantico di fondo della narrazione al femminile. In secondo luogo, la svolta di questa tesi è funzionale – si ricorderà – a dar meglio forma al concetto di *persona*, focalizzandone l'implicito «appesantimento semantico» (Remotti, 2009: 201) che gli soggiace, per l'interesse di riqualificare, nella donna, la componente distintiva non solo sociale, ma proprio arbitraria: la sua autonomia, lo stato di diritto, la (auto)coscienza, la componente etico-morale. «La persona», scriveva Remotti, «è [...] un prodotto [...] estremamente fragile» (2009: 291), e in questa fragilità ritroviamo tutta la personalità (o, forse impropriamente, il "personalismo") dell' "essere donna (siciliana)". Terzo elemento-collante tra queste argomentazioni e le successive riguarda quel sottilissimo *fil rouge* che fin dall'inizio ha tracciato le potenzialità di questo lavoro: i flussi e reflussi esercitati dalla letteratura sulla (ap)percezione della realtà. Come vedremo infatti, tradurremo il paradigma femminile assumendo a lente culturale dapprima le definizioni sciasciane, scoperchianti in romanzi come *A ciascuno il suo* e in quella produzione letteraria che la critica è solita ricondurre alla fase degli anni Sessanta, fintanto da essere meglio palesate in sede d'intervista con Marcelle Padovani nel 1979. Poi la scrittura di Maria Messina, una scrittura – diciamo provocatoriamente – diversamente "etnografica". Ne deriveranno contraccolpi laceranti, ma pure inaspettatamente cooperanti: due letture che non solo trasmettono sonorità diverse sulla

² Per le fitte ramificazioni epistemologiche che il solo avviamento a simili tematiche richiede, ci asteniamo, in questa sede, dalla problematizzazione antropologica del concetto di «famiglia». Ciononostante si cercherà (inevitabilmente) di circoscriverne e sbirciarne alcuni risvolti (specie in rapporto alla valenza "culturale" di «famiglia») ai paragrafi 3.1 e 3.2.

percezione del femminile, tra cui cercheremo di cogliere la possibilità di una "zona grigia", di un "interstizio" di resistenza; ma che tematizzano le diverse modalità demiurgiche della scrittura in rapporto al referente extratestuale.

Prima di procedere è giusto però chiarire le motivazioni che ci hanno portato a scegliere Maria Messina anziché una qualche altra scrittrice donna. Anzitutto, Messina è il simbolo di un tipo di letteratura sotterrato (cioè reso invisibile) alla coscienza (e conoscenza)³ del pubblico, ostracizzato per molto tempo dalla produzione egemonica che – si badi – nella stessa citazione sciasciana, continua a rappresentarsi come modello di paragone, strumento con cui rendere noti personalità e contenuti oscuri («Maria Messina [...] è da accostare [...] al Pirandello dell'*Esclusa*», ma prima ancora si legge «Apprezzata da Verga, [...] recensita come "scolaria del Verga" da Borgese», cit. in Messina, ed. 2009; ed. or. 1921). In secondo luogo, a collegamento logico tra la scrittrice e Sciascia, è interessante osservare l'esistenza di un costante doppione analogico: cioè la concordanza, da un lato, sulla spartizione di aree di pertinenza tra l'uomo e la donna, coincidenti rispettivamente con l'esterno e l'interno domestico; e dall'altro, sul ruolo giocato dal silenzio in questo schema egemonico. Un ruolo che, in Messina, è sensibilmente diverso da quello sciasciano, specie nelle sue implicazioni col linguaggio e la corporeità. Terza motivazione: l'attenzione che solo una scrittrice come Maria Messina poteva avere per la casa (come dispositivo pragmatico-somatico, cioè *polilogo*), permette di tematizzare la donna centralizzando proprio il contesto che più la vede agire, il focolare domestico appunto. L'editore che si occupò di curare la ripubblicazione del romanzo in oggetto nell'anno 2009, Sellerio, vantava, in *Nota* all'opera, di collocare il nome di questa "nuova" autrice nella categoria dei libri sul femminismo. Un vanto così espresso: «Maria Messina entrava in uno dei temi fondanti della casa editrice: la scrittura femminista, [...] quella [...] antica, dolente e radicale espressione delle donne che, a partire dall'Ottocento, scrivevano di donne» (ed. 2009: 8; ed. or. 1921). Era inevitabile che la scrittura verista di Messina, partendo dai "vinti", non prendesse un taglio femminile, quasi proto-femminista, se non altro per solidarietà di genere, per empatia con donne vittime di un sistema – direbbe Pavese – «rugoso» e ingiusto. Ma avanziamo pure un'ulteriore possibilità di analisi della scrittrice palermitana: perché non inquadrare parte della sua letteratura (almeno quella su modello del nostro romanzo)

³ Nonostante Maria Messina la si stia sempre più gradatamente studiando, ancora conta, inevitabilmente, una bibliografia scarna.

nel filone di studio dell'antropologia dell'abitare? Ossia, perché non tentare di leggere il disagio femminile in rapporto non solo al genere maschile, ma alla configurazione degli spazi domestici? Perché non "addomesticare" la poetica di quest'autrice partendo proprio da *La casa nel vicolo*? È proprio questo il taglio che seguirà l'analisi di questo romanzo. E aggiungiamo, a ciò, un ulteriore riflettore di analisi al romanzo: un riflettore che si è cercato di tenere costantemente acceso nell'esposizione, fin qui resa, dei capitoli di tesi. Al netto delle necessarie questioni di genere, il "giro di vite" (*turn of the screw*) in cui cercheremo di inquadrare i personaggi riguarderà il concetto di *individuo / persona*. Un romanzo che si vorrà incastrare, in definitiva, nell'orizzonte di un'antropologia della casa e della persona, o viceversa.

3.1 La narrazione del modello dominante: Sciascia e il «matriarcato» domestico

«Da un capo all'altro della terra le donne vivono in un modo sbagliato: o segregate come bestie in uno zoo, guardando il cielo e la gente da un lenzuolo che le avvolge come il sudario avvolge il cadavere, o scatenate come guerrieri ambiziosi [...] »

(O. Fallaci, *Il sesso inutile*, p. 194)

Fonte imprescindibile all'avviamento del discorso risulta essere, una volta ancora, lo scrittore Aglianò. E sempre con le stesse, irrinunciabili contraddizioni che lo distinguono, perché la sua consultazione se da un lato giova a inquadrare un bozzetto sociale storicamente accreditabile, dall'altro palesa considerazioni affatto imparziali e, per certi versi, pre-sciasciane. Aglianò riconosceva nell'inferiorità sociale della donna siciliana l'esito di un duplice disagio sociale: *a*) la mentalità profondamente sessista, incapace di concepire la donna come «fattore sociale», "sostanza razionale" avente «autonomia morale» e «autonomia economica» (1996: 52; ed. or. 1945), intendendola invece agente in continuo difetto, indirizzabile solo verso un percorso di crescita domestica. E *b*) l'opinione pubblica che tale mentalità sessista incoraggiava, al punto da trasformare – si badi – quello che era un posizionamento di genere (il maschile contro il femminile) in posizionamento culturale, ossia in habitus strutturante. Chiariamo: se la casa diventava l'unico orizzonte degli eventi possibile, alla donna si cominciava ad insegnare precocemente il significato totalizzante della realizzazione domestica, nonché la risposta strumentale con cui arrivare a tale realizzazione: il matrimonio. È un passaggio fondamentale ai fini dell'argomentazione: il matrimonio, spiegava Aglianò, diventava più di un concetto sociale o culturale, quasi – per dirla con Mauss (1924) – un «fatto sociale totale»,

«il principio e la fine di molte speranze e di molti desideri, un avvenimento risolutivo, dopo il quale [...] la stessa anima femminile sembra placarsi, appagata» (Aglianò, 1996: 54; ed. or. 1945).

A tal punto «totale» che il matrimonio pareva inscrivere quasi *naturalmente* la donna, la sua

psicologia e le sue facoltà nelle sue dinamiche pratiche. Di nuovo dunque, un'esigenza sociale (di dominio maschile) radicalizzava ed essenzializzava a tal punto degli schemi culturali da fingerli naturali, da tradurli nell'alfabeto di un'inclinazione ontologica (di genere). Aglianò, coerente con quanto già stava facendo col maschio siciliano, si trovò così nella condizione di riservare alla donna isolana il medesimo trattamento psicologico:

La sua psicologia (se è lecito trarre una "costante" generale dalla stragrande varietà di temperamenti femminili [...]) viene così a corrispondere alla psicologia della tipica e classica "ragazza da marito", con tutti i pregi e i difetti che questa caratteristica comporta: con doti di modestia e di riservatezza, molte virtù casalinghe, ma anche con una dose notevole di monotonia spirituale (1996: 55; ed. or. 1945).

E a questa realtà, per lei socialmente costruita ma in lei biologicamente data, la donna si sovrapponeva, al punto da non solo abituarsi alla sua inferiorità riconoscendosi mezzo nelle mani dell'umore variabile del suo uomo⁴, ma anche assottigliare le sue fisiologiche inclinazioni trasfigurandosi nella controparte maschile. «Chiusa nelle sue funzioni di madre, di massaia e di amministratrice, essa è naturalmente portata a smorzare in sé i moti di femminilità» (Aglianò, 1996: 56; ed. or. 1945), esternazioni sessuali incluse, destinate a richiudersi inappagate in quella che Aglianò definiva, in modo non molto appropriato, una «segregazione spirituale» (1996: 57; ed. or. 1945). A tutto ciò, a spiegazione dell'irrigidirsi dei rapporti di coppia, andava ad aggiungersi un'ulteriore premessa sociale: la rigida e netta separazione delle aree di pertinenza tra uomo e donna. Ovvero: l'investitura di genere "connaturata" (data per scontata) alla territorializzazione dei luoghi. La strada, la piazza, la città, la società *tout court* sono luoghi spazializzati unicamente da operatori maschili ai cui vettori semantici la donna non può accedere, ma che si limita ad osservare, ad usufruire nei servizi a lei concessi. Le classi di genere gestiscono muti, impliciti regolamenti (permessi e divieti) secondo la legge non scritta per cui «la società dell'uomo è quella maschile, e femminile quella della donna» (Aglianò, 1996: 88-89; ed. or. 1945). In simile frattura ci si aspetta che la casa diventi l'unica possibilità di riscatto per il genere femminile, sicché è qui che si biforcano le due interpretazioni in oggetto: a) la casa quale sito dove la donna esercita il suo ruolo soverchiante; quale orizzonte di uno

⁴ «Egli tratta la sua donna con molta instabilità di tono: [...] le riserva tutte le attenzioni e le premure più tenere (come sono necessarie ad una debole creatura), ma le riserba anche le più violente esplosioni di collera: l'una e l'altra cosa si addicono alla consapevolezza [...] che egli ha della superiorità della propria natura» (Aglianò, 1996: 56; ed. or. 1945).

sfogo mal celato che non troverebbe esternazione altrove. Nelle retrovie sociali, tra le mura chiuse di una casa inosservabile dall'esterno, la donna governa i rapporti mentre il marito assiste a questa gestione dispotica, quasi riconoscendo – come ha ammesso il signor Pino⁵ nel corso di più dialoghi intercorsi – che «la vita dell'uomo sta in mano alla donna». *b)* La libertà concessa alla donna tra le mura domestiche è, a sua volta, finzione sociale a cui si adegua illudendosi di avere voce in capitolo. Ma, in quest'ottica, la donna agirebbe indisturbata solo quando le sue decisioni siano approvate dal capo famiglia, o comunque a patto che la sua performance non entri in collisione con la logica maschile. È difficile assumere una postura nettamente schierata su un fianco senza che, tra queste posizioni, non si creino spontaneamente ponti di collegamento. Ad esempio, capire quale spirito tra i due prediliga Aglianò non è semplice: se da un lato riconosce nella casa una istituzione normata la cui piramide gerarchica prevede i «doveri delle donne» e gli «obblighi dei figli» (1996: 86; ed. or. 1945), e dove la consuetudine prescrive che «la moglie» riconosca «la preminenza del marito» (1996: 55; ed. or. 1945), dall'altro intravede un potere quasi manipolatorio sul maschio. Come se il riconoscimento delle gerarchie fosse una strategia formale (principalmente formale), utile ad assecondare l'orgoglio maschile. Ricostruiamo le ultime parole citate da Aglianò integrandole dei segmenti semantici espunti:

«La moglie tiene a riconoscere la preminenza del marito, anche quando in effetti lo domina e gli fa subire la sua volontà e la forza delle sue decisioni» (*ibid.*).

Quell'«anche quando» è problematico: il rapporto uomo-donna appare così strumentale, giocato su ruoli uniformati al codice sociale ma, in verità, interscambiabili, o comunque non così ferrei come si potrebbe pensare. La donna volgerebbe la presunta passività in azione, non limitandosi a riprodurre moduli agentivi, ma producendoli *ex novo*, o manipolandoli e rivestendoli di significati suoi propri. In questa elaborazione di contenuti, la donna assume lo stesso vigore del suo uomo: «Nelle decisioni è energica e proprio maschile. Negli incontri con l'uomo sa essere anche agonistica e battagliera» (Aglianò, 1996: 57; ed. or. 1945). La sottomissione femminile

⁵ Le conversazioni col sig. Pino (Giuseppe) capitate in più di un'occasione, sono iniziate in modo del tutto inaspettato: un tema comune è bastato ad avviare un primo dialogo durato oltre un'ora. Un dialogo non previsto, dunque non strutturato, che non possiamo definire "intervista" proprio perché non programmato. A Pino, un signore di settant'anni, si è cercato di rivolgere, spontaneamente, alcuni degli interrogativi già sollevati con interlocutori precedenti, ma la nostra conversazione s'è rivelata un flusso mnemonico di esperienze personali, talora utili, talora divaganti e poco spendibili nell'economia dei nostri studi.

si trasforma così in riscossa, affrancamento, determinando piuttosto la sottomissione (educativa) del maschio, il suo adeguamento agli insegnamenti e ai ritmi imposti dalla donna. Se uniamo queste prospettive in una lettura integrata, ci si renderà conto che molte cose valgono tuttora, nonostante certi attuali livelli di indipendenza e autodeterminismo del genere femminile. Ma di questo ci occuperemo meglio dopo.

Ora, sotto certi punti di vista Aglianò pareva avvicinarsi alle posizioni ideologiche che Sciascia avrebbe esposto quasi un ventennio dopo. Il "problema" che però si è venuto a creare proprio a partire da alcune, ormai note, dichiarazioni sciasciane, ha riguardato anzitutto la forma, ovvero l'espressione linguistica impiegata per qualificare, senza mezze misure, un genere (quello femminile, appunto) a partire dal suo ruolo domestico. Dunque: una specifica sociologica, un ruolo socialmente marcato come quello dell'essere moglie/madre/amante è bastato a definire con toni crudi, la *fimmina* siciliana, ovvero una categoria di genere e di regione. Una narrazione nella narrazione, che ha ripalesato il passaggio descrittivo-prescrittivo dal socio-culturale al biologico. Non solo: ne sono derivate conseguenze generali per tutta la regione e la sua società (dal biologico si è tornati al sociologico) non senza le solite implicazioni primitivistiche del caso. La società dell'orizzonte sciasciano insomma, recuperava il ruolo femminile dalla "periferia" domestica – dove si pensava di averla relegata – per farne un caso di (dubbia) ginecocrazia. Procediamo con ordine. Un primo affacciamento alla questione femminile in Sciascia ci sovviene all'attenta lettura di due suoi romanzi ben noti, *A ciascuno il suo* (1966) e *Todo modo* (1974). Due opere lontane quasi un decennio, eppure accomunate da una matrice poliziesca avviata da omicidi inattesi. In entrambi questi contesti di morte la presenza dell'universo femminile fa capolino in modo più o meno determinante. In *A ciascuno il suo* l'incidenza della donna per l'esecuzione dell'omicidio è fattuale, indispensabile al suo svolgimento: come si ricorderà, la morte del personaggio Roscio si palesa quale gesto estremo predeterminato – o avvallato – dalla moglie Luisa, donna fedifraga che da anni conduce una relazione clandestina col cugino, l'avvocato Rosello. In tutto il romanzo la dimensione femminile è attraversata da uno spasmo d'inquietudine, di oppressione, di controllo, al punto da palesarsi tanto nella manipolazione della moglie Luisa nei confronti di suo marito e, successivamente, dell'investigatore Laurana – con cui prende forma la strategia⁶ della seduzione

⁶ Considerazioni ambigue sulla vedova corrono lungo tutto il romanzo, come dati di fatto non solo esposti dal narratore (che traduce gli stati d'animo di Laurana, assai contrastanti in fatto di donne), ma pure confermati dagli stessi personaggi diegetici (cfr. Sciascia, ed. 1969: 93-97). Il punto di maggior indugio della malizia narrativa riguarda la fisicità della donna che oltre a cadenzare le pause descrittive (cfr. ed. 1969: 51-52, 68-69 e 104), suggerisce un reticolo di luci e ombre nella psicologia del protagonista. L'insidiosità di questa donna è fatalmente

e dell'ammansimento. Quanto – e qui il punto – nell'effetto regressivo che l'amore e le cure morbose della madre di Laurana sortiscono sulla personalità e l'emotività del figlio, causandogli freni inibitori per l'altro sesso. Uno è il punto, nel romanzo, in cui il narratore onniscente indugia nella spiegazione del carattere del professor Laurana: solitario, brillante nei fatti razionali ma timido, immaturo nell'educazione sessuale. Capitolo quinto:

Per la sua vita privata era considerato una vittima dell'affetto esclusivo e geloso della madre: ed era vero. A quasi quarant'anni ancora dentro di sé andava svolgendo vicende di desiderio e d'amore con alunne e colleghe [...]. Il pensiero della madre, di quel che avrebbe detto, del giudizio che avrebbe dato sulla donna da lui scelta, della eventuale convivenza delle due donne, della possibile decisione di una delle due di non fare vita in comune, sempre interveniva a spegnere le effimere passioni, ad allontanare le donne che ne erano state oggetto come dopo una triste esperienza consumata e quindi con un senso di sollievo, di liberazione. Forse ad occhi chiusi avrebbe sposato la donna che sua madre gli avesse portato; ma per sua madre lui, ancora così ingenuo, così sprovveduto, così scoperto alla malizia del mondo e dei tempi, non era in età di fare un passo tanto pericoloso (Sciascia, ed. 1969: 42).

A ciascuno il suo pone davanti al ruolo attivo della donna sciasciana perché l'ingranaggio narrativo è avviato, potenzialmente ostruito o rallentato, ma sempre costantemente influenzato, dall'ombra femminile, sia essa presenza viva, capace di fare della sua corporeità un'arma di depistaggio, oppure presenza simbolica, commistione d'immagini e parole, parole e silenzi, silenzi e gesti, il cui influsso nella mente maschile passa attraverso il canale emotivo. In *Todo modo* invece, il messaggio semantico sulla donna si astraie e, astraendosi, si generalizza. Tutto in lei passa, dall'essere azione, al farsi contemplazione, riflessione. Ma una riflessione negativa. In quest'opera la presenza femminile non ha nome né voce esplicita; è quasi forma, una presenza lontana e vaga, inafferrabile, che suscita interrogativi senza però appagarli, sebbene l'immaginazione si accontenti della risposta più prevedibile. Questo l'effetto che suscita, nel pittore protagonista, la vista fulminea di un gruppetto di donne nelle vicinanze dell'eremo di Zafer – quello che cioè era un eremo prima di venir adibito a hotel. Un hotel particolare perché destinazione di molte personalità influenti, lì raccolte annualmente per ritiri spirituali. Così viene descritta la visione «mitica», «magica» del

preconizzata in questo passaggio: «più il suo [di Laurana] giudizio si faceva su di lei affilato e spietato, a coglierne lo squallore umano, a intravederne la perversità, più l'abbondante grazia del corpo, il volto in cui le labbra disegnavano broncio e offerta, la massa dei capelli, il profumo che appena velava un afrore di letto, di sonno, suscitavano in lui un desiderio doloroso, fisicamente doloroso» (ed. 1969: 109).

gruppetto di donne:

tra gli alberi intravidi come un lago di sole e dei colori che vi si muovevano. [...] Nella radura, al sole, c'erano delle donne in bikini. [...] Era un'apparizione. [...] A immaginarle del tutto nude (e non ci voleva molto), [...] ne veniva un quadro di Delvaux [...]. Era di Delvaux [...] anche quello che non si vedeva e che io sapevo: il fatto che stavano, sole, in quel cieco casermone tenuto da preti. Stetti un po' a spiarle: avevano bei corpi. [...] I grandi occhiali da sole che portavano, mi impedivano di vedere se erano belle; e la distanza anche [...] (Sciascia, ed. 1976: 11-12).

Ugualmente significativo è, tra i molteplici passaggi testuali, quello nel quale la vista della moglie di uno degli ospiti dell'eremo stimola, nel pittore, un significativo guizzo d'immagini:

Una mi diede alla fantasia [...]. [...] mentre il marito apriva il portabagagli e ne estraeva le valigie, lei volubilmente parlava; e la sua voce suonava per me come un invito, quasi che [...] volesse [...] dire per me (ché mi aveva notato [...]): ora lascio questo cretino, questo porco, questo ladro; e per una settimana sarò libera, libera, libera ... E mentre decifravo questo suo invito mi sogguardò, ilare e languida, sfidando e promettendo, a confermarmelo. [...] la guardai partire [...]: un distratto bacio al marito, un ultimo sguardo a me, le gambe ben scoperte [...]. E del resto, qualcuno, forse, già l'aspettava: ho accompagnato quel porco all'eremo di Zafer [...]; finalmente, una settimana tutta per noi ... (ed. 1976: 22-23)⁷.

In un'ibrida commistione tra potere (politico, economico ...) e religione, l'elemento mondano serpeggia silenzioso nell'ombra e resta la cifra inespresa di tutto l'intreccio. La donna di *Todo modo* si astrae definitivamente a simbolo controverso, "simbolo" perché – direbbe Friedrich Creuzer – si fa «idea pura rivestita di forme corporali» (1825).

Consideriamo questi due romanzi, in un ventaglio di possibilità, non solo perché toccano in modo sintomatico – si diceva – le vette di due decenni di equivoco protagonismo femminile nel corredo ideologico di Sciascia, ma perché lo fanno in modi discordanti fra loro. Si passa dall'azione, dal ruolo del linguaggio, un linguaggio sempre e comunque opaco, che

⁷ Per un ulteriore approfondimento sul tema dell'amore e del rapporto uomo – donna declinato sul versante fisiologico della sete e dell'abbeverarsi, cfr. ed. 1976: 38-43.

nasconde e intorbida e che dunque, tutto sommato, poco aiuta al disvelamento della verità (ma semmai alla sua procrastinazione), al silenzio, alla performance immaginata ma sempre più sfumata. In quest'ottica viziata la donna palesa connotati dai risvolti vischiosi e rischiosi: è fatale nella sua bellezza insidiosa e sfuggente, nelle curve procaci e nello sguardo magnetico, al punto da produrre nell'uomo un grumo di impulsi indistinti. Qualcosa di molto simile lo sosteneva Aglianò stesso, meditando sull'estetica quasi mistica della gioventù siciliana (un'estetica destinata precocemente al declino):

Io non ho visto mai un miracolo di grazia paragonabile all'adolescente siciliana, dinanzi a cui trema l'aere e s'inchina l'universo: ma constatarne la perdita, momento per momento, [...] è cosa che stringe il cuore ed evocherebbe tutti i filosofi del mondo a meditare sulle ragioni della natura umana (1996: 52; ed. or. 1945)⁸.

