

BERNARDINO PALUMBO

«IL FOCOSO VICERÉ CARACCIOLO»:
GIOCARRE CON LA MODERNITÀ
IN GIUSEPPE PITRÈ E ALTRI SICILIANI

1. «L'autorità arditamente bravata»

«Il focoso Viceré Caracciolo»: in questo modo Giuseppe Pitrè, agli inizi del '900, nel secondo volume del suo *La vita in Palermo*, qualifica il napoletano viceré Caracciolo.¹ Il marchese di Villamaina – al cui fallimento della «grande impresa» di riforma illuminista della Sicilia Francesco Renda ha dedicato pagine importanti² – non doveva certo essere simpatico a Pitrè. In vari passaggi del volume sopra ricordato il padre della demopsicologia ama ironizzare sullo spirito transalpino del nobile napoletano. Come ad esempio quando, ricordando le esuberanze amatorie della marchesa Cavaniglia e la sua conseguente incarcerazione, così identifica l'autorità che ne aveva ordinato l'arresto:

ci vuol poco ad indovinare chi fosse il Viceré: non il pacifico Fogliani, non il festaiolo Marcantonio Colonna di Stigliano, non il mellifuo Caramanici, ma il Caracciolo, che, Marchese, era un mangia-nobili.

Il passaggio più divertente e insieme più esplicito che Pitrè dedica al Viceré Caracciolo – per il quale ritengo valga la pena di iniziare da qui questa riflessione intorno al posizionamento politico culturale e ad alcune strategie narrative di intellettuali siciliani nel corso dei primi decenni di unità nazionale – è però quello nel quale si rappresenta lo scontro tra il marchese e la città in occasione di una festa di S. Rosalia:

E, per esempio, il Caracciolo non poté mai persuadersi che per festeggiare S.a Rosalia si dovessero impiegare cinque giorni; e se ne arrabbiava sempre, e all'ap-

¹ G. PITRÈ, *La vita in Palermo cento e più anni fa*, voll. I-II, Palermo, Alberto Reber, 1904. Per questo scritto ho consultato l'edizione e-book del volume II, presente in Amazon e tratta dall'edizione a stampa del 1950 (Tipografia Ramella, Firenze).

² F. RENDA, *La grande impresa. Domenico Caracciolo viceré e primo ministro tra Palermo e Napoli*, Palermo, Sellerio, 2010.

pressarsi di luglio più che mai. Una volta, non potendola mandar giù, decretò che i cinque giorni si riducessero a tre. Fu una scintilla scoccata sulla polveriera: la polvere, asciutta da un pezzo, scoppiò; Senato e cittadinanza conturbati, protestarono gridando, ed uno dei tanti cartelli attaccati per le strade minacciava: o festa o testa! ma il Caracciolo rimase impassibile. Riuscito vano ogni tentativo, il Senato mandò al Re in Napoli un memoriale del Segretario del magistrato della città D. Emanuele La Placa, un vero prodigio di erudizione patria municipale. Le feste, diceva il memoriale, si son sempre fatte per cinque giorni; esse rispondono al sentimento religioso della città; danno lavoro agli artisti ed agli artigiani, guadagno ai commercianti, lustro alla Capitale, allietata da numero considerevole di regnicoli e di forestieri; errore il ridurle; necessario, invece, il mantenerle come pel passato. Frattanto la trepidazione dei Palermitani cresceva ogni giorno più. Caracciolo, benchè sicuro del fatto suo, non senza inquietudine aspettava le sovrane risoluzioni: e col suo indispensabile occhialino, da uno dei grandi balconi del palazzo non si stancava di lanciare sguardi di fuoco sui passanti nella Piazza, napolitanescamente mormorando parole di sprezzo contro questi incoscienti del progresso filosofico d'oltralpe, indegni de' tempi. Quando il suo decreto venne tacitamente abrogato, fu visto mordersi le labbra e giurare di farla costar cara al Pretore, ai Senatori, ai nobili, al Clero, ai commercianti, a tutte le classi di Palermo non risparmiando neppure Sua Maestà. Se non che, il tempo di costruire il carro non c'era più, ed egli si veniva fregando le mani pensando che non se ne sarebbe fatto di nulla. Vano pensiero! La festa si volle e si fece: si centuplicarono le braccia, si lavorò di giorno e di notte e nelle prime ore pomeridiane dell'11 luglio il carro saliva glorioso; e più glorioso ancora tornava la sera del 14 a Porta Felice; e giammai grida di popolo festante echeggiarono più alte, e l'autorità venne più arditamente bravata.

Il tono adoperato da Pitre, come spesso quando si riferisce al Caracciolo, è palesemente ironico: «sicuro del fatto suo» e «con il suo indispensabile occhialino» il Viceré illuminista deve, scornato, accettare la tenacia e l'attaccamento dei Palermitani alla propria festa, costretto a mormorare «napolitanescamente parole di sprezzo contro questi incoscienti del progresso filosofico d'oltralpe». Nonostante l'ironia, che in alcuni passaggi sembrerebbe forse potersi estendersi anche a personaggi della realtà locale (il «magistrato della città D. Emanuele La Placa, un vero prodigio di erudizione patria municipale»), il brano dipinge con partecipata attenzione le «trepidazioni», i «conturbamenti» e le «inquietudini» politiche che si addensano intorno all'evento festivo principe della scena rituale pubblica palermitana, ricordandone le valenze devozionali, economiche e, appunto, politiche. L'ironia, in questo caso, sembra disegnare una faglia che oppone da un lato il Viceré Caracciolo, la sua Napoli e l'illuminismo parigino, e dall'altro la città di Palermo, con le sue istituzioni e la tradizione cerimoniale-devozionale siciliana d'*ancien régime*. Potremmo quindi affermare che, guardando dagli inizi del Novecento alla Palermo dei primi anni Ottanta del XVIII secolo, Pitre, attraverso l'adozione di una postura narrativa centrata sull'ironia, sceglie di posizionarsi sul versante interno, intimo, di una dicotomia che oppone il 'suo' popolo palermitano, con le proprie pratiche devozionali, alle velleità illuministiche di un Viceré (malcelatamente) napoletano, e dunque una società 'tradizionale' e devota ad un mondo riformato

e 'moderno'. Della società animata da inquietudini politiche e devozionali, e quindi delle passioni legate al teatro festivo, Pitre mostra comunque di essere attento conoscitore, capace di leggere nei suoi protagonisti modi di dire e modi di fare incorporati, emozioni e abilità strategiche abilmente giocate (insomma tutto quello che oggi – con terminologia corrente in antropologia – chiameremmo *agency* e poetiche del sé).

2. Una finestra comparativa

Tratti, quelli messi in scena da Pitre nell'episodio dello scontro tra il Viceré illuminista e le devozioni palermitane, che sembrano inscrivere nella lunga durata storica. Se, lasciando da parte la contemporaneità, con le recenti polemiche legate ai cosiddetti «inchini»,³ ci allontaniamo da Palermo di qualche centinaio di chilometri – nel Calatino – e ci collochiamo a metà strada circa tra il tempo di Caracciolo e i tempi in cui scrive Pitre, possiamo notare come le posture e i modi di fare e di dire che il fondatore della demopsicologia attribuiva alle élites e al popolo di Palermo fossero (ancora?) comuni a attori sociali 'indigeni' che a metà Ottocento praticavano il complesso gioco politico-devozionale e tattico-emozionale della ritualità pubblica siciliana. Nel 1869, a Militello in Val di Catania, in seguito a scontri tra i due 'partiti' insieme politici e ritual-cerimoniali che da almeno due secoli animavano la scena locale, il giorno di una delle due feste patronali (Maria SS. ma della Stella) viene ucciso in uno scontro in piazza il 'patriota' Laganà, poco più che ventenne figlioccio e figlio adottivo del capo della fazione 'marianese', Salvatore Majorana Calatabiano, all'epoca parlamentare del Regno, futuro Ministro e capostipite di una famiglia che, tra gli anni Settanta dell'Ottocento e gli anni Trenta del Novecento, avrebbe giocato ruoli importanti nella scena politica e intellettuale siciliana e nazionale.⁴ Accusato di essere mandante dell'omicidio e per questo arrestato e processato è il capo della fazione ('partito', ancora oggi, nel lessico locale) 'nicolese', il barone Salvatore Majorana Cucuzzella, Senatore del Regno, che controlla la politica locale da oltre un trentennio. Questo scontro, che avrà lunghi e controversi strascichi giudiziari e che riguarda 'anche' il conflitto tra ramo primogenito e rami cadetti di una stessa famiglia (dinamica strutturale indagata, tra gli altri, da Gérard Delille per l'intera penisola e ben nota anche a Pitre, che nello stesso testo mostra di conoscerne bene i tratti basilari), avviene in occasione dei festeggiamenti per la Madonna della Stella.⁵ Ho avu-

³ Cfr. B. PALUMBO, *Inchini e "masculiate"*, «Il Mulino. Rivista trimestrale di cultura e politica», 3, 2016, pp. 424-432.

⁴ Per una presentazione di questa importante dinastia politico-intellettuale siciliana, cfr. A.M. PALAZZOLO, *I Majorana: un'ipotesi di ricerca*, Catania, Prova d'autore, 2003.

