



5  
Antonino Buttitta  
*Editoriale*

### Ragionare

9  
Pedrag Matvejević  
*Il Mediterraneo ieri e oggi*

13  
Luigi M. Lombardi Satriani  
*Il labirinto metropolitano*

19  
Antonino Cusumano  
*Quando il Sud diventa Nord*

### Ricercare

35  
Gustav Henningsen  
*Le «donne di fuori»: un modello arcaico del sabba*  
Nota di Elsa Guggino

61  
Fatima Giallombardo  
*Oblazioni virili e gemelli divini*

93  
Gabriella D'Agostino  
*Il sesso ambiguo*

### Documentare

105  
Giuseppe Leone  
*Immagini della festa di san Giuseppe a Santa Croce Camerina*

### Ricordare

119  
Girolamo Ragusa Moleti  
*L'aldilà nella concezione popolare siciliana*  
Nota di Giuseppe Giacobello

### Leggere - Vedere - Ascoltare

139 LEGGERE: Dei segni e dei miti; Maschere e corpi; L'opera dei pupi a Roma, a Napoli e in Puglia; La commedia dell'arte e il teatro di figura; Paesi e campagne del Sud; Ci troviamo bene nel futuro; Percorsi di geografia linguistica; Segni e simboli nell'arte popolare siciliana; Feste tradizionali in Sicilia; Rivoltare il tempo / 145 VEDERE: Prima Sicilia: alle origini della società siciliana (Palermo); Portella della Ginestra 1947-1997 (Piana degli Albanesi-Palermo); Villaggio in musica: suoni e canti della tradizione (Messina) / 147 ASCOLTARE: Documenti sonori dell'Archivio Etnomusicale Siciliano. Il ciclo della vita; I suoni delle feste. Musiche e canti, ritmi e richiami, acclamazioni e frastuoni di festa in Sicilia; Canti della tradizione ad Alcarà Li Fusi; I "canti" di Raffaele Lombardi Satriani. La poesia cantata nella tradizione popolare calabrese

# ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO

semestrale di studi e ricerche  
anno I (1998), n. 0

Archivio Antropologico Mediterraneo



5  
Sellerio editore Palermo





ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO  
semestrale di studi e ricerche - anno I (1998), n. 0

*In copertina*

Messina: Biagio Ferlazzo, costruttore di artifici pirotecnici  
(foto di I. E. Buttitta)

Sellerio editore Palermo



*Direttore:* Antonino Buttitta *Condirettore:* Luigi M. Lombardi Satriani

*Direttore responsabile:* Vito Cusenza

*Coordinamento redazionale:* Sergio Bonanzinga *Redazione:* Giuseppe Aiello,  
Ignazio E. Buttitta, Antonino Cusumano, Mauro Geraci,  
Giuseppe Giacobello, Elio Marchetta, Rosario Perricone

*Comitato editoriale:* Alberto Mario Cirese (*Presidente*), Jose Antonio Gonzàlez Alcantud, Giulio Angioni, Giuseppe Bonomo,  
Alberto Borghini, Gian Luigi Bravo, Matilde Callari Galli, Franco Cardini, Ottavio Cavalcanti, Pietro Clemente,  
Maurizio Del Ninno, Salvatore D'Onofrio, Francesco Faeta, Fatima Giallombardo, Ina-Maria Greverus,  
Mahmoud Guetat, Elsa Guggino, Gustav Henningsen, Michael Herzfeld, Bernard Lortat-Jacob,  
Pedrag Matvejević, Michalis Meraklís, Silvana Miceli, George Mifsud Chircop, Maria Minicuci,  
Jean-Marc Olivesi, Euridice Antzoulitou-Retsila, Giovanna Salvioni, Domenico Scafoglio,  
Tullio Seppilli, Amalia Signorelli, Moufid Shibab, Piergiorgio Solinas, Janne Vibaek

*Progetto grafico:* Guglielmo Pasqualino

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA  
ISTITUTO DI SCIENZE ANTROPOLOGICHE E GEOGRAFICHE - CATTEDRA DI ANTROPOLOGIA CULTURALE  
SCUOLA INTERNAZIONALE DI SCIENZE UMANE  
Viale delle Scienze, 90128 Palermo - TEL/FAX (091) 42.13.61 - E-MAIL aas@ipalet.unipa.it

Volume pubblicato con un contributo di ricerca  
del M.U.R.S.T. per l'anno 1995 (quota del 60%)  
n. 0 in attesa di autorizzazione

## Sommario

5

Antonino Buttitta  
*Editoriale*

## Ragionare

9

Pedrag Matvejević  
*Il Mediterraneo ieri e oggi*

13

Luigi M. Lombardi Satriani  
*Il labirinto metropolitano*

19

Antonino Cusumano  
*Quando il Sud diventa Nord*

## Ricercare

35

Gustav Henningsen  
*Le «donne di fuori»: un modello arcaico del sabbà*  
Nota di Elsa Guggino

61

Fatima Giallombardo  
*Oblazioni virili e gemelli divini*

93

Gabriella D'Agostino  
*Il sesso ambiguo*

## Documentare

113

Giuseppe Leone  
*Immagini della festa di san Giuseppe a Santa Croce Camerina*

## Ricordare

127

Girolamo Ragusa Moleti  
*L'aldilà nella concezione popolare siciliana*  
Nota di Giuseppe Giacobello

## Leggere - Vedere - Ascoltare

147 **LEGGERE:** *Dei segni e dei miti; Maschere e corpi; L'opera dei pupi a Roma, a Napoli e in Puglia; La commedia dell'arte e il teatro di figura; Paesi e campagne del Sud; Ci troviamo bene nel futuro; Percorsi di geografia linguistica: Segni e simboli nell'arte popolare siciliana; Feste tradizionali in Sicilia; Rivoltare il tempo / 153 **VEDERE:** *Prima Sicilia: alle origini della società siciliana (Palermo); Portella della Ginestra 1947-1997 (Piana degli Albanesi-Palermo); Villaggio in musica: suoni e canti della tradizione (Messina) / 155 **ASCOLTARE:** *Documenti sonori dell'Archivio Etnomusicale Siciliano. Il ciclo della vita; I suoni delle feste. Musiche e canti, ritmi e richiami, acclamazioni e frastuoni di festa in Sicilia; Canti della tradizione ad Alcara Li Fusi; I "canti" di Raffaele Lombardi Satriani. La poesia cantata nella tradizione popolare calabrese***

Antonino Buttitta

## Editoriale

Scivoliamo nell'ignoto del fiume della vita senza conoscerne la portata, la velocità, il destino. Come ha intuito Marx, gli uomini fanno la storia e non sanno di farla: forse perché, come ha corretto Braudel, non sono gli uomini che fanno la storia ma è la storia che fa gli uomini. È certo che sotto i nostri occhi è in corso una delle più grandi rivoluzioni che l'umanità abbia conosciuto. Con il termine rivoluzione di solito si indicano significativi rivolgimenti politici. In realtà, rivoluzioni vere sono quelle che investono i modi della produzione e dello scambio. Solo a queste seguono radicali trasformazioni sociali e culturali. Non a caso consideriamo l'età neolitica connessa all'invenzione e diffusione dell'agricoltura la tappa decisiva del corso storico della civiltà. La rivoluzione industriale, successivamente, ha determinato tra l'altro la riformulazione non solo dei rapporti fra gli uomini ma dello stesso rapporto dell'uomo con la natura.

Oggi viviamo nel pieno della rivoluzione tecnologica e dei suoi effetti non abbiamo piena consapevolezza. In realtà, non solo stanno mutando radicalmente ancora una volta i modi della produzione e dello scambio dei beni ma anche i caratteri qualitativi e quantitativi della produzione, riproduzione e distribuzione della specie umana. Ormai, non solo nel settore dell'abbigliamento, per fare un esempio, ma persino in quello dell'alimentazione, ci si avvia a un consumo sempre maggiore di prodotti non naturali. Attraverso serre e sistemi industriali di allevamento di piante e animali si sono ormai modificate le leggi della natura. Sicuramente, in seguito a questo fatto, si sono ottenuti risultati positivi: tra questi una maggiore disponibilità dei beni di consumo, dunque un generale miglioramento del tenore di vita di gran parte dell'umanità. Tra gli effetti, di per sé non negativi ma se non razionalmente gestiti di fatto devastanti, i più preoccupanti sono stati e sono: la progressiva riduzione della domanda di forza lavoro; il rifiuto sempre più determinato di attività richiedenti impegno fisico. Nei Paesi europei a economia sviluppata, inoltre, si è venuto registrando un sensibile decremento della natalità con il potenziale rischio di progressivo impoverimento demografico che nei tempi lunghi non può essere surrogato dal cosiddetto invecchiamento della popolazione, fenomeno non meno importante al quale si sta dedicando attenzione in questi ultimi tempi soltanto per le sue conseguenze economiche.

L'effettivo crearsi di vuoti fisici e sociali, non solo la ricerca di più sostenibili condizioni di vita, ha determinato e favorito il trasferimento di milioni di individui all'interno dello stesso continente europeo e verso questo dall'Asia e dall'Africa. Quanto decisivo sia questo fatto per il futuro assetto etnico dell'Europa è fenomeno di cui non abbiamo reale consapevolezza. Bastino alcuni dati: nel 1993 in Germania erano presenti sei milioni e mezzo di immigrati di cui circa due milioni curdi. In Gran Bretagna, sempre nello stesso anno, gli immigrati erano più di due milioni di cui oltre cinquecentomila di provenienza asiatica. In Francia si arrivava a circa tre milioni e seicentomila di cui un milione e seicentomila provenienti dall'Africa. In un Paese certamente non esteso come l'Olanda erano presenti circa seicentomila stranieri in gran parte provenienti dalla Turchia e dall'Africa (fonte: *Migration Statistics 1995*, Eurostat). In termini percentuali, che rispetto al nostro discorso sono più significativi, in sostanza nel 1994 gli stranieri costituivano l'8,6 della popolazione dell'Austria, il 9,1 del Belgio, il 6,3 della Francia, l'8,5 della Germania, il 5,1 della Olanda, il 5,8 della Svezia (fonte: *Sogemi Annual Report*, 1995). Si tratta di dati ufficiali che vanno generosamente arrotondati tenuto conto del fenomeno dell'immigrazione clandestina.

È facile prevedere che al di là delle politiche restrittive negli ultimi anni adottate da alcuni Paesi, il flusso migratorio verso l'Europa proseguirà. È infatti impensabile un blocco totale dell'emigrazione. Basti pensare che in Germania, dove in conseguenza di una politica volta a controllare il fenomeno migratorio si è determinato nel 1993 e nel 1994 un suo decremento, nello stesso 1994 si sono registrati 774.000 nuovi arrivi (fonte: *ISMU*, 1996, 48). Una possibile inversione di tendenza potrebbe essere data dal sostanziale mutamento della situazione economica e sociale nei Paesi da cui partono i più consistenti flussi migratori. In effetti, per il 1993 il *Global Economic Prospects and the Developing Countries* della Banca Mondiale aveva previsto per i Paesi in via di sviluppo un tasso di crescita annuo del 4,7%. Questa crescita sarebbe stata determinata dalla realizzazione in questi Paesi di «riforme economiche di vasta portata» e dal fatto «che alla crisi del debito affrontato dai Paesi a medio reddito sarehbero state date risposte efficaci» (fonte: *Politica Internazionale*, 9). Per esempio, rispetto al fatto che negli anni Ottanta i consumi dell'Africa sub-



sahariana si erano progressivamente ridotti, la stessa fonte prevedeva una sicura inversione di tendenza. Tutto ciò avrebbe dovuto rallentare i flussi migratori verso l'Europa, incoraggiando anche tendenze al ritorno. Le cose, a dispetto di coloro che parlano di economia guardando solo ai numeri, come era facile prevedere, sono andate in modo del tutto opposto.

Da questi dati, atteso il fatto che la più parte degli immigrati tende a non ritornare (malgrado le forti resistenze di alcuni Paesi a concedere la cittadinanza), risulta in modo assolutamente evidente che la società europea verrà sempre più assumendo caratteristiche multietniche e multiculturali. Il profilo antropologico del continente in sostanza tra non molti anni sarà sostanzialmente diverso da quello attuale. L'immissione di gruppi, anche consistente, di immigrati, infatti, se quantitativamente diluita nel tempo in genere produce la loro omologazione alla cultura del Paese ospite. È facile constatarlo negli appartenenti alla seconda generazione. È il caso degli immigrati europei negli Stati Uniti. Al contrario, quando si tratta di gruppi consistenti che si trasferiscono massicciamente e contemporaneamente, essi tendono a conservare la loro cultura. Ragioni particolari, per esempio religiose, possono rafforzare questa tendenza. Il fenomeno migratorio che oggi ha investito l'Europa, per la sua velocità e massività presenta appunto queste caratteristiche.