In Sciascia l'elemento più caratterizzante delle sue donne è il silenzio: non però il silenzio della sottomissione, dell'accondiscendenza, della fine della dignità umana. Non è il silenzio che si sostituisce – come invece sarà in Maria Messina – alla pausa comunicativa in quanto arma di punizione e rivendicazione del proprio «underground di umori e di viscere» (cit. in Barbarulli-Brandi, 1996: 27). È piuttosto il silenzio della complicità col potere, della connivenza con l'ordine "morale" e sociale presente in casa e fuori casa. Questo silenzio è il testimone che lascia che l'evento si compia, e in ciò – specie nelle dinamiche mafiose maschili – ricopre funzione preventiva e difensiva (ovvero iterativa) del fenomeno. Non che manchino, nella scrittura sciasciana, donne loquaci, affette da incontinenza verbale⁹; ma questo eccesso dialogico non serve comunque a dar conto della sostanza delle cose. Il loro «cicaleccio» è in realtà asemantico, «un ininterrotto discorso», scriveva Claudia Carmina, «che si nutre della sua intrinseca vacuità. [...] l'esuberanza della conversazione, il chiacchiericcio gratuito non costituiscono un'alternativa al silenzio, ma sono paradossali modi di tacere» (2013)¹⁰. Il silenzio, o il suo sostituto verbale, serve alla donna ad accrescere la sua rispettabilità, la sua

⁸ Un linguaggio certo troppo lusinghiero, ma utile a cogliere le basi di una mitizzazione estetica del femminile siciliano quale punto di forza di alcuni prodotti cinematografici nostrani.

⁹ Si pensi alle cinque ospiti nell'eremo di *Todo modo*, le cui parole si rimestano «come acqua che da cinque bocche sgorgasse in una fontana» (Sciascia, ed. 1976: 15), oppure alle modalità con cui viene abbozzata la conversazione tra Laurana e la vedova Roscio, in corriera: «Parlava con una volubilità svagata e sciocca, da far sanguinare le orecchie» (Sciascia, ed. 1969: 109).

¹⁰ Cfr. <https://laletteraturaenoi.it/2013/07/11/sciascia-e-il-silenzio-delle-donne/> (ultima consultazione il 02/08/2024).

"onorabilità" nell'*environmental bubble* domestica e, allo stesso tempo, a permettere la sopravvivenza del corrotto universo maschile. Vi è insomma, nella subalternità sociale della donna – così come anche Fernandez la descriveva (un cronicizzato «stato di subordinazione e di inferiorità», 1967: 69) – un retro della medaglia, un colpo di coda: un riscatto generato dalla cattiveria, dalla volontà di instaurare un regime di «focolari tirannici» (Sciascia, 1979: 14). Il fatto è che se la causa dell'inferiorità sociale femminile deriva dalle spinte escludenti del genere maschile, pure è vero che di questo genere le donne sono le madri e le educatrici. Di nuovo un cane che si morde la coda: all'origine del meccanismo sembrano intravedersi quelli che Fernandez definì «abusi dell'amore materno» (1967: 147), ovvero legami talmente morbosi tra creatrice e creatura da ricondurre, anche inavvertitamente, il figlio alla costante ricerca del «plasma originale» (1967: 146). Nel «calore liquido del rapporto primordiale» (*ibid.*) gli uomini (gli stessi uomini maschilisti) crescevano abusati, segnati dalla «paura della luce», dal «disinganno», dal «desiderio di ritornare [...] sotto terra», da un «tropismo sotterraneo» inconscio, generato dal «panico della maturità» (1967: 108-109). Tutto questo si dissimulava elogiando, nell'opinione pubblica, l'uomo quale simbolo – recuperando Brancati – di forza e virilità. Quello che anche Fernandez colse, a premessa d'un "problema" sociale e di genere di più vasta portata, era già anticipatamente racchiuso nello stesso titolo del suo saggio *Mère Méditerranée*, a evocare la donna *faber*, le madri creatrici e distruttrici del loro stesso genere, chiuse «nella splendida autonomia dei loro corpi mastodontici» (1967: 213) e sedute orgogliose del loro potere – come rappresentò lo scultore madrileño Joaquín García Donaire. Quella sua opera, curiosamente intitolata *Mediterránea*, esprimeva, nelle pose massicce del bronzo, tutto il portato materno delle società meridionali e che Fernandez trovava particolarmente vivo in Sicilia: «Il tema del figlio-vittima si unisce al tema della Sicilia-Madre» (1967: 293). Insomma, *nell'eccesso di affetto materno si schiudeva la personalità disturbata degli uomini. Per l'eccesso di affetto materno «i legami di famiglia nel Sud» si confermavano viscido «ostacolo al progresso»* (Fernandez, 1967: 299). *Con l'eccesso di affetto materno si formulava un più vasto sistema di dominio matriarcale, da intendersi non antropologicamente alla Bachofen ma come diritto materno, come fenomeno di potere e repressione psicologica. Dall'alto della sua infanzia pregressa*¹¹, Sciascia tracciava come «terribile», «distruttivo», «dannoso», «drammatico», talvolta «autolesionistico» il matriarcato siciliano. Ecco il suo ragionamento:

¹¹ In più circostanze Sciascia era solito ricordare il suo passato come segnato dalla presenza costante delle zie e dal «sistema di potere» (1979: 15) che queste esercitarono sui suoi costumi, nonché sui tentativi di approccio al genere femminile.

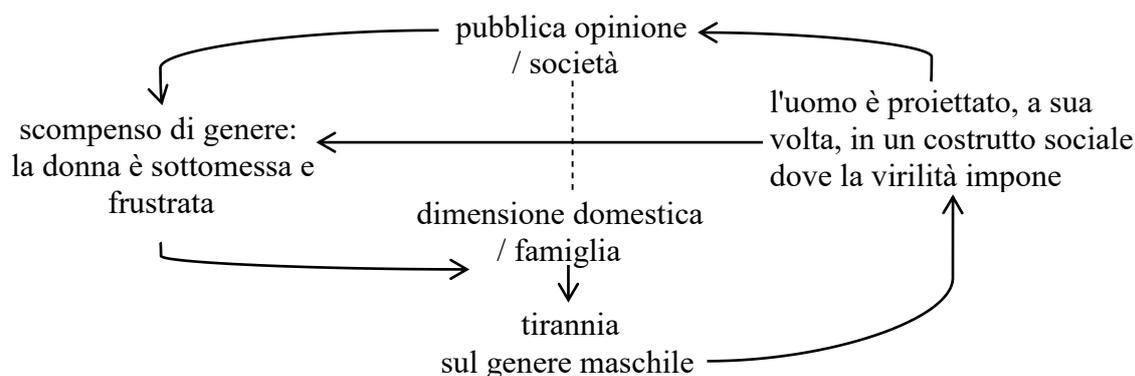
molte disgrazie, molte tragedie del Sud, ci sono venute dalle donne, soprattutto quando diventano madri. Le donne del Mezzogiorno hanno questo di terribile. Quanti delitti d'onore sono stati provocati istigati o incoraggiati dalle donne! Dalle donne madri, dalle donne suocere. Eccole di colpo capaci delle peggiori nefandezze per rifarsi delle vessazioni da esse subite durante la giovinezza, col ricorso a uno spaventoso conformismo sociale. [...] Queste donne sono un elemento di violenza, di disonestà e di abuso di potere nella società meridionale (1979: 14).

Ora, nonostante Sciascia abbia sempre smentito l'intenzionalità misogina delle sue parole, qualche risentimento doveva pur provarlo, per spingersi a tanto. Sono parole dure, parole che denunciano il disordine morale della società in cui vive, non guardando solo alla cronaca manifesta ma quasi risalendo all'eziologia di tale caos, che, a spiegarla, somiglierebbe molto al processo sismico: il punto O resta la donna, specialmente quel tipo di donna che o sta creando un'unità polisoggettiva (la madre), o ne sta potenzialmente distruggendo una esistente (l'amante). Comunque una donna che agisce nei processi di imparentamento di una famiglia: ecco che allora la famiglia diventa primo polo ricettivo e propagatore (ipocentro) delle radiazioni materne. Dalla famiglia, le conseguenze degli effetti dell'abuso materno si diffondono e acutizzano massimamente nella superficie (epicentro) dei rapporti sociali. L'unica possibilità per neutralizzare tali effetti sul soggetto, riguadagnando l'emancipazione ideologica, consiste in un affrancamento quasi contro-natura dalla madre, così rigida nel pensare al figlio come ad un ingranaggio della famiglia¹² anziché un individuo autonomo. Oppure un affrancamento dall'amante, per riacquistare l'identità sbiadita. Si noti però che, per il racalmutese, la tirannia delle siciliane avrebbe riguardato una fase storica precisa, chiusasi con lo sbarco alleato sull'isola, ovvero con l'irrompere del consumismo e dei nuovi valori capitalistici. È importante segnalare questo momento storico di rottura per comprendere come, in Sciascia, fosse viva la consapevolezza che la famiglia era un *fatto culturale*, allo stesso modo del matriarcato: un fenomeno sociale avente, di conseguenza, un inizio ed una fine. Oltre a questo importante snodo epistemologico – che recupereremo oltre –, è bene aggiungere un ulteriore tassello alla questione. Il focus sul femminile non era, in certa produzione sciasciana, così determinante¹³, ma piuttosto funzionale a mettere in luce un diasistema (pubblico,

¹² «Varie sono le forze che agiscono sul nucleo familiare siciliano [...]: primo, la voce del sangue, che è intensa e violenta, [...] e talvolta ha addirittura del ferino» (Aglianò, 1996: 85-86; ed. or. 1945).

¹³ «Nella produzione di Sciascia, soprattutto in quella che precede gli anni Sessanta, i personaggi femminili hanno [...] una presenza, in fin dei conti, tacita e marginale. Sciascia indaga prioritariamente la grande questione del

anzitutto, e poi privato) profondamente *disfunzionale* nei suoi meccanismi intestini, dove la famiglia restava sempre *l'istituzione per eccellenza*. E la famiglia si esauriva, nel racalmutese, per quel che era: un groviglio di *formalità*, l'impossibilità di una spontanea e genuina apertura emotiva a causa dell'autorità paterna e dell'«avvolgente potere edipico della madre» (Traina, 1999: 105). La famiglia (e questo è certamente un punto, tra i molti, particolarmente lungimirante della letteratura sciasciana) come fenomeno culturale fagocitante, nella quale prendevano forma tutte le componenti della *sicilitudine*. Dunque,



È uno schema abbozzato, utile a ragionare su alcuni passaggi del complesso groviglio. Come si nota, società siciliana e famiglia siciliana vivono delle stesse vibrazioni culturali. E la parentesi culturale entra a ragione nel discorso per un altro profondo motivo. In probabilmente due occasioni prima, si è fatto uso del concetto di "primordiale" e/o "(simil)primitivo". Pur tenendo a debita distanza la controversa – e oggi in parte smentita – disamina del matriarcato bachofeniano, desta comunque non poca sorpresa la lettura congiunta che si potrebbe operare tra Bachofen appunto, e Sciascia.

Bachofen: El matriarcado se desarrolla en un período cultural más primitivo que el sistema patriarcal; con el victorioso ascenso de este último, su esplendor comienza a marchitarse. De acuerdo con esto, las formas de vida ginecocráticas se muestran claramente en aquellos pueblos que se contraponen [...] como razas más antiguas (1987: 29; ed. or. 1861).

Sciascia in Traina: [...]l'ossessivo dominio che la famiglia gioca nella vita di un uomo o di una donna siciliana; dominio basato sul potere della madre, "quel matriarcato apprensivo e

potere, dei suoi meccanismi, dei suoi linguaggi che nulla hanno a che vedere con la donna in un orizzonte tradizionalmente strutturato secondo le leggi del predominio maschile» (Carmina, 2013).

dolorante nei modi, ricattatorio nella sostanza, che si produce nelle società arretrate" [...]. [...] Sciascia ha costruito un "mito della maturità" [...] che [...] si fonda sull' [...] opporre l'illuministico "mondo dei padri", delle leggi, della società civile (1999: 106).

Non si vuole (né si potrebbe), attraverso questa comparazione, confermare o sancire una qualche pur vaga simpatia per le teorie evoluzionistiche bachofeniane¹⁴. Ciò che invece è utile segnalare è il pretesto che anche il concetto di "famiglia" ha rappresentato, in letteratura, per una recrudescenza di idee quasi positivistiche. Si ravvisava, con ciò, l'esigenza di un'evoluzione, qualitativamente superiore, dal materno (regno delle viscere, dell'oscurità dell'inconscio, dell'impulso edipico, del potere che si fa corruzione sociale, mafia anche¹⁵) al paterno, il degno razionale, quel sincero illuminismo di cui la Sicilia era sempre stata priva. In altre parole: il matriarcato era un fenomeno culturale "passato", e come tale la Sicilia (matriarcale) viveva nella stessa ancestralità. Un'ancestralità, ricordava Traina con esplicito appiglio a *A ciascuno il suo*, segnata dalla congiuntura ctonia tra Amore (*èros*) e Morte (*thànatos*), parimenti racchiusi nella sostanza femminile per la quale il siciliano proverebbe una dipendenza *disallineata*, a metà tra disinibizione e rigore sessuale. In Sciascia questa oscillazione di piani, sempre latente, sembra trovare una svolta nel matrimonio quale istituzionale rito di passaggio tra stati dell'essere. Come se, prima del matrimonio, la *fimmina* si sottraesse ai vincoli di proprietà maschile in quanto "altra", cioè non ancora impegnata totalmente con un uomo. Con l'istituto coniugale, la donna subisce un disciplinamento tale da essere ridimensionata in quanto soggetto autonomo, ma "esaltata" in quanto soggetto familiare. La donna, cioè, cambiando statuto giuridico (dunque sociale) determina il suo reinquadramento identitario:

la donna è desiderata come donna solo in quanto sia *altra* (o di un altro o di nessuno, ma in ogni caso non di se stessa), ma una volta divenuta moglie, ecco che si trasfigura in istituzione, si trasforma in famiglia e scompare come donna-individuo (Sciascia, 1979: 41).

¹⁴ Come anticipato, gli studi antropologici hanno provveduto non solo a sostituire cautamente il termine «matriarcato» con la formula "società matrilineare", ma a smentire il nesso tra ancestralità e queste particolari organizzazioni umane (il matrilineaggio cioè non è una strategia sociale unicamente primitiva).

¹⁵ Tra "famiglia" e "familismo amorale" torna quasi spontaneamente a costruirsi un ponte naturale, dove il passaggio alla deriva mafiosa è quasi obbligatorio. Come notava Traina, «*A ciascuno il suo* si può leggere come una piana dimostrazione dell'equivalenza tra familismo e mafia » (1999: 105).

Un passaggio semanticamente denso in virtù di una manciata di fattori:

1. l'autodeterminarsi dell'*individuo* femminile è basicamente negato. Esso vive costantemente in un regime di dipendenza da fattori esogeni al punto che non è eccessivo paragonare la donna all'istituzione domestica giacché ciascuna

«ben lontano dall'essere un dominio autonomo, è [...] letta in relazione alle logiche esterne di natura sociale, politica ed economica» (Grilli in Meloni, 2014: 471);

2. nel suo istituzionalizzarsi, la donna si scorpora e astrae fondendosi alla famiglia quale organismo policellulare. Ogni mutamento sociale deriva da un mutamento famigliare, a sua volta determinato da un mutamento trasgressivo femminile. Le logiche sociali, in definitiva, dipendono dalla donna istituzionalizzata (moglie / madre) in quanto turbina motrice della famiglia quale prima unità di rappresentanza di una società.

«La famiglia è un *moloch* che divora le altre istituzioni sociali: giocoforza il culto della famiglia implica una qualche ambiguità nel rapporto con lo Stato» (Carmina, 2013).

Nonostante la postura apertamente ostile dimostrata verso la donna siciliana, Sciascia ispira implicazioni non del tutto stigmatizzabili, ma anzi degne di considerazione. Anzitutto, si ravvisa una centralità (per quanto implicita e al negativo) della donna nell'ingranaggio sociale. Al punto che – e questo lo si coglie addentrandosi nella fase degli anni Settanta-Ottanta della produzione del racalmutese, dove si ha un nuovo tipo di protagonismo femminile – parlare di donna equivale a parlare di società perché i tragitti culturali di entrambe corrono paralleli. In effetti, l'uscita dai costumi è dovuta alla graduale emancipazione femminile dall'esclusività coniugale-materna, un «esercizio della ragione» – direbbe Montaigne – pronto ad innescare «un qualche sregolamento, un qualche sgretolamento» (Remotti, 2009: 69).

Seconda considerazione: il tema "famiglia" diventa il codice antropologico di decodificazione della società isolana. Tutto ruota attorno a lei, al punto da diventare metaforica «"dimora" esistenziale» (Traina, 1999: 175). Il radicamento esistenziale dei suoi membri resta però ancorato ad una concezione più strutturante e biologica del concetto di "famiglia", anziché patemica. Questione che sembra ricordare, più da vicino, i tentativi fatti dalle contemporanee teorie della pratica di criticare la rigidità oggettiva con cui il pensiero occidentale ha sempre

pensato alla famiglia come ad un prodotto (datità, *positum*) anziché come ad un processo. La famiglia siciliana mancherebbe di elasticità e processualità sociali, sicché il punto di svolta consisterebbe nel concepirsi *al di là* della pura nozione o del paradigma rigido¹⁶. Terza considerazione: raccontare della «funzione matriarcale, schiacciante e conservatrice» (Sciascia, 1979: 74) della donna siciliana significa mettere in luce il ruolo femminile come centro stabile dei processi di imparentamento e delle dinamiche di educazione e socializzazione del nucleo familiare. Ora, che la donna eserciti un potere di comando sotterraneo in una famiglia è potenzialmente vero perché (tuttora) resta lei a capo della gestione del cibo e della condivisione di certi sapori e ritualità alimentari; amministra lei la fruizione degli spazi; traccia lei gli schemi consuetudinari pronti ad entrare nel bagaglio mentale e culturale dei figli. Se dunque interpretiamo il «matriarcato» sciasciano come l'influsso invisibile esercitato dall'attività nutrice ed educatrice della donna nella convivialità parentale, allora non possiamo che dividerne la teoria. Nelle pratiche femminili – e con particolare focus su quelle culinarie, aggiungerebbe Simonetta Grilli – è possibile individuare strategie di dominio volte a «forgiare il corpo del figlio» (e quello del marito) come un ideale «prolungamento della *dipendenza materna*» (Grilli in Meloni, 2014: 488). In quest'ottica ogni azione domestica concreta (pulire, cucinare, stirare ...) è da intendersi come reificazione di una «sfera immateriale dei valori» (*ibid.*) che il figlio imiterà, incorporerà (*embodiment*) e riprodurrà in autonomia come categorie socializzanti e spazializzanti. È forse un passaggio indebito, ma rileggere il matriarcato sciasciano alla luce di azioni domestiche connotate significa quasi avvicinare lo scrittore alle teorie bourdieuiane sul nesso *azione – inculturazione – habitus*. La società siciliana si tradurrebbe quale esito di riproduzioni costanti ed intenzionali di «apparecchiature» mentali apprese e performate. In questa fenomenologia della «consustanzialità» (Grilli in Meloni, 2014: 490) tra donne-madri e uomini-figli, la consanguineità si aggiunge a ulteriore elemento rafforzativo. Traducendo Sciascia con le parole della studiosa Marilyn Strathern si ha che la madre (siciliana),

in quanto genitore [...] condivide il corpo con il figlio due volte. Il primo è il corpo determinato dalla eredità genetica, un dato di fatto, un aspetto considerato come definito dalla condivisione del sangue e della comune sostanza. In secondo luogo c'è il corpo segno della devozione [...] e [...] gli sforzi dei genitori fanno questo corpo (cit. in Grilli, cfr. Meloni 2014: 489).

¹⁶ Osservava Fernandez che «i legami di famiglia, nel Sud, sono un formidabile ostacolo al progresso» (1967: 299).

Il medesimo ragionamento, a ben guardare, lo si potrebbe sviluppare anche a proposito del ruolo della donna "d'onore" in contesti mafiosi, di cui proviamo a dare solo timido accenno. Seguendo le fila logiche di Sciascia, la donna mafiosa dovrebbe concentrare in sé la quintessenza del matriarcato, in quanto prova plastica dell'efficacia del conservatorismo siciliano, in quanto cioè anello di trasmissione «dei disvalori mafiosi ai figli» (Principato, 2005: 6). Attraverso di lei si sarebbe resa possibile la sopravvivenza della malavita, nonostante la sua sia – più che solita tirannia domestica – una «"centralità sommersa"» (*ibid.*). Ecco dunque il nocciolo della questione: leggere sciascianamente la donna di mafia equivale a darne una lettura in realtà parziale e poco problematizzante. Ciò che è mancato, alla narrazione-carnefice sciasciana, è stata la possibilità di dare voce a donne appartenenti ad un sistema che forse così «matriarcale» non era, o che, se lo era, lo era in parte. Ciò che sussiste è che a pretendere di dare spiegazione sulle personalità femminili non sono donne ma perlopiù uomini, uomini cresciuti "male", uomini vittime di una repressione tutta loro. Uomini che, in questo caso, vedono la donna d'onore agire unicamente per la malvagia conservazione dell'*habitus* mafioso, senza però interrogarsi sull'eventualità che tale donna sia vittima a sua volta della volontà maschile. Senza pensare che dietro alla ferocia femminile (che talvolta c'è, non la si vuol smentire totalmente)¹⁷ possa in realtà celarsi un potere patriarcale, una sovrastruttura cioè radicalmente «monosessista e maschilista» (Gammaitoni, 2022: 103). Senza troppo addentrarci in questioni ramificate e complesse, chiudiamo l'esempio sulle donne d'onore con le parole della studiosa Ombretta Ingrassi:

Si tratta di donne che esercitano un potere reale, che comandano altri uomini e che dimostrano una notevole determinazione criminale. Allo stesso tempo però, approfondendo le loro storie, si intravede la persistenza di una vita strettamente controllata dagli uomini, rispondente [...] a dinamiche di tipo patriarcale. A conferma di ciò è anche la natura del loro potere, delegato e temporaneo (cit. in Principato, 2005: 15).