⁵ G. DELILLE, *Le maire et le prieur. Pouvoir central et pouvoir local en Méditerranée occidentale (XV^e-XVIII^e siècle)*, Rome-Paris, EFR/Éditions de l'EHESS, 2003.

to modo di soffermarmi su questa vicenda in vari scritti di alcuni anni fa.⁶ Qui basterà ricordare che il 'partito marianese', che aveva vinto le elezioni amministrative senza riuscire però a togliere al barone Majorana la carica di sindaco, aveva scelto di adoperare la festa e la processione come momenti di sfida al potere (politico) del barone e del partito 'nicolese'. In particolare i suoi capi (membri di famiglie legati alla chiesa di S. Maria) avevano ottenuto che i portatori della statua della Madonna non sostassero – come 'consuetudine' imposta nel corso dei precedenti decenni – di fronte il balcone del palazzo Majorana, in attesa che la moglie del barone porgesse un omaggio alla statua, ma proseguissero di corsa verso la prospiciente chiesa di Santa Maria. Insomma, per dirla con le parole di Pitre, avevano escogitato un modo cerimoniale 'per bravare' l'autorità. L'operazione riuscì, nonostante il tentativo di 'campieri' e 'bravi' del Majorana di fermare la corsa degli scarpari della Madonna.⁷ Alcune fonti descrivono la scena del barone che, in stato di forte collera, si rivolge ai capi del partito avverso minacciandoli, mentre questi, schierati su un palazzo di lato il balcone baronale, lo irrondono apertamente. L'ira avrebbe portato il Majorana a scendere in piazza nel pomeriggio con un seguito di servitori armati e a dare il via agli scontri nel corso dei quali il giovane marianese sarebbe stato premeditatamente assalito e ucciso a coltellate. Il procuratore generale del processo che si tenne a Catania, così descrive la fase iniziale degli scontri:

Nell'ultimo 8 settembre sventuratamente formavano parte della Deputazione della festa in Militello l'Avv. Greco, Caruso Pico, ed il Barone Reforgiato, i più fieri partigiani avversi al Majorana Cucuzzella, coloro che molto avevano lavorato nella vittoria delle elezioni del '68 e del '69 (...). Costoro non volevano perdere occasione di sorta che valesse ad uniliare il Barone Majorana ed a fargli perdere l'antica popolarità. Epperò deliberarono, di non far fermare in quella mattina la statua avanti la casa Majorana. Siffatta determinazione era già nota al Barone e ai suoi, e quando la statua era in sul passare, buon numero di domestici, campieri, fattori, dipendenti erasi lì avanti il portone piazzato, per far, che volere o non volere essa si fermasse, si voltasse, ed i doni ricevesse. Si cercò a viva forza di trattenerla, si venne da taluno anco alle mani, ed uno dei Deputati che si eran posti di proposito avanti la bara, n'erea lievemente malconcio, ma la gente che portava l'immagine affrettando il passo velocemente la portava via senza farla punto colà trattenerla. Questo fatto, accaduto in un piccolo Comune, ed in quella congiuntura di concorso di gente, anco dei paesi vicini, *naturalmente eccitar doveva la bile del Barone*, che vi avrebbe veduto sfregio, umiliazione, perdita della popolarità,. E di fatto avete inteso da molti testimoni, il barone, ch'era allora affacciato, *battere il ferro del balcone, contorcersi, mordersi per lo sdegno le più fiute le dita*, e dirigendosi

⁶ Cfr. ad esempio, B. PALUMBO, "The War of the Saints": Religion, Politics, and the Poetics of Time in a Sicilian Town, «Comparative Studies in Society and History», 46, 1, 2004, pp. 4-34 e Id., *Politiche dell'inquietudine. Passioni, feste e poteri in Sicilia*, Firenze, Le Lettere, 2009.

⁷ Con questa espressione si indica localmente il segmento più popolare del partito marianese, formato dai ciabattini che avevano le proprie botteghe nelle logge che chiudevano l'antica piazza settecentesca prospiciente la chiesa della Madonna della Stella.

alla farmacia Tinnirelli, che gli stava rimpetto, ov'erano convenuti, e forse di proposito, varii de' più accaniti suoi oppositori (...) *borbottar delle parole, e colla mano fare segni di minaccia, quasi che dicesse – vi farò vedere, vi darò la risposta* – E allora partivano dalla farmacia urla, fischi, e parole di scherno alla direzione del Barone, che senza dir altro nelle proprie stanze si chiudea.⁸

E del resto la stessa parte civile nel corso del processo ricorda:

E di fatti la parte civile si avvale del rapporto dei carabinieri il quale asserisce che il barone visto il rapido passaggio della bara voltatosi verso il punto ov'erano riuniti i suoi avversari, loro disse *porci, porci, porci*.⁹

Ritroviamo, quasi un secolo dopo le vicende narrate da Pitrè e mezzo secolo prima degli anni in cui egli ne scriveva, dinamiche molto simili a quelle che (stando alla lettura di Pitrè) agitavano gli animi dei cittadini palermitani sul finire del XVIII secolo (perché) legate al tentativo di contrarre i tempi della festa di Santa Rosalia. Nel nostro caso ottocentesco la natura giudiziaria delle fonti (i brani appena riportati sono tratti, infatti, dalle arringhe conclusive pronunciate in sede processuale dalle parti in causa) parrebbero consentire una percezione delle emozioni e delle posture dei protagonisti più diretta rispetto a quella di Pitrè e delle sue fonti cronachistiche: in fondo il «*porci, porci, porci*» pronunciato dal barone Majorana contro i suoi irridenti nemici potrebbe essere una buona e più esplicita translitterazione delle parole di disprezzo «napoletanesamente» mormorate dal Viceré contro quei suoi ostili oppositori palermitani «incoscienti del progresso filosofico d'oltralpe». Questo è vero solo in minima parte, però. In realtà si tratta anche qui di rappresentazioni diversamente mediate che seguono logiche, interessi, stili narrativi e strategie che può essere utile osservare più da vicino allo scopo di giungere comparativamente ad una più attenta comprensione del posizionamento politico-culturale di Pitrè nella scena palermitana e nazionale a lui contemporanea.

Un primo elemento di interesse in questa direzione è rappresentato dal fatto che sia negli scritti prodotti da entrambe le parti in causa, sia nelle Conclusioni del Procuratore, la dimensione 'religiosa' degli scontri militellesi costituisca una sorta di scenario di fondo che non è mai necessario esplicitare, né tanto meno analizzare. Gli scontri avvengono il giorno della Festa della Madonna della Stella, la sfida lanciata al barone è, in senso stretto, una sfida rituale, l'omicidio avviene quando il barone si reca ad assistere alla «Corsa dei Cavalli e al trasparente», momenti da sempre caldi dell'evento festivo.¹⁰ Questo ha un'evidente rilevanza per lo svolgimento degli eventi,

⁸ QUI VA RIFERIMENTO BIBLIOGRAFICO Lombardo Arcieri 1870, pp. 19-22, corsivi miei.

⁹ QUI VA RIFERIMENTO BIBLIOGRAFICO Carnazza 1870, p. 26, corsivo nel documento.

¹⁰ La parola «trasparente» si riferisce alla pratica, analoga a quella segnalata da Pitrè pro-

ma la forza delle passioni religiose, aggressive e devozionali, di carattere collettivo che eventi di questo tipo suscitano in tutti i protagonisti (e in particolare di coloro che giocano oramai ruoli importanti all'interno delle strutture politico-amministrative del nuovo stato unitario) non viene mai presentata come una ragione in sé delle azioni compiute: le inquietudini insieme politiche e religiose che eventi come l'omicidio di un giovane 'patriota', membro di una fazione di paese, rischiano di materializzare in una scena non più locale, non possono costituire motivazioni delle quali parlare apertamente all'interno di un discorso giudiziario.

L'8 settembre in Militello è il più solenne giorno dell'anno; alla festa, che per alcuni è devozione, per altri culto alla patria, per altri alla libertà¹¹ per tutti FESTA, prende parte l'intera popolazione; e a migliaia vi accorrono dai paesi vicini. Sotto il dispotismo, la famiglia Maiorana Cocuzzella nel fine di umiliare popolo e santi (...) trovava modo, facendo penetrare sotto la bara suoi dipendenti, di ottenere che al passaggio non la si fermasse solo, ma la si *svoltasse* e fino *inchinasse* (!) alla direzione della propria casa.¹²

In questo passaggio della Memoria della Parte Civile, la Festa, che per «alcuni è devozione», viene presentata come un evento dalle valenze e dalle implicazioni tutte 'politiche'. Gli schieramenti in campo, i 'partiti' sono chiaramente i partiti politici, locali e nazionali (i 'liberali' a Santa Maria, il 'dispotismo' e i baroni Majorana a San Nicola). Per ottenere questo effetto l'avvocato Scigliani, persona molto vicina all'onorevole Majorana Calatabiano, costruisce una genealogia 'liberale' per la Chiesa di Santa Maria che, molto plausibile nel corso dell'Ottocento, non è certamente applicabile agli scontri giurisdizionali dei due secoli precedenti. La Festa della Madonna, insomma, da questi borghesi, liberali di metà Ottocento, aggressivi e destinati ad importanti carriere politiche nelle fila della sinistra storica, è rappresentata soprattutto come «culto alla patria» e alla «libertà». Ed è anche, però, strumento per giocare nello scenario politico:

Il barone non era ricorso mai alla violenza negli anni in cui si era fatta passare la bara senza fermarla: pensa d'impiegarla nel 1869, quando, con altri avversari di lui, è deputato alla festa il baronello Reforgiato, nuovo consigliere comunale, e nel 1869 il barone ha avuto una seconda disfatta elettorale. Concerta ei dunque un attentato. La Madonna e i ceri son pretesti; si sa che i portatori della bara e il popolo non vogliono ritornare all'uso del 1859: ma venti e più campieri e dipendenti arruolati (...) vi saranno, qualcuno degli avversari potrà restarne offeso, tanto me-

prio per il festino di Santa Rosalia, di porre «tele trasparenti illuminate» davanti a macchine pirotecniche da terra (G. PIRRE, *Feste patronali in Sicilia*, Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane, Vol. XXI, ristampa anastatica, Palermo, Il Vespro, 1978 [1899-1900], p. 80).