Come è stato osservato da Claude Lévi-Strauss, la lingua e la cucina sono i tratti strutturali più resistenti delle singole culture. Se osserviamo il comportamento degli immigrati, alcuni fatti si impongono immediatamente. Gli appartenenti alle diverse etnie ricercano sistematicamente luoghi di autonoma aggregazione: piazze, stazioni, chiese, etc. In questo modo, attraverso processi socializzanti fondati sulla appartenenza linguistica, essi tendono a confermare se stessi come gruppo, a ribadire la propria identità. Si tratta spesso di individui che come i Somali in Italia e i Maghrebini in Francia, hanno talora migliore conoscenza dell'italiano e del francese rispetto ai locali appartenenti ai ceti popolari. Potrebbero facilmente frequentare luoghi diversi da quelli preferiti, dove incontrare gente del luogo o di altre etnie. Questo, tranne casi isolati, non accade, anche quando non sussistono situazioni di intolleranza. Né vi sono segni di una inversione di tendenza. Ciascun gruppo consapevolmente vuole restare se stesso. Significativo in questo senso quanto è dato registrare per ciò che riguarda le abitudini alimentari. È talmente forte il legame con la propria cucina che si è ormai sviluppato e organizzato un mercato alternativo, con un fatturato annuo di miliardi, di derrate alimentari di provenienza asiatica e africana. È da notare che nei mercati o nei negozi dove si trovano questi alimenti è anche possibile trovare musicassette e videocassette dei Paesi d'origine dei diversi gruppi di immigrati. Tutto ciò fa prevedere, col favore per

altro delle politiche sostanzialmente di *apartheid* praticate da alcuni Stati, che la forza centripeta omologante esercitata dalla cultura del Paese ospite sarà anche in futuro bilanciata dalla forza centrifuga diversificante costituita dal persistere delle culture dei gruppi più consistenti di immigrati.

Da coloro che sono ossessionati dal concetto scientificamente inconsistente della purezza delle razze o dalla insistita difesa di mitiche identità nazionali, lo scenario che si prefigura per il prossimo futuro antropologico dell'Europa può risultare inquietante. Lo sarà certamente se vissuto in termini di chiusura e intolleranza. Al contrario, la compresenza nelle stesse aree, di individui appartenenti a etnie diverse, potrà costituire un fattore decisivo di progresso sociale e culturale se le differenze tra i futuri cittadini dell'Europa saranno coniugate anche dalle regole del libero scambio etnico.

Questo radicale sconvolgimento e futuro riassetto antropologico dell'Occidente non può lasciare indifferenti le scienze della cultura. Anche perché a etnologi e antropologi accade oggi quello che avvenne ai demologi dell'Ottocento: scoprire di avere sotto casa quel "primitivo" che l'Europa intellettuale cercava nell'India arcaica, nel Medio Evo, nelle lontane Americhe. È tempo, anche in sede scientifica, di prendere atto che gli "altri" sono tra noi con l'evidenza di tutta la loro alterità. Fino a ora abbiamo guardato il diverso da noi con etnocentrismi più o meno critici o con relativismi più o meno autentici. Ci si è esercitati, e in qualche caso dilettrati, a praticare osservazioni distanziate o partecipanti, sguardi da lontano e false confidenze da vicino: che si trattasse di giri corti o lunghi, non solo il soggetto ma lo stesso oggetto della ricerca siamo stati sempre noi.

Sappiamo che la scienza è costruzione di modelli e loro possibilità di verifica. Costruzione troppo rigida del lavoro intellettuale che lascia fuori troppe cose, ma che funziona. Le discipline antropologiche, nella loro ambizione di proporsi come scienze, non hanno mancato di elaborare modelli di rappresentazione dei fenomeni osservati. Curiosamente, i secondi verificavano sempre i primi che tuttavia, in connessione ineludibile con il susseguirsi di mode intellettuali e scuole di pensiero, erano sempre diversi ma sempre in accordo con l'ufficialità culturale del momento. Padre Lafitau, anticipando padre Schmidt, dallo studio dei "*moeurs des sauvages Américains*" ricavava la prova del monoteismo originario; per i seguaci della scuola antropologica inglese "la cultura primitiva" stava a testimoniare quelle prime fasi dell'incivilimento da cui al contrario l'Europa, partecipe attiva della dinamica evolutiva della storia, si era tanto distanziata; per gli appartenenti alla scuola sociologica francese le società etniche mostravano in tutta evidenza che l'individuo e la sua cultura sono un prodotto sociale; i marxisti inse-

guivano i primordi della lotta di classe, e così continuando. È un lungo rosario che potrebbe anche risultare di qualche interesse scientifico riferendo scuole e autori agli snodi più significativi della storia politica e culturale dell'Occidente. Le altre culture infatti sono state, al di là spesso delle intenzioni dei singoli studiosi, un ampio laboratorio in cui l'Europa ha di volta in volta verificato, in connessione con i propri interessi economici e politici, le proprie ideologie, la propria costruzione dell'uomo e del suo mondo.

È prevedibile l'obiezione: non si poteva fare diversamente, stante il fatto che quelle dell'antropologo sono necessariamente delle interpretazioni. Sorprende come questa banalità abbia avuto tanto successo presso gli antropologi. Tutte le forme di sapere, in quanto riduzioni arbitrarie del *continuum* della realtà fenomenica in unità discrete, sono som-

matorie di rappresentazioni. Interpretazioni dunque, né vere né false ma solo più o meno adeguate e funzionali. Il problema pertanto, oggi, per un antropologo che voglia fare un lavoro non solo finalizzato a conseguire allori accademici, è quello di verificare l'adequatezza dei propri modelli rispetto alla attualità delle proprie ricerche. Insomma: che cosa ha da dire l'antropologia al mondo quale è oggi? Gli uomini di cui tanto ha parlato e straparlato non vivono più in remote e esotiche lande sperdute. Sono fra noi. Non *hommes par la figure* ma uomini. Non diversamente da noi fra loro. Che una riflessione su questa epocale vicenda antropologica muova da quei Paesi del Mediterraneo che hanno visto sorgere la civiltà occidentale, potrebbe essere una favorevole opportunità anche per le scienze dell'uomo. È quello che attraverso le pagine di questa rivista intendiamo verificare.

Predrag Matvejević

## Il Mediterraneo ieri e oggi

L'immagine che offre il Mediterraneo è lontano dall'essere rassicurante.

In effetti la sua riva settentrionale presenta un certo ritardo rispetto al Nord Europa e altrettanto la riva meridionale rispetto a quella europea. Tanto a Nord quanto a Sud, l'insieme del bacino può difficilmente essere aggregato al Continente. D'altra parte, si può davvero considerare questo mare come un "insieme" senza tener conto delle fratture che lo dividono, dei conflitti che lo lacerano; in Palestina, in Libano, a Cipro, nel Maghreb, nei Balcani, in ex Jugoslavia? Anche il Mediterraneo sembra votato al destino di un mondo ex.

L'Unione Europea si compie senza tenerne conto: nasce un'Europa senza la "culla dell'Europa". Come se una persona si potesse formare privata della sua infanzia e della sua adolescenza. Le spiegazioni che se ne danno, banali o ripetitive, raramente riescono a convincere coloro ai quali sono dirette. I parametri con i quali al Nord si osservano il presente e l'avvenire del Mediterraneo concordano male con quelli del Sud. La costa settentrionale del Mare interno ha una percezione e una coscienza differenti da quelle della costa che sta di fronte. Ai nostri giorni le rive del Mediterraneo non hanno in comune che le loro insoddisfazioni. Il mare stesso assomiglia sempre di più a una frontiera che si estende dal Levante al Ponente per separare l'Europa dall'Africa e dall'Asia Minore.

Le decisioni circa la sorte del Mediterraneo sono così spesso prese al di fuori di esso o senza di esso: ciò ingenera delle frustrazioni e dei fantasmi. Le manifestazioni di gioia davanti allo spettacolo del Mare Mediterraneo si fanno rare e contenute. Le nostalgie si esprimono attraverso le arti e le lettere. Le frammentazioni prevalgono sulle convergenze. Ormai da molto tempo si profila all'orizzonte un pessimismo storico.

Comunque sia, le coscienze mediterranee si allarmano e, ogni tanto, si organizzano. Le loro esigenze hanno suscitato, nel corso degli ultimi decenni, numerosi piani e programmi: la Corte di Atene e di Marsiglia, le Convenzioni di Barcellona e di Genova, il Piano d'Azione per il Mediterraneo (PAM) e il "Piano Blu" di Sophia-Antipolis che proietta l'avvenire del Mediterraneo "all'orizzonte del 2025", le Dichiarazioni di Napoli, Malta, Tunisi, Spalato, Palma di Maiorca, tra le tante. Simili sforzi, lodevoli e generosi nelle intenzioni, stimolanti o sorretti da commissioni governative o da istituzioni internazionali, non hanno conseguito che risultati molto limitati. Questo genere di discorsi in prospettiva sta ormai per-

dendo ogni credibilità. Gli Stati che si affacciano sul mare hanno politiche marittime solo rudimentali. A stento riescono a mettersi d'accordo su rare e particolari prese di posizione che tengono luogo di una politica comune.

Il Mediterraneo si presenta come uno stato di cose, non riesce a diventare un progetto. La costa Sud mantiene riserva verso le politiche mediterranee dopo l'esperienza fatta del colonialismo, entrambe le rive sono molto più importanti sulle carte utilizzate dagli strateghi che non su quelle che dispiegano gli economisti.

Tutto è stato detto su questo "mare primario" diventato uno stretto di mare, sulla sua unità e sulla sua divisione, la sua omogeneità e la sua disparità: da molto tempo sappiamo che non è né "una realtà a sé stante" e neppure "una costante": l'insieme mediterraneo è composto da molti sotto-insiemi che sfidano o rifiutano le idee unificatrici.

Concezioni storiche o politiche si sostituiscono alle concezioni sociali o culturali, senza arrivare a coincidere o ad armonizzarsi. Le categorie di civiltà o le matrici di evoluzione al Nord e al Sud non si lasciano ridurre a denominatore comune. Gli approcci tentati dalla fascia costiera e quelli proposti dall'entroterra si escludono o si contrappongono tra di loro.

Percepire il Mediterraneo partendo solamente dal suo passato rimane un'abitudine tenace, tanto sul litorale quanto nell'entroterra. La "patria dei miti" ha sofferto delle mitologie che essa stessa ha generato o che altri hanno nutrito. Questo spazio ricco di storia è stato vittima di ogni sorta di storicismo. La tendenza a confondere la rappresentazione della realtà con la realtà stessa si perpetua: l'immagine del Mediterraneo e il Mediterraneo reale non si identificano affatto. *Un'identità dell'essere*, amplificandosi, eclissa o respinge *un'identità del fare*, mal definita. La retrospettiva continua ad avere la meglio sulla prospettiva. Ed è così che lo stesso pensiero rimane prigioniero degli stereotipi.

Il Mediterraneo ha affrontato la modernità in ritardo. Non ha conosciuto su tutto il suo perimetro il laicismo. Per procedere ad un esame critico di questi fatti, bisogna prima di tutto liberarsi da una zavorra ingombrante. Ciascuna delle coste conosce le proprie contraddizioni, che non cessano di riflettersi sul resto del bacino e su altri spazi, talvolta lontani.

La realizzazione di una *convivenza* (questo vecchio termine mi sembra più appropriato di quello di *convivialità*) in seno ai territori multi-etnici o plurinazionali, là dove si incrociano e si mescolano tra loro



culture diverse e religioni differenti, conosce sotto i nostri occhi uno smacco crudele. È forse un caso che persistano guerre implacabili proprio in quel punto di incontro come il Libano o la Bosnia Erzegovina? Ma devo fermarmi qui, non senza una penosa perplessità.