¹⁷ «Nel porre in rilievo la subalternità delle donne nella mafia non vi è l'intento di negare la loro responsabilità penale, [...] bensì vi è quello di puntualizzare il fatto che le nuove funzioni e competenze delle donne nella mafia sono il frutto di una "pseudo-emancipazione"» (Principato, 2005: 15). In questa ricerca, il ruolo della donna siciliana nel contesto domestico mafioso troverebbe un suo spazio più che coerente, essendo anch'esso al vertice di narrazioni stereotipate contro cui andrebbe considerata una contro-lettura non dominante. Ma non potendo affrontare il tema in questa sede, suggeriamo di approfondirlo con la lettura preliminare di Principato (2005) e Gammaitoni (2022).

Dunque, se non è totalmente naufragabile la teoria sciasciana secondo cui «dinamiche» femminili dettavano il ritmo ad «avvenimenti che segnavano distanze o vicinanze dentro la bolla fluida del parentado», pure non si può sostenere completamente la tesi per cui «uomini, mariti e figli non potevano che accettare di posizionarsi nella [...] scacchiera» domestica (Savatteri, 2021: 90) con assoluta passività. Ma, in ultima analisi, in Sciascia la riflessione sulla *fimmina* è "autentica", cioè, per quanto circoscritta, "altero-centrata", o è piuttosto un pretesto discorsivo, un ponte logico costruito per far transitare il lettore verso la sponda maschile? Che la storia siciliana sia stata in buona parte coniugata con categorie di genere escludenti per le donne è un dato ineliminabile. Affermava Joselita Ciaravino:

La Sicilia è un gineceo. Così pare se si tiene conto del ruolo che storicamente la cultura ha attribuito da queste parti alle donne. Temute, venerate, controllate, *delle donne in Sicilia si parla da sempre, ma è in fondo una maniera per concentrarsi ancora una volta sul maschile* (cit. in Savatteri, 2021: 127)¹⁸.

Contro le dichiarazioni sciasciane, inutile dirlo, si levarono non pochi moti ondosi, reazioni di risentimento che accusavano¹⁹ lo scrittore di antifemminismo, di tacere gli abusi, la pressione ricattatoria a cui le donne erano puntualmente soggette e che quasi sempre accettavano come forma di abitudine, o per uno sbilenco senso del pudore. Le parole sciasciane, specie nel fervore dei caldi anni Settanta, agivano come forza conservativa e, peggio, proiettavano nella realtà quello che dicevano in letteratura: che cioè la società si riconfermava costruzione realizzata *dall'uomo per l'uomo*. Ma, al netto delle inevitabili rivendicazioni femministe, le affermazioni controverse del racalmutese sono state più recentemente riprese e sottoposte a vaglio da studi che ne hanno, in qualche modo, scagionato la *verve* simil-misogina²⁰. Preme sottolineare, a tal proposito, come più di qualcuno si sia interrogato sui modi

¹⁸ [Corsivo mio]. Si pensi allo stesso Fernandez che chiamava in causa il soffocante potere patriarcale per motivare l'origine della mafia: gli uomini, sentendosi privati di comando nella sfera domestica, avrebbero fondato il loro impero fuori la famiglia. Una teoria che Sciascia non sembrò mai troppo propenso ad avvallare, ma che talvolta chiamava in causa a sostegno dell'ideologia patriarcale.

¹⁹ Tra i numerosi riferimenti possibili (si pensi agli interventi critici tenuti, in questa cornice di senso, da Dacia Maraini nel febbraio 1974 per le riviste *L'Ora* e *Paese sera*), indichiamo la lettura di quello che è stato definito come il primo esperimento italiano di critica femminista: *I padri della fallocultura*, di Liliana Caruso e Bibi Tomasi (1974).

²⁰ Si invita alla lettura degli interventi contenuti nella rubrica "Così è se vi pare. Il femminile secondo Sciascia", in *Todomodo. Rivista internazionale di studi sciasciani*, tomo I, anno XI – 2021 [pp. 91-190]. Cfr. anche Agnese Amaduri e Anna Carta, *Le donne, la donna nell'opera (e nella Sicilia) di Leonardo Sciascia* (2012). Di certo impatto è anche l'intervista fatta da Franca Leosini a Sciascia, rilasciata per *L'Espresso* nel 1974 e a cui si rinvia, per comodità, tramite il seguente link: <https://www.centroriformastato.it/wp-content/uploads/Sciascia.pdf> (ultima consultazione il 26/09/2024).

con cui Sciascia si comportava col genere femminile nella vita reale. Capendo cioè quanto di concreto si annidava nell'astratta ideologia sciasciana. La scrittrice Rossana Cavaliere ha percorso una strada arduosa, di cui ci preme dar breve ragguaglio perché lei, con questi obiettivi, ha tentato il superamento delle pagine scritte attraverso la testimonianza viva di quante (donne) hanno avuto rapporti e contatti con lo scrittore. Con spirito da oralista, Cavaliere ha motivato così il suo slancio metodologico:

Per provare a scoprire qualcosa di più vicino alla verità del rapporto di Leonardo Sciascia con l'altro sesso, finalmente senza la mediazione interpretativa dell'analista di turno, c'era dunque un'unica soluzione: rintracciare le donne da lui conosciute e ascoltarne i racconti dalla loro viva voce, stimolandone i giudizi. Solo così si sarebbe potuto evitare il rischio sia di lasciarsi condizionare dal vecchio preconcetto [...] di una sotterranea ostilità verso il femminile, sia, viceversa, di incappare in uno slancio assolutorio aprioristico, sia, infine, di schiacciarlo in un riduttivo cliché (2023: 11)²¹.

Una problematizzazione nella problematizzazione insomma, tutta raccolta nell'opera *Leonardo Sciascia negli occhi delle donne. Tessere di un mosaico al femminile* (2023).

A queste criticità nell'indagine sciasciana possiamo aggiungere infine un'ulteriore mancanza (forse coerente con lo scarso interesse del racalmutese per la donna in genere). Alludiamo allo scarso indugiare sul tema del domestico, sulla casa quale orizzonte di senso, planimetria intima, palcoscenico di avvenimenti fisici ed emotivi, contesto di spartizione di potere. Su queste importanti considerazioni (il ruolo femminile e la casa) andrà a dipanarsi oltre la riflessione su Maria Messina e il suo romanzo *La casa nel vicolo* (1921), a dimostrazione di come lo spazio domestico diventi specchio di pulsioni emotive e di sfondamento dei propri limiti.

Ecco: dimenticando le faccende, in cucina, guardava attonita il pezzo di mare che si scorgeva dall'alta finestra: un pezzo di mare che, da lontano, pareva sempre calmo e immobile – quasi come lo sguardo dei suoi occhi chiari (Messina, ed. 1998: 92-93; ed. or. 1921).

²¹ Come si coglie da questo saggio programmatico, anche in Cavaliere l'approccio ermeneutico rappresenta, come per noi, uno strumento trasversale utile per afferrare la questione da un altro capo, con l'idea di centralizzare le interlocutrici affinché diventino loro autrici di un romanzo (polifonico) su Sciascia.

3.2 La contronarrazione al modello dominante:

Maria Messina e *La casa nel vicolo*

«Dal buio del ventre materno esse passano al buio della casa paterna, da questa al buio della casa coniugale, da questa al buio della tomba.

E in quel buio nessuno si accorge di loro»

(O. Fallaci, *Il sesso inutile*, p. 25)

« [...] Ora, in quest'alba che hanno le case,
il paese è come un vascello che salpa:
nella sua nitida alberatura
per me s'impiglia una vela di morte»

(L. Sciascia, *Insonnia*, vv. 7-10)

«Questo "noi-soggetto" è quel "noi-oggetto" nei margini del "noi e loro", quel "noi-soggetto" che abita lo spazio del margine inteso non come luogo di dominio, ma di resistenza. Entrate in quello spazio. Il mio è un invito deciso. Vi scrivo, vi parlo, da un luogo ai margini, un luogo dove io sono diversa, dove vedo le cose in modo differente»

(b. hooks, 1998: 71)

Maria Messina [...] è da accostare [...] al Pirandello dell'*Esclusa* e di tante novelle che oggi si possono approssimativamente definire "femministe": quelle cioè attente, vibranti di commossa partecipazione, pur nella registrazione realistica, alla condizione femminile in Sicilia qual era fino agli anni della seconda guerra mondiale (cit. in Messina, ed. 2009; ed. or. 1921).

Correva l'anno 1982 quando Sciascia usò queste parole a cappello introduttivo della riedizione del romanzo *La casa nel vicolo*. E fa un poco sorridere (un sorriso beffardo e meditativo) pensare che proprio a Sciascia, questo autore così sospettosamente "antifemminista", si debba la riscoperta di Messina, una scrittrice "secondaria", rimasta

nell'oblio per oltre un trentennio e reinserita nel canone letterario per volontà di un'*auctoritas* maschile. Ironia della sorte, con Sciascia questa scrittrice condivide un ventennio, *il* ventennio precedente allo sbarco alleato a Sud dell'isola, *il* ventennio a cui farebbero insospettabile riferimento le interpretazioni divergenti sulla donna, già citate altrove. Il motivo del sorriso è dunque nell'immaginare il contrasto che doveva emergere, nel pensiero matriarcale sciasciano, ogni qualvolta lo scrittore riconosceva a questa scrittrice di cogliere la «condizione femminile in Sicilia *qual era*». E certo non era ginocratica, ma dolorosamente succube del patriarcato. Maria Messina (1887-1944) avanza dunque un altro tipo di radiografia dell'interazione tra generi: il suo è, se vogliamo, il negativo della fotografia scattata alla donna siciliana dallo Sciascia degli anni Settanta. Ignorando, in questa sede, gli avvenimenti biografici della scrittrice, per i quali si rimanda ad altri autorevoli studi²², procediamo col romanzo²³ presentandone anzitutto un sintetico prospetto d'intreccio. *La casa nel vicolo* (1921) è la storia di un lento, doloroso imparentamento circoscritto tra le mura di casa e lo spazio urbano disegnato dal vicolo antistante. Questo processo di *relatedness*, o *kinship* volendo alludere ad una delle opere di Janet Carsten più rappresentative dei nuovi approcci antropologici sulla famiglia, vive di una disfunzionalità di cui fa eco tanto lo spazio domestico, quanto il paesaggio esterno. Protagoniste sono Nicolina e Antonietta, figlie di don Pasquale, segretario comunale che, volendo ricavare i soldi per la dote delle sorelle, decide di investire nel mondo del commercio. Incapace di rimenarsi e sobbarcato di debiti, si affida all'aiuto di un signorotto locale, don Lucio, un «uomo lungo e accigliato che poteva fare il sole e il maltempo, come il Padreterno» (ed. 2009: 37; ed. or. 1921). Le continue visite alla casa di don Pasquale portano don Lucio a provare interesse per Antonietta, ragazza mite e accondiscendente, specchio delle virtù domestiche. Nei confronti di don Lucio, Antonietta nutre una doppia natura: da un lato, la passività, l'impotenza di contraddirlo, la rinuncia di desideri e speranze; dall'altro, il senso di protezione, la saggezza e il benessere sociale che quest'uomo le suscita. Sensazioni avvertite anche da Nicolina quando, chiamata dalla sorella a farle compagnia nella casa nuova, finirà per farle da domestica. Il matrimonio tra don Lucio e Antonietta segna un molteplice passaggio: a)

²² Per una presentazione fugace ma mirata della scrittrice, si rimanda al sito <https://www.enciclopediadelledonne.it/edd.nsf/biografie/maria-messina> (ultima consultazione il 03/09/2024). Per specifici approfondimenti, cfr. la tesi di dottorato di Khadija S. S. Dhoui, *La narrativa di Maria Messina: una voce per le vittime di un universo soffocante*, Université Côte d'Azur; Université de la Manouba (Tunisie), 2020.

²³ D'ora in avanti, per tutta la durata del presente paragrafo, l'edizione del romanzo presa a riferimento (ed. 2009) sarà indicata senza la puntuale specificazione del cognome della scrittrice, per motivi di maggior fluidità discorsiva.

la partenza delle sorelle per la nuova casa prepara simbolicamente allo smembramento del nucleo familiare originario, confermato dalla morte improvvisa di don Pasquale. Questa interruzione della linearità familiare è fatta significativamente coincidere con lo smantellamento della dimora quale dissoluzione metaforica del primo guscio esistenziale. Partenza e morte (che è, in fondo, un tipo di partenza) sono associate al crollo di due pietre portanti: la casa d'infanzia – polo opposto alla casa coniugale di don Lucio lungo tutto il romanzo – «chiuse», si legge, «le sue finestre» (ed. 2009: 49; ed. or. 1921). È una chiusura metaforica, il raccoglimento nell'intimità del dolore, nonché la fine di una *tranche de vie* segnata dall'innocenza. Fin da subito la casa concretizza stati d'animo umani, reagendo alla circostanza luttuosa con una generale riconfigurazione spaziale:

«La vedova restrinse l'abitazione in due stanze [...]. Alcuni mobili furono portati in soffitta, altri furono lasciati qua e là nelle stanze vuotate. La famiglia si sbandò, si divise» (ed. 2009: 49-50; ed. or. 1921).

In queste prime esternazioni narrative si coglie tutta la coesistenzialità tra universo domestico e suoi abitanti, coesistenzialità sancita da un evento traumatico: la morte – vedremo oltre – non solo rappresenta il dispositivo motore per la spazializzazione dei luoghi e la rilocalizzazione degli oggetti, ma segna la discontinuità tra luce passata e buio presente. La morte, generatrice di «crisi di presenza» (De Martino, 1961), come molla di trasformazione della vita delle due donne, costrette, ad un certo punto, al trasferimento nella casa *del vicolo*.

La tristezza che aduggiava i loro giovani cuori non aveva una causa determinata. La respiravano nell'aria: ne era impregnata tutta la casa, la casa vasta e isolata dove ogni rumore risonava gravemente; saliva su dal vicolo fondo e scuro, dove talvolta si vedeva una povera sciagurata, la Rossa, accoccolata sullo scalino corroso della propria casupola. Il primo piano, con due grandi balconi di ferro sempre chiusi, pareva disabitato (ed. 2009: 48; ed. or. 1921).

Dal matrimonio tra Antonietta e don Lucio nasceranno tre figli: Alessio, Carmelina ed Agata. Alessio soprattutto, su cui il romanzo fa convergere, ad un certo punto, quasi tutte le sue potenzialità, rappresenta l'altro elemento sconvolgente: intollerante alle vessazioni e alle umiliazioni subite da madre e zia, stanco dell'indifferenza paterna e del modello di virilità impostogli, a tal punto «impastato del dolore [...] e della malinconia che spirava dalla casa»

(ed. 2009: 51; ed. or. 1921), in questa congiuntura di malessere fisico ed emotivo, sceglierà la morte. Il suicidio di Alessio costituisce il colpo di scena più denso, perché polisemantico. Se la sua scomparsa apre di colpo gli occhi alle donne come momento specifico di "agnizione", cioè di coscienza attraverso la sofferenza (pur non corrispondendole un'effettiva variazione di ritualità domestica)²⁴, pure segna una nuova rivalutazione degli interni, cioè l'assidua frequentazione di certi spazi al limite di un "sovraccarico semantico" nella loro *place specificity*. La morte di Alessio si fa discontinuità empirica tra prima e dopo e, al tempo stesso, inevasa devianza emotiva a causa di un'irreversibile continuità tra passato e presente, segnata dalla memoria. Il dolore di Antonietta si tradurrà in deperimento fisico e isolamento psicologico, cioè nella chiusura, nel rannichiarsi in camera quale esternazione – direbbe Bachelard (1975) – di una fenomenologia della rotondità:

Le bambine apparecchiavano una piccola tavola in camera e le portavano i pasti. Antonietta [...] s'era fatta un bizzarro altarino accanto al letto, [...] lieta che il marito la lasciasse finalmente in pace nel suo piccolo rifugio (ed. 2009: 179; ed. or. 1921).

La casa, le sue stanze, la disposizione degli oggetti come indicatori di un ordine di azioni e movimenti inviolato e statico, la presenza oscura del vicolo e degli edifici che incorniciano la desolazione dell'esclusività domestica, sono le componenti fisse dell'opera. I personaggi crescono, si trasformano con la casa e questa con loro; ma è un rapporto impari perché è sempre la casa a circoscrivere i soggetti in una cornice di causalità inevitabile, a modellarne la personalità, gli umori, i corpi. La sfera domestica ha dunque un ruolo prescrittivo, e proprio da questa inveterata manipolazione del contesto Alessio cercherà di sottrarsi uscendo dal perimetro domestico (*teoria dell'oltrepassamento*, in Barbarulli-Brandi, 1996) e scoprendo il mare. Azioni, quelle di Alessio, trasgressive ma utili a tematizzare la precarietà della *persona* quale processo mai finito di costruzione e demolizione:

'Costruzione' dovrebbe [...] trasmettere l'idea del continuo farsi e disfarsi, dell'insoddisfazione e del disagio che si avverte a ogni affermazione di identità [...]. La costruzione dell'identità è infatti contrassegnata da una grande e invincibile precarietà (Remotti, 1993: 87).

²⁴ «E la vita ricominciò di nuovo, con le sue giornate uguali. La casa nel vicolo, regolata come un orologio, sembrò [...] come prima. Ognuno riprese le vecchie abitudini che si seguono meccanicamente, come i gesti della mano che lavora» (ed. 2009: 188; ed. or. 1921).

Ma prima di parlare del modo in cui il romanzo tematizza il concetto di *persona*, è bene fare un mezzo salto indietro tornando sulla dimensione domestica. La casa nel vicolo è descritta, fin dall'inizio, con accezione negativa: la cupezza e il «profondo silenzio» (ed. 2009: 57; ed. or. 1921) sono l'esito della chiusura espulsiva dell'esterno. La casa si presenta, nell'atto del chiudere la porta, come una prigione, uno «scenario *un-homed*» (Lusini in Meloni, 2014: 565) che inscena la drammatizzazione sociale della donna, sigillata nella rigidità spazio-temporale. La chiusura della porta è la prima di una lunga serie di azioni spersonalizzanti che non solo segna il netto confine tra il privato e la città, quell'insieme affastellato di «gente che non conosceremo forse mai, che non farà mai un sorriso festoso ...» (ed. 2009: 49; ed. or. 1921), ma rivendica, nelle due sfere, un'implicita attribuzione di interessi tra il femminile ed il maschile. Il nucleo domestico s'innerva di un reticolato di giochi di potere: da un lato l'*io* maschile, che dà forma al costume del patriarcato plasmando l'alterità femminile, che annichilisce qualsiasi tentativo illuministico in modo tanto metaforico (costringendo le sorelle a lavorare al fioco bagliore d'una lampada ad olio)²⁵, quanto concreto (intrappolandole in una rete asfittica di pratiche abitudinarie repellenti alla variazione)²⁶. Dall'altro il *noi* femminile, il rapporto sororale destinato poi a diventare presenza insopportabile: si assiste infatti allo sgretolamento della solidarietà tra le due donne, determinato da litigi, invidie, insofferenze ingenerate da valutazioni di autocoscienza²⁷. Nella rottura della simmetria di genere, fatta di strategie di evitamento e sguardi negati, di dinamiche corporee inibite dalla volontà di non invadere spazi ostili, le donne vivono nello stato di vulnerabilità che le rende oggetto di narrazioni neutralizzanti. A presupposto di tutto, permane un problema di rappresentazione (e riflessione) del femminile, inscritto com'è in logiche di dominio aggressive, che silenziano la voce e il corpo. Diciamolo meglio: la crisi del femminile è una forma di *aggressione culturale*.

²⁵ «E guardava le due sorelle che cucivano assorto al lume della lampada (usava la lampada a olio, don Lucio, perché il petrolio e il gas irritano gli occhi)» (ed. 2009: 54; ed. or. 1921). Si ravvisa la topica correlazione tra oscurità domestica e mancanza di ragione.

²⁶ «don Lucio teneva sistemate le proprie abitudini. La vita era divisa anch'essa – come lo stanzino e come i registri – in tante parti, ognuna delle quali conteneva un'occupazione, un'abitudine, un bisogno» (ed. 2009: 65; ed. or. 1921). Si colga la corrispondenza astratta fra l'impostazione strutturata del pensiero di don Lucio e l'organizzazione analitica e puntuale degli spazi frequentati dai corpi che di quella *forma mentis* si fanno esecutori.

²⁷ Nicolina, in particolare, riflette sulle sue mancanze, sulle possibilità mancate di una realizzazione della sua *persona* perché serva alla mensa della sorella e della *sua* famiglia. L'intolleranza, causata anche dagli stupri subiti da parte del cognato (cfr. La Grotteria, 2023: 29-30), raggiungerà toni amari in una delle conversazioni tra le due sorelle nella quale la permanenza in casa, nonostante il dolore umano di cui è causa, verrà ribadita come decisione autodeterminata dopo un passato deciso dall'arbitrio altrui: «Io sono un'estranea, una nemica, nella *tua* casa. [...] – accusò Nicolina. – [...] Tu mi hai rovinata. E ora mi vorresti scacciare? Non me ne andrò. No. [...] Da questa casa non uscirò viva» (ed. 2009: 109-111; ed. or. 1921).

Lo spiegava bene Francesco Zucconi recuperando lo studio di Bourdieu sul ruolo della fotografia in campo domestico: «la figura del padre di famiglia coincide con quella del cineasta»; solo che oltre ad essere «l'operatore di un processo di traduzione e costruzione [...] dei valori che regolano il rapporto tra sfera domestica e sfera sociale», qui è anche il «manipolatore delle identità altrui» (in Meloni, 2014: 573). E la manipolazione è una struttura significativa inscritta fin da subito sulle bambine:

cercava tutte le occasioni per incutere timore alle figlie, pallide, magroline, vestite di nero, lunghe lunghe ... Non le mandava più neanche dalle monache, perché non gli sfuggissero [...]. Le voleva custodire. Le voleva formare lui, a suo modo, docili, semplici, ignoranti, senza desideri, come debbono essere le donne (ed. 2009: 177-178; ed. or. 1921).

L'egemonia maschile agisce ponendo in essere un'interdizione linguistica conseguente all'interdizione del pensiero: l'incomunicabilità tra i generi però si complica con Alessio che, nonostante sia *masculu*, vive col padre della stessa rottura dialogica. Questo a dimostrazione del fatto che il silenzio non subentra quale esito-limite di un dominio unicamente maschile, ma di un dominio *tout court*, imposto indifferentemente da sovrastrutture autoritarie. Il silenzio cioè, come prodotto di un conflitto tra ideologie egemoniche e subalterne. In Alessio, il silenzio può tradursi infatti come «la circostanza [...] in cui il dommatismo maturo si trova decisamente in conflitto coi primi sogni che affiorano dal mondo incerto dell'adolescenza» (Aglionò, 1996: 90; ed. or. 1945).