¹¹ La Chiesa di S. Maria della Stella in Militello, per il vecchio liberalismo dei suoi preti, ebbe soppressa la sua secolare parrocchia dal governo borbonico; la quale fu ristabilita, sotto la libertà al 1848, e al 1849 fu ritolta dal dispotismo senza essere stata ancora reintegrata

¹² QUI VA RIFERIMENTO BIBLIOGRAFICO Scigliani 1870, p. 48

glio; qualcuno reagirà, troverà la morte: tutto ciò è uno scandalo, un'indegnità; ma non importa, è un mezzo al fine della dominazione di un paese! (...). I ceri, la santa, erano pretesti; i presi di mira erano gli avversari. Questi avrebbero potuto lavorare affinché il popolo si persuadesse a soffrire l'umiliazione, a fare volontariamente non solo fermare per ricevere doni, si tenga presente, ma *svoltare e inchinare* la Madonna, situandola con 'la faccia dirimpetto al palazzo' (come afferma un testimone). Ma essi credevano alla libertà, all'indipendenza, al patriottismo: cedere alla minaccia di violenza, in faccia agli oppressori del paese, importava incoraggiarli a più esose violenze.¹³

«La Madonna e i ceri son pretesti», il rituale e i suoi dettagli sono «un mezzo al fine della dominazione di un paese», la «religione» è un semplice strumento della lotta politica, efficace perché consente di lanciare sfide e messaggi e perché capace, comunque, di spingere «il popolo» all'azione. Come avrebbe detto Pitrè trent'anni più tardi nel brano sopra ricordato: «le ire di parte (...) nella regione siracusana assumono parvenze di religiosità».¹⁴ Anche negli scritti che riportano il punto di vista della Difesa nel processo Laganà, la dimensione 'religiosa' e cerimoniale costituisce lo scenario nel quale si svolgono gli scontri tra partiti, ma nuovamente non è in essa che risiedono le vere motivazioni della lotta e della violenza. In tali testi, però, troviamo un'interessante differenza rispetto a quelli dei Liberali: la politica fazionale e violenta, la violenza di partito, quella che si impossessa della devozione per lanciare sfide e provocazioni è tutta attribuita al partito dei 'giovani', intriganti e affaristi, comunque contrari al barone Majorana, presentato, di contro, come integerrimo amministratore, benvenuto da un popolo intero che ne garantisce l'elezione da oltre trent'anni. Il barone, inoltre, viene descritto come un affezionato devoto della Madonna, che viene provocato nel momento in cui si accinge a dimostrare la propria devozione alla sacra immagine:

E di fatti la parte civile si avvale del rapporto dei carabinieri il quale asserisce che il barone visto il rapido passaggio della bara voltatosi verso il punto ov'erano riuniti i suoi avversari, loro disse *porci, porci, porci*. (...) E quando un onesto cittadino nella sua casa devotamente inginocchiato ai piedi della vergine diva si vede insultato in faccia al popolo che lo ama dai Reforgiato, dai Greco, dai Cirmeni e compagni... e questi scendono sino alla bassezza, anche dopo passata la bara, d'insultarlo e di fischiarlo, ed il Barone loro si limita unicamente a dire *porci, porci*... ben fatto sia.¹⁵

Alla devozione del privato cittadino, fa eco, dall'altra parte, un uso spregiudicato e strumentale del sentimento 'religioso':

il Barone Majorana non poteva immaginare che l'avverso partito scendesse alla bassezza di piegare le gobbe sotto la bara, non per devozione, non per religione

¹³ QUI VA RIFERIMENTO BIBLIOGRAFICO Scigliani 1870, pp. 49-50

¹⁴ G. PITRÈ, *Feste patronali*, cit., p. XLVI.

¹⁵ QUI VA RIFERIMENTO BIBLIOGRAFICO Carnazza 1870, p. 26

che sarebbe stata opera meritoria, ma per ispeculazione di onta ed umiliare il Barone, per fargli perdere il prestigio di sua potenza al cospetto dei suoi rispettosissimi concittadini, per provocarlo ed opprimerlo.¹⁶

Nei testi scritti e pensati in ambienti liberali di sinistra, le passioni religiose venivano rappresentate come meri strumenti attraverso i quali esprimere il conflitto politico: ancora, per dirla con le parole di Pitrè, la «politica» sembra nascondersi sotto le mentite spoglie della «religione», ma questa, ridotta a linguaggio che esprime un senso altro, perde quasi del tutto ogni autonoma valenza emotiva, passionale e «politica». Nei testi scritti per difendere un barone conservatore, la religione sembra invece riacquisire un senso proprio, ma come semplice atto di devozione individuale, privato di ogni «vera» valenza civica, visto l'uso strumentale che di essa fa la parte avversa: anche qui «religione» e «politica», sfera privata e sfera pubblica sembrano contrapporsi in maniera oramai netta. Una simile scissione è indubbiamente legata al carattere ufficiale dei documenti – si tratta delle arringhe delle parti in causa in un processo che si celebra in una corte del neonato stato nazionale italiano. Qui sembra essersi oramai affermato un ordine discorsivo moderno, con le sue nette dicotomie (pubblico/privato, interno/esterno, Italia/Sicilia) e le sue categorie rese oramai discrete (la «politica», la «religione», la «storia»). Gli uomini di legge protagonisti della scena, ne prendono atto e si adeguano ad una nuova sensibilità, collocando se stessi in uno scenario pubblico nazionale. Nel far questo devono però «addomesticare» le passioni fazional-devozionali dei loro assistiti (e forse anche le proprie) – oramai non più dichiarabili nella sfera pubblica: lotta politica senza devozione (nel caso dei modernisti della sinistra storica), devozione senza alcuna implicazione politica (per i conservatori della destra storica).

Adottando nozioni correnti nel dibattito antropologico contemporaneo, si potrebbe quindi dire che gli atti di un processo per omicidio in una scena in fondo marginale del neonato stato nazionale italiano, mostrano come quella linea di separazione tra interno ed esterno, tra una «official self-representation» e una «intimate self recognition» che, secondo Michael Herzfeld, costituisce il nucleo centrale di quel particolare tipo di accomodamento – l'«intimità culturale» – che i contesti locali mettono a punto nei confronti di strutture inglobanti di potere, nel 1869, in una periferia del neonato Regno d'Italia, è già ben attiva.¹⁷ Meno di un secolo prima, invece, in un contesto politico-istituzionale d'*ancien régime* (lo stesso del quale scrive Pitrè nei suoi volumi su Palermo, mentre Militello era formalmente un feudo dei

¹⁶ Ivi, p. 24.

¹⁷ M. HERZFELD, *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*, New York & London, Routledge, pp. 14-16. Cfr. anche A. SHRYOCK (ed.), *Off Stage/On Display: Intimacy and Ethnography in the Age of Public Culture*, Stanford, Stanford University Press; L. SOYSAL, *Intimate Engagements of the Public Kind*, «Anthropological Quarterly», 83, 2, pp. 373-400; B. PALUMBO, *A Baron, Some Guides, and a Few Ephebic Boys: Cultural Intimacy, Sexuality, and Heritage in Sicily*, «Anthropological Quarterly», 86, 4, 2013, pp. 1087-1118.

Principi di Pietraperzia, incapsulato in una struttura amministrativa di tipo tardo feudale) e dunque in assenza di uno spazio pubblico nazionale e di una consolidata «economia morale» di tipo moderno, il sovrapporsi di passioni politiche e di inquietudini devozionali, il mescolarsi di politica, religione e violenza, il rinviare della «festa» alla «testa», non costituiva ancora qualcosa di non (esplicitamente) rappresentabile al di fuori della sfera dell'intimità culturale.¹⁸ Nel 1790, ad esempio, nel pieno di scontri cerimoniali tra le due fazioni locali, Gioacchino Guzzardi, 'fiscale' della città di Lentini al quale l'amministratore dello Stato feudale di Butera si era rivolto nel tentativo di avere una ricostruzione 'oggettiva' degli scontri in atto, poteva scrivere:

In quel paese, diviso tenacemente in due fazioni, non è sperabile da potersi avere relazioni veridiche e indifferenti, perché dal grande fino al piccolo, dal Civile fino al plebeo tutt'ardono di partito uno per San Nicolò, oggi SS. Salvatore, l'altro per detta Vergine, sotto titolo della Stella, oggi Immacolata Concezione.¹⁹

Siamo certo in presenza di un diverso tipo di fonte (una lettera scritta dal titolare di una carica amministrativa ad un proprio superiore e non atti di un pubblico processo) e anche qui, di fronte ad uno sguardo esterno, i protagonisti di una scena locale cercano di occultare ogni rappresentazione «verifica e indifferente» delle dinamiche politiche. In questo caso, però, nessun imbarazzo, nessuna necessità di auto-rappresentazione di fronte ad un qualche giudizio, nessuna implicita necessità di adeguarsi ad una strutturata gerarchia di valori e di temporalità: i partiti sono descritti in maniera diretta, con la loro forza emozionale e la capacità di condizionare la produzione di ogni discorso pubblico locale, soprattutto quando questo venga costruito per rappresentarsi all'esterno. Nel 1869 – lo stato-nazione italiano oramai costituitosi, con le sue molteplici e differenti modalità di adesione ad una modernità ideale e di importazione – il posizionamento lungo la linea di demarcazione tra 'modernità' e 'tradizione', 'ragione' e 'superstizione', immagine pubblica e intimità culturale, costituisce una posta importante nelle politiche della rappresentazione adottate tanto dagli attori coinvolti nelle vicende di un omicidio locale, quanto da intellettuali di ben diverso spessore, come Verga, Capuana e lo stesso Pitre.

3. Imbarazzi e ironie

Nel 1880, vent'anni prima di *Feste patronali in Sicilia* (pubblicato da Pitre tra 1899 e 1900), undici anni dopo le vicende di Militello e solo quattro anni

¹⁸ Per la nozione di 'economia morale', cfr. ovviamente E.P. THOMPSON, *The Moral Economy of the English Crowd*, «Past and Present», 50, 1, 1971, pp. 76136 e T. ASAD, *Formation of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003.

¹⁹ Lettera all'amministratore dello Stato di Butera del 30 maggio 1790, Archivi Chiesa di Santa Miata della Stella di Militello, Vol. Lite 1, f. 419r.

dopo l'imporsi nella scena parlamentare della Sinistra storica e dei molti siciliani che in essa militavano, Giovanni Verga nella raccolta *Vita dei campi* aveva proposto ad un pubblico oramai nazionale una rappresentazione particolare di quelle che Pitre avrebbe chiamato «gare religiose» e che, nella sua novella, venivano presentate come «guerre dei santi»:

Tutt'a un tratto, mentre San Rocco se ne andava tranquillamente per la sua strada, sotto il baldacchino, coi cani al guinzaglio, un gran numero di ceri accesi tutt'intorno, e la banda, la processione, la calca dei devoti, accadde un parapiglia, un fuggi fuggi, una casa del diavolo: preti che scappavano colle sottane per aria, trombe e clarinetti sulla faccia, donne che strillavano, il sangue a rigagnoli, e le legnate che piovevano come pere fradice fin sotto il naso di San Rocco benedetto. Accorsero il pretore, il sindaco, i carabinieri; le ossa rotte furono portate all'ospedale, i più riottosi andarono a dormire in prigione, il santo tornò in chiesa di corsa più che a passo di processione, e la festa finì come le commedie di Pulcinella.²⁰

Verga fissa fin dall'inizio il tono attraverso il quale vengono rappresentate le vicende della «guerra» tra San Rocco e San Pasquale. La loro, infatti, è una «guerra» che fa sorridere: «preti che scappavano colle sottane per aria», «legnate che piovevano come pere fradice», «Saridda, scaldatasi anche lei, strillava, – viva San Pasquale –, che per poco non si presero a ceffoni collo sposo, come fossero già stati marito e moglie».²¹