Ho ricevuto da Ivo Andrić, poco tempo dopo l'attribuzione del premio Nobel, uno dei suoi romanzi tradotti in italiano, con una dedica scritta nella stessa lingua che riportava una citazione di Leonardo da Vinci: «Da Oriente a Occidente in ogni punto è divisione». Quella considerazione mi ha sorpreso: quando e come il pittore ha potuto fare una osservazione o una esperienza simile? Non lo so ancora. Ho spesso pensato a quella breve massima nel corso dei miei peripli mediterranei, mentre scrivevo il mio "Breviario". Ho potuto rendermi conto, più tardi, quanto possa applicarsi al destino dell'ex-Jugoslavia e alle passioni che ne hanno fatto strazio. Rievoco qui, una volta di più: frontiera tra Oriente e Occidente, linea di ripartizione tra gli antichi imperi, spazio dello scisma cristiano, faglia tra cattolicesimo latino e ortodossia bizantina, luogo di conflitto tra Cristianità ed Islam. Primo Paese del Terzo Mondo in Europa oppure primo Paese europeo nel Terzo Mondo, è difficile stabilirlo. Altre fratture si aggiungono: vestigia di imperi sovranazionali, asburgico e ottomano, porzioni di nuovi Stati divisi sulla base di articoli internazionali e di programmi nazionali, eredità di due guerre mondiali e di una guerra fredda, idee di nazione del XIX secolo e ideologie del XX, direzioni tangenti o trasversali Est-Ovest e Nord-Sud, vicissitudini delle relazioni tra l'Europa dell'Est e quella dell'Ovest, divergenza tra i paesi sviluppati e quelli in via di sviluppo. Tante "divisioni" si confrontano su quella parte di penisola balcanica "tra Occidente e Oriente" con una intensità che in certi momenti fa pensare alle tragedie antiche.

Il Mediterraneo conosce ben altri conflitti, sulla stessa costa o tra la costa e l'entroterra.

Sull'altra riva, la sabbia del Sahara (parola che significa "terra povera") avanza e invade da un secolo all'altro, chilometro per chilometro, le terre che lo circondano. In tanti posti non resta che una striscia coltivabile, tra mare e deserto. E adesso quel territorio diventa sempre più popolato. I suoi abitanti sono, per la maggior parte, giovani, mentre quelli della costa Nord sono invecchiati. Le egemonie mediterranee si sono esercitate a turno, i nuovi Stati succedendo ai più antichi. Le tensioni che si creano lungo la costa suscitano le inquietudini del Sud e del Nord. Se l'arretratezza fa nascere l'indolenza, l'abbandono contribuisce al risultato. Una lacerante alternativa divide gli spiriti del Maghreb e del Machrek: *modernizzare l'Islam o islamizzare la modernità*. Queste due prospettive non possono collimare: una sembra escludere o rinnegare l'altra. Così si aggregano le relazioni non soltanto tra il mondo arabo e il Mediterraneo, ma anche in seno alle

nazioni arabe, tra i loro progetti unitari e le loro propensioni particolaristiche. Le chiusure che si stabiliscono in ogni parte del bacino contraddicono una naturale tendenza all'interdipendenza. Anche la cultura è troppo frammentata e contrastante per poter fornire un aiuto qualsiasi. A un dialogo vero si sostituiscono vaghe trattative: Nord-Sud, Est-Ovest. La bussola sembra si sia rotta.

Il Mar Nero, nostro vicino, è legato al Mediterraneo e ad alcuni suoi miti: antico mare di avventure e di enigmi, di Argonauti alla ricerca del Vello d'Oro, Colchide e Tauride, porti di scalo e nodi di strade che portano lontano.

L'Ucraina resta accanto a quel mare come una grande pianura continentale, tanto fertile quanto male sfruttata. La storia non ha permesso che trovasse una vocazione marittima. La Russia ha dovuto volgersi verso altri mari, al Nord. Nei nostri giorni sta cercando sbocchi o corridoi sul Ponto Eusino e il Mare interno. Il Mar Nero è diventato un golfo in un golfo. Sulle sue rive si profilano spaccature che contrassegnano, all'Est, un inondo detto "ex".

Chiamato un tempo "Golfo di Venezia" e fiero di portare quel nome glorioso, l'Adriatico è ridotto ormai a un braccio di mare. I suoi porti sono sempre meno prosperi, l'acqua è inquinata, persino i pesci diventano rari. Fermiamo il nostro periplo nell'ex-Golfo della Serenissima dove la Storia sembra abbia gettato l'ancora.

A cosa serve ribadire, con rassegnazione o con esasperazione, le aggressioni che continua a subire il nostro mare? Nulla tuttavia ci autorizza a farle passare sotto silenzio: degrado ambientale, inquinamenti sordidi, iniziative selvagge, movimenti demografici mal controllati, corruzione nel senso letterale o in senso figurato, mancanza di ordine e scarsità di disciplina, localismi, regionalismi, e quanti altri "ismi" ancora.

Il Mediterraneo è comunque il solo responsabile di questo stato di cose. Le sue migliori tradizioni – quelle che associano l'arte e l'arte di vivere – si sono opposte invano. Le nozioni di scambio e di solidarietà, di coesione e di "partenariato" (quest'ultimo neologismo è piuttosto rivelatore), devono essere sottoposte ad un esame critico. La sola paura della immigrazione proveniente dalla costa Sud non basta per determinare una politica ragionata.

*Il Mediterraneo esiste aldilà del nostro immaginario?* Ci si domanda al Sud come al Nord, a Ponente come a Levante. Eppure esistono modi di essere e maniere di vivere comuni o avvicinabili, a dispetto delle scissioni e dei conflitti che si provano e subiscono in questa parte del mondo. Alcuni considerano, all'inizio e alla fine della storia, le zone rivierasche, altri si contentano soltanto di delinearne le facciate. Talvolta ci sono non soltanto due modi di approccio diversi, ma anche due sensibilità o due vocabolari diversi. La frattura che ne deriva è più profonda di

quanto non sembri di primo acchito: porta con sé altre fratture, retoriche, stilistiche, immaginarie, dà luogo ad altre alternative, che si nutrono del mito o della realtà della miseria e di una certa fierezza.

Molte definizioni, in questo contesto, devono essere considerate. Non esiste una sola cultura mediterranea: ce ne sono molte in seno ad un solo Mediterraneo. Sono caratterizzate da tratti per certi versi simili e per altri differenti, raramente riuniti e mai identici. Le somiglianze sono dovute alla prossimità di un mare comune e all'incontro sulle sue sponde di nazioni e di forme di espressione vicine. Le differenze sono segnate da fatti d'origine e di storia, di credenze e di costumi talvolta inconciliabili. Né le somiglianze né le differenze sono assolute e costanti, talvolta sono le prime a prevalere, talvolta sono le ultime.

Il resto è mitologia.

*Elaborare una cultura intermediterranea alternativa*, mettere in atto un progetto del genere non pare imminente. *Condividere una visione differenziata* è meno ambizioso senza essere sempre facile da realizzare. Tanto nei porti quanto al largo vecchie funi sommerse che la poesia si propone di ritrovare e di rianodare, sono spesso state rotte o strappate dall'intolleranza o semplicemente dall'ignoranza.

Questo vasto anfiteatro per molto tempo ha visto sulla scena lo stesso repertorio, al punto che i gesti degli attori sono noti o prevedibili. Il suo genio ha però saputo, da una tappa all'altra, riaffermare la propria creatività, rinnovare la sua fabulazione che non ha uguale al mondo. Occorre perciò ripensare le nozioni superate di periferia e di centro, gli antichi rapporti di distanza e di prossimità. Il significato delle separazioni e delle enclavi, le relazioni delle simmetrie a fronte delle asimmetrie.

Non basta più valutare queste cose unicamente in scala di promozioni o sotto un aspetto dimensionale: possono essere considerate anche in termini di valori. Certi concetti della geometria euclidea hanno bisogno di essere definiti. Le forme di retorica e di narrazione, di politica e di dialettica, invenzioni dello spirito mediterraneo, sono state adoperate per troppo tempo e talvolta appaiono logore. Non so se invocazioni di questo tipo possano essere di aiuto per non lasciarsi dominare da quel pessimismo storico che ho evocato all'inizio di questo periplo, e che ricorda, in certi momenti, l'angoscia segreta dei navigatori del passato che si dirigevano verso rive sconosciute.

Potremo fermare o impedire nuove "divisioni", in ogni punto, "dall'Oriente all'Occidente"? Sono questioni che restano senza risposta.

Luigi M. Lombardi Satriani

## *Città e cultura nel labirinto metropolitano*

Lo spazio aperto davanti a te non ha nessun'altra misura nessun'altra qualità che quella a lui data dalla forma e dal ritmo dei tuoi passi.

(Tradizione vedica)

Che la città sia un prodotto culturale è constatazione estremamente ovvia, ma non per questo del tutto inutile. Si tratta, però, di vedere quale molteplicità di significati tale espressione, pur nella sua apparente ovvietà, racchiude, sviluppando, così, tutta la sua carica di problematicità.

Anzitutto, la città si presenta come un insieme di edifici (palazzi, monumenti, chiese, e così via) e come un complesso sistema viario (piazze e strade che s'intersecano andando a comporre un ampio reticolo che solca lo spazio ponendo in relazione palazzi e monumenti). Ma la città è un prodotto culturale anche perché rappresenta un insieme di itinerari ideali, che la marciano investendola con una serie di valori simbolici, per cui in realtà alla città visibile si sovrappongono innumeri città invisibili.

Italo Calvino tra le sue «città invisibili» ci presenta la città di Tamara. «[...] e mentre credi di visitare Tamara non fai che registrare i nomi con cui essa definisce se stessa e tutte le sue parti. Come veramente sia la città sotto questo fitto involucro di segni, cosa contenga o nasconda, l'uomo esce da Tamara senza averlo saputo. Fuori s'estende la terra vuota fino all'orizzonte s'apre il cielo dove corrono le nuvole. Nella forma che il caso e il vento danno alle nuvole l'uomo è già intento a riconoscere figure: un veliero, una mano, un elefante...» (1992: I, 367-68).

Ancora Calvino «se nascosta in qualche rocca o ruga di questo slabrato circondario esiste una Pantasilea riconoscibile, ricordabile da chi c'è stato, oppure se Pantasilea è solo periferia di se stessa e ha il suo centro in ogni luogo hai rinunciato a capirlo. La domanda che adesso comincia a rodere nella tua testa è più angosciata: fuori da Pantasilea esiste un fuori? O per quanto si allontani dalla città non fai che passare da un limbo all'altro e non arrivi a uscirne?» (1992: I, 492).

Infine, «dal mio discorso avrai tratto la conclusione che la vera Berenice è una successione nel tempo di città diverse, alternativamente giuste e ingiuste. Ma la cosa di cui volevo avvertirvi è un'altra: che tutte le Berenici future sono già presenti in questo istante. A volte l'una dentro l'altra, strette pigiate indistinguibili» (1992: I, 496).

La città contemporanea ci si presenta come gigantesco labirinto omologo a una realtà contemporanea

caratterizzata da un complesso intersecarsi di etnie, tratti culturali, modelli di diversa origine, sistemi normativi che c'investono, situandoci in una condizione per la quale non sono state predisposte tecniche efficaci di comprensione e padroneggiamento. Irretiti nel labirinto delle nostre città, non siamo illuminati come lo fu Teseo, dall'amore di Arianna e il nostro vagare si svolge prevalentemente nell'oscurità. Costruttori noi stessi, come Dedalo, del labirinto, quando restiamo rinchiusi con i nostri figli in esso, ci è estremamente difficile, a differenza del costruttore ateniese, fabbricare delle ali di penne e cera per sottrarci con il volo alla chiusa datità labirintica. Ove questo ci riuscisse, anche noi, a somiglianza di Icaro, rischieremmo di avvicinarci troppo al sole e pagheremmo l'imprudenza, la temerarietà, precipitando in mare.

A noi, lontani non solo temporalmente dalla temperie che fu propria della Grecia classica e della quale pur avvertiamo inesausta nostalgia, il labirinto può trasmettere prevalentemente la sensazione di un'estrema complessità e una notevole angoscia per il timore di non riuscire a padroneggiarlo. È che la vita sociale contemporanea presenta tratti radicalmente contraddittori, ponendosi come crogiuolo e fonte di processi teoricamente escludentisi, di fatto coesistenti in un'amalgama che segna la vita attuale connotandola, oggi più che mai, con la cifra della complessità. In tale vita sociale «sembra quasi di poter notare un doppio movimento: la chiusura, il ripiegamento verso il piccolo gruppo, verso il sé, accarezzato e blandito dallo stesso soggetto sino all'esasperazione narcisistica ed egocentrica, con una comunicazione che tende alla comunicazione esoterica; nello stesso tempo – contemporaneamente più che alternativamente – alla chiusura, al ripiegamento, si affianca l'ansia di universalizzare, di vivere dinamicamente il proprio tempo e i propri spazi, di scambiarsi esperienze, idee, linguaggi, beni e valori.