Si è soliti pensare al silenzio come al primo strumento passivo contro il dissenso verbale, dal momento che le «nostre parole significano, sono azione, resistenza. Il linguaggio è [...] un luogo di lotta» (hooks, 1998: 64). Si è soliti pensare al silenzio come ad una forma di adattamento (volontario o involontario) all'azione altrui, in una sorta di tacita complicità sciasciana. Ma non sempre il silenzio è sinonimo di offesa o complicità: la sua risemantizzazione è spesso operata da chi vuole trasgredire senza "allontanarsi" «dalla propria posizione» (hooks, 1998: 62). È il caso di Nicolina e Antonietta, per le quali il silenzio diventa la «"linea di oscurità" in cui si esprime il disagio» (Barbarulli-Brandi, 1996: 41). Se tanto per Sciascia quanto per Messina questo silenzio «diventa [...] una risposta al potere, dando luogo ad un "messaggio protolinguistico"» (*ibid.*), nel primo mira esplicito alla connivenza; nella seconda è risposta votata alla resistenza. Il silenzio diventa il marcatore qualitativo di una spazialità domestica sempre più integrata con l'interiorità femminile. «sola nelle stanze di sotto,

grandi e silenziose, si sentiva inquieta sperduta» (ed. 2009: 47; ed. or. 1921); «il profondo silenzio» (*ivi*, p. 57); «Nella vasta casa c'era un gran silenzio» (*ivi*, pp. 69-70); «mentre il silenzio tornava gravemente nella stanza» (*ivi*, p. 76) e «C'era un gran silenzio. [...] Il silenzio gravava sulla casa, ma un silenzio nuovo, come quello che fa un uomo, nella notte, che veglia e pensa» (*ivi*, p. 80) sono solo alcune delle occorrenze sparse, a singhiozzo, nel romanzo, a chiarire un silenzio onnivoro, privo di rimedio, con cui serve scendere a patti *facendoselo proprio*. La casa diventa allora, da prigionia, «dimora esistenziale» (S. Battaglia), universo simbolico impregnato di silenzio e corporeità. Scriveva così, in *Expositions. Littérature et architecture au XIXème siècle* (1989), Philippe Hamon:

Silenzio e spazio sono concatenati, anzi è il silenzio che, occupando e soggiogando lo spazio, ne definisce lo statuto, che è lo statuto di un mondo che non conosce parola, non permette l'ascolto, ma ordina/impone il silenzio. [...] Poiché il silenzio segna con la sua presenza la stessa spazialità, lo spazio-silenzio finisce [...] per negare e soffocare il corpo di donna (1995: 39).

Soffoca e immobilizza i corpi femminili, ma non la loro gestualità, non le pratiche rigido-fluide con cui dà senso ai luoghi. In quest'ottica, il personaggio femminile gioca un rapporto comunicativo profondo con la finestra e col balcone. La primissima pagina del romanzo si apre con un'immagine-simbolo preziosa: Nicolina, assorta nella cucitura, si colloca fisicamente dietro al balcone. La configurazione spaziale esterna, quel che lei vede *dal* balcone, e i giochi di luce-ombra prodotti dal tramonto del sole, non sono solo indizi predittivi della scenografia domestica, o della parentesi emotiva scaturita, nelle donne, dall'interazione col contesto. Questa prima immagine localizzata instaura un lontano richiamo di complicità col suo corrispettivo de-localizzato, cioè il balcone della casa d'infanzia. In questo punto della casa nel vicolo, che possiamo chiamare – con Bachelard – «spazio felice», si ha l'attivazione automatica di un ricordo che agisce da abbandono fantastico, da dimensione inviolata (perché intima) dell'essere. Bachelard, nella sua fenomenologia poetica dello spazio, direbbe che la finestra, proprio perché centro «di tedio» e «di solitudine», è un condensato di *rêveries* perché attiva nell'immaginario un'attività polisimbolica. Similmente, Proust confermerebbe la spontaneità con cui i ricordi affiorano involontariamente da un oggetto dell'esperienza pregnante di significato:

Il passato non può essere riconquistato con alcuno sforzo cosciente. Cercare di rievocarlo è inutile. Il passato si trova rappreso e nascosto in qualche oggetto materiale, in qualche profumo o voce, o rumore

del nostro quotidiano, che per caso ci colpisce e che esula da [...] intelligenza e [...] volontà analitica (Ligi, 2011: 41).

La gestualità femminile si performa attraverso l'immaginazione e la memoria, dispositivi "personalizzanti" in una casa *displaced e displacing*.

Stiamo già creando, a ben vedere, alcuni presupposti utili alla valorizzazione del concetto di *persona* attraverso la fenomenologia di una *soggettività* che, scelto un dato *posizionamento*, agisce con *creatività* alla ricerca di luoghi da spazializzare, o di spazi da creare *ex novo*. Balcone e finestra sono testimonianze metaforiche di quel che scriveva bell hooks a conclusione di un celebre saggio raccolto in *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics* (1991):

Gli spazi possono essere reali e immaginari. Possono raccontare storie e spiegare le storie. Gli spazi possono essere interrotti e trasformati attraverso pratiche artistiche e letterarie. Degli spazi ci si può appropriare (hooks, 1998: 72).

La finestra sul muro è come una finestra nella mente: in entrambi i casi funziona da modulo d'interscambio tra entità distinte (dentro – fuori²⁸; passato – presente) ma astrattamente sovrapponibili. Vediamo in che modo Messina intellettualizza la finestra e il balcone traducendoli, da articolazioni architettoniche, in esperienze del Sé umano:

Nicolina cuciva sul balcone, affrettandosi a dar gli ultimi punti nella smorta luce del crepuscolo. La vista che offriva l'alto balcone era chiusa, quasi soffocata, fra il vicioletto, che a quell'ora pareva fondo e cupo come un pozzo vuoto, e la gran distesa di tetti rossicci e borracini su cui gravava un cielo basso e scolorato. Nicolina cuciva in fretta, senza alzare gli occhi: sentiva, come se la respirasse con l'aria, la monotonia del limitato paesaggio. Senza volerlo, indugiava a pensare alla casa di Sant'Agata; rivedeva il balconcino di ferro arrugginito, spalancato sui campi, davanti al cielo libero che pareva mescolare le sue nubi col mare, lontano lontano. Era quella, per Nicolina, l'ora più riposata, benché la più malinconica, della giornata. [...] Nella casa, come nell'aria, come dentro l'anima, si faceva una sosta, un accorato silenzio (ed. 2009: 13-14; ed. or. 1921).

In questo bozzetto così lucido e realistico, che, a volerlo figurare, somiglierebbe

²⁸ «Attraverso la finestra [...] la casa intreccia col mondo un rapporto di immensità: [...] la casa [...] si apre al mondo» (Bachelard, 1975: 96).

probabilmente al quadro di Thomas W. Roberts *Donna su un balcone* (1884), o a quello del pittore impressionista statunitense Joseph DeCamp intitolato *The Seamstress* (1916); la sofferenza presente è cadenzata dall'inedere inesorabile della notte. Tuttavia, *La casa nel vicolo* è un romanzo – a dispetto delle ombreggiature che ne gravano l'intreccio – coloratissimo. La mancanza di luce in una casa abbracciata dal vicolo sordido e buio, fatto di portoni chiusi (e, quando aperti, rivelatori di violenza)²⁹, contrasta apertamente coi numerosi indugi descrittivi rivolti alla natura e ai suoi cromatismi. Descrizioni che stimolano tatto e udito, ma soprattutto la vista: non si tratta di parentesi naturalistiche fini a sé stesse, e se svolgono la funzione di intervallo d'intreccio, pure producono un emersivo effetto poetico. Come hanno evidenziato Clotilde Barbarulli e Luciana Brandi in un ricco saggio d'analisi sulle modalità espressive della letteratura di Messina, tra le donne e la natura si crea una cooperazione ermeneutica tale che «come la natura si offre a tratteggiare l'universo di riferimento umano, così l'umano si presta a delineare i tratti del paesaggio» (1996: 69). Una cooperazione che attiva la facoltà propriocettiva delle donne (quali *persone* senzienti) di pensarsi non solo in relazione all'ambiente, ma descritte (e iscritte) dallo stesso. Anzi, prima di tutto lo sguardo *percepisce*³⁰ l'ambiente traducendolo in paesaggio, uno spazio con cui interagire e a cui demandare la narrazione della propria storia, o il disagio del proprio presente. Le corrispondenze tra contesto e fattore umano – sostanziata dalla ricorrenza di similitudini e metafore connettive³¹ – rappresentano così l'altra modalità manipolatoria usata dalle donne per soggettivare la referenzialità esterna. Una modalità invisibile agli occhi di don Lucio ma che, a noi lettori, suggerisce «quella tensione rivoluzionaria che cerca di creare spazi in cui [...] la trasformazione sia possibile» (hooks, 1998: 62).

Unendo le fila del discorso fin qui lasciate cadere, si può dire che Nicolina e Antonietta, oltre che *donne*, sono *persone* perché collocate al centro d'una

tensione [...] fra il sentirsi narrati dal destino, da un "già scritto", e un tentativo di narrarsi, di scrivere

²⁹ «Dal vicolo saliva il lagno della Rossa, ch'era stata battuta e scacciata dall'amante. S'era buttata lunga distesa dietro l'uscio chiuso [...]. Era sudicia, laida, scarmigliata. [...] dietro l'uscio doveva esservi l'amante, l'uomo che l'aveva battuta e che più tardi l'avrebbe lasciata rientrare, come sempre» (ed. 2009: 68-69; ed. or. 1921).

³⁰ Con tutta la densità teorica che l'antropologia del paesaggio e delle pratiche condensa in questo verbo: polisensorialità e corporeità, biografia dell'agente sociale, orizzonte etico e dianoetico, moralità ...

³¹ Figure retoriche che, lungo tutta la produzione letteraria della scrittrice, costituiscono un arsenale potente e difficile, non solo per le ambiguità che instaurano, ma anche per il potenziale demiurgico che sprigionano a partire da un semplice atto intuitivo. Per una più consapevole analisi, cfr. Barbarulli-Brandi, *I colori del silenzio. Strategie narrative e linguistiche in Maria Messina* (1996).

la propria storia, di costruire la propria vita. O, detto altrimenti, fra un principio di realtà che ci lega alla dittatura delle cose e un principio d'immaginazione creativa (Sobrero, 2009: 120).

La casa non smette di essere una prigione, un dispositivo *discriminatore*, una trappola di alienazione e dispersione, di allontanamento e margine tra sorelle («Antonietta è nella propria camera. [...] Nicolina è nella propria cameretta, di sopra», ed. 2009: 189; ed. or. 1921); tuttavia, in questa marginalità, a riverbero della morte di Alessio, avviene un cambiamento intimo: si legge che, da un lato «era sempre la Nicolina umile e obbediente. Ma essa ora lo [don Lucio] sfuggiva» (*ivi*, p. 175), dall'altro «Antonietta lo ascoltava, senza spaventarsi. Egli non poteva più farle del male» (*ivi*, p. 183).

Ora, per poter esporre, con completezza argomentativa, il processo trasformativo subito dall'identità della *persona*, è impossibile non concentrare la quasi totalità del restante discorso sulla figura privilegiata di Alessio, essendo lui il "dispositivo" umano di rottura, colui che apre – direbbe hooks – uno «spazio di apertura radicale» (1998: 67).

[...] la marginalità è un luogo di radicale possibilità, uno spazio di resistenza [...] per la produzione di un discorso contro-egemonico [...]. Se consideriamo il margine solo come un segno che esprime disperazione, veniamo penetrati distruttivamente da uno scetticismo assoluto. Ed è proprio lì, in quello spazio di disperazione collettiva, che [...] la nostra mente viene colonizzata, che si desidera la libertà come fosse un bene perduto (hooks, 1998: 68-70).

Alessio – si diceva – è un assimilato del sistema familiare; un assimilato "insofferente" che oppone, al suo contesto gerarchizzante, una controtendenza supportata anzitutto dalla *lettura*. La cultura diffusa dai suoi libri gioca un ruolo anticonvenzionale e illuminante nel contesto domestico, e getta, nella mente del giovane adolescente, semi di discordia, ingenerando moti pericolosamente antifrastici e potenzialmente "rivoluzionari". "Rivoluzionari" – e non "ribelli" – nel senso enucleato da Remotti e già esposto in precedenza da Gluckman:

Questa è [...] la differenza sostanziale tra ribellione e rivoluzione: la prima sovverte le persone, ma lascia intatti i principi della struttura (anzi la struttura stessa); la seconda sovverte [...] la struttura, coinvolgendo anche le persone (1993: 160).

In questa apertura all'alterità ideologica, Alessio cerca, senza successo, il coinvolgimento del padre, col quale si fa sempre più abissale il *gap* dell'incomunicabilità *dentro* i ranghi della stessa cultura:

- Che leggi, con tanta attenzione?
- Ecco, papà.

Don Lucio guardava il libro che il fanciullo gli porgeva, aperto, con visibile rincrescimento. Lo sfogliava e lo chiudeva seccamente.

- Non mi piace che t'ingombri il cervello di romanzacci.
- Non è un romanzaccio, papà – rispondeva Alessio timidamente. – È del Foscolo. *Iacopo Ortis* di Foscolo.
- È sempre un romanzo. Ti proibisco di leggerlo (ed. 2009: 74; ed. or. 1921).

La lettura, a cui Alessio cerca di avviare anche la zia con timido slancio progressista («Senza saperlo egli le mostrava un mondo nuovo, fin allora ignorato», ed. 2009: 144; ed. or. 1921), costituisce uno fra gli strumenti sovversivi più pregnanti del romanzo perché, oltre a costituire esempio di metaletterarietà, simboleggia il fallimento della teoria contro la pratica rigida e inflessibile, capace di sgretolarsi solo con un atto rivoluzionario corale e costante. Il ruolo di Alessio quale paradigma di sconvolgimento della sovrastruttura coercitiva, è preconizzato, fin dal principio, dal suo precoce processo di somatizzazione del dolore. La sua salute cagionevole, il fisico «gracile, diafano, tranquillo» che cammina «sulla terra guardato dalla Morte» (ed. 2009: 21; ed. or. 1921) non sono solo rottura dell'ideale di mascolinità, o strategica previsione narrativa (*flashforward*) al suicidio. Ma anche specchio dell'incapacità di vivere in una società spietata, priva di cooperazione sociale e del coraggio necessario a rendere il margine un punto di autorappresentazione e ripartenza.

- [...] Io non posso fare la vita che fai tu, che fa la mamma o Carmelina ... [...] Io penso a tante cose ... Desidero tante cose ... Certe volte mi gira la testa, così forte mi entusiasmo ... [...] Ma tu non puoi capirmi. Tu e la mamma vi siete adattate, ora, come la lumaca che ha la forma del suo guscio ... (ed. 2009: 95-96; ed. or. 1921).

Nonostante tutto però, nonostante Alessio cerchi di introdurre l'estraneo nel familiare, la risposta resta la morte fisica, ovvero la rinuncia alla propria *persona* in un apparato

spersonalizzante. È un suicidio "patologico" preannunciato, nella misura in cui – per dirla con Balzac – giunge come «ultimo accesso di una lunga malattia» (di vivere) (cit. in Sobrero, 2009: 173); ma è anche un suicidio "disperato" e "ragionato", perché scaturisce da interrogativi privi di soluzioni percorribili. In Alessio, il suicidio è metaforisma di un *cogito* autoconcluso. È degno di particolare attenzione il sottile *fil rouge* che tiene legate due citazioni del romanzo, allo stesso modo in cui sovrappone il destino di Alessio con quello delle sorelle:

- a) Quel povero ragazzo era proprio come un uccello che vuol provare il volo dentro una gabbia di ferro. Chi sa che pensieri passavano per la sua testolina! (ed. 2009: 97; ed. or. 1921);
- b) Un rigoglio impetuoso fiorisce nei giovani petti. Esse crescono come certi bizzarri delicatissimi fiori che nascono fra le crepe dei vecchi muri e che la pioggia sciuperà presto (ed. 2009: 191; ed. or. 1921).

A quasi cento pagine di distanza, il "problema" dell'autodeterminazione si ripresenta, più lucidamente connesso però ad altri due concetti-chiave: *a)* il parallelismo fra tradizione e innovazione, ovvero *l'intersezionalità generazionale*; *b)* *l'interstizialità* quale sinonimo e superamento della marginalità. Nel primo caso (meglio riferibile alla citazione *b)*), l'innovazione è connotata positivamente dalla bellezza dei fiori, messa però in aperto contrasto con la turpitudine dei muri, vecchi ma ancora saldi al terreno. Il codice metaforico è definitivamente sancito: il percorso biologico di questi fiori, così precario nella graniticità dei muri, somiglia alla convivenza tra giovani (riformatori) e anziani (conservatori)³². Il secondo punto è invece più complicato. La fuoriuscita dell'uccello e dei fiori da un contesto di così bassa accessibilità rende necessaria una corrosione dall'interno, una frattura (o una modulazione) intestina dell'architettura-involucro. Fuor di metafora, se ne deduce che l'avviamento ad un mutamento sociale può darsi nella strategia di un'*infiltrazione eteroculturale*, cioè nella logica di una *teoria dell'interstizio*. L'interstizio denota una regione culturale (ma anche mentale) che nasce dall'istituzionalità (nel nostro caso, l'istituzione familiare) ma da cui si sottrae, scegliendo di vivere in uno stato indefinito, incontrollato, sospeso (*terrain vague*), dunque caotico. Dovendo tradurre questa teoria, si potrebbe tornare a parlare delle donne del romanzo, che per conservare una certa identità, un anche vago sentore della nozione di *persona*, sono

³² Ancora una volta, in Messina, un rapporto naturalistico traduce il realismo umano.

costrette a ritagliarsi brevi momenti dal flusso ordinario del quotidiano. L'interstizio però non rappresenta solo uno stato ontologico, o il paradigma utile allo sviluppo della femminilità nella sfera domestica. È anzi una categoria analitica allo studio del concetto antropologico di *persona* nelle sue accezioni generali³³, al di là del solito risvolto di genere, perché – lo ricordiamo – è sempre Alessio (un maschio) a vivere più attivamente l'*interstizialità*. O meglio, la vive diversamente dalle donne, per le quali l'interstizio è piuttosto sentiero di emotività, fugace esternazione di interiorità repressa, che, priva però di energia sovversiva, vive nella/della medesima immobilità del sistema. In Alessio invece, l'interstizio si fa tentativo esplicitamente deviante: non è istantaneo ma dinamico, e tende al superamento di quella che Cianconi definisce «normalità psicosociale» per mezzo di un'«anormalità interstiziale» (2014: 3). Alessio va alla ricerca di qualcosa di diverso dalle categorie mentali e agentive entro cui sono intrappolate le donne della casa, e non è casuale che l'insofferenza lo colga proprio in una fase dell'essere tra le più instabili e "iniziatiche", quella dell'adolescenza. L'attrazione esercitata su Alessio dall'interstizio³⁴ è fatale e irresistibile a un tempo, e scaturisce dai libri come a suggerire che il margine si nutre della "buona" cultura, della cultura non settorializzata e talvolta sconosciuta alla griglia del potere³⁵. Per Nicolina e Antonietta, le nozioni del sapere scritto restano categorie aleatorie, astrazione intellettualistica che non trova sbocco nella loro pratica quotidiana. Sebbene in Nicolina ci sia un fervore di curiosità quasi nostalgica per le letture adolescenziali di Alessio, che riconosce contengano «vivide rivelazioni di una vita spirituale assai più nobile ed elevata della "vita di tutti i giorni" che essa trascinava meschinamente» (ed. 2009: 144; ed. or. 1921); ciononostante non ne trova applicazione reale:

- Ma, Alessio! – esclamò Nicolina con tono di rimprovero. – Tu sei ancora un bambino e perché hai imparato un po' di "latinorum" ti credi di poter giudicare quelli più grandi di te! Pensa a crescere, senza troppe fantasticaggini (ed. 2009: 96; ed. or. 1921).

In Alessio invece, l'affermazione di una potenziale applicazione di queste nozioni

³³ *Persona* intesa qui come soggetto vulnerabile, facilmente modulato dal sovrasisistema. La neutralizzazione richiede, di norma, strategie di contenimento, metodi che impediscano a qualcosa di «inter-istituzionale» di propagarsi «intra-istituzionalmente» (Cianconi, 2014: 2. Cfr. https://www.paolocianconi.it/documenti/Interstizio_psichiatri_oggi.pdf, ultima consultazione l'11/08/2024).

³⁴ « Questa marginalità tipica dell'*interstizio* e il contatto che quest'ultimo ha con elementi trasgressivi, ambigui, pericolosi lo rende coinvolgente, energeticamente carico ed anche attraente per chi ogni giorno è costretto nella norma e nell'ordine» (Cianconi, 2014: 3).

³⁵ Come la cultura diffusa dalla scrittura della stessa Messina.

genera una sorta di *conflitto cognitivo* tra fatto empirico e *auctoritas* scritta, tra competenza e conoscenza, tra una Cultura₀ strutturata e una cultura₁ (de)strutturante. Un conflitto i cui effetti catalizzanti agiscono più sull'agente catalizzatore e solo secondariamente sul contesto da catalizzare. In altre parole, l'interstizialità diventa un processo reagente all'agente medesimo. Non è una novità dato che quanto accade ad Alessio³⁶ durante la "devianza" corrisponde, grosso modo, ad alcune delle conseguenze indicate dallo psichiatra Paolo Cianconi come impattanti nei soggetti "interstiziati":

Ciò genera varie condotte di fuga, [...] antisocialità [...], strutturazione di identità remissive, [...] scelte d'impulso e d'istantaneità; [...]. Così l'*interstizio* entra ed esce dalla mente come un'onda, generando una sensazione di insicurezza permanente, precarietà, appartenenza a più mondi al di fuori del proprio controllo (2014: 4).

Si accennava poc'anzi ad un confronto "in negativo" tra l'interstizialità delle donne e quella di Alessio; tuttavia è utile evidenziare pure la continuità analogica tra le due posture. Aiutandoci con l'analisi fornita da Giusi La Grotteria (2023), individuiamo una doppia somiglianza di tipo *a)* spaziale e *b)* temporale. L'interstizialità di tutti i personaggi – sebbene «l'*interstizio* non necessariamente è un luogo» (Cianconi, 2014: 3) – vive di una certa concretezza topografica che, nel caso di Alessio, può esser fatta coincidere, in ultima analisi, col mare – come vedremo –, mentre nelle donne coincide con la finestra/il balcone appunto. Tanto il mare quanto la finestra sono metaforismi semanticamente *densi* («semiofori» direbbe K. Pomian, cfr. Dei in Meloni, 2014), marcatori simbolici che subiscono investimenti affettivi e percorsi di addomesticamento: non solo evocano un senso di "vago e indefinito" introducendo l'onirico, ma instaurano tra lo spazio e il corpo un *continuum*. Come se mare e finestra si costituissero a "propaggini", proiezioni del corpo, svincolate dai limiti geografici e cronologici³⁷. La finestra dopotutto è essa stessa un "interstizio" nel muro. Entrambe queste spazialità esigono una discontinuità necessariamente traducibile come tempo di riflessione, come pausa dallo scorrere del tempo. Ecco la seconda somiglianza: mare e finestra trasmettono

³⁶ Solo, incompreso, privo di una sincera empatia volta a sostenerlo nel suo disallineamento fisico-emotivo, Alessio muore da «vinto». La responsabilità della sua morte echeggerà nella madre che, dimostrando ancora la sua *persona*, si lascerà andare al senso di colpa (cfr. ed. 2009: 184-185; ed. or. 1921).