Una vicenda di conflittualità rituale e fazionale, comune a molti centri del Sud-Est siciliano, con le sue divisioni e le sue passioni spesso drammatiche, viene presentata con un tono paternalistico e ironico.²² Un tono apparentemente semplice che ha, però, effetti retorici complessi. Da un lato, rendendo esotica la scena, i personaggi e le loro azioni, li distanzia dalla sensibilità dei lettori esterni che, appartenenti soprattutto ai vertici del mondo politico, intellettuale e sociale della nuova nazione, difficilmente comprenderebbero le, o mostrerebbero particolare interesse alle, intricate stratificazioni 'religiose', 'rituali', giurisdizionali, 'politiche' e passionali che, pur ancora connotandoli, sono taciute dalla narrazione letteraria. Dall'altro, però, il distanziamento ironico, rende in fondo leggibili, oggetti-

²⁰ G. VERGA, *Guerra di santi*, in *Tutte le Novelle*, edizione critica a cura di S. Campailla, Roma, Newton Compton, 2004, p. 139). Tra le non certo numerose riflessioni antropologiche sulla produzione di Verga, cfr. almeno G. COCCHIARA, *Popolo e letteratura in Italia* (a cura di A. Buttitta), Palermo, Sellerio, 2004, in particolare le pp. 369-393; A.M. CIRESE, *Intellettuali, folklore, istinto di classe*, Torino, Einaudi, 1976; e, più recentemente, L. GIANCRISTOFARO, *Il segno dei vinti. Antropologia e letteratura in Verga*, Lanciano, Rocco Carabba editore. Lavori, questi, tra loro molto diversi, che però mi pare si muovano all'interno di quadri interpretativi in qualche modo 'realisti'. Il punto di vista qui adottato è evidentemente radicalmente diverso.

²¹ G. VERGA, *Guerra*, cit., p. 140.

²² Vizzini, città d'origine della famiglia di Verga, è stata a lungo percorsa da uno scontro giurisdizionale tra la chiesa Madre di San Gregorio e la filiale di San Giovanni Battista: cfr. F.F. GALLO, *Guerra di santi, guerra di uomini. Conflitti socio-politici e religiosi a Vizzini*, in L.R. FOTI, F.F. GALLO, L. SCALISI, "Guerre di Santi" nelle Provincia di Catania, Catania, Biblioteca della Provincia Regionale di Catania, 2003, pp. 133-189.

vandole e caricandole di esotica distanza, quelle scene e quelle pratiche per un universo di lettori e di lettrici che mai si sarebbero posti il problema di comprenderne il senso. Verga, costruendo la rappresentazione «guerra dei santi», produce un oggetto 'vero', conoscibile anche per chi, vivendo una vita da «centomila lire di entrata» a Firenze o a Milano, può a volte spingersi fin sulle scogliere vulcaniche di Acitrezza:

Voi non ci tornereste davvero, e nemmeno io; – ma per poter comprendere siffatta caparbieta, che è per certi aspetti eroica, bisogna farci piccini piccini anche noi, chiudere tutto l'orizzonte fra due zone, e guardare col microscopio le piccole cause che fanno battere i piccoli cuori. Volete metterci un occhio anche voi, a codesta lente? Voi che guardate la vita dall'altro lato del cannocchiale? Lo spettacolo vi parrà strano, e perciò forse vi diventerà.²³

Con queste parole Verga in *Fantasticheria*, la novella d'apertura di *Vita dei campi*, definiva gli obiettivi e il posizionamento della sua nuova scrittura, disegnata nello spazio apparentemente incolmabile – ma che lui intendeva appunto colmare – esistente tra una nobildonna del Nord e quel «mondo di ostriche» in cui ella non capiva proprio «come si possa vivere»²⁴. Certo, qui il tono, ben diverso dalle atmosfere di *Guerra di santi*, è capace di evocare i ritmi della catastrofe esistenziale de *I Malavoglia*, ai quali, invece, quella si limitava solo ad alludere attraverso la presenza del colera, forza naturale che interviene a livellare passioni e fazioni. Analoga, però, mi sembra la strategia narrativa di Verga che costruisce e traduce per un pubblico nazionale e borghese la diversità esoticizzata della vita popolare siciliana. Così facendo Verga colloca se stesso sul versante ufficiale di quella dialettica tra auto-rappresentazione ufficiale e dolorosa percezione di una intimità culturale che abbiamo visto operare attraverso le fonti giudiziarie militellesi: io – letterato colto, come te borghese e benestante – sono a pieno titolo italiano e con te condivido lingua, cultura, rango. Nello stesso tempo, però – sembra dire Verga – sono in grado di scrivere di quel mondo da una posizione intermedia tra il tuo sguardo di casuale osservatrice, esterna e radicalmente altra, che scruti con distacco e realistica indifferenza la scena, e le strane – per te, ma non per me – pratiche della gente dei miei posti, animate da passioni violente, stratificate e, agli occhi di te lettrici, indefinibili, incomprensibili, esoticamente imperscrutabili. Ad una lettura antropologica, infine, la scelta di un tono di ironica 'mediazione' per parlare delle passioni politico-rituali di molti suoi concittadini e corregionali rivela anche la conoscenza piuttosto attenta che Verga doveva avere di simili dinamiche (il legame tra «guerra di santi» e pratiche matrimoniali, la sua connessione con una com-

²³ *Fantasticheria*, in *Tutte le Novelle*, cit., p. 95.

²⁴ La novella è costruita in forma di lettera indirizzata ad una nobildonna settentrionale che Verga dice di aver accompagnato in un breve soggiorno ad Acitrezza. G. Raya (*Vita di Giovanni Verga*, Roma, Herder, 1990, p. 107) non sembra avere dubbi nell'identificare in Paolina Greppi, contessina milanese, la reale accompagnatrice di Verga in quel viaggio.

plexa trama di parentele, le concrete pratiche devozionali, oltre ad una velata e ironica allusione alla dimensione 'politica'. E mostra quindi come la strategia narrativa adottata abbia l'effetto di nascondere, attraverso l'opera di intermediazione, dimensioni, significati e sensibilità che il pubblico dell'Italia unita avrebbe difficilmente accettato e che avrebbero, nei siciliani borghesi, colti e oramai (almeno istituzionalmente) nazionalizzati, potuto provocare imbarazzo. «Legnate che cadevano a pere» tra popolani goffi e agitati, sottane di fanatici preti al vento, insomma, ma niente omicidi, senatori del Regno o futuri ministri.

Un analogo posizionamento sembra essere stato scelto, del resto, anche da Luigi Capuana, conterraneo e amico di Verga. In un pamphlet del 1892, scritto anche in risposta polemica all'inchiesta pubblicata anni prima da Franchetti e Sonnino e in clima di forte agitazione della scena politica nazionale (siamo agli inizi dell'era giolittiana), Capuana dice:

Per trovare un filone nuovo, inesplorato, noi avevamo dovuto inoltrarci nella grande miniera del basso popolo (...) interrogando creature rozze, quasi primitive non ancora intaccate dalla tabe livellatrice della civiltà; talvolta afferrando qualche fatto eccezionale, residuo di un *passato non lontano, ma sparito per sempre*.²⁵

«Creature rozze», collocate in un «passato non lontano, ma sparito per sempre» quelle del basso popolo siciliano di cui hanno scelto di scrivere Capuana e Verga, non molto lontane in fondo, dalle analoghe «infime classi» sociali del continente, così come non diversi delle «alte classi della penisola» sono i personaggi di romanzi di ambientazione borghese come *Illusione* di de Roberto o *Profumo* dello stesso Capuana.²⁶ Del resto, proprio in *Profumo*, pubblicato ne «La Nuova Antologia» sempre nel 1880, Capuana così scrive di alcune pratiche devozionali, legate alla ritualità della Settimana Santa, di quelle «rozze creature» le cui esistenze, pure, più volte sindaco della sua Mineo, aveva dovuto amministrare:

A due a due, ignudi, recinti i fianchi di larga fascia bianca di tela, essi si avanzano, battendosi le spalle con le discipline laceranti e urlando: – Pietà Signore, pietà, misericordia Signore! – Su per le braccia abbronzate e le villose spalle, larghe righe di sangue scorrevano; piaghe già nere per i grumi formatisi pungola vita, si riaprivano sotto i colpi. – Misericordia, Signore! Pietà, Signore, pietà! – E le discipline agitate per aria, incessantemente, colpivano quasi con rabbia, aprendo nuove ferite, facendo sprizzare altre righe di sangue su quei corpi che già mettevano orrore. Coi capelli in disordine, colla faccia sanguinolenta per le lacerazioni prodotte alla testa e alla fronte dalla corona di pungentissime spine conficcata nella pelle e scossa dall'agitarsi di tutta la persona ricurva, *essi non sembravano più creature umane civili, ma selvaggi sbucati improvvisamente da terre ignote, ebbri di sacro furore per i loro riti nefandi*.²⁷

²⁵ L. CAPUANA, *La Sicilia e il brigantaggio*, Palermo, Edi.bi.si., 2005, pp. 18-19, ed. or. 1892, corsivo mio.

²⁶ *Ivi*, pp. 19-20.

²⁷ L. CAPUANA, *Profumo*, Milano, Treves, 1922, pp. 113-114. Il corsivo è mio. Questo pas-

Il tono, qui, è piuttosto *noire*, a tinte forti, evidentemente diverso dall'ironia paternalistica di «Guerra di santi». Simile, però, l'effetto di distanziamento del «popolo» dal sé dell'autore, che ne guarda dall'esterno pratiche – che comunque ben conosce – mentre le rappresenta ad un pubblico nazionale, oggettivandole e giudicandole «selvagge», barbriche, «nefande». Qui insomma, più che in Verga, il giudizio morale e storico, attraverso il quale collocare pratiche devozionali, 'religiose' e 'politiche' in un tempo altro e in un altro universo di senso, è esplicito, così come il distanziamento del letterato, vissuto a lungo a Firenze nella fase iniziale del Regno, dal mondo che, sia pure incidentalmente, si trova a descrivere.