La città della nostra epoca [...] appare ad un tempo una metafora di questa coesistenza e un luogo privilegiato di analisi: essa dispiega da un lato la settorialità della chiusura, con i suoi molteplici villaggi connotati ognuno da specificità e disparità con le sue organizzazioni a modello tribale che si ergono a difendere da ogni intrusione quartieri e strade e spazi; dall'altro

lato tuttavia la città è il crogiuolo di informazioni, parole, immagini, idee, che si spandono senza rispettare territori e confini. Così la città contemporanea è luogo della solitudine gregaria, ma è anche il luogo di elaborazione di un nuovo ordine simbolico che privilegia l'intensificarsi dei rapporti, che rende fluidi ruoli e status, che mostra ad ognuno di noi la fragilità dell'io e l'illusione che l'identità sia un valore permanente di ogni società» (Callari Galli 1996: 101-102).

Il nostro rapporto con la città è profondamente mutato, in misura non dissimile dalle trasformazioni che ha subito il rapporto con il nostro stesso corpo, inerenza, soggettiva e oggettiva, realtà che si iscrive sul piano dell'essere e che viene percepita anche sul piano dell'avere. Anche se con riferimento riduttivo a una città nettamente circoscritta e percorribile «completamente a piedi», è stato notato come si possa affermare, senza dubbio, che la città è la parte estroflessa, il «fuori» del corpo: è la solidificazione, nello spazio vissuto, delle relazioni sociali di largo raggio, relazioni che sono concretamente praticate in modo corporeo, perché appunto la città si percorre (dalla casa alla bottega, dal mercato alla chiesa al palazzo civico) completamente a piedi in tempi di ore e giorni, senza la necessità di aggiunta di protesi meccaniche per aumentare le possibilità di spostamenti del corpo. Non solo, ma la città è usata interamente, nel corso di una vita, dalla casa in cui si nasce alla scuola in cui si apprende al mercato in cui si compra alla chiesa in cui si celebra al cimitero in cui si viene seppelliti. Ma, approfondendo l'analisi, ci rendiamo conto che il rapporto della città con il corpo può essere descritto anche in termini non più materiali, cioè anche in termini più segretamente simbolici. Cosicché, in seconda istanza, possiamo descrivere la città anche come un doppio e un sosia del corpo: *simile* cioè ad esso, e non solamente come struttura, ma anche, più o meno velatamente, come immagine. Infatti la città è una figura che si staglia rispetto a uno sfondo, perché si riconosce in un ambiente più generale che chiamiamo paesaggio. Ha chiaramente un confine, le mura, che funziona verso l'esterno con un limite di massa, verso l'interno come limite di spazio, ed assolve nel definire la nostra individualità: in qualche modo le mura delle città sono l'equivalente di ciò che la nostra pelle è per il nostro corpo, qualcosa che appartiene alla sfera prossemica più intima, quella della nozione del sé, qualcosa che contemporaneamente ci dà il senso della separazione di noi stessi dal mondo e il senso della possibilità di osmosi e di comunicazione tra noi stessi e il mondo. Vorrei sottolineare che la pelle – potenziata dagli strati «culturali» fabbricati come abbigliamento – è anche organo di difesa, e di rappresentazione di sé nel mondo. «In quanto oggetto confinato, la città è un corpo organizzato: non a caso nell'urbanistica si

usano continuamente tutta una serie di metafore biologiche: si parla di cellule, di tessuti, di organi, di sistemi di organi, di sistemi di sistemi. Anche questo sta a testimoniare che noi viviamo la città come un corpo e come simile al nostro corpo. La città si può penetrare profondamente: se ne può praticare il «cuore». E da essa si può uscire facilmente: si possono varcare le sue porte. C'è quindi, tra il corpo della città e il corpo dei suoi abitanti, un rapporto duale, di reciproca appartenenza, di reciproca indipendenza» (Mazzoleni 1989: 45-46).

La città contemporanea è difficilmente delineabile da confini, frontiere, sicché risulti chiaramente individuato lo spazio dell'appaesamento continuamente realizzantesi attraverso il conferimento di senso. Oggi non possiamo non essere consapevoli delle molteplici frontiere invisibili della città. «La grande metropoli odierna è attraversata da una miriade di linee di confine, riconoscibili appena, per segni incerti e mutevoli, solo dall'occhio esercitato del nuovo viaggiatore metropolitano. Questi confini invisibili tracciano una geografia strana e talvolta pericolosa, tagliano in modo apparentemente insensato strade, quartieri, crocicchi. Dividono anche gli abitatori del giorno dagli abitatori della notte. Delimitano territori di caccia e di rapina e luoghi di tregua e di quiete, in cui cacciatori e prede alla fine si posano inquieti, nell'attesa di una nuova fuga e di un nuovo inseguimento [...]. Ma nessuno può ritenersi a lungo garantito da esse [frontiere]. Nessuno le conosce una volta per tutte. La loro caratteristica, ciò che le rende appunto invisibili, è il loro continuo mutare, la metamorfosi del disegno che esse via via tracciano, continuamente diverso, quasi ogni notte modificato» (Rella 1984: 67). È difficile, pertanto, dissentire da Massimo Ilardi, che sottolinea come sia «una presunzione degli urbanisti e un'illusione dei filosofi pensare di presentarsi alle porte della città e discutere di essa. La città non ha più porte e la metropoli non si sa dove cominci e dove finisca. Sappiamo solo quello che l'esperienza di tutti i giorni ci ha dimostrato: e cioè che la metropoli rappresenta il momento determinante dell'esistenza moderna; e che, dietro questo mondo in perenne movimento e mutamento, non si nasconde alcun ordine naturale, alcun paesaggio fatto di calmi ambienti, di ritmi costanti e regolari, di pace, di tranquillità; e che, infine, davanti non esiste alcuna «città futura» a partire dalla quale si potrà giudicare la città presente. [...] Il passato, il futuro: sono tempi che l'individuo metropolitano non coniuga più. Egli appartiene alla superficie del mondo ed è plasmato dalla mobilità, dai conflitti, dal consumo. Un individuo che rifiuta di autointerpretarsi sulla base di altri ambiti semantici e assiologici (Dio, la Politica, il Lavoro), e si pone invece come forza di riappropriazione del proprio destino.

Sono dunque la mobilità, il conflitto, il consumo che ci consentono di definire, seppure approssimativamente, le nuove figure sociali. Ma non è detto che queste figure durino per il fatto che hanno lottato. La metropoli allora non è solo lo spazio scenico di queste lotte, è anche il «luogo» di sparizione dei soggetti, un «luogo» assolutamente fantasmatico di eventi che si accendono e si spengono come cerini» (Ilardi 1990b: 13-15).

Anche il paesaggio sonoro della città oggi appare profondamente modificato rispetto alle scansioni e ai linguaggi della vita precedente. Luigi Russolo, in epoca futuristica, notava: «attraversiamo una grande capitale moderna, con le orecchie più attente che gli occhi, e godremo nel distinguere i risucchi d'acqua d'aria o di gas nei tubi metallici, il borbottio dei motori che fiatano e pulsano con una indistinguibile animalità, il palpitare delle valvole, l'andirivieni degli stantuffi, gli stridori delle seghe metalliche, i balzi del tram sulle rotaie, lo schioccar delle fruste, il garrir delle tende delle bandiere. Ci divertiremo ad orchestrare idealmente insieme il fragore delle saracinesche dei negozi, le porte sbatacchianti, il brusio e lo scalpicio delle folle, i diversi frastuoni delle stazioni, delle ferriere, delle filande, delle tipografie, delle centrali elettriche e delle ferrovie sotterranee» (1978, cit. in Schafer 1985: 159).

La città è stata oggetto di notazioni narrative e rappresentazioni filmiche, con tutta la loro carica di suggestione, e di un'ampia letteratura etno-antropologica con tutta la sua carica di problematicità. I riferimenti potrebbero essere particolarmente numerosi, ci si limiterà ad alcuni di essi, scelti essenzialmente per il loro valore emblematico. La cinematografia ha rivolto il proprio sguardo alla città, rappresentandola secondo ottiche e tagli ideologici estremamente differenziati. In numerosi film dei decenni precedenti «la città è un *a priori* topografico-visivo, sul cui sfondo dobbiamo immaginare il successivo svolgersi degli eventi.

Molti film della classicità hollywoodiana cominciano così. Quelli di John Huston, ad esempio. O alcuni di quelli Howard Hawks. Ma anche quelli di molti cineasti europei si rifanno al medesimo stereotipo: *Sous les toits de Paris* di René Clair inizia con una lunga carrellata sui tetti della città, fino a raggiungere la strada dove sta cantando il protagonista.

In tutti questi casi, il percorso dello sguardo va dall'universale al particolare, dall'insieme a una delle parti o dei dettagli che lo costituiscono. La città così presupposta è, in genere, una città solida, ordinata, massiccia, razionale. I brividi di irrazionalità che la attraversano la sfiorano appena. Il *disordine* non le è consustanziale. Se c'è, è dovuto agli eventi o ai personaggi che la popolano, e i conflitti che vi si svolgono sono indipendenti dalla sua morfologia. Da *Scarface* (Howard Hawks, 1932) a *Giungla d'asfalto* (John Huston, 1950) la città è leggibile ed estranea. Esterna.

Sfondo solido e imperturbato di intrighi che si generano a prescindere da lei.

La città del cinema contemporaneo, al contrario, è una città magmatica, fluida, informe, mutante. Non è tale per effetto dei conflitti che la dilanano. È la sua forma (o *assenza* di forma) a produrre e generare conflitti, disorientamenti, derive. La città teatro di macroconflitti diventa «macchina» per la produzione di conflitti diffusi e parcellizzati. Anche il modo di approccio cambia. O forse è la città stessa che cambia col mutare dell'approccio visivo che lo sguardo del cinema realizza nei suoi confronti. La città del cinema contemporaneo non la si osserva più nel suo insieme, la si *penetra*. La si conosce consumandola. Standovi *dentro* agendo nel suo tempo (e nei suoi ritmi) più che nel suo spazio statico e definito una volta per tutte.

[...] È la città replicante di *Blade Runner* (Ridley Scott, 1982) oceano di luce pulviscolare che si riflette nell'occhio, nebulosa multimediale e polifonica di messaggi, impulsi, codici che si incrociano e si sovrappongono, la città del cinema contemporaneo non può essere contemplata né ipotizzata, ma soltanto agita, percorsa, attraversata. La sua fruizione è inevitabilmente dinamica. La sua struttura polimorfa, dispersiva, puntiforme.

[...] La città [...] sembra avviata a uno strano destino: quello di ridursi a svolgere le funzioni che un tempo erano svolte da una sua parte. *1997-Fuga da New York*: tutta Manhattan è ridotta a carcere. *L'implacabile*: tutta la città è ridotta a stadio-circo in cui si svolgono i giochi neogladiatori televisivi. *Robocop*: l'intera metropoli diventa un quartiere da demolire. *Street Trash*: l'intera New York diventa l'immondezzaio discarica di rifiuti. Questo processo di transizione metonimica, per cui una parte si identifica con il tutto, ovviamente sconvolge i nostri consueti codici di fruizione e consumo cinematografico della città. Grande è il disordine sotto il cielo: nessun punto di vista dall'alto ci può dare un quadro chiaro, unitario, coeso. Perfino gli angeli wendersiani di *Il cielo sopra Berlino* (1987) scendono sulla terra e fruiscono l'urbano per frammenti, o per visioni parziali, approssimative.

[...] In questo quadro, l'immagine della città diventa caotica, magmatica, confusa, non ci sono più mappe che ne sappiano fissare la pianta una volta per tutte, fornendo utili indicazioni topografiche o punti di riferimento.