³⁷ Come dicevamo altrove, la finestra crea una sovrapposizione tra contingenze diacroniche diverse, tra il presente e il futuro (la casa di don Lucio, del "qui e ora" ma che tale si manterrà nell'avvenire), e il passato (la casa dell'infanzia).

un senso di «sosta» (La Grotteria, 2023: 34), un «concetto [...] temporale di tregua» (La Grotteria, 2023: 33), la sospensione quasi epifanica (A. Di Silvestro, cit. in La Grotteria, 2023: 34) che l'interstizio solo può trasmettere. La fatica di ritagliarsi un angolo «tutto per sé» è – si capisce – nettamente superiore per il personaggio femminile, dal momento che la sua percezione di "mondo" non è estendibile al di fuori degli interni domestici (diverso è il caso di Alessio che invece ha la possibilità di uscire di casa più frequentemente). C'è di più. Per le donne l'interstizio non è solo concreta fessura, ma è, più astrattamente, una finestra psichico-neurale: la memoria. La memoria, in quanto finestra volta al passato, ricopre una funzione non solo autodifensiva – in quanto mezzo «capace [...] di far dimenticare per qualche istante le difficoltà del presente» (*ibid.*) – ma di riconoscimento di sé in un ambiente ripetitivo e smaterializzante. Attraverso il ricordo del suo passato, la *persona*-donna ha percezione di sé, della sua storia, dell'evoluzione che questa ha nel corso del tempo. Attraverso la memoria, la donna percepisce il cambiamento ed è in grado di accettarlo non in modo inconsapevole ma con perfetta razionalità:

L'identità [...] deve fondarsi sulla memoria, come permanenza nel cambiamento. Avere memoria significa avere coscienza di se stessi mediante una visione complessiva e costante del proprio passato. [...] La memoria ci dà la capacità di pensare a chi eravamo e a chi siamo diventati. [...] Il senso del tempo come percezione del cambiamento è anche una forma di consapevolezza (Ligi, 2011: 85-88).

Le donne de *La casa nel vicolo* dunque non hanno un "problema" di consapevolezza ma piuttosto di volontà: «Perché continuava a soffrire, e non fuggiva, e non si liberava dalla catena che la teneva legata a quell'uscio chiuso?» (ed. 2009: 68; ed. or. 1921). E nella mancanza di volontà l'identità si nebulizza, si comprime, perde il senso del tempo "oggettivo" («S'era rifugiata nella propria cameretta [...]. Aveva perduta la conoscenza del tempo. Forse la vita fuggiva come la luce», ed. 2009: 91; ed. or. 1921), di quello cioè «segnato dal pendolo che oscilla sulla parete della cucina» (La Grotteria, 2023: 34) astraendolo, soggettivandolo. In questo Maria Messina è bravissima: lo sviluppo diegetico e degli spazi narrativi non è assoluto ma relativizzato dalla lente d'ingrandimento femminile. O, viceversa, ad un certo punto la soggettività sembra assolutizzarsi, diventare l'unica panoramica dell'esistente, come se si guardasse l'esterno attraverso lo spioncino di una porta. Quando non del tutto nebulizzata però, l'identità vive nell'eterna oscillazione tra azione ed autocensura, nella consapevolezza della propria crisi. Nicolina e Antonietta sono coscienti nel pensarsi "soggetti *desituati*" dentro un

contesto che dovrebbe essere *situante* (orientante). Si può dire di loro ciò che Ricœur scrisse, recuperando Max Scheler: «percepire la mia situazione come crisi significa non sapere più qual è il mio *posto* nell'universo» (2023: 29; ed. or. 1992).

Torniamo però al ruolo di Alessio. Com'è stato suggerito a più riprese, Alessio rappresenta la parte attiva e reattiva dell'universo femminile represso, nella misura in cui partecipa di una coscienza di genere lucidamente critica verso la griglia del potere maschile («I suoi occhi timidi e dolci [...] guardavano già così lontano dove le donne non osano guardare», ed. 2009: 97; ed. or. 1921) ed esperienza una compartecipazione al dolore («Egli si doleva del dissidio che era nella nostra casa», ed. 2009: 184; ed. or. 1921). Alessio è un personaggio – per così dire – "militante", che agisce non solo con la lettura ma anche, e soprattutto, col *movimento*. Appena ne ha la possibilità esce di casa per tornarvi il più tardi possibile. È un atto, il suo, non di semplice uscita, cioè di "sfondamento" della barricata che separa il dentro dal fuori, ma di girovagare all'esterno, di esplorazione dell'estraneo in un lasso di tempo circoscritto e segmentato (rigidi sono gli orari fissati dal padre per rincasare). Quest'atto richiede *a)* mobilità, appunto, e *b)* indugio, attesa. A dividere il fuori dal dentro è una scelta di *differimento* (o *procrastinazione*) *temporale*. Qui il movimento agisce con le valenze metaforiche di un cammino perché alla rigidità sedentaria della madre e della zia, Alessio oppone un modello simil-nomadico dove lo spostamento corporeo induce cambiamento. Il cambiamento vale come esperienza per se stessa perché l'attore in movimento sceglie di orientare la sua crescita verso una «conquista dell'esterno» (Saracino, 1982: 102) che comporta, di necessità, il rischio del confronto con l'altrove. Come spiega Maria Antonietta Saracino in un contributo critico al romanzo *The Summer Before the Dark* di Doris Lessing, «L'allontanamento dalla casa diventa [...] un *muovere verso*, è l'andare da un vuoto verso un pieno e non viceversa; esso porta il segno di una iniziazione» (1982: 103). Il cambiamento fa paura; ma perché faccia paura, perché susciti disagio e rifiuto, il cambiamento dev'essere concepito come un altro ordine di possibilità all'infuori degli schemi acquisiti. Le decisioni di Alessio sono viste, da Nicolina, come sfoghi adolescenziali, capricci accettabili³⁸ data l'età, ma da ridimensionare e riprendere. Nell'ottica più socialmente diffusa, alla quale Nicolina e Antonietta s'adeguano, è la condizione spaziale (abitativa) a tracciare ruoli e a circoscrivere l'ontologia delle cose. Alessio però suggerisce il

³⁸ In un diverso contesto, nel quale ad esempio, ad agire questo disordine non fosse un adolescente ma un adulto, queste decisioni centrifughe verrebbero additate nei termini di una "pazzia", perché in contrasto con la logica della coercizione necessaria a regolamentare la *persona*.

volgimento drastico di questo paradigma opponendosi all'assunto secondo cui è il luogo (la struttura) a possedere il soggetto³⁹ e rivendicando, di quest'ultimo, il principio di autolegittimazione. Volendo ricercare la "ragione" al di fuori dell'habitat domestico, cioè al di fuori delle usanze e della mentalità famigliari, Alessio è come se attuasse un'uscita, una trasgressione dai propri costumi alla ricerca di nuove possibilità:

[...] l'uscita dai propri costumi è acquisizione di possibilità, del *senso delle possibilità*. C'è [...] tensione [...] tra il senso delle possibilità (nostre e altrui) e il *ribadimento della propria identità* [...] Se – come sostiene Montaigne – la ragione è fatta di costumi, l'uscita dai propri costumi da parte della ragione implica una *forzatura di limiti*, una [...] *infrazione* (Remotti, 2009: 68)⁴⁰.

Nel suo ragionare e considerare, per sé e per le donne, «mille contrarie maniere di vita» (cit. in Remotti, 2009: 69), Alessio si fa precocemente adulto⁴¹ e imposta il suo senso dell'essere *persona* su due attitudini fondamentali. La prima riguarda il potere *immedesimativo* nell'altro soggetto, nell'altro genere. L'immedesimazione permette la condivisione (em)patica di uno stato di sofferenza fisico-emotivo, qualità propriamente *umana/umanistica* perché nell'identificarsi con l'altro il soggetto pone il focus sulle dinamiche comuni. Alessio accompagna alla sua identità l'assunzione di alterità. Come scrisse Paul Ricœur ne *La personne*,

mi sforzo di decentrarmi nell'altro e di fare il movimento più difficile, [...] che riconosce ciò che dà un valore superiore all'altro: quel che per lui è il *suo* intollerabile, il *suo* impegno e la *sua* convinzione (2023: 34; ed. or. 1992).

La seconda attitudine, più complessa, incanala Alessio nel flusso dell'avvicendamento storico. Alessio condivide e partecipa del concetto di *persona* nella misura in cui non solo coglie la *crisi* dell'essere di Nicolina e Antonietta, ma prova *con* loro e *per* loro un'intolleranza connessa al senso del limite. Nella crisi altrui, cioè, Alessio percepisce gli spasmi d'un generalizzato «sentimento dell'intollerabile» (Ricœur, 2023: 31; ed. or. 1992) che rende "critici" appunto, quei codici sociali ormai anacronistici in una parte di società desiderosa di timidi

³⁹ «I personaggi sono definiti in relazione allo spazio in cui vivono [...]. Lo spazio definisce i ruoli, le possibilità del personaggio» (Saracino, 1982: 97).

⁴⁰ [Corsivo mio].

⁴¹ Così commenta uno dei presenti accorso alla scena del suicidio: «[...] la colpa è solo dei tempi. Prima queste cose non succedevano. I ragazzi non cercavano l'erba che non è nata... Volevano il pane, il sonno, e temevano solo il padre... Oggi che son vecchi prima di nascere...» (ed. 2009: 164-165; ed. or. 1921).

cambiamenti. Il suicidio di Alessio si configura – direbbe Ricœur – come la prosecuzione concreta d'una *convinzione*, e

La convinzione è la risposta alla crisi: il mio posto mi è assegnato, la gerarchizzazione delle preferenze mi obbliga, l'intollerabile mi trasforma – da vile o da spettatore disinteressato – in uomo di convinzioni che scopre creando e crea scoprendo (2023: 32; ed. or. 1992).

Diciamolo meglio mutuando Ricœur: *nella crisi* (che è soprattutto femminile ma che, con più ampio respiro, riguarda la condizione della *persona* in quanto entità sociale individuale) Alessio sperimenta il *limite della tolleranza*. Varcata la soglia della tollerabilità, e valutate le possibilità dispiegate dalla contingenza, la *persona*-Alessio oppone una reazione, agisce prendendo un'iniziativa. La convergenza di concetti quali "iniziativa" e "scelta" fanno emergere un'ulteriore categoria pilota nella fenomenologia della *persona*, ossia quella di *personalità* intesa come capacità di autodeterminarsi e di inscrivere, nella linearità degli eventi, una rottura catastrofica (nel senso greco di *καταστροφή*, "ribaltamento", "capovolgimento"). Alessio pare compiere un salto "qualitativo" tra due stati dell'essere: dal proprio «sé», inteso come «"luogo di esperienza", in cui si sedimentano eventi e processi esistenziali» (Remotti, 2009: 297), passa al piano più sociologico e condiviso di «persona» in quanto «"essere umano dotato di capacità di azione"» (G. G. Harris, cit. in *ibid.*). Se non c'è un salto tra questi piani, almeno vi è una convivenza fino ad uno sfasamento tra autoreferenzialità ed eteroreferenzialità. Tutto in nome di una tensione all'interazione, alla reciprocità quale rapporto dinamico e paritario: ecco il metaforico movimento di Alessio, «questo movimento del sé verso l'altro, che risponde alla chiamata del sé da parte di un altro» (Ricœur, 2023: 41; ed. or. 1992).

[...] mi pare che l'istanza etica più profonda sia quella della reciprocità, che costituisce l'altro in quanto mio simile e me stesso come il simile dell'altro (*ibid.*).

In poche parole, Alessio fa emergere il senso più relazionale dell'idea di *persona*, suggerendone la componente multifattoriale, nonché la natura dialogico-interattiva con l'alterità (anche di genere). A queste osservazioni se ne potrebbe aggiungere una ulteriore: nella sua *persona*, egli comunica fatalmente con la vita attraverso il corpo. La *corporeità* è un'altra chiave di lettura del romanzo perché – come già anticipato – costituisce il "mezzo per il messaggio" o – direbbe M. McLuhan –, proprio in quanto *medium*, è essa stessa il messaggio. È attraverso il

corpo che Nicolina e Antonietta, guidate da Alessio, fanno esperienza del mare, del sole, dell'extra-domestico. Uccidendo il suo corpo, Alessio spezza il legame comunitario, disconosce il suo *sé* da quella coerenza storica. Se «il corpo porta scritta in sé la storia strettamente individuale di una persona, tanto quanto la rete di relazioni entro cui si è formata e tuttora vive» (Remotti, 2009: 321), il suicidio indica l'incomunicabilità tra ciò che la mente pensa e ciò che il corpo fa. Una faglia, tra pensiero e azione che, se in Alessio si assesta pur irrimediabilmente, nelle donne resta aperta e straziante.

Se è dunque la nozione di *persona* ad interrogarci primariamente, per il fatto che il corpo si fa linguaggio, allora il corpo è *persona*:

«In primo luogo, *le persone devono essere dei corpi per poter essere anche delle persone*»⁴² (Ricoeur, 2023: 50; ed. or. 1992).

Il corpo come "centrale operativa"; il corpo pensato e vissuto; il corpo agente e patente⁴³: in questa prospettiva interazionista, il corpo insomma funge da recettore attivo-passivo dell'*atmosfera* circostante. Uniamo, al concetto di *atmosfera*, il senso di *movimento* e ricaviamo l'ultimo elemento d'analisi: il mare. Non da intendersi come alternativa scenografica, nuovo sfondo all'intreccio in topica conflittualità con la città la casa ed il reticolato di viuzze. Il mare è una concentrazione plurivoca di significati, al punto da operare tanto come metafora, quanto come "mitema" – ammesso che quest'ultima categoria levi-straussiana la si intenda come «nucleo narrativo» costante e reiterato. Reiterato anche in rapporto alla trasversalità della produzione di Maria Messina, dove il mare ricorre frequente, assumendo *a fortiori* la pregnanza di agente risolutore allo stallo identitario di alcuni personaggi⁴⁴. Nel caso di Alessio, il mare – altro grande segnale premonitore del suicidio – reitera una volta ancora la silenziosa simbiosi tra corpo e paesaggio, instaurando un'attrazione fisica e un simbolismo psico-poetico. Attrazione fisica da intendersi quale soggezione esercitata sul soggetto osservatore in virtù delle

⁴² [Corsivo mio].

⁴³ A tal punto sembra che Nicolina e Antonietta siano soggetti *patenti* che la loro interazione umana impedisce di accettare l'idea per cui «agire significa esercitare un *potere-su* un altro agente» (Ricoeur, 2023: 62; ed. or. 1992). Le donne non agiscono un *potere-su* don Lucio: il loro (non) agire conferma l'agire dell'uomo come *potere-su* di loro.

⁴⁴ Si è osservato che il mare troneggia anche nel destino di Vanna, protagonista di *Casa paterna* (1944), una delle opere più studiate di Messina. Come in Alessio, anche in Vanna la volontà di "buttare a mare" le ultime speranze è palese; ma, di nuovo, induce a riflettere il fatto che qui, a farlo, sia un ragazzo non direttamente toccato da iniquità di genere. Di nuovo, s'irrobustisce l'idea che la figura di Alessio sia ben più pregnante di quanto certa critica ha evidenziato, declinandola sempre e solo in funzione femminile.

sue potenzialità geografiche che instaurano, con l'occhio umano, una sfida al superamento, al raggiungimento dell'altrove. Incarnando quella che Barbarulli-Brandi (1996) chiamano «teoria dell'*oltrepassamento*», il mare racchiude l'idea romantica dell'infinito, della libertà, ma pure della *liminalità* oltre cui non ci si può spingere. C'è potenziale sovversivo in questa qualità ambigua e disorientante del mare, traducibile, per Alessio, in sovvertimento culturale. Scrisse Victor Turner riferendosi al costume della tribù ndembu (1967):

La liminalità può essere in parte descritta come una fase di *riflessione*. Le idee, i sentimenti e i fatti che fino a quel momento [...] erano saldamente legati in configurazioni ed erano accettati irriflessivamente vengono [...] scomposti nelle loro parti costituenti [...] la liminalità *spezza*, per così dire, la crosta del costume e dà via libera alla speculazione [...]. La liminalità può forse essere considerata come il No a tutte le affermazioni strutturali positive, ma in un certo senso anche come la fonte di tutte quante e [...] come il campo della possibilità pura, dal quale possono sorgere configurazioni nuove di idee e di rapporti (cit. in Remotti, 1993: 184).

Il mare si traduce in paradigma di rottura, simbolo di astrazione e di evasione da un habitus che si è a tal punto cronicizzato da "attaccarsi alla pelle" come un abito vecchio, anacronistico. È più che simbolico il fatto che la scrittrice si soffermi sulle difficoltà riscontrate dalle donne al momento di scegliere i vestiti con cui seguire Alessio al mare:

Le due sorelle impiegarono molto tempo a vestirsi perché non erano abituate ad uscire [...]. Ci fu un momento di disordine. [...] Finalmente furono pronte. [...] Qualcuno si voltò a guardare la piccola comitiva. Due giovanotti sorrisero e l'uno disse: - Sono scappate dal figurino della bisnonna... In verità le due signore non vecchie, dai goffi abiti a svolazzi e felpalà, le cappotte di velluto a cuffia, stonavano nello sfondo vario e animato della strada. [...] Alessio si vergognò. [...] Sentiva che le *sue donne* erano vestite male (ed. 2009: 131-133; ed. or. 1921).

Ma davanti al mare tutto scivola: l'estetica del costume, la casa come «luogo [...] di una non-esistenza» (Saracino, 1982: 102), tutto è sostituito da una geografia dell'intimo che si fa angolo di meditazione allo sconcerto emotivo, che traduce il caos interiore nell'«immobilità condensata» (Bachelard, 1975: 174) delle acque. La fluidità marina, che per definizione è amorfa e repellente alla compressione, proprio in virtù di un'impossibilità al controllo si dissocia dalle «rigidità effettuali e concettuali» della terraferma, simbolo «di una precisa forma

storica che nega la propria e l'altrui storicità» (Barbarulli-Brandi, 1996: 60). La libertà di correre fuori dal perimetro domestico, la luce vitalizzante di cui è privo il vicolo confluiscono in un'incontrollabile *rêverie* dell'immensità che non solo funge da difesa psicologica ma acutizza i sensi facendo del mare «un'atmosfera di assopimento» (Bachelard, 1975: 67). Il mare interessa dunque non in quanto "mare" ma quale configurazione di una spazializzazione soggettiva di sentimenti, quale sigillo definitivo della coesistenzialità tra uomo e natura, al punto che Alessio sempre più arriva ad assomigliare al mistero che contempla:

[...]

Di tanti misteri tu si fattu
chi di stu munnu fannu parti
duni e pigghi, chistu è lu tò cuntrattu.
Ntò mali e ntò beni t'avemu accettàri
tu fa parti di un disignu
chi non sempri si sapi spiegarì. (A. Fresina, *Màri*, vv. 22-27)⁴⁵

⁴⁵ Cfr. la raccolta poetica di Angela Fresina, *Amaru e duci*, Palermo, Edizioni del Pitrè (1988).

CAPITOLO 4

Per una riflessione interdisciplinare, ovvero:
sulle interazioni tra letteratura ed antropologia

«I romanzi, a saperli leggere, sono testimonianze
più serie che non si creda»

(P. Pancrazi, cit. in Di Gesù, 2013¹)

La letteratura è ovunque; ciò che chiameremo antropologia, linguistica, psicoanalisi non è altro che la letteratura che fa la sua riapparizione, come la testa dell'Idra, nello stesso luogo in cui si supponeva che essa fosse stata soppressa (P. De Man, cit. in Sobrero, 2009: 36).

Fin dalle prime pagine si è cercato, tra i diversi rivoli che il ragionamento complessivo ci ha fatto toccare, di tenere costanti due linee di condotta epistemologica, cioè due nozioni paradigmatiche: la pregnanza semantica del concetto di *persona*, e il nesso di collaborazione esistente tra antropologia e letteratura nella misura in cui alcune fonti demologiche sarebbero state gradualmente acquisite da alcuni romanzi considerati. Si è sospettato, nella letteratura, un potenziale documentale per la capacità che le narrazioni artistiche avrebbero di accogliere e trasmettere contenuti che reputeremmo propri di fonti etnografiche *tout court*. Dunque, un primo *step* di reciprocità si chiarirebbe nella formula *antropologia* → *letteratura* (contenuto demo-etnografico "assorbito" dalla narrazione romanzesca). Il ragionamento si è però appesantito nel momento in cui si è spiegato il ruolo agito dalla letteratura *sulla* formulazione culturale di "siciliano". "Appesantito" perché l'esuberanza discorsiva non ha fatto che enfatizzare la produzione letteraria nella sua *agency* sociale, nella sua funzione "demiurgica" o "pilota" di una percezione culturale che si fa "naturale". In quest'ottica, la letteratura contribuirebbe a costruire cultura, quella stessa cultura su cui di nuovo l'antropologia è chiamata a riflettere intravedendovi costrutti "sganciatisi" dalla pagina scritta. Sicché, con un sistema nel quale la letteratura è complice delle negoziazioni culturali poi ritematizzate dall'antropologia, il secondo *step* non potrebbe non riformulare la precedente relazione con un riposizionamento

¹ Cfr. l'articolo "Scrittori sull'Italia, consultabile sul sito *Le parole e le cose*². *Letteratura e realtà* al seguente link: <https://www.leparoleelecose.it/?p=11309> (ultima consultazione il 19/08/2024).

di addendi: *letteratura* → *antropologia*. Non solo: come si è visto, il capitolo III ha riguardato uno "scontro" di vedute divergenti riferite alla narrazione più o meno paternalistica del genere femminile in una stessa parentesi diatopica e diacronica. In quell'occasione si è cercato di cogliere le infinite e spesso dissocianti «potenzialità di significazione della letteratura» (Buttitta, 2005: 13) data una "stessa" referenzialità empirica. Il risultato non poteva essere più equivoco: la donna siciliana non è mai solo una, ma *cambia* nella misura in cui, a cambiare, è l'occhio di chi la guarda e la racconta. Qui la faccenda assumerebbe altra piega se scegliessimo di prendere in considerazione il primo, più spontaneo interrogativo di un lettore ingenuo: qual è, tra l'occhio di Sciascia e quello di Maria Messina, quello che riflette o che più s'accosta al manzoniano "vero storico"? A quale ideologia cioè, un lettore dovrebbe prestare più fede? Interrogativi che suonerebbero ingenui a quanti siano già ben avviati al discorso sul portato di "veridicità" del linguaggio letterario. Ma per chi, come noi, deve fare *ex novo* il punto della situazione, questi dubbi risultano utili e anzi estendibili ad un più lato dilemma: qual è il grado, per così dire, di "affidabilità" di un romanzo? È legittimo parlare di "affidabilità" e "verità" nei confronti di un'opera letteraria che è, per definizione, "parziale" nella misura in cui non solo inscena *uno* dei tanti punti di vista possibili, *una* delle varie declinazioni della realtà, ma di questa assume solo «una porzione» (Buttitta, 2005: 14) circoscritta nel tempo e nello spazio? Da queste questioni ripartiamo, col tentativo non tanto di dare risposte, ma di esporre efficaci linee-guida di ragionamento. In questo campo ad alto voltaggio, la tentazione di assumere un romanzo a documento etnografico, come vedremo, fa gola. Ovvero: è una prassi ben accolta tra quanti, critici e letterati, riconoscono nella produzione in prosa e poesia un fondamentale strumento euristico a conoscenza di certi fenomeni socio-culturali che fanno da sfondo o ingrediente all'intreccio. Ma per l'antropologia, per molto tempo, non è stato così, e specie durante la fase degli strutturalismi e degli approcci nomotetico-deduttivi. Dunque, a voler mettere il dito nella piaga, sarà bene partire proprio da qui: ragionare sul tipo di comunicazione esistente tra le due discipline fino a chiarire se davvero, a tracciarne un solco dirimente, sia il presupposto di scientificità assente in letteratura e presente in antropologia.