Nel 1869 Giovanni Verga e Luigi Capuana, trentenni, non avevano ancora stabilito quell'amicizia che li avrebbe legati fino al 1915, anno della morte dello scrittore di Mineo. Proprio nell'aprile del 1869, Verga lascia la Sicilia per trasferirsi stabilmente a Firenze, dove inizierà quella fortunata carriera letteraria che, portandolo a Milano nel 1872, lo lancerà nello scenario nazionale ed europeo. Luigi Capuana, invece, aveva lasciato Mineo per Firenze fin dal 1864, dove aveva intrapreso la carriera di giornalista e critico letterario. Nel 1868, però, era tornato nel proprio paese e vi si era fermato per motivi familiari. Da Mineo, l'8 di settembre dell'anno successivo, insieme al fratello Francesco si era recato nella vicina Militello per assistere ai festeggiamenti della Madonna della Stella. Non sappiamo se fosse presente in paese fin dalla mattina, ma è certo che assistette all'omicidio del «patriota» Laganà evento del quale, un anno dopo, all'interno del processo, viene chiamato a fornire testimonianza:

Vidi il barone, seguito da un codazzo di forse venti persone. Giunto appena al Casino vidi che attorno al Majorana succedeva un trambusto e potei notare ad un tratto in aria stili e bastoni, notai pure che un tale (descritto pel cocchiere) armeggiava una pistola in mano. Si intese in pari tempo un colpo di pistola; vidi che il barone era caduto a terra, ed un sacerdote cercava di rialzarlo; Nel tempo stesso advertii che sull'uscio del casino, dalla parte che prospetta la piazza, due individui avevano afferrato il nominato Francesco Laganà e l'uno lo percuoteva, con le mani, l'altro con una sedia gliene assestava dei colpi sulla persona. Gli si fecero addosso altre persone che non conosco e vidi che il trascinavano al di fuori sulla piccola galleria che è dinanzi il casino ... (Ma non regge il cuore a descrivere tante nefandezze!) ... perché il fatto fu la cosa di un momento, non potei ben osservare.²⁸

Il tono adoperato dal (già) «distinto letterato» (così è indicato negli atti) Luigi Capuana per descrivere in sede processuale un momento della «guerra di santi» è evidentemente ben diverso da quello che dieci anni dopo

saggio era stato notato da COCCHIARA, *Popolo e letteratura*, cit., p. 389, all'interno di un quadro interpretativo diverso da quello qui adottato.

²⁸ Il brano, che riporta le parole di un testimone diretto degli eventi dell'8 settembre 1869, è tratto dalla *Memoria della parte Civile alla Sezione di Accusa di Catania*, redatta dall'Avvocato Geremia Scigliani, 1870, pp. 46 e 71.

avrebbe scelto Giovanni Verga in *Vita dei campi* o dalle parole attraverso le quali lo stesso Capuana, vent'anni più tardi, nel brano sopra riportato, avrebbe provato a render conto delle proprie scelte narrative. Nessuna ironia, nessuna volontà di trasporre sul piano di un *folklore* da guardare da lontano, con atteggiamento paternalistico, la 'violenza' 'politica' e 'religiosa'. E nemmeno giudizi morali o storici, attraverso i quali collocare pratiche devozionali, 'religiose' e 'politiche' in un tempo altro e in un altro universo di senso, come nel passaggio appena evocato di *Profumo*. Qui l'autore non ha che margini estremamente ristretti di manovra («non potei ben osservare...») per operare quel distanziamento oggettivante dalle passioni e dalle inquietudini fazional-rituali tanto care al 'popolo' che gli consentirebbe – che gli avrebbe consentito in seguito e in contesti narrativi differenti – di collocarsi, insieme a lettori colti ed esterni, sul versante nazionale della dialettica tra «intimità culturale» e ufficialità pubblica. La sua non è né una rappresentazione letteraria, né un'arringa costruita per avere effetti pubblici, ma una testimonianza – ovviamente costruita – all'interno di una procedura giudiziaria volta ad appurare dei fatti. E del resto, al processo di primo grado Capuana è un testimone di parte civile, chiamato a ricostruire gli eventi da chi intendeva dimostrare la colpevolezza del barone Majorana quale mandante dell'omicidio del Laganà Campisi, e la premeditazione di un attacco violento del partito del Sindaco contro quello guidato del professor Majorana Calatabiano. Certamente Capuana conosceva bene i protagonisti principali della vicenda (il barone e il Laganà) e altrettanto certamente non era lì per caso. Una serie di indizi, infatti, indicano che Luigi Capuana, pur non prendendo parte agli scontri, fosse inserito, insieme al fratello e al cugino, architetto che a Militello, sotto le amministrazioni marianese, realizza numerose opere pubbliche, in una rete politica estesa, risorgimentale e liberale, legata al partito di Salvatore Majorana Calatabiano: il suo impegno politico giovanile – nel 1860 è segretario del comitato clandestino antiborbonico di Mineo, mentre nel 1862 è Capitano della Guardia Nazionale del suo paese; il suo essere vissuto a Firenze dal 1864 al 1868, città dalla quale, proprio nel 1868, erano tornati in Sicilia l'onorevole Majorana Calatabiano e il figlioccio Francesco Laganà Campisi che lì risiedevano dal 1866; il suo essere stato sindaco di Mineo, una prima volta tra il 1870 e il 1877, e dunque solo un anno dopo i fatti sanguinosi di Militello, quindi tra il 1886 e il 1887, in entrambi i casi a capo di schieramenti di Sinistra; e infine il fatto che proprio Luigi Capuana sia l'autore dell'iscrizione sulla lapide che l'Amministrazione Comunale di Militello, con a capo un sindaco marianese, volle porre in memoria di Angelo Majorana, figlio di Salvatore Majorana Calatabiano, professore nell'ateneo catanese e anche lui ministro del Regno, in occasione della sua scomparsa nel 1910.²⁹ Tutto questo doveva bene essere noto alle parti in causa: nessun posizionamento tattico e narrativo, in questo caso, nessuna opera di traduzione e mediazione pos-

²⁹ Cfr. RAYA, *Vita*, cit., pp. 99-101.

sibile – e nemmeno richiesta – e, dunque, veramente ristretti i margini di occultamento per improbabili lettori esterni (borghesi, colti, cittadini del nuovo stato unitario) del proprio essere coinvolto in quelle «rozze» passioni che agitavano – come avrebbe scritto in seguito – «i riti nefandi» di «persone ebbre di sacro furore»: nessuna possibilità, insomma, di costruire, difendere e sfruttare, abilmente attraversandoli, spazi di 'intimità' da contrapporre ad un utile orizzonte ufficiale.

4. Dall'ironia alla patologia

Possiamo a questo punto tornare a Pitрэ. Più volte e con toni ricorrenti di repulsione e rigetto Pitрэ, in *Feste Patronali in Sicilia*, descrive tutta una gamma di pratiche devozionali popolari che comportavano azioni di (auto)violenza sul corpo:³⁰

E che diremo delle altre e più barbariche usanze, che sono la catena di penitenza e lo strascico della lingua? In Mirabella Imbiccare e in Val Guarnera per le feste di San Giuseppe e di San Cristoforo, in Aidone per la festa di San Filippo, contro ogni divieto ecclesiastico sono uomini scalzi, col capo coperto d'un fazzoletto bianco, che vanno innanzi la processione del santo trascinando pesanti catene, per tutto il cammino che il simulacro dovrà fare. Le catene, legate ai piedi, variano di numero, di lunghezza e di spessore in ragione della penitenza che essi si sono imposta, o del voto che dovranno compiere per grazia ricevuta o da ricevere, o per peccati gravi da scontare. E tu ne vedi in chi quattro, in chi otto, in chi dodici di quelle catene, un metro quasi ciascuna, a larghi anelli, della grossezza di un dito: e il rumore sinistro di esse e la vista pietosa di chi le trascina, talvolta pallido e smunto per recente infermità forse non ancora guarita, tal'altra paonazzo per la fatica materiale del corpo, non può non amareggiarti l'animo. Pochi anni fa un illustre scrittore piemontese ricordava come smessa o pressoché smessa la penitenza del *lingere terram*; ma che dirà egli il mio buon amico quando saprà che la penitenza ha tuttora seguaci nel volgo rurale? In sessanta feste, sei offrono il *disgustoso spettacolo* di uomini, di donne, che dalla porta della chiesa all'altare maggiore o ai piedi del santo, carponi, alzati da compagni pietosi, o da loro stessi alzatisi di volta in volta, a passi misurati, uniformi, strisciano la lingua sul pavimento della chiesa, il giorno solenne della festa.

Non so cosa ne pensino i fautori della vita passata, ma io devo dichiarare schiettamente che la prima ed ultima volta che fui spettatore di tali scene, *ne rabbrivii per la degradazione della natura umana, per il disgusto che il fanatico rettileggiare provocava, per la difesa che inevitabilmente ne veniva alla chiesa, di siffatte pazzie non consiglierà.*³¹

³⁰ Il volume di Pitрэ viene pubblicato tra il 1899 e il 1900. Per una utile contestualizzazione di questo testo, si veda la *Prefazione* di Amitrano Savarese alla ristampa anastatica del 1978. A ragione Amitrano Savarese mette in relazione questo scritto di Pitрэ con la pubblicazione della raccolta di Novelle verghiane *Vita dei Campi*, associandoli entrambi ad un atteggiamento veristico-realista, capace di cogliere la 'datità' di certe pratiche anche all'interno, per così dire, di una sensibilità estetica, etica e politica perturbata.

³¹ G. PITRÉ, *Feste patronali*, cit., pp. XLVII-XLIII, corsivi miei, tranne l'espressione in latino.