In questa città di flussi e di movimenti le mappe non servono più. Serve piuttosto attraversarle in fretta, consumarle, usarle. Ce l'ha insegnato, definitivamente, ancora una volta John Carpenter in quel film «aurorale» che è *1997-Fuga da New York*. Il personaggio, che nel film si chiama Mente (Henry Dean Stanton) e che evoca fin dal nome la «vecchia razionalità», salta per aria su un ponte minato di cui credeva di possedere la mappa. Si salva invece l'eroe-serpente (Jena Plissken),



che si muove nella città spinto dall'ossessione del tempo più che da quella dello spazio, e che fa del suo sguardo bendato e monoculare [...] l'unica bussola di orientamento possibile» (Canova 1989: 79-84).

La letteratura scientifica si è a lungo esercitata sulla città, sulle trasformazioni della sua realtà e delle sue rappresentazioni. R. Park ha notato: «Le città in generale e le città americane in particolare comprendono un caleidoscopio di genti, di cultura e di modi di vita molto diversi, tra cui spesso c'è solo il contatto più debole, la più grande indifferenza, la più larga tolleranza, occasionalmente l'aspra contesa, ma sempre il più acuto contrasto» (1915, trad. it. 1967).

Il rapporto tra rappresentazioni e pratiche della città esce senz'altro, come è stato notato, «dal dominio delle carte mentali, per quanto costruite con la massima raffinatezza; se non altro queste carte mentali della città assumono il loro senso attraverso modi di abitare, modelli culturali e non solo attraverso atti visivi. La rappresentazione della città s'inscrive dunque in un'etnografia, così come la critica delle ideologie. Essa accorda ampio spazio ai comportamenti dei gruppi sociali, al modo in cui si trasmettono o si acquisiscono le abitudini, gli atti le rappresentazioni; si preoccupa dell'accumularsi dei gesti e dei riti, ancorati nell'inconscio; esse s'interessano alle giustificazioni sociali date da queste pratiche, alla valorizzazione connessa ai luoghi, alla combinazione degli spazi e degli avvenimenti, a tutto quanto nella città è "memoria"» (Roncayolo 1978: 77).

Per quanto riguarda le discipline demo-etno-antropologiche, basterà ricordare come nel loro ambito si sia andato sviluppando uno specifico settore di studi, l'antropologia urbana, che ha elaborato prospettive critiche, aspetti metodologici, ipotesi interpretative di tale complessa problematica<sup>1</sup>.

Massimo Cacciari ha notato: «La nostra vita urbana non può che svolgersi oltre ogni limite tradizionale, ogni confine dell'*urbs*. Non sarà mai più geometricamente circoscrivibile. Non sarà mai più "terranea". La sua dimensione è mentale» (1990: 44). Alberto Sobrero opportunamente aggiunge «apparentemente solo mentale, la dimensione della differenza riesce a celarsi, a simularsi, fino al punto di negare in ambito urbano la stessa esistenza dell'alterità. Ancora possiamo riconoscere le radici della differenza quando abbiamo a che fare con il diverso per provenienza, per razza – benché il rimescolamento sia ormai così esteso e di dimensioni tanto crescenti, che, anche in questo caso, la discriminante sarà sempre meno fisica e sempre più mentale e ideologica. E certo – passando al secondo livello – più mentale che terranea è la stessa ragione che spinge ad aggregarsi: non perché l'essere giovani, l'essere barboni, o semplicemente "vicini", non sia prima di tutto una condizione fisica, ma perché è evidente che passare da quella ragione fisica a

"quella mentalità" è in primo luogo una scelta e un atto di adesione di valori.

Difficile, comunque, riconoscere una qualche terreneità nei fenomeni della modernità dispiegata che abbiamo collocato nell'ultima delle nostre rubriche. In base a quali riferimenti di classe, o di ceto, in base a quali logiche dell'insediamento urbano o di generazione, è possibile ricondurre a una qualche fisica della società il consumo dei mass media, l'universalità del pensiero, la moda, e i loro rispettivi fantasmi, le leggende urbane, il razzismo, il narcisismo? Ogni sensazione di naturalità del comportamento è persa. Sembra di trovarsi, per un verso, di fronte a puri sistemi di regole, di fronte a sistemi di convenzioni sociali che non hanno altra ragione di esistere che non sia l'accettazione generale, e, per altro verso, di fronte alla tentazione di barare, al timore, al rischio e alla paura che qualcuno venga meno alle regole del gioco.

A quest'ultimo livello la differenza è più difficile da isolare e controllare: bisogna conoscere le regole e sapersi mascherare, bisogna sapere entrare e uscire dai ruoli, simulare, cambiare mille vesti, vestire mille volti: «Il camaleontismo diventa un tratto saliente del vivere contemporaneo. Si fa avanti il paesaggio di un corpo che assorbe come una porosa spugna l'eterogeneità dell'esistente» [...]» (Sobrero 1992: 228-29)<sup>2</sup>. In una prospettiva così delineata, lo studioso ritiene di potere affermare: «La città come totalità, come *civitas*, come *urbs* è persa irrimediabilmente e con essa anche la città come *ethos*, come unità culturale. Ciò non toglie che almeno in tre direzioni si delinei l'oggetto di un'antropologia possibile:

a) in direzione delle moltiplicate etnicità e dei nuovi e non conosciuti esiti dei futuri sincretismi culturali;

b) lungo le nuove reti di rapporti, di comportamenti e di valori, nei nuovi vicinati, nelle nuove solidarietà, in quella periferia sempre più estesa che nella vita di ognuno si oppone alla centralità fagocitante della metropoli;

c) in direzione della stessa mancata realizzazione della cultura della modernità, delle sue paure, dei contrasti che genera, delle sue ansie. [...] La città sollecita le fughe interpretative. Dal crollo delle teorie meccanicistiche e della cultura come rispecchiamento, dalla rinnovata consapevolezza che il piano dell'interpretazione è un piano obbligato attraverso cui passare per comprendere la novità e l'originalità dell'organizzazione del mondo contemporaneo, si è scivolati, nella scienza come nel senso comune, verso la convinzione che la regola non ci sia, verso la convinzione che tutto sia possibile, che i beni siano infiniti, che si tratti solo di una questione di scelte, che volendo si possa tornare indietro, che la stessa dimensione del tempo, dello spazio della vita sia solo una questione mentale. [...] Sentiamo il fascino del labirinto, se per esso si intende la sollecitazione al viaggio, all'esperienza, al rischio

intellettuale, ma nella convinzione di Kevin Lynch, nella convinzione che il non conosciuto deve possedere in se stesso qualche forma che può venir esplorata e un po' alla volta appresa e nella sensazione che il caos completo senza traccia alcuna di connessione non è mai piacevole» (Sobrero 1992: 231-34).

Nella prospettiva qui delineata, anche se per tratti generalissimi, il labirinto si dilata, borgesianamente, sino a coincidere con l'universo, spazio nel quale sperimentiamo il nostro "essere gettati" senza un saldo ancoraggio di finalità e senso. Ma è comunque il *nostro* labirinto nel quale è irretita, e non può non esserlo, la *nostra* vita. Il re degli arabi dice al re di Babilonia, dopo averlo portato nel deserto: «"In Babilonia miolesti perdere in un labirinto di bronzo con molte scale, porte e muri; ora l'onnipotente ha voluto ch'io ti mostrassi il mio dove non ci sono scale da salire, né porte da forzare, né faticosi corridoi da percorrere, né muri che ti vietano il passo". Poi gli sciolse i legami e lo abbandonò in mezzo al deserto dove quegli morì di fame e di sete» (Borges 1985: 134-35).

Così, anche il labirinto può dispiegarsi, ambivalentemente, come spazio dell'incubo e della rassicurazione. «Il labirinto è spesso tema di incubo ma la casa

è labirinto rassicurante amato malgrado la qualità di leggera paura che può sussistere nel suo mistero» (Durand 1972: 244).

Se la città è, dunque, produzione culturale e se la città è in effetti, come qui si è cercato di sottolineare, una molteplicità di città, ognuno di noi produce la sua città, ognuno di noi ha la sua città, plasmazione ininterrotta delle sue relazioni, dei suoi desideri, dei suoi timori, delle sue angosce, delle sue speranze. «L'opera è una via» ci avvertì in anni lontani Paul Klee; le nostre vie, le nostre città sono, specularmente, le nostre opere, quali abbiamo delineato e sofferto. In questo l'inevitabile dimensione umana, e dunque infernale, delle nostre città. Ma, ancora una volta con Italo Calvino, «l'inferno dei viventi non è qualcosa che sarà: se ce n'è uno è quello che è già qui, l'inferno che abitiamo tutti i giorni, che formiamo stando insieme. Due modi ci sono per non soffrirne. Il primo riesce facile a molti: accettare l'inferno e diventarne parte fino al punto di non vederlo più. Il secondo è rischioso ed esige attenzione e apprendimento continui: cercare e saper riconoscere chi e cosa, in mezzo all'inferno, non è inferno e farlo durare, e dargli spazio» (1992: I, 498).

## Note

<sup>1</sup> Della vastissima letteratura, oltre ai testi citati, mi limito a segnalare: Basham 1978; Eames-Gooder 1977; Eddy 1968; Glowczewski-Matteudi 1983; Gulik 1962; Gutkind 1973, 1974; Gutwirth 1982; Gutwirth-Pétonnet 1987; Pitto 1980; Rodwin-Hollister 1984; Rykwert 1976; Southall 1973; Tentori-Guidicini 1972; Uzzel-Provencher 1976; Weber 1922; Wirth 1928.

<sup>2</sup> Il brano citato dall'autore è tratto da Castellani 1990.

## Riferimenti

Basham R.  
1978 *Urban Anthropology: The Cross-Cultural Study of Complex Societies*, Mayfield Publishing Co., Palo Alto (Cal.).

Borges L.  
1985 *I due re e i due labirinti*, in Id., *L'Aleph*, Feltrinelli, Milano.

Cacciari M.  
1990 *Ethos e Metropoli*, in «Micromega», 1: 39-48.

Callari Galli M.  
1996 *Lo spazio dell'incontro*, Meltemi, Roma.

Calvino I.  
1992 *Le città invisibili*, in Id., *Romanzi e racconti*, coll. I Meridiani, 2 voll., Mondadori, Milano: I, 357-498.

Canova G.  
1989 *Lo sguardo sulla città*, in Galbiati 1989: 78-85.

Castellani A.  
1990 *Contaminati dalla merce*, in Ilardi 1990: 143-68.

Durand G.  
1972 *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, trad. it. Dedalo, Bari.

Eames E. - Goode J.  
1977 *The Anthropology of the City: An Introduction to Urban Anthropology*, Prentice Hall, Englewood Cliffs (N.J.).

Eddy E.  
1968 *Urban Anthropology. Research, Perspectives, Strategies*, University of Georgia Press, Athens.

Galbiati M.  
1989 (a cura di), *Proiezioni urbane. La realtà dell'immaginario*, Tranchina, Milano.

Glowczewski B. - Matteudi J.F.  
1983 *La cité des Cataphiles. Mission anthropologique dans les souterrains de Paris*, Librairie des méridiens, Paris.

Gulik J.  
1962 *Urban Anthropology: Its Present and Future*, in «New York Academy of Sciences», vol. 25.

Gutkind P.  
1973 *Bibliography on Urban Anthropology*, in Southall 1973: 425-89.

1974 *Urban Anthropology: Perspectives on Third World, Urbanization and Urbanism*, Barnes & Noble, New York.

Gutwirth J.  
1982 *Jalons pour l'anthropologie urbaine*, in «L'Homme», 4.

Gutwirth J. - Pétonnet C.  
1987 *Chemins de la ville: enquêtes ethnologiques*, Ed. du Comité des Travaux historiques et scientifiques, Paris.

Ilardi M.  
1990a (a cura di), *La città senza luoghi. Individuo, conflitto, consumo nella metropoli*, Costa & Nolan, Genova.  
1990b *L'individuo tra le macerie della città*, in Id. 1990a: 13-34.

Mazzoleni D.  
1989 *Ciclope*, in Galbiati 1989: 39-57.

Park R.  
1915 *The City: Suggestions for the Investigation of Human Behavior in the Urban Environment*, in «The American Journal of Sociology», 5; trad. it. in Id., *La città*, Comunità, Milano 1967: 5-43.

Pitto C.  
1980 (a cura di), *Antropologia urbana*, Feltrinelli, Milano.

Rella F.  
1984 *Metamorfosi*, Feltrinelli, Milano.