Che tra letteratura e antropologia sussista una rete di scambi reciproci è palese, palese nella misura in cui s'intraveda l'osmosi in due sensi congiunti. Da un lato, si riconosce che ciascuna può essere materia d'indagine per l'altra; dall'altro, si cerca di capire in che rapporto di dipendenza vivono reciprocamente. Come altrove si è detto, la letteratura è un tipo di

narrazione, realistica fantastica utopico-distopica ..., che basa il suo orizzonte di senso sulla referenzialità extradiegetica. Referenzialità nella quale, lo vedremo, il lettore possa riflettersi dopo aver stipulato un patto tacito con l'autorità narrante. E referenzialità, aggiungiamo, che parte basicamente dalla socio-cultura, a sua volta soggetto/oggetto dell'antropologia. Come se, dato un significante, letteratura e antropologia agissero parallele nella decodifica del suo possibile significato. Ma ragionare in questi termini non è, alla lunga, possibile qualora si consideri il significante non come *positum* indipendente, ma come esito di proiezioni culturali. E queste proiezioni possono provenire – vedasi il caso della Sicilia – dalla letteratura stessa, che allora assume uno statuto incerto dal momento che non si capisce se essa agisca da fattore "causativo" e complice dell'interpretazione culturale del referente, o se viceversa non ne sia in qualche modo un prodotto, un derivato culturale. Detto altrimenti: la letteratura come meccanismo strutturante di una cultura, o quale prodotto strutturato della medesima. A meno che, certo, non si diano entrambe le possibilità. E questo ragionamento centralizzerebbe il rapporto filogenetico della letteratura, intesa come *narrazione*, con l'antropologia, intesa come insieme di variabili che di quella narrazione si fanno portavoci. Riordiniamo le idee esposte in una nuova formulazione ipotizzando che, per assurdo, la letteratura si collochi "dentro" l'antropologia. In questo caso, la letteratura sarebbe un prodotto culturale che «gli strumenti e le categorie dell'antropologia» (Sobrero, 2009: 39) aiuterebbero a comprendere. Ma potrebbe darsi anche il caso opposto, nel quale sia l'antropologia a situarsi (almeno in potenza) "dentro" la letteratura, quasi che la prima sia la diretta emanazione della seconda. In questo senso, un senso che attiva la letteratura rendendola generatrice di cultura e conoscenza, andrebbe letta la prima citazione di Paul De Man proposta a inizio capitolo. Un grido di riscatto, quasi, del potere creativo-decostruttivo dell'arte del narrare, che avrebbe coinvolto, un ventennio dopo, Italo Calvino in una delle più note affermazioni delle *Lezioni americane* (1988):

Abituato come sono a considerare la letteratura come ricerca di conoscenza, per muovermi sul terreno esistenziale ho bisogno di considerarlo esteso all'antropologia, all'etnologia, alla mitologia (cit. in Sobrero, 2009: 37).

Comprendere l'estensione semantica della letteratura alla mitologia è certo più facile di capire in che modo una stessa estensione potrebbe valere anche per l'antropologia. Perché se è palese che la mitologia, al pari della letteratura, sia narrazione, elaborazione artistica, astrazione fantastica che, come tale, si permette la verosimiglianza, uno stesso discorso sembra

improbabile per l'antropologia. Un po' per quel che già si è detto, e cioè per la difficoltà di cogliere, detto brutalmente, "chi venga prima", ma anche per la presenza di una profonda faglia, formale e sostanziale insieme. Ci riferiamo al già accennato principio di "scientificità" di cui la letteratura risulterebbe sprovvista. Ma teniamo in sospeso questo punto, per il momento.

In virtù delle loro differenze, siamo soliti concepire la letteratura e l'antropologia come gemelle eterozigote: discipline distinte, quasi rivali, entrate in una fantomatica contesa dalla quale la letteratura sarebbe uscita non proprio "sconfitta" ma "ridimensionata", relegata ad un «ruolo puramente ancillare» (Scandurra, 2020: 223). Questa dissociazione tra linguaggi, poi ufficializzatasi mediante differenziazione disciplinare, nasceva come atto di autodeterminazione da parte delle scienze sociali che – spiegava Giuseppe Scandurra recuperando Turnaturi (2003) – «nello sforzo di definire un proprio ambito [...] e una propria retorica» lavorarono in sinergia «per spazzare via ogni traccia di contaminazione con tutto ciò che non è scientifico» (*ibid.*). Tanto la letteratura quanto l'antropologia (nel nostro caso) sgomitavano alla ricerca di un primato di autorevolezza culturale, instaurando un conflitto che riguardasse, più che il *come*, il *cosa*, cioè non l'espressione ma la sostanza della verità. Il loro rapporto si raffreddò allorché l'antropologia fu intesa, ancora nel suo primo paradigma deontologico, come scienza dura, scienza naturale delle società. Una postura destinata a durare per buona parte del paradigma realista-oggettivista: la sfera delle emozioni, l'incidenza patemica, la consapevolezza di un inevitabile relativismo soggettivo sarebbero stati traguardi tardivi. Persino lo stesso Franz Boas, a cui si deve, tra i molti meriti, la critica alla comparazione evuzionistica e l'introduzione dell'approccio idiografico, quasi a inconsapevole precursore dell'interpretativismo geertziano, si raccomandava «di distinguere la letteratura dall'etnografia, le sensazioni dalle osservazioni» (Sobrero, 2009: 32), concorde con l'idea per cui alla prima compete più il campo delle possibilità, mentre la realtà è di pertinenza all'antropologia. Questo atto di ribellione, suggeriva Sobrero, quasi filiare dell'antropologia dalla massa originaria di stampo filosofico-letterario, non poteva resistere troppo a lungo. Questo perché due restavano i ponti comunicanti tra le "gemelle": l'esigenza di narrare e, quindi, quella di scrivere. Può sembrare strano ma l'accostamento tra antropologia "scientifica" e narrazione, argomentava Jerome Bruner in *The Culture of Education* (1996), è tutto fuorché indebita:

Il processo del fare scienza è narrativo. Consiste nel produrre ipotesi sulla natura, nel verificarle, correggerle e rimettere ordine nelle idee. [...] giochiamo con le idee, [...] cerchiamo di trovare belle formulazioni da applicare alle contrarietà più intrattabili in modo da poterle trasformare in problemi

solubili, inventiamo trucchi per aggirare le situazioni intricate (2001: 140).

Una posizione a cui trovava solido sostegno avvalendosi dei parallelismi instaurati dallo scienziato James B. Conant tra «storia della scienza» ed "epopea" a metà tra l'eroico ed il drammatico (*ibid.*). Ma è evidente che il concetto di *narrazione* nasconde un vespaio di implicazioni ancor più sotterranee. Antropologia e letteratura *narrano* nella speranza di spiegare o interpretare, prescrivere o descrivere una fetta di realtà. Una delle posizioni adottate a sostegno delle discipline scientifiche ha riguardato l'imparzialità della loro postura nell'indagare il mondo. Posizione in parte senz'altro vera, ma che si dimenticava di un'evidenza saltata subito agli occhi di Bronisław Malinowski, "padre" della rivoluzione etnografica: che si tratti di diario di campo, taccuino o di un articolo di divulgazione scientifica, a scrivere sono sempre uomini e donne, cioè "fasci umani" di emozioni e reazioni all'extracorporeo. Uscire dalla propria soggettività era, con un più accurato esame di coscienza, praticamente impossibile, e questo divenne lampante proprio con la rottura epistemologica segnata da Clifford Geertz nel 1973, con cui ci fu la sistematizzazione teorica del soggetto e della propria interiorità. La parzialità sul dato empirico non aveva mai abbandonato la fenomenologia letteraria e ora tornava a imporsi nell'antropologia "scientifica" come evidenza inutilmente smentita:

il discorso è altrettanto valido per la scienza, anche se il suo linguaggio, ammantato della retorica dell'oggettività, fa di tutto per nascondere questo aspetto [...]. [...] i cosiddetti dati della scienza sono delle osservazioni costruite a partire da un punto di vista. La luce non è corpuscolare né simile a un'onda; le onde e i corpuscoli sono nella teoria, nella mente di chi la crea e di chi la difende (Bruner, 2001: 136-137).

Non è un tentativo di smentita alla precisione scientifica: soggettivare troppo porterebbe, d'altronde, ad un relativismo e interpretativismo tali da far smarrire l'individuo che, nonostante tutto, ha bisogno di "certezze" per risolvere la costante precarietà. È, invece, la consapevolezza che la scienza stessa è un affastellamento di idee e teorie valide/vere fino a prova contraria, sempre e comunque soggette al principio di falsificabilità, di critica epistemologica. In ciò Karl Popper ha rappresentato uno dei più autorevoli obiettori alla positività scientifica, nel momento in cui all'empirismo oggettivo subentrava l'esperienza singola. Scriveva, nella *Logica della scoperta scientifica* (1934):

[...] *esistono di necessità molti sistemi di teorie* la cui struttura logica è molto simile a quell'unica che [...] rappresenta il sistema di scienza empirica comunemente accettato. [...] questa situazione si descrive dicendo che c'è una grande quantità – [...] un numero infinito – di "mondi logicamente possibili". Tuttavia il sistema chiamato "scienza empirica" è destinato a rappresentare soltanto *un* mondo: il "mondo della nostra esperienza";

«questa consapevolezza, questa nostra conoscenza, non giustifica, né consolida la verità di nessun'asserzione»².

Ma, torniamo al focus: l'antropologia si riallineava ai moduli letterari proprio perché, con quest'ultima, si trovò ad ammettere il "possibilismo" interpretativo. E il fatto che ora un'indubitabile spiegazione del reale subisse un "ravvedimento particolarizzante", valido per *quel* soggetto interpretante calato in *quello* spazio dentro a *quell'*istante storico, era certo legato ad un'altra problematica certezza: che cioè *quella* focalizzazione proveniva da un soggetto affatto estraneo alla referenzialità osservata, ma a lei co-esteso. Questo è stato, anche per gli etnografi, un punto critico irrisolvibile: la postura "asettica" era contaminata non solo dalla naturale parzialità dei propri "occhiali culturali" (impossibilità di fuoriuscire da sé stessi), ma dalla mancanza di un'effettiva «assunzione externalista» (Sobrero, 2009: 102) (impossibilità di de-situarsi). In questo comico «paradosso di pretendere di scrivere del mondo stando al suo interno» (*ibid.*), l'antropologia riduceva la distanza col suo oggetto, rendendolo soggetto. Un passaggio che è sempre stato di competenza della letteratura in quanto arte dell'*oltrepassamento* – recuperando la nozione usata per la Messina. Procediamo oltre con le analogie ravvisabili tra letteratura e antropologia. Si parlava, per entrambe, di *narrazione*, osservazione. Ma di cosa? E in che modo? Primo interrogativo: entrambi i linguaggi ricercano la *condizione umana* che è – si badi – condizione di continuo dialogo. È un dialogo multiforme che, tanto nell'etnografo quanto nello scrittore, ricerca l'alterità, l'incontro/scontro tra umanità. La ricerca dell'altro è possibile attraverso un doppio spostamento: *a)* la dialettica motoria, quella del viaggio come geografico approssimarsi (il *towards* geertziano). Il viaggio come mezzo per raggiungere distanze e coprire vuoti di conoscenza, è uno dei più solidi ponti di collegamento tra l'antropologo quale "esploratore" e la letteratura cosiddetta odepórica (dove si assiste ad una significativa sistematizzazione simbolica del viaggiare in un genere narrativo). *b)* Il viaggio

² Cfr. Karl R. Popper, *Logica della scoperta scientifica. Il carattere autocorrettivo della scienza*, Torino, Einaudi 1970. Le citazioni soprascritte si trovano, rispettivamente, alle pagine 20 e 91.

come metafora di sdoppiamento e immedesimazione, come uscita dalla propria referenzialità. Perché ciò accada però, è necessario partire dal proprio *Sé* attraverso un genere (letterario) che la scrittura etnografica è sempre stata tentata di assimilare, talvolta riuscendo in "pericolose" sovrapposizioni: l'autobiografia. Nei testi etnografici e soprattutto nei diari di campo, la tentazione di parlare di sé prima che degli altri, di pensare a sé in relazione agli altri, è sempre stata irresistibile, ma assecondarla avrebbe significato neutralizzare il distacco scientifico. E qui, come si vede, siamo già dentro il secondo interrogativo: le modalità dello scrivere. Un noto esempio di critica resistenza ad una scrittura che possa "tradire" il versante antropologico schierandosi con le posizioni letterarie, emerge dai diari trobriandesi di Malinowski. Sobrero racchiudeva lo stallo metodologico dell'intellettuale polacco così:

trovare [...] una via terza tra la prospettiva letteraria [...] e il positivismo ingenuo dell'etnografia *à la Rivers*. Una via che non cada né nell'uno, né nell'altro estremo, ma che [...] tenga conto dell'una e dell'altra prospettiva (2009: 207).

La "risposta" a questo stallo tautologico si presentò con la scelta di tenere un diario di campo. Ma non doveva trattarsi di una risposta soddisfacente, perché se anche il diario riusciva ad espletare quel bisogno di equilibrio tra le diverse tendenze, quella «conquista di senso» (Sobrero, 2009: 213) non raggiungibile altrimenti, pure chiamava in causa un'ulteriore insidia legata direttamente al *medium* della scrittura. Ossia: il potere della parola. Non la parola scientifica, univoca e rassicurante, svuotata del suo potenziale connotativo, ma la parola astratta, quella che eleva la creatività e agisce da cassa di risonanza di una realtà altrimenti banale. È la parola che permetteva a Malinowski di cercare la profondità («Bisogna essere profondi e il diario è lo strumento di questa esigenza», Sobrero, 2009: 213) e che sola poteva aiutarlo – come scrisse l'antropologo in una nota datata 21 dicembre 1917 – «a non dimenticare le idee creative» (cit. in 2009: 209). E questa parola (letteraria) è quella più capace di esprimere i simbolismi culturali o le credenze sovrasensibili che, per loro definizione, non hanno linguaggio umano³. Ora, dirottare l'attenzione sulla parola significa indagare il rapporto antropologia-letteratura dalla radice, dal momento che accorpa molti nodi concettuali già espressi: la parola come dialettica con cui il testo estrinseca la sua *dialogicità* o *responsività* (Sobrero). La parola come traduttore tra culture e tra soggetto – mondo. La parola come

³ Da questo punto di vista il linguaggio letterario, per il fatto di saper scavare la superficie e raggiungere l'astratto attraverso la metafora, è strumento nelle mani dell'antropologia.

portavoce di una certa *retoricità* insita, in forme e quantità variabili, nella scrittura. La retorica è, puntualizzava Sobrero ricordando il critico Northrop Frye, l'altro curioso «crocicchio» tra letteratura e antropologia (essendo, in ogni caso, lo «strumento-principe della conoscenza», 2009: 125):

fra scienze e non-scienze [...] operano [...] due forme retoriche generali: l'una che tende verso il campo della pura emozione, [...] che [...] cerca di tornare verso forme magico-simbiotiche; l'altra che, separando [...] intelletto da emozione, esalta il primo termine (2009: 128).

Ma scindere i due campi, quello emotivo e quello puramente speculativo, è impresa, oltre che ardua, poco vantaggiosa perché, come formulò Michel Leiris sfatando il mito illusorio della purezza scientifica, «l'osservazione distaccata non saprebbe da sola innescare il contatto; [...] l'atteggiamento intellettuale proprio dell'osservatore era un'*obiettività imparziale nemica di ogni slancio*»⁴ (cit. in Sobrero, 2009: 222). C'è, in ogni scrittura scientifica, un pur lieve slittamento letterario, e viceversa c'è, in ogni scrittura letteraria, un briciolo, per quanto insipido, di scientificità essendo che le due componenti si fondono nell'eteroglossia della parola. La questione allora del distacco tra i due sistemi va ricondotta al più aurorale degli interrogativi: in che rapporto convivono realtà e linguaggio? Domanda che ci stimola a cogliere l'effetto coesivo tra informazione empirica ed enunciato informativo tramite il linguaggio. Antonino Buttitta, in una raccolta stimolante di contributi realizzata col figlio Emanuele dal titolo *Antropologia e letteratura* (2018), cercava di riavvolgere sinteticamente una matassa lunga secoli, partita già ai tempi della filosofia greca. Uno degli esiti del suo intricato discorso (2018: 17-28) riguardava l'impossibilità di scindere due piani ontologicamente connessi: realtà e linguaggio, appunto. La realtà come avvenimentalità in cui viviamo e che comprendiamo perché le attribuiamo nomi, parole; le parole, i codici hanno senso se associati però alla realtà riferita. Il linguaggio come operatore-contenitore di realtà, e la realtà come stimolo alla rappresentazione linguistica. Esistono tante realtà quanti sono i soggetti, e tanti *livelli* di realtà quant'è la volontà di generalizzare o zoomare. E qui possiamo innestare altri due punti di analogia: il potere delle narrazioni letterarie e antropologiche di *creare* e *complicare* a un tempo. Per ciascuno dei due verbi è d'obbligo una comparazione concettuale.

Partiamo dal *creare*. Tanto la dimensione letteraria (diegetica) quanto quella più

⁴ [Corsivo mio].

antropologica nei suoi attori sociali (etero-diegetica) imprimono un modellamento creativo. Cambiano i mezzi, ma non i fini: in un caso parliamo di *mitopoiesi* quale «capacità dell'immaginario di trasformare la materialità» (Buttitta, 2005: 43); nell'altro abbiamo l'*antropo-poiesi* come la spiegava Remotti in Introduzione alla raccolta *Le fucine rituali* (1996): un processo mai completo di "invenzione" e "(auto)fabbricazione" dell'uomo da parte dell'uomo. L'uomo crea cultura per "costruire" sé stesso, e la letteratura, in quanto cultura, è esito di questo processo costruttivo che pure si adopera ad alimentare. Letteratura e cultura nascono con l'obiettivo di fungere da «integrazione indispensabile alla stessa sopravvivenza biologica dell'uomo» (Remotti, 1996: 15). Sia che si parli di *antropo-poiesi e mitopoiesi*, o di *mitopoiesi nell'antropo-poiesi* (intendendo la seconda un iperonimo della prima), abbiamo a che fare con una cultura assunta a strategico rimedio ad un'«incompletezza organica» (*ibid.*)⁵, e a contesto nel quale l'uomo può darsi «un certo grado di "libertà" [...] nel plasmare se stesso» (Remotti, 1996: 19). E qual è il più estremo grado di libertà se non quello concesso dall'immaginazione? E la letteratura è o non è, in massima parte, immaginazione, riflessione, dispiegamento delle possibilità? È o non è, come i rituali, una fonte di «rappresentazioni simboliche» (Buttitta, 2005: 43) e strutturali? La letteratura è strumento di *neo-antropologie* come di *meta-antropologie*, antropologie che riflettono su sé stesse, sui limiti e le convenzioni che esse stesse si impongono. La letteratura, però, è anche *anti-antropologica* perché è il luogo (si veda Alessio al par. 3.2) delle individualità critiche, la fucina delle controculture o delle culture abbandonate o neglette, alla ricerca di una cassa che ne faccia risuonare le istanze. La letteratura è intimamente poetica (e "poesia" è ποιῆν, "produrre", "creare" appunto).

Salto ulteriore: ragionare col precedente verbo *complicare* ci permette di instaurare un altro aggancio. Si esprimeva così Remotti, in un fitto gioco di rimandi su rimandi:

Victor Turner ha usato [...] un'espressione rimasta famosa: "la foresta di simboli", che egli trae [...] da una poesia delle *Fleurs du mal* di Charles Baudelaire (*Correspondances*). L'antropologo ha davvero a che fare con una foresta, per addentrarsi nella quale deve scegliere o costruirsi un qualche sentiero. L'espressione di Turner è particolarmente efficace per dare il senso della complessità, dell'intrico dei contesti che l'antropologo deve considerare (1993: 88).

Ora, al netto del fatto che resta significativo l'uso, da parte di un antropologo come

⁵ Il riferimento è alla teoria dell'incompletezza dell'uomo formulata, con moderna consapevolezza, da Pascal e Vico ma ripescata, a più riprese, da intellettuali contemporanei come Nietzsche e Geertz.

Turner, di una formulazione poetica per rivolgersi ad una condizione antropologica; pure l'immagine della foresta non può non attivare un ulteriore cortocircuito di rimando. Si osservi cosa apprendiamo dal contenuto delle lezioni tenute, nel 1994, da Umberto Eco presso l'Università di Harvard:

Il bosco è una metafora per il testo narrativo [...]. Un bosco è, per usare una metafora di Borges [...] un giardino dai sentieri che si biforcano. Anche quando in un bosco non ci sono sentieri tracciati, ciascuno può tracciare il proprio percorso decidendo di procedere a destra o a sinistra di un certo albero [...] (Eco, 2005: 7).

C'è forse qualche grossa differenza tra la "foresta di simboli" antropologicamente intesa, e la retorica del "bosco narrativo"? No, nessuna: in ambo i casi la retorica dei processi narrativi (*mitopoietici* e *antropo-poietici*) pone davanti la difficoltà di orientarsi e l'impossibilità di racchiudere in un unico sguardo d'insieme tanto le varietà culturali, quanto le molteplici letture che un libro rende possibili. In effetti, non sarebbe così bislacca la similitudine tra una cultura e un libro: entrambi possiedono una rete di simboli, di modelli tra cui muoversi "liberamente"; entrambi impongono scelte «ragionevoli» (Eco, 2005: 10), utili alla «decisa riduzione della molteplicità delle vie percorribili» (Remotti, 1996: 22); entrambi prevedono precise regole di comportamento, «regole del gioco» (Eco, 2005: 12). Come i libri anche le culture vanno lette, e l'atto della lettura crea atti di significazione e decodifica sempre diversi ma mai infiniti (per la presenza di regole coordinative). Come un Lettore Modello (nella teoria di Eco) non solo «coopera e interagisce col testo» ma addirittura «nasce col testo» (2005: 20), così l'uomo non solo «coopera e interagisce» ma appunto «nasce» con (e nella) sua cultura, che è testo e contesto insieme. Si potrebbe anche invertire la similitudine dicendo che, tutto sommato, l'antropologo è come un lettore: non gli basta addentrarsi nel bosco «per capire come sia fatto [...] e perché certi sentieri siano accessibili e altri no» (Eco, 2005: 33); egli è «capace di interrogare indefinitivamente» il testo (Eco, 2005: 58).