«E qui una scena *da far rabbrivire*. Nel centro un contadino carponi, che dalla porta della chiesa all'altare maggiore viene strisciando la lingua sul pavimento, e lasciandolo sinistramente insanguinato».³²

In questi e in numerosi altri passaggi del volume il 'realismo' dello studioso palermitano, che ci consente di avere utili 'descrizioni' di pratiche rituali tardo ottocentesche, non è separabile dalla a volte ironica, a volte sarcastica, altre ancora chiaramente stigmatizzante postura narrativa esibita nei loro confronti. Si tratta di un'attitudine diffusa tra i medici-etnografi del suo tempo che, come è stato notato all'interno di una discussione critica intorno alla nozione di «medicina popolare»:

adottano una forma descrittiva, una retorica testuale, contrassegnata da figure di distanziamento e di stigmatizzazione che costantemente costruiscono un irriducibile *differenza* culturale tra 'medicina popolare' e medicina scientifica.³³

Pitrè, nello scegliere di non censurare simili pratiche, sente il bisogno di prenderne le distanze, anche se, in questo caso, la spinta non può essere quella di separare la scienza medica, alla quale appartiene il medico etnografo che scrive, dalla «medicina popolare», nella quale crede «il popolo» al quale lo studioso rivolge la propria attenzione demologica. In questi passaggi, legati piuttosto alla dicotomia religione ufficiale/ religione popolare (o «superstizione»), non meno densa di implicazioni rispetto alla precedente, le poste in gioco sembrano (anche) altre. Intanto – con Asad³⁴ – è qui in questione una sensibilità che fa riferimento ad un'economia morale di tipo 'moderno' 'scientifico', 'razionale', 'umano' in base alla quale risultano oramai inaccettabili pratiche che implicino l'esercizio di una violenza 'gratuita' ed 'eccessiva' sul corpo umano. Corpi «carponi», «lingue striscianti», corpi coperti di catene e «paonazzi» per «la fatica materiale», corpi «rettileggianti»: per queste esibizioni sembra essersi oramai ristretto lo spazio eticamente, esteticamente e politicamente legittimo di dicibilità pubblica. E in effetti è tutta la violenza di tipo cerimoniale e rituale, non solo quella che si esercita direttamente sul corpo umano, ad essere messa in discussione da Pitrè nel momento in cui si esercita in pubblico perché contraria ad un tipo di sensibilità borghese e moderna. Nella stessa opera, così scrive a proposito dei 'pali' (corse di cavalli) che si svolgevano all'interno delle più importanti feste patronali siciliane:

Veramente non sarò io a rimpiangere l'abolizione di queste corse, le quali, appena tollerabili in certi paesi di provincia, non hanno ragione di ripetersi in una grande città, in un corso popolatissimo, in mezzo a gente che pur di godersi lo spettacolo

³² La descrizione e il commento di Pitrè si riferiscono alla festa di San Sebastiano a Melilli (G. PITRÈ, *Feste patronali*, cit., p. 289, corsivo mio).

³³ G. PIZZA, *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Roma, Carocci, 2005, p. 163.

³⁴ T. ASAD, *Formation*, cit.

bestiale, non avrebbe timore di farsi spezzare una gamba o fracassare un cranio. Tuttavia le corse si fanno sempre un po' dappertutto cominciando dalla via Falde, dai Sette Cannoli, alle porte di Palermo, e finendo a Trapani, che è tutto dire; e non mi farebbe meraviglia se un bel giorno si vedessero rimesse anche dentro Palermo.³⁵

Soprattutto, poi, Pitrè, quando sottolinea il proprio fastidio e la sua disapprovazione nei confronti di simili pratiche rituali, proprio come negli stessi decenni facevano Capuana e Verga, si mostra preoccupato di posizionare se stesso e i 'suoi' popolani di Sicilia, con il pathos e, talvolta, le esagerazioni dei propri costumi, in uno scenario intellettuale e politico nazionale. Si rivolge costantemente ad immaginari, reali o solamente evocati interlocutori esterni, preoccupandosi dei giudizi che questi potranno dare delle pratiche da lui descritte.³⁶ Teme che esse possano essere prese a conferma di un' inferiorità di tipo intellettuale o morale dei Siciliani e dei Meridionali in genere e che, dunque, simili pratiche possano essere adoperate all'interno di una polemica, 'scientifica' e insieme 'politica' molto accesa nell'Italia di fine Ottocento.³⁷ La sua attenzione si rivolge alle possibili conseguenze 'politiche' derivanti dall'aver messo in luce quegli usi. Di fronte a tali rischi e all'interno di un contesto politico-culturale ben più ampio, molto vicino a quello nel quale matura il sopra ricordato pamphlet di Capuana, Pitrè sceglie una strada più radicale del semplice distanziamento ironico. Trasforma quelle pratiche in patologie:

Non mancherà di sicuro chi ne prenderà argomento a recenti teorie di non so che inferiorità dei meridionali, particolarmente insulari, a paragone dei settentrionali d'Italia e di non so quale abortito sviluppo delle loro facoltà intellettive, morali, affettive e via discorrendo: quasiché trenta, cinquanta fanatici che si buttano a leccare la terra, come si fa in Calabria, nel napoletano, negli Abruzzi e come si è fatto nella Campagna romana, a Loreto, a Mantova, a Parigi; quasiché venti, quaranta altri che si caricano di catene, rappresentino una popolazione di quattro milioni, e pochi casi sporadici autorizzino a proclamare una epidemia, ed *il fatto patologico possa considerarsi come fisiologico* e normale. Noi dobbiamo vedere in essi dei dolorosi avanzi del passato, dei survivals (...); e non possiamo ammettere che la sorpresa di un costume poco men che barbaro sia peso che debba gravare sulla bilancia della nostra civiltà.³⁸

Insomma, pratiche di gruppi residuali, 'sopravvivenze' di epoche barbariche, gli atti devozionali praticati dal 'popolo' siciliano, dei quali Pitrè si mostra scandalizzato ed infastidito di fronte ai suoi lettori nazionali,

³⁵ QUI VA RIFERIMENTO BIBLIOGRAFICO Pitrè 1978, p. 18.

³⁶ G. PITRÈ, *Feste patronali*, cit., p. LXIII.

³⁷ Come giustamente segnala A. Amitrano Savarese nella *Prefazione*, in G. PITRÈ, *Feste patronali*, cit., p. 4.

³⁸ QUI VA RIFERIMENTO BIBLIOGRAFICO Pitrè 1978, pp. LXIII-LXIV.

risultano oramai ‘aberranti’ anche per i borghesi siciliani, gente ‘civile’ e ‘moderna’ come quella che vive in ogni altro angolo d’Italia e d’Europa e ai quali si rivolgono tanto gli scritti ‘scientifici’ dello stesso Pitrè, quanto le opere letterarie di Verga e Capuana.

5. Partiti, feste e passioni, ovvero dell’occultamento

L’attribuzione alla sfera delle patologie di tutta una gamma di pratiche devozionali implicanti l’esercizio pubblico di violenza fisica sul corpo dei devoti marca una faglia etico-estetica che separa un’economia morale di tipo moderno da una sensibilità e da forme di soggettività/agentività, qualificate come ‘popolari’, ancora diffuse nei diversi corpi che formavano una società d’*ancien régime*. Verga, attraverso un’ironia sottile e, quindi, solo in parte, Capuana e Pitrè, in particolare, tramite una simile strategia narrativa scelgono di collocarsi sul versante ‘moderno’ della frattura, abbandonando il ‘popolo’ in uno spazio/tempo pre-moderno. Questi intellettuali – appartenenti alla prima generazione di siciliani italiani – riescono in tal modo a dichiararsi culturalmente e socialmente simili alle élites borghesi del neonato stato unitario e, dunque, a rivendicare il diritto di partecipare a pieno titolo alle vicende politiche nazionali. Se le pratiche devozionali implicanti atti di autolesionismo coinvolgono la sfera etica ed emotiva, la scelta di farne degli atti patologici ha, evidentemente, implicazioni di carattere politico. Nel compierla, però, gli intellettuali siciliani di questa generazione non sembrano seguire una mera strategia politica: sicuramente in Verga e Capuana, probabilmente in Pitrè, quel tipo di sensibilità ‘moderno’ da loro rivendicato si era sedimentato nel tempo, era cioè stato incorporato ed era divenuto parte delle rispettive soggettività. Lo specifico caso della ‘guerra di santi’, attraverso la messa in relazione della scelta ironica di Verga nella novella così intitolata e del concreto partecipare di Capuana agli scontri tra fazioni rituali e politiche di un paese vicino alla sua Mineo, ha consentito, però, di mettere in luce il permanere negli animi, nelle passioni e nei corpi di questi borghesi siciliani di fine XIX secolo, dimensioni – quelle legate al nesso politica-religione – di una sensibilità e di un’economia morale ‘altre’ rispetto a quelle idealmente ‘moderne’. In questo caso, se l’effetto di posizionamento degli intellettuali-autori sul versante pubblico e ufficiale della linea che oramai separa una cultura nazionale dalle (oscuere, aberranti, marginali, intime) pratiche locali è del tutto analogo a quello realizzato attraverso la patologizzazione della violenza rituale in pubblico, diverso è invece lo spazio che essi si riservano per occultare dimensioni del proprio agire (e dunque della propria soggettività) che sanno non essere così facilmente inscrivibili in quella ‘modernità’ così tenacemente (e abilmente) rivendicata. Difficile immaginare che il Capuana che nel 1890 patologizza le pratiche festive dei popolani della sua Mineo, fosse radicalmente diverso – in questo – dal Sindaco (1872-1875 e 1885-1888) e dal testimone di parte civile nel processo militellese (1869). Eppure del suo partecipare delle animate e ani-

mose vicende della politica e della politica del rituale locali, mentre scrive romanzi per un pubblico di borghesi italiani, non dice nulla.

E Pitрэ? Come per le pratiche devozionali, anche nel caso delle 'gare religiose' Pitрэ sceglie di trasferire dalla sfera pubblica a quella sanitaria tutta una gamma di pratiche, attitudini e sentimenti – di cui come vedremo ben conosceva la forza e le complesse valenze e che, nello stesso tempo, sapeva essere oramai lontane dalla sensibilità etica, politica ed estetica del costituendo senso comune nazionale e borghese.

Questa divisione di un medesimo comune si presta a considerazioni *abbastanza malinconiche d'ordine morale, e fa pensare a tempi che il linguaggio moderno qualifica per medievali*. Eppure essa fu l'unica soluzione possibile e la meno compromettente per la pace dei Ragusani. Vero è che il dissidio non è cessato; tutt'altro, anzi! e basta conversare per poco con uno di Ragusa o con un altro di Ragusa Inferiore per vederlo. Ma le ragioni di primato che agli uni sembrano diritto ed agli altri prepotenza, hanno perduto molto della loro forza primitiva, e le ire di parte sono sbollite quanto basta a potere i due comuni stare vicini senza darsi molestia. Rima-se la divisione religiosa, che non è lieve; ma... ³⁹

La conflittualità religiosa viene presentata come «un male» cui «quanti sono preposti al governo della cosa pubblica» farebbero bene a fermare «la loro attenzione».