Rodwin L. - Hollister R.M.  
1984 *City of the Mind*, Plenum Press, New York-London.

Roncayolo M.  
1978 *Città*, in *Enciclopedia*, Einaudi, Torino: III, 3-84.

Russolo L.  
1978 *L'arte dei rumori*, in *Luigi Russolo e l'arte dei rumori. Con tutti gli scritti musicali*, a cura di G. F. Maffina, Martano, Torino: 129-131.

Rykwert J.  
1976 *The Idea of the City*, Princeton University Press, Princeton; trad. it. *L'idea della città*, Einaudi, Torino 1981.

Schafer R. M.  
1985 *Il paesaggio sonoro* [1977], trad. it. Unicopli, Milano.

Sobrero A.M.  
1992 *Antropologia della città*, La Nuova Italia Scientifica, Roma.

Southall A.  
1973 (ed.), *Urban Anthropology*, Oxford University Press, New York.

Tentori T. - Guidicini P.  
1972 *Borgo, quartiere, città*, Angeli, Milano.

Uzzel D. - Provencher R.  
1976 *Urban Anthropology*, W. C. Brown, Dubuque (Iowa).

Weber M.  
1922 *Die Stadt*, in Id., *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen; trad. it. *La città*, Comunità, Milano 1950.

Antonino Cusumano

## Quando il Sud diventa Nord Le ragioni di una migrazione

È ancora tutta da scrivere la storia dei Siciliani immigrati nel Maghreb e in Tunisia in particolare. Gli studi storiografici appena avviati hanno portato alla luce gli avvincenti capitoli relativi alle guerre corsare e alle sorti degli schiavi in epoca barbaresca<sup>1</sup>. Ci siamo appassionati alle innumerevoli vicende di cristiani islamizzati e di mori cristianizzati, di *redenti* e di *rinnegati*, delle loro rocambolesche catture, dei sistematici sequestri e dei complicati riscatti, delle fughe miracolose e dei passaggi non meno avventurosi di uomini e cose da una sponda all'altra del Mediterraneo.

Il piccolo lembo di velo che è stato sollevato fa appena intravedere lo straordinario scenario di varia umanità protagonista di questo ininterrotto flusso di relazioni e di migrazioni sviluppatosi tra le due opposte rive, tra il Cinquecento e il Settecento. Principi e tonnaroti, uomini d'affari e corallari, perfino vescovi e poeti siciliani, passati per disgrazia in terra musulmana, vi si sono lungamente trattenuti fino ad eleggerla a loro seconda patria. Più recentemente, la Tunisia, «sentita, descritta, pensata come il naturale prolungamento della penisola e delle isole, assumerà i contorni di una vera terra promessa e verrà persino considerata, si direbbe, alla stessa stregua di una vera e propria terra irredenta» (Paris 1975: 564)<sup>2</sup>. Siciliana risulta essere la comunità straniera più numerosa stabilmente insediata a partire dal secolo scorso nel vicino Stato maghrebino, prima che questo diventasse protettorato francese. Vi hanno trovato riparo e fortuna esuli politici del Risorgimento e commercianti del sale e del corallo, braccianti agricoli, operai e artigiani ma anche tecnici, professionisti e intellettuali.

La presenza di una larga rappresentanza di Siciliani in Tunisia ha potuto esprimersi anche attraverso l'organizzazione di Società operaie e la diffusione di giornali e periodici locali, quali *L'Operaio*, *La Voce del Pastaio* e *Il Pungolo* (cfr. Del Piano 1964: 137 sgg. e Brondino 1995: 167-82). Anche sotto la dominazione francese, la colonia siciliana restò consistente ed economicamente influente, contribuendo a determinare un notevole volume di affari negli scambi commerciali tra i due Paesi rivieraschi. Quando nel 1956 a seguito dell'indipendenza politica furono cacciati dalla Tunisia tutti gli stranieri, ai Siciliani che da più generazioni vi abitavano e vi lavoravano fu in parte concesso di rimanere. Il rapporto lungamente sperimentato e decisamente privilegiato istituito tra le due popolazioni del Mediterraneo si è dunque conservato

ininterrottamente fino ai nostri giorni, fino ad intrecciarsi e aggrovigliarsi nelle esperienze storiche più recenti dell'immigrazione tunisina in Sicilia.

Un'emigrazione non è mai spontanea né casuale. Né mai può essere deterministicamente e semplicisticamente ritenuta la meccanica risposta ad uno stimolo indotto o reale. La sua genesi non può essere spiegata soltanto a partire dalle vicende interne del Paese interessato all'esodo. Resterebbero infatti oscure le ragioni che hanno spinto questi cittadini tunisini a cercare proprio in Sicilia, in una terra segnata dalla secolare esportazione di braccia e forza lavoro, le occasioni di riscatto dal sottosviluppo e dal disagio economico. Ogni emigrazione ha in verità una sua storia, fatta di centinaia di piccole risoluzioni familiari, di semplici gesti individuali, di povere azioni, «il cui rumore appena percettibile» – direbbe Braudel – finisce col'aver nel tempo un considerevole effetto ponderale. Se vogliamo, però, ricostruire la storia di questo fenomeno per individuare costanti e variabili, motivazioni apparenti e cause profonde che hanno contribuito a determinarne le origini, non basta mettere insieme le esperienze individuali e familiari dei migranti, né basta fermare la nostra attenzione sulla gravità della situazione economica della Repubblica Tunisina, che ha conosciuto durante gli anni Sessanta il fallimento della riforma agraria prima e la svalutazione del dinar dopo.

È certo che nella fenomenologia dei processi migratori agiscono fattori che scavalcano e trascendono le ragioni private di chi parte, i loro personali progetti, le loro aspirazioni più o meno consapevoli. È certo che in questa partita giocano un ruolo determinante non soltanto i meccanismi di espulsione dai Paesi dell'esodo ma anche quelli di attrazione nei Paesi di approdo, vettori gli uni e gli altri delle pressioni e dei flussi demografici. In un mondo sempre più piccolo, oggettivamente attraversato da potenti spinte all'interdipendenza e profondamente segnato dalla dirompente velocità di trasmissione delle informazioni, l'emigrazione non muove più soltanto dagli strutturali squilibri economici e sociali del mercato internazionale del lavoro, né si spiega più esclusivamente alla luce delle alterne fasi congiunturali di espansione e di recessione che regolano il rapporto tra l'incremento della popolazione e il tasso di sviluppo del Paese.

A seguito del generale ampliarsi su scala planetaria delle reti di collegamento e dei sistemi di comuni-

cazione, nelle dinamiche migratorie irrompono con sempre maggiore incidenza le istanze di carattere culturale, gli elementi *sovrastrutturali*, i modelli simbolici di rappresentazione della realtà e di formazione dell'immaginario collettivo. «Nessuno emigra senza una promessa. In passato, i media della speranza erano le saghe e le dicerie. La terra promessa, l'Arabia felix, la mitica Atlantide, l'El Dorado, il Nuovo Mondo: queste erano le magiche narrazioni che spingevano molta gente a partire. Oggi, invece, sono le immagini ad alta frequenza, che la rete mondiale dei media porta fin nel più sperduto villaggio del mondo povero» (Enzensberger 1993: 14). Anche presso le popolazioni maghrebine i modelli occidentali di vita e di consumo offerti dalla televisione italiana, attraverso la trasmissione dei programmi diffusi dai canali principali regolarmente intercettati, esercitano uno straordinario potere di seducente richiamo e di ingannevole attrattiva. Le sirene degli spot pubblicitari scavalcano confini naturali e frontiere culturali, lievitano le aspettative di chi cerca in Sicilia fortuna e benessere, plasmano l'universo mitico e simbolico dei desideri e delle illusioni degli emigrati tunisini. Sugli schermi televisivi va in scena ogni giorno un paese ricco e felice, *le pays de la Rai Uno* come lo ha chiamato uno studioso tunisino<sup>3</sup>, la rappresentazione idealizzata di una realtà incredibilmente vicina, di un magico mondo a portata di mano, a due passi da casa. L'Isola della cronica disoccupazione e del più profondo sottosviluppo si trasforma dunque nell'immaginario degli esuli maghrebini in capolinea di speranze, luogo in cui diventa paradossalmente possibile progettare un futuro economicamente più sicuro.

In prospettiva la Sicilia, proprio in quanto regione che può vantare una lunga esperienza storica di emigrazione, può probabilmente offrire interessanti indicazioni e modelli di riferimento utili nello studio dei fenomeni di acculturazione. Oggi l'Isola è attraversata da tre paralleli movimenti migratori di diverso tipo. Si registra infatti il rientro di centinaia di emigrati provenienti dai Paesi transoceanici e, nello stesso tempo, si attivano nuovi canali di emigrazione interna in direzione delle regioni dell'Italia centrosettentrionale. Questi movimenti contraddittori s'intersecano con il flusso in ingresso di migliaia di lavoratori nordafricani. Tutto questo accade in una particolare fase di gravissima recessione economica e all'interno di un sistema socioculturale stravolto nelle sue strutture tradizionali dalla crisi del mondo contadino e dai processi di urbanizzazione e di modernizzazione. Se è vero che l'immigrazione straniera in Sicilia non è che un particolare aspetto del generale movimento migratorio che in questi ultimi anni ha fatto registrare in Italia la presenza di più di un milione di lavoratori provenienti dai Paesi del Terzo Mondo, è anche vero che essa si caratterizza per suoi specifici connotati, per alcuni e pecu-

liari tratti distintivi. Innanzitutto l'arrivo dei primi Tunisini nell'Isola può ritenersi antecedente al formarsi del massiccio flusso demografico sviluppatosi dal Sud in direzione dell'Europa forte, essendo dato già a partire dalla seconda metà degli anni Sessanta. Il fenomeno può dunque vantare una storia matura, che si misura ormai sull'esperienza di più decenni, e la Sicilia per la sua collocazione geografica di testa di ponte tra l'Africa e il continente europeo è stata investita del ruolo di inevitabile approdo per gli immigrati maghrebini e di privilegiata porta di accesso per l'Italia meridionale. Il porto di Trapani, a poche centinaia di miglia da quello di La Goulette, ha rappresentato e continua a rappresentare il punto di ingresso e di passaggio di un considerevole numero di lavoratori nordafricani, che sbarcano nel capoluogo per spostarsi immediatamente dopo all'interno delle province siciliane o per cominciare da lì a risalire la Penisola.

Un'altra caratteristica dell'immigrazione maghrebina in Sicilia è la particolare distribuzione degli insediamenti, sui quali non pare abbia avuto un peso rilevante l'effetto *metropoli*, così come invece è statisticamente accertato nella maggior parte delle tipologie migratorie. La forza di attrazione dei grandi centri urbani non ha sostanzialmente esercitato una rilevante influenza sulla direzione del flusso, e la presenza degli immigrati tunisini è più che altro concentrata nelle aree provinciali, nei comuni di piccola e media grandezza, soprattutto del Trapanese, ma anche negli ultimi anni nell'Agrigentino, nel Palermitano e nel Ragusano. Il fenomeno, pur continuando a registrare una costante mobilità interna, una pendolarità in gran parte legata alla prossimità geografica dei luoghi di partenza e di arrivo degli emigrati, non presenta tuttavia gli elementi di instabilità e di precarietà che contraddistinguono la vita di altre comunità straniere in Italia. La presenza tunisina in Sicilia, proprio per le sue vicende interne decennali, si è via via strutturata in originali forme stanziali, in una riconoscibile stabilità degli insediamenti, in una visibilità materializzata nella concentrazione dei soggiorni e delle abitazioni. A questo proposito, va segnalato il caso di Mazara del Vallo, città pioniera di questa immigrazione ed esempio quanto mai significativo della densità demografica degli stranieri su scala territoriale locale. Qui si è in pratica attestato il primo consistente nucleo di extracomunitari che sia arrivato nel nostro Paese. Qui si è formata quella che fino ad oggi rappresenta la comunità straniera in Italia quantitativamente più numerosa in rapporto percentuale con la popolazione comunale. Mazara può in questo senso vantare un duplice primato: quello di essere la città italiana più *araba* e nello stesso tempo con un'esperienza ormai *storica* d'immigrazione.