Manca ora un ultimo passaggio a completamento del ponte analogico tra antropologia e letteratura. E questo passaggio permetterà di assumere il punto di vista non più dell'antropologia (come fatto finora) ma della sua controparte. Partiamo da un dato abbastanza certo, lasciato prima in sospenso: gli agenti intradiegetici che un libro presenta sono astrazioni *solo* nella misura in cui sono immaginari, incorporei, inattivi tra noi. Diversamente, essi sono concettualizzazioni nate sempre *a partire dal mondo esperienziato* dall'autore. Non solo. Lo

stesso contesto in cui sono immersi può ispirarsi, direttamente o no, alla realtà "antropologica" che talvolta è "miniaturizzata" o ridescritta fittiziamente. Questa è una legge costante nei romanzi, ad esempio, di fantascienza o distopici: per un principio intrinseco di riconoscimento ed effetto di realtà, i mondi raffigurati dalla letteratura devono unirsi al mondo "reale" del lettore empirico tramite un meccanismo filogenetico simmetrico. In un modo o nell'altro, nei suoi contenuti e nelle sue finalità, la letteratura è sempre ancorata al contesto in cui è prodotta, quando non riesca a superarne perfino il radicamento cronotopo⁶. Come diceva Calvino, «un classico è un libro che non ha mai finito di dire quel che ha da dire», ma perché un libro continui a «dire», è necessario che ci sia qualcuno che lo ascolti. E il singolo lettore lo può ascoltare solo se si realizza un principio di rispecchiamento tra quel che il libro dice e quel che il lettore vive. Se da un lato, allora, è possibile ricavare dalla letteratura informazioni "oggettive" per tutti, utili e spendibili qualora s'intenda fare studi storico-culturali sul contenuto di un'opera, pure la verità attingibile sarà sempre diversa a seconda del lettore. Il rimando alla singola esperienza soggettiva è una delle strategie più potenti di un testo: il lettore ne subisce la fascinazione e, cadendo nell'illusione narrativa, confonde la realtà con la finzione. Come sosteneva Eco, una narrazione letteraria, diversamente da quella scientifica, assolve a due importanti funzioni di massima. La prima s'appella all'atavico bisogno umano di *narrare* per dare ordine al caos del mondo, predisponendo "mappe cerebrali" linguisticamente traducibili. Un testo assolve così ad un compito "terapeutico": «leggere [...] significa fare un gioco attraverso il quale si impara a dar senso alla immensità delle cose che sono accadute e accadono e accadranno nel mondo reale» (Eco, 2005: 107). Fin qui, si diceva, nulla di strano. Ma di che «senso» parliamo? Ce n'è solo uno o ve n'è piuttosto una proliferazione? Teniamo in sospeso l'interrogativo per palesare la seconda funzione testuale: si *narra* per formulare "certezze". Certezze non riferibili al nostro contesto empirico (come spesso si illude di fare la scienza), ma a quello dei personaggi diegetici.

Il problema col mondo reale è che ci stiamo chiedendo [...] se ci sia un messaggio e se questo messaggio abbia un senso. Con un universo narrativo noi sappiamo [...] che esso costituisce un messaggio e che un'autorità autoriale sta dietro a esso (Eco, 2005: 143).

⁶ «Le opere spezzano le frontiere del loro tempo e vivono nei secoli, cioè nel tempo grande, e spesso [...] di una vita più intensa e piena che nell'età loro contemporanea» (Bachtin, cit. in Sobrero, 2009: 144).

Il fatto è che di "sensi" e "certezze", in letteratura, ce ne sono fin troppe. Troppe, ma nessuna di indubitabilmente granitica. Questa è la condizione ontologica che ha allontanato il linguaggio letterario dalla possibilità di essere valutato come testimonianza accreditabile. Gli elementi che lo allontanerebbero dalla condizione di scientificità sarebbero, dunque, tre:

- 1) l'eccessiva sovrabbondante carica semantica trasmessa dal potenziale connotativo della sua retorica. La connotazione agirebbe da marcatore di concetti che, amplificandone il simbolismo, ne accrescerebbe il grado di vaghezza. Però c'è da aggiungere, seguendo Emanuele Buttitta, che potrebbe trattarsi di una sovrabbondanza legata al grado di significazione anziché al grado di verità:

«La connotazione concorre a determinare il volume e le forme del significato. Ma non la sua verità. [...] Si tratta di attributi e deficienze, ma non di proprietà costitutive della verità del testo letterario» (2005: 14).

- 2) La «libertà epistemologica» (Buttitta, 2005: 13) che l'autore-narratore si prende viziando l'interpretazione e la decodifica del dato reale. Questo punto è una delle speculazioni addotte qualora non solo si voglia ridurre le "verità" del testo a "sensazioni", "effetti" di verità, originate dalla «coscienza dello scrittore» (*ibid.*) e come tali trasmesse al lettore. Ma anche si rifiuti di «"assumere notizie e descrizioni di usanze [...] dai testi letterari come testimonianze validamente documentarie"», e questo perché considerate «reinvenzione della realtà» (cit. in Buttitta, 2005: 9).
- 3) Ne deriva il pulviscolo di interpretazioni a partire dall'unicità del fatto. Il rapporto idiosincratico tra le letture di Sciascia e Messina ne è un esempio lampante: uno stesso orizzonte storico-culturale produce una biforcazione ideologica, una polarizzazione di sguardi dal cui contrasto ricaviamo lo spiraglio di *medietà* in cui collocarci. Infatti,

«L'evento della vita del testo, cioè la sua autentica essenza, si svolge sempre *sul confine fra due coscienze, fra due soggetti*» (Bachtin, cit. in Sobrero, 2009: 142).

Ma allora, quant'è legittimo attingere da un testo letterario delle evidenze empiriche? Detto altrimenti: cosa intendeva Buttitta quando parlava di «etnografia dell'opera letteraria» (2005: 7)? Un romanzo, ad esempio, può essere studiato da documento etnografico? Domanda che, di

necessità, prevede il suo rovescio: può, una fonte "purementemente" etnografica aprirsi alla conformità letteraria? E ancora: davvero basta l'assenza della verità unica, oggettiva, razionalmente osservabile, per convincerci che la letteratura non è una forma di scienza?

Si è cercato, in qualche riga precedente, di sollecitare una questione spinosa, su cui il mondo accademico ha assestato un dibattito di lunga durata: l'incerto statuto del "genere" etnografico che, si diceva, non raramente rischia di muovere da moduli propriamente autobiografici. La monografia etnografica invece, intesa secondo i tradizionali canoni accademici, dovrebbe far prevalere la ragione sul sentimento, neutralizzando o silenziando la sfera emotiva. La messa al bando delle emozioni, pericolosamente sovversive per l'ordine logico della conoscenza, sebbene abbia attraversato fasi critiche grazie ai nuovi approcci incentrati sulla corporeità e le percezioni⁷, pare comunque, in alcuni contesti, sopravvivere con tenacia. In questi casi, emozioni e riflessioni, quando non omesse o inibite, sono confinate in spiragli di scrittura come le note di diario, o demandate a scialbi «momenti di scambio informali tra colleghi, come lezioni e seminari» (Pussetti, 2010: 279). Ma l'antropologia è contatto umano e come tale si sottopone a tutte le istanze che l'essere umani produce: l'empatia, l'intimità, le frequenze corporee prodotte dai sensi, la soggettività e l'identità, il disagio. Tutte componenti che la letteratura, da quando è nata, accoglie nella sua indagine epistemologica. E se accettasse di farlo, sistematicamente, anche l'antropologia? Se anche nell'etnografia le «emozioni» venissero «discusse [...] sollevando interrogativi su come influenzano l'intera ricerca, dalla raccolta dei dati alla scelta delle informazioni considerate rilevanti, all'analisi fino alle conclusioni, per non parlare della fase della scrittura» (2010: 280)? Se cioè l'antropologia assumesse sempre più la postura di un'«antropologia umanistica», come riformula Chiara Pussetti (2010: 282), allora anche la letteratura si avvicinerebbe di più all'antropologia? In quest'ipotesi per assurdo, se da un lato, si assisterebbe alla condivisione di una postura affettivamente connotata tra antropologia e letteratura, dall'altro resterebbe però il "problema" di capire in che forme dovrebbe attuarsi la comunanza di scientificità fra le due. Vale a dire: in che modo la letteratura potrebbe essere scientifica?

Anzitutto è da capire se la letteratura può essere considerata una *scienza*, e in che termini. Se ci atteniamo al senso lato dell'etimo della parola, la risposta è affermativa: come la

⁷ Si pensi, fra i tanti, allo studioso Renato Rosaldo: allievo di Geertz, è uno dei principali intellettuali ad aver problematizzato il cosiddetto *riposizionamento* sul campo, facendo dell'etnografia un'antropologia *delle e con* le emozioni. Con lui le emozioni smettono di essere disincarnate e si fanno "pensieri incarnati", *embodied* (cfr. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* 1986, e *The Day of Shelly's Death: The Poetry and Ethnography of Grief* 2014).

scienza *tout court*, anche la letteratura è *epistème*, "conoscenza". La letteratura è un tipo di approccio all'empirico: è una *scienza* particolare perché se, da un lato, fornisce dati – diciamo – etnografici perché di certa «utilità euristica» (Buttitta, 2005: 7), pure lo fa attraverso procedimenti su cui non si sedimenta ma che usa, scarta o modifica a sua discrezione. Più verosimilmente delle scienze dure, la letteratura è flessibile e si adegua alla realtà mutevole. Come scrisse Emanuele Buttitta,

pur mancando la sistematicità e l'attendibilità del lavoro scientifico [...] la scrittura letteraria [...] è strumento più adeguato alla rappresentazione della realtà [...] in quanto [...] meglio ritrae il valore di un fenomeno. La sociologia, l'antropologia, la storia sono [...] legate a categorie interpretative più rigide e a codici linguistici più discretizzanti (2005: 12).

Certo, si controbatte a queste posizioni enfatizzando il limite intrinseco a questa stessa libertà letteraria, come evidenziato al punto 3) di pagina 12. Ma se questo, più che essere un capo d'accusa, fosse invece il punto di forza di una letteratura intesa come *superamento più scientifico* della scientificità? Come *superamento* del visibile? Un approccio che non si limiti solo a descrivere, come fa la scienza, ma che crei e ricrei, ribadendo che ogni conoscenza culturale è a sé stante e che la mente umana, «naturalmente poetica» (Buttitta, 2004: 203), non potrà mai accontentarsi della 'forma' scientifica. La scienza così non agirebbe che da corollario del sistema letterario. Con la sua solita lungimiranza, Pirandello chiariva così i rapporti:

quante volte l'arte non precede la *scienza che pur contiene in sé naturalmente*, non riassume nelle sue opere tante e tante leggi svolte poi lentamente, dopo lungo e paziente studio, dall'analisi scientifica! [...] *nell'opera d'arte [...] si trova inclusa una scienza che ignora se stessa*. [...] ogni opera d'arte può essere scomposta [...] in rapporti intelligibili; [...] in [...] un insieme di leggi complesse, di calcoli senza fine (cit. in Buttitta, 2005: 12)⁸.

Un altro tipo di scientificità, dunque, che certamente non si astiene dalle solite procedure analitiche di raccolta dati, documentazione e riordino delle fonti esperite⁹, ma che

⁸ [Corsivo mio].

⁹ Così si raccontava Sciascia nella fase preliminare alla scrittura di un libro: «leggo scrupolosamente tutto ciò che è stato scritto sull'argomento, compio ricerche, parlo con molta gente, e segno [...] i punti che mi sembrano più importanti, o [...] semplici annotazioni e particolari [...]. [...] procedo a verifiche, faccio interviste, stabilisco piani» (1979: 72 e 78).

aggiunge domande anziché risposte, e che vive del piacere di "sdoppiare e raddoppiare" (Sciascia, 1979: 78). Dopotutto, confermava Sciascia, è sempre la realtà esperita a motivare la scrittura: «senza la zolfara, senza la presenza e il peso delle miniere di zolfo, credo che la Sicilia occidentale [...] non avrebbe prodotto scrittori» (1979: 81).

Dunque: ci sembra del tutto controproducente chiedersi se la letteratura sia più o meno "vera" delle discipline scientifiche. Semplicemente tutte contengono differenti *potenzialità di verità* (cioè di *interpretazione alle verità*). Soprattutto poi, in un testo letterario, queste verità non sono "esposte in vetrina" ma dissimulate, sicché si può dire non solo che è il lettore il vero operatore di attivazione di una verità anziché un'altra, ma che un'opera letteraria «di per sé, non esprime un attingimento 'superiore' della verità [...], ma *fornisce* [...] *materiali*» (Buttitta, 2005: 16)¹⁰ per accedere a tale attingimento.

Dunque, più che a verità, la letteratura pensa a punti di vista. Soggettivi, che si può scegliere di condividere oppure no. Se dovessimo accogliere tutta la letteratura come indubitabilmente vera, la realtà ne uscirebbe sconvolta (si pensi alla morale trasmessa da Eco col romanzo *Il pendolo di Foucault*, 1988). Si pensi a quanto s'è fin qui detto a proposito di certi romanzi siciliani: lungi dal volerli sottoporre a critica morale, una fede rigida, acritica nei loro contenuti ha prodotto dei riverberi "problematici" a livello sociale. È vero che lo scrittore talvolta «esprime un soggetto collettivo» (*ibid.*), ma non bisogna dimenticare che scrive anche – e forse primariamente – per sé¹¹, giacché – come si diceva in 1.2.2 – è difficile pensare che tutti i lettori siciliani si sentano (o si siano sentiti) corresponsabili, con Sciascia, della mafia o della furia matriarcale. L'affermazione nota che il racalmutese palesò dunque in *Nero su nero* (1979), che cioè «la letteratura [...] è la più assoluta forma che la verità possa assumere», va ponderata intuitivamente perché vera e falsa a un tempo¹². La difficoltà posta dalla scrittura letteraria si rigurgita sul lettore medesimo, chiamato costantemente a contestualizzare e relativizzare una galassia di elementi informativi dalle grandi potenzialità semantiche, consapevole che non di rado la «ragione immaginifica può porre una verità diversa

¹⁰ [Corsivo mio].

¹¹ L'etica autoreferenziale di cui Sciascia informava a più riprese la giornalista Padovani («Io scrivo per me e per altri me stesso»; «diciamo che scrivo su di me, per me e talvolta contro di me», 1979: 74) può essere genericamente riformulata con l'onestà intellettuale di Leiris che, in *Aurora* (1932), scriveva: «Mi è sempre più penoso di quanto non sia a chiunque altro esprimermi diversamente che con il pronome IO; [...] il fatto è che per me la parola IO riassume la struttura del mondo. È solo in funzione di me stesso e perché mi degno di accordare alla loro esistenza un po' d'attenzione che le cose sono» (cit. in Sobrero, 2009: 224).

¹² Di ciò troviamo sicuro appoggio in Sobrero: «ogni prodotto dell'arte è una "teoria sul mondo" per sua natura vera e falsa al tempo stesso» (2009: 102-103).

dalla realtà» (Buttitta, 2005: 42), dalla realtà cioè più eticamente accettabile. Neppure la produzione verista, per quanto sia stata uno specchio potente con cui riflettere usi e folklore del ceto popolare, può esentare del tutto il lettore dal vaglio critico, appunto perché l'onnipresente regia autoriale impedisce alle parole stesse di essere «ideologicamente innocenti» (Buttitta-Buttitta, 2018: 113)¹³.

Ciò non toglie – è bene ripeterlo – che l'opera letteraria indaga, prima che la realtà, il soggetto, ovvero la realtà in funzione del soggetto, il cui potenziale creativo permette la «ricomposizione dell'io» (Buttitta, 2004: 204) e la riconfigurazione del mondo in base all'io. Queste formule pirandelliane suonano astratte e lontane dalla pratica quotidiana. Ma in realtà, non sono che i medesimi concetti antropologicamente appresi dalle nuove *ontologie relazionali* (solo espressi con altro linguaggio). Di nuovo un ponte di comunicazione tra letteratura e antropologia. Cercando allora di riorganizzare le fila di un discorso troppo complesso perché sia ulteriormente approfondito, si può dire che, nonostante serva essere consapevoli del fatto che

- a) l'eventualità che «gli elementi di una narrazione possano avere un 'corrispettivo' nella realtà [...] non comporta [...] la conformità [...] al [...] dato reale» (Buttitta-Buttitta, 2018: 223);
- b) «"[...] la consistenza di un'opera letteraria o artistica» si annida «nella somma dei punti di vista di coloro che ne hanno fruito e che ne fruiscono"» (cit. in Traina, 1999: 209)¹⁴;
- c) non ci sono verità rigidamente codificate, ma possibilità ed interpretazioni,

nonostante tutto insomma, una "scienza della letteratura" è possibile. Una letteratura capace, direbbe Frye, di rendere quasi scientifico il suo stesso possibilismo, perché impegnata a problematizzare non solo il *qui e ora*, ma l'insieme di possibilità che non si sono verificate pur avendo ugual valore di legittimità (da questa prospettiva, la materia letteraria ragionerebbe per variazioni, proprio come la natura). Una letteratura che, offrendo verità flessibili, non si impone con teorie rigide e valide transculturalmente, ma che permette alle società che ne fruiscono di adeguarla alla variabilità del contesto. Così agirebbe la natura, per la quale un principio si trova talvolta a cambiare applicazione a seconda del «sistema di appartenenza» (Buttitta, 2005: 15).

Instaurare, tra letteratura e antropologia, un rapporto metonimico di contenente

¹³ Per una più consapevole analisi delle cautele da avere nei confronti del verismo verghiano, s'invita alla lettura mirata del saggio "Verga e la "Guerra di Santi"", in Buttitta-Buttitta, 2018 (pp. 219-228).

¹⁴ Perché «le opere vivono nella fruizione», costantemente (Buttitta-Buttitta, 2018: 112).

(iperonimo) e contenuto (iponimo) può essere utile a enfatizzare i lacci intestini tra i due approcci euristici. Un rapporto che si è risolto, più spesso, nel movimento agito dalla letteratura verso l'antropologia, in quella dicitura teorizzata dallo studioso spagnolo Fernando Poyatos di *antropología literaria* (1988). Con questa teoria interpretativa, Poyatos sosteneva l'utilità antropologica della letteratura, da intendersi come bagaglio di informazioni attinenti al contesto sociale e alla cultura di provenienza dell'autore. Questa posizione, in buona parte accettabile, è stata però contrastata, a suo tempo, da critiche un poco scettiche circa la possibilità di accogliere come antropologicamente veri dei dati quasi sempre ibridati con l'immaginazione poetica. Per queste critiche il focus doveva spostarsi dal contenuto del testo letterario alla sua forma, i cui meccanismi narratologici potevano servire da strumenti utili alla ricerca antropologica¹⁵. Sia come sia, sia questa cooperazione di linguaggi traducibile nella formula di *antropologia letteraria* anziché di un'ipotetica *letteratura antropologica*¹⁶, le due discipline si mescolano in un modello integrato capace di "coprire" gli interrogativi posti dalla realtà.

In un certo senso, se la creazione letteraria è capace di superare la rigidità "innaturale" delle scienze, per converso le scienze (e specie l'antropologia) possono aiutare ad indagare criticamente i contenuti letterari, nei loro effetti socio-culturali. Aiutare cioè – detto altrimenti – nel "renderci consapevoli" del fatto che talvolta i contenuti della finzione letteraria (pur essendo punti di vista soggettivi contro cui, ripetiamo, non s'intende formulare critiche moralistiche) possono proiettarsi sul mondo "reale" adeguandolo a loro¹⁷ e dando vita ad una confusione di piani di cui il lettore-attore deve sempre essere consapevole. Come infatti chiosava lo scrittore e semiologo Eco, ragionando sul potenziale fenomenologico della letteratura:

«Tale è [...] il fascino di ogni narrazione [...]: ci chiude entro i confini di un mondo e ci induce, in qualche modo, a prenderlo sul serio» (2005: 95).

¹⁵ Dunque: la creazione artistica e la finzione letteraria come mezzi costruttori di possibilità virtuali, strumenti di comunicazione ordinaria. Ancora: il testo come mediatore del rapporto soggetto-mondo. Per un approfondimento critico delle posizioni di W. Iser (1991) e H. Pfothenauer (1987), cfr. Sobrero (2009) e M. Cometa, *Dizionario degli studi culturali*, (a cura di) R. Coglitore e F. Mazzara (2004).

¹⁶ Parallelamente a queste formulazioni, è interessante osservare la problematica oscillazione generata da binomi come etnografo-scrittore e scrittore-etnografo (categorie non rigide che quasi ricordano le dicotomie ben formulate da Clotilde Bertoni di giornalista-scrittore e scrittore-giornalista).

¹⁷ Com'è accaduto alle retoriche stereotipate sui siciliani.