Non è già che il male sia esclusivo di quella regione, perché qua e là nell'Isola esso è endemico, con periodi anche acuti e per cause occasionali acutizzatesi e trasmodando; ma così com'è nel Siracusano, epidemico e cronico ad un tempo, costituisce una specialità psicopatologica e politica unica meglio che rara.⁴⁰

Il «male» non sembra essere legato tanto al fazionalismo in sé, considerato tratto comune della vita politica locale nella Sicilia (e nell'Italia) dell'epoca, quanto al fatto che i partiti e i conflitti politici assumano, in questa parte dell'Isola, una coloritura religiosa («parvenze di religiosità»). Dopo la partecipazione massiccia dei Siciliani al governo della Sinistra (1876-1896) e con il sempre più diretto inserimento della questione siciliana nello scenario politico nazionale, seguito ai Fasci e al dibattito sul Commissario civile per la Sicilia (1896), le due categorie, 'religione' e 'politica', e le due sfere vengono oramai immaginate, o comunque vengono presentate, come nettamente distinte.⁴¹ Una simile postura narrativa – una volta che la si metta in relazione con l'operazione di occultamento del proprio coinvolgimento attuata da Capuana – consente, con Herzfeld,⁴² di conservare alle 'feste' e

³⁹ G. PITRÉ, *Feste patronali*, 1978 [1899-1900], p. 323.

⁴⁰ G. PITRÉ, *Feste patronali*, 1978 [1899-1900], pp. XLVIII-XLIX.

⁴¹ F. RENDA, *I fasci siciliani*, Torino, Einaudi, 1977; F. BARONE, *Egemonie urbane e potere locale (1882-1913)*, in *Storia d'Italia dall'unità ad oggi. La Sicilia*, a cura di M. AYMARD – G. GIARRIZZO, Torino, Einaudi, 1987, pp. 191-370.

⁴² QUI VA RIFERIMENTO BIBLIOGRAFICO Herzfeld 1997

alla ritualità popolare il ruolo di spazio dell'«intimità culturale», da offrire come oggetto residuale, denso di pathos e di esotico senso, ad un pubblico nazionale e da continuare ad agire, nel presente e all'interno della società siciliana contemporanea. Gli aspetti 'eccessivi', non gestibili agli occhi di una sensibilità moderna, vengono così collocati in un altro tempo (sopravvivenze) o nella natura (patologie). Comunque rimossi, se non proprio dal testo, certamente dalla scena pubblica ufficiale della Nazione, nella quale Pitre si muove per legittimare tanto il suo lavoro intellettuale, quanto il suo agire politico da uomo della Sicilia sul finire del XIX secolo. D'altro canto, quella di Pitre sembra essere una tattica ambigua, o meglio una tattica che gli consente un posizionamento tattico e un'utile collocazione nello spazio di margine tra una economia morale di tipo 'moderno', da esibire come sentimento incorporato nei confronti di un pubblico nazionale, e una economia della prassi, più complessa, sofisticata e stratificata, i cui sensi sembrano potersi cogliere solo all'interno della scena politica locale. Lo stesso Pitre sembra suggerire una lettura di questo tipo. Proprio nel volume sulle *Feste Patronali*, egli nel descrivere proprio il festino di Santa Rosalia a Palermo, apre un varco, sia pure controllato, sulla dimensione interna della propria economia della pratica. In un breve inciso di *Feste patronali* (pp. 19-22) ci fa sapere che nel 1895, a partire da una petizione popolare e su iniziativa di un neo eletto consigliere comunale, il Comune di Palermo aveva deciso «di ripristinare le antiche feste di Santa Rosalia in tutto ciò che fosse compatibile coi tempi nuovi e con le modificate condizioni topografiche della città» (il virgolettato è di Pitre che cita la delibera del Consiglio Comunale).

Giubilo del popolo e plauso dei giornali, sottolineato da Pitre, non impedirono, però, che soli tre anni dopo (nel 1898 e nel 1899), a causa della «malevolanza di un sindaco, anzi di due sindaci (.....) le feste lietamente esumate ripiombarono nella fatua volgarità».

Pitre resta, però, vago sulle ragioni di un simile cambiamento: «Le ragioni sono molte, ed alcune appena rivelabili in segreto; onde è bene troncar senz'altro particolarità incresciose, e riprendere le funzioni di chiesa quali sono e quali si son sempre solennizzate».

Pitre evoca, allude, ma non dice che il Consigliere proponente la rivitalizzazione della festa di Santa Rosalia, era proprio lui.⁴³ Eletto nel 1895 «con una votazione plebiscitaria rimasta memorabile», si era fatto promotore della rinascita della festa, suscitando sia reazioni favorevoli, sia anche alcune contrarie.⁴⁴ Segni, tanto il silenzio di Pitre, quanto le reazioni ostili alle sue proposte di ri-tradizionalizzazione della festa, che questa, insieme alle letture del passato e della tradizione, erano parte di un campo insieme politico, rituale, religioso, economico, intellettuale iridescente e conflittuale che ancora oggi costituisce il cuore sociale pulsante di simili rituali.⁴⁵

⁴³ G. COCCHIARA, *Pitre, la Sicilia e il folklore*, Messina-Firenze, D'Anna, 1951, pp. 166-167.

⁴⁴ G. COCCHIARA, *Pitre*, cit., p. 166 e nota 21.

⁴⁵ B. PALUMBO, "The War", cit.; B. PALUMBO, *Politiche*, cit.; B. PALUMBO, *Inchini*, cit.

Campo del quale Pitрэ era certamente parte e nel quale occupava un ruolo di primo piano che, peró, (ruolo e campo) non potevano essere rivelati al lettore esterno, nonostante i comportamenti, le pratiche, gli usi e i costumi fossero stati preventivamente «resi compatibili con i tempi nuovi». Del resto quelli intorno alla fine dell'Ottocento erano anni agitati nella vita pubblica palermitana. All'inizio di febbraio del 1893 era stato assassinato Emanuele Notarbartolo, già Sindaco di Palermo e Direttore Generale del Banco di Sicilia. La vicenda, un omicidio messo in atto da mafiosi di Villabate su mandato, ritengono gli studiosi, dell'onorevole Raffaele Palizzolo, della Sinistra storica, e della potente lobby affaristico-imprenditoriale che in lui trovava espressione, è stata indagata con attenzione dagli storici che la considerano, a ragione, un passaggio nodale e per molti versi ancora paradigmatico nello strutturarsi dei rapporti tra l'allora giovane Cosa Nostra, il mondo politico e quello affaristico dell'Isola.⁴⁶ Pitрэ era parte integrante del partito pro-Palizzolo, sia in quanto membro del Consiglio Comunale, sia come amministratore di opere pie, sia come ideologo del movimento «Pro-Sicilia» sorto per difendere, nella scena pubblica nazionale, l'Onorevole palermitano e l'onore siciliano.⁴⁷ Inoltre è accertata la presenza di Pitрэ in una riunione tenutasi immediatamente dopo la condanna in appello di Palizzolo (31 luglio 1902) nella casa di un mafioso, allo scopo di pianificare una strategia che portasse all'annullamento della sentenza in Cassazione.⁴⁸

6. «Due facce» e tre punte

Evocando lo scenario politico nel quale Pitрэ si muoveva, non intendo certo stigmatizzare le sue eventuali scelte di campo, né tanto meno stabilire un nesso specifico e diretto tra (alcune) sue analisi e il suo posizionamento nella scena pubblica siciliana. Più semplicemente mi interessa ribadire, in partenza, una duplice constatazione: (a) Pitрэ segnala, sia pure in maniera nicodemica, il nesso tra (rivitalizzazione della) festa e scena politica; (b) nel far questo – proprio come Capuana – occulta però il proprio ruolo, sia come uomo politico, sia come persona partecipe delle trame e degli interessi locali, e le poste in gioco nella stessa scena che sta presentando al lettore esterno. Se, a questo punto, torniamo al volume *La vita in Palermo* e all'episodio del conflitto tra la città e il Viceré Caracciolo intorno al festino di Santa Rosalia, possiamo però notare un apparente paradosso. Come abbiamo visto, in quell'episodio Pitрэ sembra seguire una diversa linea di riflessione e, dunque, preferire un diverso posizionamento. Disegna, infatti, da un lato l'immagine di una Palermo compatta e unita nella propria devozione per

⁴⁶ S. LUPO, *Storia della mafia*, Roma, Donzelli, 1996, pp. 103-147; G. BARONE, *Egemonie*, cit., pp. 307-325.

⁴⁷ S. LUPO, *Storia*, cit., p. 141.

⁴⁸ G. BARONE, *Egemonie*, cit., p. 318.

Santa Rosalia, con le sue tradizioni e le sue pratiche rituali sedimentatesi nel tempo. Dall'altro, a questa Palermo devota e d'*ancien régime* contrappone un'alterità radicalmente inconciliabile, incarnata dal Caracciolo mangia nobili, amante della Francia dei Lumi e dei suoi venti rivoluzionari. In una simile polarizzazione tra devozione e modernità, tra tradizione e rivoluzione (o almeno riforma), tra Palermo e Parigi e, quindi, tra Santa Rosalia e Caracciolo, Pitrè si schiera, con tutta evidenza, con la città e la sua Santa patrona (il versante intimo della dicotomia istituzionale) e, attraverso un'ironia che sfocia spesso nel sarcasmo, irride le smanie riformatrici del Viceré napoletano (il polo formale ed esterno della dicotomia) e le pretese razionalistiche della modernità che quello incarna. Il quadro dei posizionamenti di Pitrè rispetto alla faglia intorno alla quale stiamo riflettendo si complica ulteriormente quando osserviamo come l'adozione di una postura, per così dire, modernista, che abbiamo visto invece dominante nelle rappresentazioni fornite delle pratiche devozionali siciliane e, più specificamente, delle 'gare religiose', ritorni nei numerosi passaggi dello stesso volume su *La vita in Palermo* in cui analizza i conflitti giurisdizionali propri di quel mondo ecclesiastico e nobiliare di fine Settecento. Se, nella rappresentazione della vicenda del festino di Santa Rosalia si era schierato con le classi che detenevano il potere nella Palermo di fine Settecento, in questi ultimi brani dello stesso lavoro, tornando ad usare un tono ironico, muta nuovamente il proprio posizionamento e prende le distanze da quegli stessi ceti con i quali si era appena identificato: le passioni giurisdizionali – difese dall'attacco razionalista del Viceré al *Festino* – tornano ad essere attitudini anacronistiche, proprie del tempo passato e comunque espressione di strati sociali in via di estinzione. Sembra quasi che nel libro su Palermo Pitrè si diverta a muoversi, piroettando di qua e di là, attraverso la linea di confine che separa la sfera della propria intimità culturale locale (palermitana, siciliana) da una economia morale di tipo moderno (ufficiale ed esterna) fondata su una «gerarchia globale di valori» che, a quella sensibilità e a quell'intimità locali attribuiva oramai una posizione subordinata e marginale.⁴⁹

Quale il senso, quali le valenze di un tale posizionamento, ad assetto variabile, assunto da Pitrè nei confronti «del progresso filosofico d'oltralpe» e, quindi, del processo di costruzione, anche in Sicilia, di una economia morale di stampo 'moderno'?⁵⁰ Ad un primo livello mi pare si possa sostenere che quella resa evidente da alcune parti del lavoro di Pitrè costituisca una politica culturale comune a vari intellettuali siciliani della sua epoca (Capuana e Verga, ad esempio, ma anche gli avvocati e i politici coinvolti

⁴⁹ Rispettivamente, M. HERZFELD, *Cultural Intimacy*, cit.; T. ASAD, *Formations*, cit.; M. HERZFELD, *The Body Impolitic: Artisans and Artifice in the Global Hierarchy of Value*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2004.