È appena il caso di precisare che nella genesi e nel processo di sviluppo di questo fenomeno la vicinanza geografica ha assolto ad una indubbia funzione incen-

tivante. Il braccio di mare di soli 138 chilometri che separa la Sicilia dalla Tunisia ha costituito una facile via di comunicazione e ha favorito, tra l'altro, fino a qualche anno fa, una rapida e sbrigativa pratica dei rinnovi trimestrali dei visti turistici. Per la breve distanza e il costo abbastanza contenuto dello spostamento avremmo potuto forse con qualche approssimazione assimilare questo movimento di uomini tra nazioni confinanti alla categoria delle migrazioni frontaliere, se accanto ad un flusso pendolare di lavoratori stagionali non si fosse organizzato e consolidato nel tempo il trasferimento in Sicilia di un crescente numero di Tunisini con una durata decisamente più lunga di permanenza. Ciò può fare iscrivere il fenomeno in quel modello di emigrazione che Reyneri ha classificato come «pluriennale a tempo e scopo definiti» (1979: 35). Ma l'arrivo consistente di interi nuclei familiari, il considerevole aumento delle presenze femminili, l'atto di richiamo di mogli e figli, la nascita di bambini tunisini nelle città di immigrazione impongono - come vedremo - una lettura più attenta della vicenda migratoria, suggeriscono ipotesi nuove e diverse, immettono variabili inedite nell'evoluzione di questo movimento.

Le ragioni geografiche non bastano mai a spiegare da sole la complessità genetica di un fenomeno in cui entrano in gioco tutte le determinanti sociali. Se allarghiamo lo sguardo al di là dell'orizzonte eventuale dei fatti, se guardiamo all'emigrazione come ad una *storia di lunga durata* che ha operato come un pendolo perennemente oscillante tra le due sponde del Mediterraneo, questo flusso di Maghrebini approdati oggi in Sicilia appare come un «ritorno» (cfr. Cusumano 1976), un'onda superficiale del più grande e incessante movimento di uomini e cose che da millenni percorre in profondità lo spazio mediterraneo. Soltanto l'appannarsi della nostra identità culturale e la rimozione della nostra memoria storica possono indurci a identificare i lavoratori tunisini in Sicilia nella categoria paradigmatica degli stranieri. In realtà, nella prospettiva storica e antropologica, questa immigrazione mette a contatto comunità che, a livello di strutture profonde e a dispetto dei processi di modernizzazione, sono riconducibili ad universi culturali omogenei. Architettura, topografia e toponomastica, materie prime e alimentazione, paesaggi fisici e antropici, credenze popolari e tradizioni rituali, strutture linguistiche e funzioni del nucleo parentale, condotte in rapporto allo spazio e al tempo, attestano con la persistenza di numerosissime tracce un durevole sostrato di vicende comuni entro la grande famiglia delle civiltà mediterranee.

I pescatori siciliani e tunisini che oggi gettano insieme le reti nello stesso mare dalla stessa imbarcazione ripetono senza averne consapevolezza antichi gesti, ricostruiscono i fili di quella fitta e inestricabile trama di relazioni, di ininterrotti contatti e di scambi

reciproci su cui si fonda l'unità culturale dei popoli di questo *continente liquido* disegnato dal Mediterraneo. «Per almeno quattro millenni, ma forse si potrebbe parlare del doppio, il Mediterraneo ha continuato, fino a non molto tempo fa, ad attrarre verso di sé uomini, a indurli a stabilirsi sulle sue sponde e a *civilizzarli*. Da tale apporto di sangue nuovo, anzi, ha tratto rinnovata vitalità. [...] Un polo di attrazione e di acculturazione, dunque. Ma anche un luogo privilegiato per la circolazione degli uomini, degli animali e delle piante, dei beni e delle tecniche, delle religioni e dei simboli. Una circolazione a volte tanto rapida da rendere difficile, di fronte a un'innovazione, distinguere se sia stata elaborata sul posto o importata dall'esterno: studiosi di storia e di preistoria si smarriscono nel tentativo di individuare i diversi influssi» (Aymard 1992: 235-36). Gli immigrati maghrebini che oggi «ritornano» come per una sorta di ciclica riappropriazione di luoghi e di spazi del loro passato, ripropongono dunque senza saperlo un'antica scommessa, rinnovano l'occasione di una nuova esperienza di confronto e di mediazione, una sfida etnica che investe le strutture fondamentali dei nostri sistemi sociali e culturali, principi e valori, abitudini e stili di vita, modelli mentali e comportamentali.

Nella ricerca degli elementi che hanno dato decisivo impulso alla genesi del fenomeno migratorio offre un utile contributo anche la storia più recente delle relazioni tra Sicilia e Tunisia. Il rimpatrio di migliaia di lavoratori isolani all'indomani dell'indipendenza della Repubblica di Bourghiba non ha incrinato i saldi e buoni rapporti che essi avevano stabilito con le popolazioni locali. Al contrario, è abbastanza fondata l'ipotesi, avanzata per la prima volta dallo studioso arabo Hassen Slama, che l'immigrazione dei primi Tunisini in Sicilia sia stata proprio originata dalla forza d'influenza esercitata da questi Siciliani rientrati nell'Isola, i quali hanno finito col «richiamare» dall'altra sponda molti dei loro vecchi amici maghrebini. «La dipendenza economica della Tunisia dall'Occidente e l'interpenetrazione sociale ed umana delle due comunità sono alla base della presenza degli immigrati tunisini in una regione di emigrazione come la Sicilia» (Slama 1986: 55).

La storia e la geografia assicurano dunque ragioni abbastanza forti e coerenti da rendere perfino intelligibile la più macroscopica delle contraddizioni: un'immigrazione straniera in una terra da cui si è sempre partiti per cercare fortuna altrove. Tuttavia, per portare alla luce tutti gli elementi che ci aiutino a capire perché il flusso migratorio ha avuto questa direzione e non un'altra, occorre prendere in considerazione i nessi, funzionali ad una precisa strategia economica, che collegano i bisogni degli immigrati con le istanze della società d'immigrazione, le relazioni che passano tra l'offerta di manodopera straniera e la domanda del mercato del lavoro locale. Se non si vuole ammettere

l'esistenza, segnalata e denunciata più volte dalla stampa dell'epoca, di un vero e proprio racket della forza lavoro tunisina, organizzato e foraggiato dai ceti imprenditoriali del Trapanese, è innegabile che il fenomeno dell'immigrazione clandestina sia stato, nei primi anni, in qualche modo protetto e controllato, se non addirittura promosso, dagli agrari e dagli armatori locali e che comunque da essi abbia avuto un'attiva e determinante spinta. L'aumento progressivo degli immigrati stranieri, in coincidenza della stagione agricola di massima occupazione, non può infatti spiegarsi per effetto soltanto della dinamica interna alla tradizionale *catena di richiamo* che ha coinvolto amici e parenti. Dietro le spalle dei lavoratori maghrebini ci sono state indubbiamente mediazioni compiacenti e coperture anche da parte delle autorità di vigilanza, che hanno omesso di perseguire con la necessaria fermezza le violazioni commesse.

Ad un'analisi attenta del mercato del lavoro si può affermare che la presenza degli immigrati tunisini in Sicilia rappresenta oggettivamente un elemento di stabilità, un innegabile fattore di ricomposizione degli squilibri tra domanda e offerta, una preziosa risorsa per le economie locali, grazie soprattutto alla sua mobilità e flessibilità d'impiego. A fronte del crescente abbandono di determinati settori di attività, provocato più dalla mancanza di manodopera che dalla caduta della domanda, l'immissione nel mercato della forza lavoro straniera, mentre contribuisce a colmare le carenze di disponibilità interna, assicura continuità di esercizio e larga produzione di reddito e di ricchezza in ambiti lavorativi destinati altrimenti al decadimento. Anche in una realtà economicamente asfittica e sottosviluppata come quella siciliana si registrano infatti significativi scompensi di qualità tra la domanda e l'offerta di lavoro. Sono i contraccolpi di una crescita artificiale e di un mutamento sociale distorto, gli effetti del cosiddetto processo di *modernizzazione senza sviluppo*. L'acquisizione di nuovi valori culturali e l'estendersi dei modelli di consumo e di comportamento propri della classe media, unitamente all'oggettivo dilatarsi e prolungarsi della scolarizzazione, determinano un rallentamento dei tempi di immissione dei giovani nel mondo del lavoro e promuovono in loro ottimistiche aspettative di occupazioni "pulite", qualificate e ben retribuite, «nella misura in cui la sopravvivenza è altrimenti garantita dal reddito familiare e/o dallo Stato assistenziale» (Reyneri 1979: 21).

In tale contesto socioeconomico, dove la terziarizzazione improduttiva raggiunge livelli patologici e la pioggia indiscriminata di sussidi costituisce in molti casi garanzia di reddito fisso, diventa possibile che un'emigrazione interna coesista con un'immigrazione straniera e che questa si coniughi con una massiccia disoccupazione giovanile. D'altra parte, troppo semplicistica e riduttiva appare la tesi di chi considera l'u-

tilizzazione della forza lavoro tunisina funzionale soltanto alla semplice sostituzione di quella indigena. Non si tratta infatti di un'operazione di mera integrazione di braccia, se pensiamo che di questa immigrazione, ancora in larga parte clandestina, si giovano certe imprese locali ai fini di comprimere il costo del lavoro, di conservare i livelli di profitto o di mantenere inalterate le strutture tecnologiche obsolete. Non si può infatti ignorare che molti dei lavoratori stranieri continuino a muoversi, anche in Sicilia come altrove, nella grande area del sommerso, in quell'arcipelago di prestazioni illegali o semilegali che garantiscono la produttività di un sistema tradizionalmente sensibile alla contrazione del costo del lavoro in funzione del risparmio degli oneri sociali. Gli immigrati si inseriscono prevalentemente nel vasto universo delle attività lavorative che sfuggono alle rilevazioni statistiche come ai controlli sindacali e fiscali, trovando spazio nei settori periferici ed interstiziali del mercato. Essi restano ancora oggi parte essenziale di quell'*esercito di riserva* che assolve a funzioni di manovalanza in condizioni non regolari, andando a incrementare quel sicuro bacino di reclutamento da cui poter ciclicamente attingere quando la domanda *tira* e di cui potersi prontamente liberare, senza alcun costo economico e sociale, nei momenti di crisi congiunturale.

La storia di questa immigrazione c'insegna dunque che le ragioni su cui essa si fonda non sono transitorie né accidentali, ma sono invece strutturali e, in ultima analisi, funzionali ad una complessa organizzazione economica che tende al recupero dei meccanismi della piena accumulazione attraverso l'espansione del lavoro nero e precario. Chiarito che non c'è vera e propria concorrenzialità con la manodopera locale, laddove le mansioni e i ruoli occupati dagli immigrati sono in gran parte rifiutati in quanto ingrati e faticosi o perché contrassegnati da bassa qualifica e minima retribuzione, le aporie del fenomeno con le sue contraddizioni interne sono tutte facilmente riconducibili alla natura in sé irregolare e anomala di un sistema produttivo che si regge proprio sui vantaggi della economia "sommersa", sull'efficienza delle prestazioni clandestine, sulle dinamiche di sviluppo delle miriadi di attività occulte e marginali.

Se prendiamo in esame, anche solo nelle linee generali, il quadro della situazione sociale ed economica delle regioni di partenza degli immigrati, due dati s'impongono con tutta evidenza: la forte pressione demografica in rapporto al ritmo di sviluppo e alle risorse disponibili e l'incremento progressivo del livello di istruzione e di qualificazione professionale. Come tutti i Paesi maghrebini, la Tunisia ha conosciuto all'indomani della fase della decolonizzazione un altissimo tasso di natalità: secondo stime recenti, l'età media della popolazione tunisina è sotto i venticinque anni e ben il 40% ha meno di 15 anni<sup>4</sup>. La massiccia

irruzione delle nuove generazioni sul mercato del lavoro non poteva non provocare, già agli inizi degli anni Sessanta, la formazione di uno zoccolo permanente e crescente di sottoccupazione e di disoccupazione. Era pertanto inevitabile che prendesse corpo un incontenibile flusso migratorio verso l'estero, incoraggiato dalle stesse autorità governative, le quali nell'esodo dei giovani e nelle loro rimesse investono la speranza di colmare il deficit della bilancia dei pagamenti e di ammortizzare i costi dei piani di sviluppo dell'economia nazionale. Alla cronica emorragia dei contadini senza terra e dei pescatori senza imbarcazione si accompagna negli ultimi anni la partenza di non pochi giovani istruiti, studenti e diplomati che in patria non trovano spazio in impieghi o in altre occupazioni remunerative. La Tunisia del resto, tra tutti i Paesi del Maghreb, è quello che è sempre stato più aperto all'Occidente, più esposto, sia sul piano politico che su quello culturale, all'influenza esterna, più sensibile alle spinte centrifughe e ai processi di modernizzazione direttamente mutuati dalle esperienze dell'Europa mediterranea.