Conclusioni

Formulare delle conclusioni a coronamento ultimo di questa tesi è impresa più ardua di quanto non si creda. È un'impresa che, a ben guardare, potrebbe risolversi con una sintesi spiccia di quel che si è argomentato fin qui: sarebbe questa la soluzione più sbrigativa, che correrebbe tuttavia il rischio di proporre una chiusa identica all'introduzione stessa. Peraltro con un contributo informativo nullo perché già noto. È chiaro, allora, che queste "conclusioni" (o, meglio, "impressioni") devono prendere tutt'altra direzione. Due, in effetti, sono i versanti su cui farle dirottare: anzitutto sul versante prettamente teorico, quello rappresentato dalla tesi medesima e dai ragionamenti che ne sono affluiti. Quindi, su quello esperienziale, quello vissuto a Palermo nell'arco di quasi quattro mesi e da cui è nato un diarietto di campo, oltre che i colloqui già discussi. La volontà di condurre una "missione di ricerca" nel capoluogo siciliano, sebbene non la si possa definire "etnografica" in senso stretto per la brevità della sua durata rispetto ai sei mesi obbligatori imposti dalla convenzione accademica, è stata per me certamente una sfida. Una sfida accompagnata, si diceva, dalla consapevolezza che ai miei studi mancasse la parte, per così dire, "umana" (o umanamente vissuta) del discorso: un approccio che vitalizzasse il testo con la pratica quotidiana. Quel che alcuni intellettuali sono soliti chiamare "antropologia applicata" ho sentito di doverlo proiettare sui libri: la letteratura nell'esperienza fisico-emotiva; la letteratura tra la gente di cui lei stessa narra. Ora, molte delle tematiche affrontate, e sottoposte agli interlocutori, hanno fatto emergere dei significativi punti di contatto che, per comodità, esponiamo in elenco. *a)* È stata costante, se non l'imbarazzo, la difficoltà di spiegare a parole cosa fosse la *sicilianità*. Non che le risposte non abbiano preso in causa l'aspetto culturale della nozione (folklore, tradizioni popolari, ambito culinario, inflessioni linguistiche), ma parlarne in modi astratti ed aleatori era difficile perché ciascuno ragionava a partire dalla propria autoreferenzialità, dalla propria *persona*. *b)* S'è ravvisata in molti casi l'insicurezza nel fornire una risposta circa gli effetti agiti, nel tempo, da clima, paesaggio e storia sul popolo siciliano. L'oscillazione tra possibilismo o determinismo storico-ambientale chiariva a molti il perché dell'esistenza di caratteristiche propriamente siciliane, talvolta accolte inconsciamente nella modalità di un'introduzione di stereotipi. Questa posizione è lievemente contraddittoria rispetto alla precedente *a)*: da un lato la *persona*, ma, se il caso lo richiede, il *gruppo* subentra a chiarire paradigmi tradizionalmente noti (ospitalità, cordialità, generosità,

"mafiosità"). Sebbene non apertamente trapelato dalla viva voce degli interlocutori, il siciliano (e la siciliana, chiaramente) vive di una rinarrazione "essenziale", "assolutistica", talora inconscia, dei suoi pregi e difetti: luoghi comuni che non basta dire "proiettati" unicamente da fuori, ma che si autoalimentano nel e col popolo stesso, "vittima" delle sue stesse narrazioni sensazionalistiche¹. c) Gli interlocutori assumono con orgoglio il magistero dei grandi nomi della 'letteratura siciliana'², ignorandone però le implicazioni date alla formulazione della controversa nozione univoca, sovrastorica e quasi strutturalista del siciliano e della siciliana. Va osservato, per onestà intellettuale, che il ruolo domestico della donna siciliana è ancora molto attivo (come pure si potrebbe registrare in molte altre unità famigliari al di fuori della Sicilia), sebbene importanti variazioni sociali stiano agendo in controtendenza ai paradigmi diffusi³. Dalla relazione redatta alla fine dell'esperienza sul campo è emersa, inoltre, un'ulteriore evidenza, tutta personale (dunque irrelata ai colloqui) ma perfettamente coerente con quello che è il capitolo IV di tesi. S'è ravvisata, potente, la difficoltà di impostare un diario di campo che fosse più "etnografico" che non "autobiografico". Difficoltà che ora possiamo dire davvero inevitabile e, in qualche modo, irrisolvibile essendo, come s'è visto, letteratura e antropologia due facce di un unico orizzonte euristico. Questo a dimostrazione del fatto che il capitolo IV non è stato sollecitato solo dalle inferenze generatesi a partire dal primo e terzo capitolo, ma dalla stessa esperienza immersiva.

Poniamo mente ora al primo versante rimasto in sospeso da inizio discorso, quello teorico cioè, per palesare alcuni auspici di continuità al lavoro. Assodata la necessità di uno studio della letteratura che non basti dire "critico" mediante confronto con altre fonti a loro volta teoriche, ma che cali la stessa nel suo brodo di coltura tramite un approccio pratico ed esperito, l'importanza di interfacciarsi con l'attore umano è alla base. Chiariamo: non sempre questo metodo è percorribile, specie quando la letteratura insceni realtà storicamente passate e i cui agenti non siano più rintracciabili. Ma è auspicabile, qualora le opere letterarie collaborino alla costruzione di "epopee" regionali, o convergano verso narrazioni uniche, topiche, ricorsive

¹ S'invita alla visione del breve reel caricato da Claudia Fauzia sulla sua pagina Instagram al link https://www.instagram.com/reel/C-zg5_cile8/?igsh=MTJwZGM22DEyMXhmcQ== (ultima consultazione il 25/08/2024).

² Con tutte le difficoltà che tale dicitura comporta, come puntualizzava Di Gesù in 2015: 13-15.

³ Non ci è possibile tematizzare oltre questo aspetto perché approfondito solo in due colloqui. Tuttavia ravvisiamo una duplice postura antitetica: a fronte della consapevolezza di quasi tutti gli interlocutori per i quali anche in Sicilia «i tempi stanno cambiando», l'attivista Fauzia, fondatrice dell'Associazione malafimmina, è impegnata in una battaglia "intersezionale" da lei ribattezzata *femminismo terrone*, intenta ad intrecciare i problemi di genere con la più ampia questione meridionale (e antimeridionalista).

e sclerotiche. In ogni caso, si raccomanda il rafforzamento e la problematizzazione dei rapporti letterario-antropologici, approfondibili tanto in seno alla critica letteraria *tout court*, quanto alla luce delle teorie più scientifiche (perché «anche le teorie delle scienze naturali sono in fondo non troppo diverse da un racconto», Sobrero, 2009: 112). Ultimo importante tassello: Maria Messina. Coerentemente col connubio di linguaggi emerso, troviamo notevole come lo studio di questa scrittrice, che già dagli anni Settanta può contare su una trentina e più di studi critici⁴, interpellati l'attivazione di categorie conoscitive riconducibili all'ambito tanto letterario-narratologico quanto antropologico. Un'antropologia non focalizzata unicamente su questioni di genere, ma capace di ammettere tutta una galassia di macro-nozioni specifiche: il corpo e le emozioni, il silenzio che trasforma i luoghi in spazi, la casa e i suoi oggetti rituali, l'essere *persona* tra alienazione e autodeterminismo. Il tutto nella cornice di due interrogativi ancor più attuali: perché normare il privato per regolare il pubblico? Quale il confine tra spazi privati e luoghi pubblici? Una scrittrice di cui prendere più salda coscienza anche al di fuori dello stretto perimetro siciliano.

⁴ Estremamente utile risulta il prospetto stilato dalla docente dell'Università di Padova Patrizia Zambon, consultabile al sito www.maldura.unipd.it/italianistica/ALI/messina.html (ultima consultazione il 26/08/2024).

Ringraziamenti

È questa la parte in cui preferirei rinunciare al mio stile accademico, così freddo, impersonale, chirurgico, per esternare con parole più umane, declinate alla prima persona, l'affetto e la gratitudine che porto per tutti coloro che hanno contribuito a questo lungo e prezioso lavoro, sul piano tanto emotivo quanto professionale. L'ordine di apparizione di tutti coloro che nominerò non segue in alcun modo una rigida gerarchia affettiva, ma un'ideale linea cronologica (autobiografica) e tipologica (l'affetto è di tanti tipi!). Anzitutto il mio primo pensiero va a te, sorella, non per il fatto in sé che ad unirci è un legame biologico ma per la persona che sei diventata in questi anni. È una percezione di cui forse non sei sicura fino in fondo perché ti vivi, ovviamente, "da dentro"; ma per chi, come me, ti vede "da fuori" (in modo cioè desituato) tutti i giorni, la tua perseveranza, la tua resistenza e resilienza verso gli urti della vita sono un grande modello a cui aspirare. A naturale richiamo, il pensiero va poi ai genitori: non sempre, ma quando si è fortunati, i nostri più importanti alleati e sostenitori. Nonostante tutto, senza il vostro insegnamento, senza il vostro appoggio sarei diversa, e molte delle possibilità realizzate non avrei potuto neppure pensarle. Siete la mia rampa di lancio e, nei momenti di sconforto, la pista su cui atterrare in emergenza. Vi ringrazio di essere qui, insieme, oggi e nell'avvenire. Entro ora nel merito delle frequentazioni pubbliche propriamente dette partendo da te, Marty, compagna di libri di lunga data e amica da tempi remoti; nonostante la distanza che gli impegni passati e quelli presenti sembrano mettere con tenacia tra noi, non smettiamo di sentirci e di trovare argomenti sempre nuovi su cui ragionare. Grazie per dedicarmi ore preziose di svago e di sani confronti critici: parlare altrove di attualità, psicologia e molto altro non sarà così ugualmente stimolante come parlarne con te. Ringrazio coloro che hanno saputo cogliere la genuinità dell'amicizia anche oltre i travagli delle ore liceali: Nico, il "gigante gentile", e Alice, con cui ho passato serate indimenticabili, a chiusura del lavoro estivo, tra un menù messicano, un grissino al cioccolato e la voce del lukulele. Ringrazio Giulia e Gio per aver condiviso ansie e fragorose risate tra un corso universitario e l'altro. Un pensiero non manco di dedicarlo a tutti i compagni dei vari corsi di antropologia (Alvise, ci sei anche tu!): ragazzi aperti, ricchi di stimoli e pronti a trasmetterli, un poco polemici ma proprio per questo insaziabili di cultura e pungolati dal pensiero di fare ribaltoni sociali. La vostra onestà intellettuale mi ha aperto un mondo che doveva necessariamente integrare il mio bagaglio

umanistico. Questo "salto della quaglia" sulla sponda antropologica è quello che mi ha fatto conoscere Palermo. Il ringraziamento primo lo rivolgo a tutti i miei interlocutori, senza i quali la mia permanenza in Sicilia e i miei studi non avrebbero avuto lo stesso sapore: a Marika, Angela, alla signora Diana, a Francesca e a tanti altri, incluso il signor Pino, con cui ho passato gradevoli ore di conversazione senza mai "strutturarle". Non avrei, infatti, mai saputo dare forma a quell'effluvio di "pensieri e parole", come canterebbe Battisti. Palermo mi ha accolta, straniera, come una del popolo. Il pensiero costante e di infinita gratitudine va all'Istituto che mi ha ospitata: a Suor Grazia e a Suor Vittoria, guida spirituale. Ringrazio tutte le studentesse conosciute, in particolare Alessandra, che mi ha (quasi!) convinta a guardare *Nuovo cinema Paradiso*, Nuria – prometto di venire a trovarti al più presto a Valencia –, e Karolina, con cui ho condiviso chiacchierate impegnate e grandi progetti sulla letteratura, soprattutto russa. Altri due indugi, assolutamente necessari per poter definire "completa" questa sintesi inconclusa. Ringrazio immensamente di aver conosciuto la signora Silvana, guida al Museo Pitrè e collaboratrice presso il Centro Internazionale di Etnostoria. Senza di lei molto del materiale bibliografico mi sarebbe rimasto inaccessibile e altrettanto fondamentali nozioni sul folklore siciliano mi sarebbero state ignote. Grazie per il tempo dedicatomi e per la fiducia riposta nelle mie forze e nei miei risultati. Che una copia di questa tesi resti, come segno di riconoscenza e affetto, al Museo Regionale. Un ringraziamento caloroso va anzitutto al mio relatore, il prof. Ligi, che mi ha dedicato tempo su tempo, pazienza e passione nel trasmettermi la sua conoscenza anche durante i ricevimenti (che di minuti ne danno sempre troppo pochi). Grazie poi ai proff. Ignazio ed Emanuele Buttitta, per la solerzia nell'aiutarmi a far luce su qualche punto della questione.

Percorsa tutta via Roma e imboccata via Sant'Anna, il pensiero sosta alla Caritas Diocesana Panormitana: "un mondo tutto chiuso in una via". Non dilungo troppo le fila emotive, di cui fa fede la testimonianza rilasciata negli annali del Centro. Ringrazio gli ospiti che hanno scelto di aprirsi e rendermi partecipe delle loro vite; ringrazio gli operatori, i volontari e tutto il personale, in particolare la signora Giovanna e Manu. Un pezzo di cuore va poi a Cielo, da cui è partito un po' tutto: grazie per avermi fatto entrare nella tua quotidianità e nei tuoi costumi, nel tuo dialetto e nella tua sfera domestica.

Sarei potuta tornare uguale a com'ero partita. Ma simili esperienze cambiano, dal profondo. La Sicilia cambia. Ma solo chi sa accoglierla con occhi puliti. Critici, ma puliti.

Riferimenti bibliografici

AGLIANÒ, Sebastiano

1996, *Che cos'è questa Sicilia?*, Palermo, Sellerio [ed. or. 1945].

AIME, Marco

2004, *Eccessi di culture*, Torino, Einaudi.

ALAJMO, Roberto

2022, "L'arte dell'annacamento", in *Una certa idea di Palermo. Il racconto della Sicilia che cambia*, Torino, GEDI.

AMBROISE, Claude

1991 (a cura di), *Leonardo Sciascia. Opere [1984-1989]* vol. 3, Milano, Bompiani [pp. 519-524].

AMITRANO, Annamaria

2013, *Introduzione* in Bellantonio L., Di Giovanni E., *Demologia e Cultural Heritage*, Roma, Aracne Editrice 2013, pp. 9-13.

ANOLLI, Luigi

2004, *Psicologia della cultura*, Bologna, il Mulino.

BACHELARD, Gaston

1975, *La poetica dello spazio*, Bari, Edizioni Dedalo (ed. or. *La poétique de l'espace*, Presses Universitaires de France 1957).

BACHOFEN, Johann J.

1987, traduzione de Llinares G. María del Mar, *El Matriarcado. Una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*, Madrid, Ediciones Akal [ed. or. 1861]; [pp. 5-36].

BARBARULLI, Clotilde, BRANDI, Luciana

1996, *I colori del silenzio. Strategie narrative e linguistiche in Maria Messina*, Ferrara, Luciana Tufani Editrice.

BIDUSSA, David

2013, “A proposito della ‘Invenzione della tradizione’ ”, in *Studi Storici. Rivista della fondazione Gramsci*, anno LIV, n. 3 [pp. 591-609].

BONOMO, Giuseppe

1989, *Pitrè la Sicilia e i siciliani*, Palermo, Sellerio.

BRAUN, Emily

2012, “ ‘Italia barbara’: Italian primitives from Piero to Pasolini”, in *Journal of Modern Italian Studies*, vol. 17, n. 3 [pp. 259-270].

BRUNER, Jerome

2001, *La cultura dell'educazione. Nuovi orizzonti per la scuola*, Milano, Feltrinelli (ed. or. *The Culture of Education*, Harvard University Press, 1996).

BUSATTA, Sandra

2006, “Honour and Shame in the Mediterranean”, in *Antrocom*, vol. 2, n. 2 [pp. 75-78].

BUTTITTA, Antonino, BUTTITTA Emanuele

2018, *Antropologia e letteratura*, Palermo, Sellerio.

BUTTITTA, Emanuele

2004, “Gli scrittori siciliani e le “donne” ”, in *Archivio Antropologico Mediterraneo*, anno V/VII, n. 5/7 [pp. 191-219].

2005, *Festa religiosa e scrittura letteraria in Sicilia tra '800 e '900*, Palermo, «Archivio delle tradizioni popolari siciliane».

CAVALIERE, Rossana

2023, *Leonardo Sciascia negli occhi delle donne. Tessere di un mosaico al femminile*, Firenze, Vallecchi.

CAVALLO, Federica L.

2002, “L'insularità tra teoria geografica e archetipo culturale”, in *Rivista geografica italiana*, vol. 109 [pp. 281-313].

CIANCONI, Paolo

2014, “Teoria dell'*interstizio* e psicopatologia”, in Cianconi P., *Sindromi psicosociali*, Milano, Franco Angeli (in corso di pubblicazione).

COCCHIARA, Giuseppe

1941, *Giuseppe Pitre e le tradizioni popolari*, Palermo, Ciuni Editore.

2004, *Popolo e letteratura in Italia*, Palermo, Sellerio [ed. or. 1959]; [spec. pp. 362-375].

DE MAUPASSANT, Guy

1890, *La vie errante*, Paris, Paul Ollendorff Éditeur [spec. pp. 53-125].

DEMONTIS, Simona

1999, “Elogio dell’insularità. Intervista ad Andrea Camilleri”, in *La grotta della vipera*, anno XXV, n. 88 [pp. 47-49].

DI GESÙ, Matteo

2005, *Dispatrie letterarie. Di Blasi, Leopardi, Collodi: letterature e identità nazionali*, Roma, Aracne [spec. pp. 71-79].

2015, *L'invenzione della Sicilia. Letteratura, mafia, modernità*, Roma, Carocci Editore.

ECO, Umberto

2005, *Sei passeggiate nei boschi narrativi*, Milano, Bompiani.

ENGELKE, Matthew

2017, *Pensare come un antropologo*, Torino, Einaudi [spec. pp. 71-83].

FAETA, Francesco

2022, “ ‘An act of charity to one’s homeland’: Giuseppe Pitre, Salvatore Salomone Marino e i recenti studi anglofoni sull’Italia ”, in *Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*, Paris, [pp. 1-13].

FERNANDEZ, Dominique

1967, *Madre mediterranea*, Milano, Mondadori.

FIUME, Giovanna

1988, “Onore e società mediterranee”, in *Quaderni storici*, vol. 23, n. 67 (1) [pp. 317-323].

GAMMAITONI, Milena

2022, “La mafia e l'agire sociale delle donne”, in *Comparative Cultural Studies: European and Latin American Perspectives*, 15 [pp. 97-108].

GEREMIA, Lucia

2017, “Elio Vittorini, l'antisciliano”, in *Appennino. Semestrale di letteratura e arte*, n. 5 [pp. 86-91].

HAMON, Philippe

1995, *Esposizioni. Letteratura e architettura nel XIX secolo*, Bologna, CLUEB (ed. or. *Expositions. Littérature et architecture au XIXème siècle*, Paris, Librairie José Corti 1989).

HOOKS, bell

1998, *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*, Milano, Feltrinelli [spec. pp. 25-35 e pp. 62-95].

LA GROTTERIA, Giusi

2023, “«Fra le crepe dei vecchi muri»: gli interstizi di libertà nella *Casa nel vicolo* di Maria Messina”, in AA. VV., *Per un nuovo canone del Novecento letterario italiano. I. Le narratrici*, Roma, AdI Editore [pp. 29-36].

LAMPEDUSA, Giuseppe T. di

1959, *Il Gattopardo*, Milano, Feltrinelli.

LIGI, Gianluca

2011, *Il senso del tempo*, Milano, Edizioni Unicopli.

MARINO, Giuseppe C.

1988, *L'ideologia sicilianista*, Palermo, Flaccovio Editore.

MAZZARA, Marzio

1996, *Introduzione* in Aglianò S., *Che cos'è questa Sicilia?*, Palermo, Sellerio 1996 [ed. or.

1945], pp. 17-22.

MELONI, Pietro

2014 (a cura di), "Culture domestiche. Saggi interdisciplinari", numero monografico di «Lares», vol. 80, n. 3 [pp. 419-586].

MESSINA, Maria

1998, *Personcine*, Palermo, Sellerio [ed. or. 1921].

2009, *La casa nel vicolo*, Palermo, Sellerio [ed. or. 1921].

MOE, Nelson

2006, *The View from Vesuvius. Italian Culture and the Southern Question*, California, University of California Press.

NICEFORO, Alfredo

1898, *L'Italia barbara contemporanea. Studi ed appunti*, Milano, Remo Sandron Editore.

ORIOLES, Vincenzo

2009, "Tra sicilianità e sicilitudine", in *Linguistica*, vol. 49, n. 1 [pp. 227-234].

PAPA, Enzo

1996, "Meridionalismo e insularità negli scrittori siciliani contemporanei", in *Belfagor*, vol. 51, n. 5, pp. 582-587.

PARGA-LINARES, Santiago

2012, "From Meridionalismo to Orientalism: Three Representations of Sicily in the Contemporary Narrative of the Risorgimento", in *Carte Italiane 2* (vol. 8), pp. 53-67.

PITRÈ, Giuseppe

1889, *Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane, vol. XV. Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano, vol. II*, Palermo, L. Pedone Lauriel Editore.

2002, *La famiglia, la casa, la vita del popolo siciliano*, Tentori T. (a cura di), Comiso (RG), Documenta Edizioni [ed. or. 1913].

PRINCIPATO, Teresa

2005, “L'altra metà della cupola”, in *Narcomafie* n. 10 [pp. 6-27].

PUSSETTI, Chiara

2010, *Emozioni*, in Pennacini C. (a cura di), *La ricerca sul campo in antropologia. Oggetti e metodi*, Roma, Carocci Editore [pp. 257-286, spec. pp. 279-282].

RECUPERO, Nino

1988, “Onore e storia nelle società mediterranee. Un seminario internazionale a Palermo”, in *Rivista Meridiana* n. 2 [pp. 219-228].

REMOTTI, Francesco

1993, *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Torino, Bollati Boringhieri.

1996, *Introduzione* in Favole A., Allovio S. (a cura di), *Le fucine rituali. Temi di antropo-poiesi*, Torino, Il Segnalibro, pp. 9-23.

2000, *Prima lezione di antropologia*, Bari, Laterza.

2009, *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Torino, Bollati Boringhieri.

RICŒUR, Paul

2023, *La persona*, Editrice Morcelliana, Brescia (ed. or. *Lectures 2. La contrée des philosophes*, sez. *La personne*, 1992 Ed. du Seuil, Paris).

SALOMONE MARINO, Salvatore

2013, *La vita e i costumi dei siciliani dall'XI al XIX secolo*, Rigoli A. (a cura di), Palermo, Centro Internazionale di Etnostoria.

SARACINO, Maria A.

1982, “Il tempo di sognare. Le donne scrivono la casa”, in *Nuova dwf – Quaderni di studi internazionali sulla donna*, vol. 19-20 [pp. 95-106].

SAVATTERI, Gaetano

2021, *Le siciliane*, Bari, Editore Laterza.

SCANDURRA, Giuseppe

2020, “Tra «letteratura» e «scienza»: rappresentazioni del Delta padano”, in *Meridiana*, n. 99 [pp. 221-246].

SEIFERT, Josef

1989, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, Milano, Centro di ricerche di metafisica Università Cattolica del Sacro Cuore.

SCIASCIA, Leonardo

1969, *A ciascuno il suo*, Torino, Einaudi [ed. or. 1966].

1970, *La corda pazza. Scrittori e cose della Sicilia*, Torino, Einaudi.

1976, *Todo modo*, Torino, Einaudi [ed. or. 1974].

1979, *La Sicilia come metafora. Intervista di Marcelle Padovani*, Milano, Mondadori.

SICILIANO, Enzo

2003, *L'isola. Scritti sulla letteratura siciliana*, Lecce, Manni Editore.

SMITH, Karl

2012, “From dividual and individual selves to porous subjects”, in *The Australian Journal of Anthropology*, vol. 23 [pp. 50-64].

SOBRERO, Alberto M.

2009, *Il cristallo e la fiamma. Antropologia fra scienza e letteratura*, Roma, Carocci Editore.

SQUAROTTI, Giorgio B. *et al.*

1985, “Scrivere la Sicilia. Vittorini e oltre”: Atti del Convegno di Studi [Siracusa, Palazzo Vermexio, 16-17 Dicembre 1983], Siracusa, Ediprint [spec. pp. 13-42, 63-69 e 79-95].

TRAINA, Giuseppe

1999, (a cura di) *Leonardo Sciascia*, Milano, Mondadori.

TURNATURI, Gabriella

2012, *Vergogna. Metamorfosi di un'emozione*, Feltrinelli, Milano.

VERRI, Andrea

2022, “Sicilitudine e negritudine. Crescenzo Cane, Leonardo Sciascia, Léopold Sédar

Senghor”, in *Lettere italiane*, vol. LXXIV, n. 2, pp. 321-336.