⁵⁰ Su tale processo, per un periodo che include gli anni qui considerati, per una riflessione da una prospettiva di antropologia politica e demografica, vedi J. SCHNEIDER – P. SCHNEIDER, *Festival of the Poors: fertility decline and the ideologu of Class in Sicily, 1860-1890*, Tucson, The University of Arizona Press, 1996.

nelle vicende di Militello), capaci di continui e spesso molto consapevoli posizionamenti e riposizionamenti tattici, se non proprio strategici, lungo il filo della modernità che, per così dire, aveva ad un certo punto della storia annodato i rapporti tra la loro terra e un nuovo stato nazionale. Propensi e forse interessati, dunque, questi uomini – come aveva colto Antonio Gramsci fin dai primissimi anni '30 del secolo scorso riflettendo su un testo e un discorso di V. E. Orlando – ad adottare nei confronti dell'unità nazionale un'attitudine «due facce» – o, come avrebbe più tardi detto Herzfeld, «disemica»:

prefazione molto interessante per capire l'origine anche dell'attuale 'sicilianismo', di cui l'Orlando è un rappresentante (*a due facce: una verso il continente, velata dei sette veli dell'unitarismo, e una verso la Sicilia, più franca*: ricordare il discorso di Orlando a Palermo durante le elezioni amministrative del 1925 e il suo elogio indiretto della mafia, presentata nel suo aspetto sicilianista di ogni virtù e generosità popolare).⁵¹

Gramsci aveva ben chiare le strategie attraverso le quali uomini politici e intellettuali siciliani, in quella fase storica, cercavano di mettere in relazione ideologie e pratiche ufficiali, 'nazionali', da un lato, e rappresentazioni e azioni 'franche', intime, dall'altro. Così come, ovviamente, sapeva che la cultura e il campo storiografico erano ambiti di fondamentale importanza per la comprensione delle dinamiche politiche siciliane e nazionali; e non perdeva mai di vista il carattere intimamente conflittuale di tali spazi. Il riferimento esplicito alla mafia e al suo essere connessa, nelle retoriche e (forse) nella pratiche di una parte della classe dirigente, ad un'ideologia sicilianista strategicamente adoperata, ci fa comprendere, poi, come Gramsci non perdesse mai di vista la natura concreta degli interessi e delle «forze latenti 'demoniache'» che si agitavano sotto le retoriche e le tattiche di quelle persone:

Il fatto che la polemica continui accanita ed aspra significa dunque che sono in gioco 'interessi attuali' e non interessi storici, significa in fondo che queste pubblicazioni tipo Natoli dimostrano esse stesse proprio ciò che vorrebbero negare, cioè il fatto che *lo strato sociale unitario in Sicilia è molto sottile e che esso padroneggia a stento forze latenti 'demoniache'* che potrebbero anche essere separatiste, se questa soluzione, in determinate occasioni, si presentasse come utile per certi interessi.⁵²

Una simile capacità (quantomeno) bifacciale – colta per Pitre anche da Giovanni Gentile che nota nella sua parlata un carattere misto «perché egli dopo aver usato la lingua italiana con i forestieri e con le persone che gli venivano presentate per la prima volta, passava d'un tratto al suo

⁵¹ A. GRAMSCI, *Quaderni del Carcere, quaderno 5*, vol. I, p. 618, Torino, Einaudi, 1997, corsivo mio. La nozione di «disemia» è sviluppata a partire da concetti provenienti dalla linguistica da M. HERZFELD, *Cultural Intimacy*, cit.

⁵² A. GRAMSCI, *Quaderni del Carcere, quaderno 19*, vol. III, p. 2062, cit., corsivo mio.

siciliano»⁵³ – come abbiamo visto aveva indubbiamente l’effetto duplice di garantire a chi la metteva in atto una funzione di mediazione tra due sponde (intimità culturale e ufficialità pubblica, *off stage* e *on display*, tradizionalismo e modernismo, località e nazionalità) immaginate e rappresentate come idealmente contrapposte ma, nello stesso tempo, praticate attraverso complesse poetiche di attraversamento e di manipolazione; e di consentire, appunto, un occultamento tattico/strategico (‘demoniaco’) di piani, sensibilità e modi di agire interni, intimamente vissuti e ostinatamente praticati. Ad un’analisi più attenta – o che comunque sia in grado di sfruttare le conoscenze derivanti da una lettura etnograficamente densa e prolungata di contesti siciliani – il gioco messo in campo da intellettuali come Pitrè o Capuana – ma anche da intellettuali quotidiani come molti degli attori delle scene locali grazie ai quali ho potuto imparare a praticare quel gioco – appare però più complesso di quella certa fissità iconica che connota il modello ellenico-pensato ed ellenico-centrato proposto da Herzfeld. Nei casi siciliani sopra osservati il meccanismo strutturale dell’intimità culturale, che Herzfeld dimostra essere legato all’articolazione dei rapporti tra forme di produzione delle identità e disegualianza nella distribuzione di potere e di risorse (simboliche ed economiche) all’interno e tra gli stati nazionali contemporanei, appare infatti operare in spazi istituzionali instabili, molteplici, fluidi e intimamente fondati sul conflitto.⁵⁴ Ciascuna sfera sociale di appartenenza (Palermo e il nuovo Stato nazionale, le feste tradizionali e la patologizzazione delle forme devozionali popolari, Firenze capitale e Mineo, Vizzini e Militello fazionali) pur rivendicando di volta in volta per sé autenticità e priorità su ogni altra, non può aspirare ad assumere un carattere definitivamente intimo, né è destinata a restare assolutamente ufficiale: tutte si rivelano manipolabili, contestabili, sovvertibili e relative. Non si tratta, quindi, con Herzfeld, di inquadrare il livello di appartenenza collettiva che in Italia (o in Sicilia) definiva e definisce la soglia dell’intimità,⁵⁵ quanto invece suggerire che una molteplicità di piani di aggregazione possa di volta in volta, e da contesto a contesto, fungere da ambito di rappresentazione formale o da spazio di intima e a volte imbarazzata vicinanza. E, quindi, di comprendere come gli attori sociali possano muoversi con abilità tra questi livelli, senza mai di fatto identificarsi rigidamente con nessuno di essi. Detto altrimenti, ad un policentrismo istituzionale si associano un polimorfismo identitario e, quindi, una vasta gamma di possibili giochi e di possibili, spesso raffinate, poetiche del posizionamento.⁵⁶

⁵³ G. GENTILE, *Giuseppe Pitrè*. Palermo, Sellerio, 1994 (ed. originale 1940).

⁵⁴ Si veda a riguardo anche l’edizione italiana del volume *Cultural Intimacy*: M. HERZFELD, *Intimità culturale. Antropologia e nazionalismo*, Napoli, L’Ancora del Mediterraneo, 2000.

⁵⁵ Secondo Herzfeld, in Italia, la regione o la città/località, piuttosto che lo Stato Nazionale: M. HERZFELD, *Intimità*, cit., pp. 6-7.

⁵⁶ Cfr. B. PALUMBO, *Il vento del Sud-Est. Regionalismo, neosicilianismo e politiche del patrimonio nella Sicilia di inizio millennio*, «Antropologia. Annuario», 6, 7, pp. 43-91.

RIASSUNTO – SUMMARY

Riprendendo alcune suggestioni gramsciane e tentando di problematizzare il modello della disemica “intimità culturale” messo a punto da Michael Herzfeld a partire dai suoi terreni greci, questo scritto prova ad analizzare il posizionamento che alcuni intellettuali siciliani, Giuseppe Pitrè in primis, adottarono attraverso la propria opera rispetto ai rapporti tra neonato stato unitario e contesto regionale siciliano. In particolare, mettendo a confronto la postura e le strategie narrative adoperate da nel rappresentare per un pubblico nazionale e internazionale aspetti della devozione popolare e delle pratiche festive pubbliche, con quelle di altri intellettuali a lui coevi (Capuana, Verga) con quelle dei protagonisti di vicende conflittuali siciliane e locali di qualche decennio prima, si cerca di definire la linea che separa il dicibile e l’indicibile nella nascente sfera pubblica nazionale a riguardo dei rapporti tra religione, violenza, politica e stato nazionale.

This paper analyzes the positioning some Sicilian intellectuals, and among them Giuseppe Pitrè, adopted at the end of the XIXth century facing the problem of articulating the regional context they lived in, with the newly unified Italian nation state. Specifically it compares the narrative strategies Giuseppe Pitrè adopted in representing to a national and international audience aspects of Sicilian popular devotion and public festive practices with those of other coeval intellectuals (Luigi Capuana, Giovanni Verga), on the one side, and with those of the actors of some Sicilian local conflicting scenes, on the other one. In doing so, the paper tries to sketch the line between what can be publically expressed and what must be removed from the public space of an emerging national public sphere when speaking about the relationship between religion, violence, political and national status. On a more general ground, starting from some Gramsci’s suggestions, the paper aims to question the disemic model of “cultural intimacy” that Michael Herzfeld has elaborated from its Greek materials.