Gli immigrati in Sicilia provengono in gran parte dai centri di Sfax, Mahdia, Gabes, dalle zone cioè più fittamente popolate e urbanizzate della costa settentrionale e più vicine a quella sud-occidentale dell'Isola. Nell'ambito di una emigrazione che nella sua genesi può essere identificata in una dimensione rivierasca, i lavoratori tunisini si spostano da una sponda all'altra nella ricerca di un'occupazione ancora oggi prevalentemente orientata nel settore della pesca. Nel ripercorrere, seppure brevemente, le vicende del flusso migratorio, limitandoci a indicare solo alcune delle sue tappe fondamentali, osserviamo che nelle sue prime fasi esso ha avuto uno sviluppo sotterraneo, se non del tutto clandestino<sup>5</sup>. I primi Tunisini arrivavano anche senza passaporto. Dalle testimonianze di alcuni immigrati si apprende che dal 1966 al 1970 si poteva sbarcare nell'Isola trasbordando da un peschereccio arabo ad uno mazaese, al largo delle acque del Canale, senza passare per i porti di frontiera e restando pertanto sprovvisti di qualsiasi visto turistico. Coloro che arrivavano ogni venerdì mattina al porto di Trapani come *turisti*, a bordo della motonave *Campania felix*, entravano immediatamente nel giro di un racket ovvero di una vasta rete di trafficanti e mediatori, una vera e propria tratta organizzata dai datori di lavoro e perfezionata dai mercanti del sonno, dagli sciacalli di turno e dai soliti taglieggiatori. Gli immigrati si imboscavano nei casolari sparsi delle tenute agricole o trovavano riparo nelle stive dei motopescherecci mazaesi. Nell'autunno del 1970, in occasione della vendemmia e della raccolta delle olive, migliaia di Tunisini si riversavano nelle campagne del Trapanese, reclutati in massa dagli agrari e remunerati con salari di fame. Fu allora che per la prima volta

l'esistenza del fenomeno trovò spazio presso gli organi di stampa, soprattutto per dare voce alle proteste dei sindacati dei braccianti agricoli. Furono ragioni di ordine pubblico a spingere il governo ad adottare nell'agosto del 1972 un'azione di freno e di selezione degli accessi attraverso un maggiore controllo alla frontiera di Trapani. Mentre si vietava lo sbarco a tutti i Tunisini sprovvisti di una certa somma di denaro, si ordinava il rimpatrio dei clandestini e si mobilitavano le forze di polizia in una serie di improvvise e spettacolari retate. Sul foglio di via la motivazione ufficiale dell'espulsione era così dichiarata: «L'ulteriore permanenza in Italia di questi soggetti costituisce potenziale turbativa per l'ordine e la sicurezza pubblica».

Ancora per molti lunghissimi anni al fenomeno dell'immigrazione straniera si guarderà come ad un problema di emergenza sociale e nazionale, un affare esclusivo del Ministero degli Interni e dei prefetti, un flusso da controllare per mezzo di circolari contraddittorie e da reprimere ciclicamente con gli strumenti normativi offerti dal Testo Unico di Pubblica Sicurezza datato 1931. All'uso illimitato e discrezionale dei fogli di via e al periodico ricorso a repressivi provvedimenti di polizia è stata per decenni interamente affidata l'amministrazione di questo dirompente movimento di uomini e di popoli provenienti dagli Stati del Maghreb. In assenza di una qualsiasi *politica per l'immigrazione*, il processo di sviluppo della presenza tunisina in Sicilia si è intrecciato con l'evoluzione dello stato dei rapporti bilaterali tra i due Paesi, accusando volta per volta i contraccolpi dell'inasprimento e della distensione di queste relazioni, ovvero contraendosi e dilatandosi in corrispondenza non solo delle dinamiche congiunturali del mercato ma anche delle alterne vicende relative ai rinnovi degli speciali permessi di pesca concessi ai natanti italiani nelle acque territoriali della Repubblica nordafricana.

È certo che il blocco dell'immigrazione non è stato mai concretamente attuato. Su pressioni esercitate dall'Associazione degli armatori di Mazara del Vallo che esplicitamente dichiaravano l'impossibilità di completare gli equipaggi dei pescherecci minacciando un immediato disarmo di tutta la flotta, già nel 1973 si registrava un sensibile allentamento delle maglie di accesso al posto di frontiera di Trapani. Una circolare ministeriale autorizzava le Capitanerie di Porto ad avvalersi, in via sperimentale e transitoria, dell'imbarco di personale straniero nei limiti previsti dall'articolo 318 del Codice di Navigazione. Ma nell'ottobre del 1975 il flusso clandestino, che aveva ripreso a crescere con vigore, si arrestava improvvisamente a causa del violento riaccendersi delle frizioni tra le motovedette tunisine e i pescherecci siciliani. In quella che qualcuno ha definito la *IV guerra punica* scoppiata per la delimitazione delle acque territoriali del Canale e per il diritto all'esercizio della pesca, un



giovane marinaio a bordo di un natante mazarese è rimasto vittima dei ripetuti colpi di mitraglia sparati dalla polizia costiera maghrebina. Nei drammatici e convulsi giorni che seguirono a questo incidente gruppi di immigrati tunisini sono stati oggetto di aggressioni e ritorsioni, sono state addirittura raccolte firme per la loro espulsione, è stato posto il veto a nuovi arrivi e non pochi degli stessi Tunisini residenti in Sicilia sono stati costretti a tornare nei loro paesi d'origine. In questa campagna di minacce e di intimidazioni nei confronti dei lavoratori stranieri hanno avuto purtroppo un loro ruolo di responsabilità perfino le organizzazioni sindacali locali, che non solo non sono intervenute a difesa dei diritti degli immigrati nel denunciare apertamente le illegalità e gli sfruttamenti consumati ai loro danni, ma hanno favorito con atteggiamenti ispirati al più squallido corporativismo un grave e ingiustificato scontro all'interno del mondo del lavoro.

Nelle vicende di questa immigrazione, almeno in questa fase, hanno dunque avuto un peso non secondario, unitamente alle inerzie dei pubblici poteri, i ritardi e le debolezze delle confederazioni sindacali, i settarismi ideologici e le poco lungimiranti scelte politiche di chi ha ritenuto di separare, anzi di contrapporre, gli interessi dei lavoratori italiani a quelli degli immigrati stranieri. Negli anni successivi il movimento migratorio si è progressivamente consolidato, pur nella cronica e permanente clandestinità e nel ciclico alternarsi di rallentamenti e accelerazioni, di restrizioni e di agevolazioni. In questa continua fluttuazione il tasso di presenza degli immigrati si è sempre puntualmente abbassato in coincidenza degli incidenti insorti sul Canale e dei sequestri dei motopescherecci siciliani ad opera delle autorità nordafricane più o meno al largo delle acque territoriali. Nel 1978 secondo stime rilevate dal Censis i Tunisini in Sicilia erano circa 30.000. Parallelo al flusso di migranti che tornavano per il rinnovo del visto turistico, spesso intersecandosi e confondendosi con esso, si è attestato in quegli anni un articolato moto pendolare che coinvolgeva intere famiglie maghrebine impegnate nell'acquisto, presso gli esercizi commerciali siciliani, di prodotti generalmente destinati ad un uso domestico.

A partire dagli anni Ottanta il fenomeno della presenza tunisina in Sicilia, iscrivendosi nel più ampio quadro dell'immigrazione dei lavoratori stranieri in Italia, ha guadagnato una maggiore attenzione da parte dell'opinione pubblica nazionale. Si sono organizzati convegni e dibattiti, si è fatta più incisiva la presenza del Consolato tunisino a Palermo, si è modificata la strategia sindacale ora sicuramente più sensibile ad una politica di solidarietà e di sostegno agli immigrati e più aperta ad una loro legittima integrazione nel mercato siciliano del lavoro. Nel frattempo, nel programma dell'emigrazione sono convogliate grandi masse di giovani, il più delle volte in possesso

di titolo di studio. All'incremento demografico degli immigrati tunisini si è dunque accompagnato un sensibile abbassamento della loro età media. È cresciuto anche il numero dei nuclei familiari: secondo un'indagine condotta dal Centro Regionale Immigrati Stranieri nel 1982 era accertata solo a Mazara la presenza di ben 123 famiglie tunisine (cfr. Guarrasi 1983: 108). Sulla complessiva consistenza degli immigrati maghrebini in Sicilia, in quegli anni, le stime ufficiali, che si aggirano intorno alle 20.000 unità, sono ancora molto lontane dalla realtà che resta in larga parte *sommersa*, inghiottita dal gorgo della clandestinità.

Se, da un lato, il generale calo dell'età dei lavoratori stranieri ha sicuramente sviluppato le occasioni individuali di interazione, promuovendo spinte unilaterali all'integrazione e all'assimilazione, l'aumento delle presenze femminili nella comunità immigrata ne ha, dall'altro lato, compattato la struttura interna contribuendo a dare di essa un'immagine meno inquietante e più rassicurante agli occhi della popolazione locale. «Con l'avvento delle donne, infatti, in primo luogo si passa dallo spazio maschile all'organizzazione domestica, familiare. La vita degli immigrati diviene così più riconoscibile nei termini della cultura ospitante, e dunque meno minacciosa, per gli evidenti punti di contatto tra le culture tradizionali delle popolazioni della Sicilia e del Nord-Africa» (Guarrasi 1983: 109).

La legge Martelli del febbraio 1990, che regolarizza per la prima volta in Italia l'ingresso e il soggiorno dei cittadini extracomunitari presenti nel territorio nazionale, coglieva gli immigrati maghrebini in Sicilia già in una fase matura di stabilizzazione dei flussi e di radicato insediamento nel tessuto socioeconomico dell'Isola. Tuttavia i dati degli ingressi degli stranieri forniti dal Commissariato della frontiera di Trapani denunciano proprio in quell'anno un notevole aumento, dovuto soprattutto al fenomeno dei ricongiungimenti familiari. Per numero di residenti stranieri la nostra regione risulta essere al quarto posto dopo il Lazio, la Lombardia e l'Emilia-Romagna. All'indomani della scadenza dei termini previsti dalla legge per la sanatoria, gli immigrati con regolare permesso di soggiorno erano circa 34 mila. Gli iscritti alle liste di collocamento erano meno di 20 mila e solo poco più di 4.000 erano ufficialmente avviati al lavoro<sup>6</sup>. Restava ancora *mimetizzato* l'esercito fantasma dei clandestini che la legge, per sua strutturale manchevolezza, non è riuscita a rendere *visibile*. La fotografia che i dati ufficiali forniscono della realtà del fenomeno migratorio è infatti sfocata e imprecisa nei dettagli, se si considera che, alla luce dei risultati di una ricerca condotta dall'Ispes nel 1991, non meno di centomila lavoratori tunisini sfuggono alle rilevazioni, poiché non hanno alcun permesso di soggiorno, pur lavorando da anni in Sicilia nelle campagne e nelle cave, nella pesca e nel commercio ambulante, negli esercizi alberghieri e nell'edilizia, nei

pascoli e nelle piccole officine<sup>7</sup>. Dalla stessa indagine si è appreso che su un reddito prodotto di circa 700 miliardi, quasi 550 sarebbero da attribuire al lavoro nero, svolto in gran parte dalla manovalanza straniera.

In questi ultimi anni all'immigrazione maghrebina si è sovrapposta quella di altre popolazioni provenienti dai territori subsahariani (Senegal, Ghana, Eritrea, Nigeria), da alcune aree insulari dell'Asia (Filippine, Capoverde, Isole Mauritius) e più recentemente dalle regioni dei Balcani (Albania e Paesi dell'ex Jugoslavia). Gli extracomunitari si trovano distribuiti ormai in tutte le province siciliane. Ma la maggiore concentrazione dei Maghrebini è ancora attestata nella provincia di Trapani che nella storia dell'immigrazione è stata la prima ad essere investita dal flusso. Qui più recentemente la cronaca è tornata a registrare con ripetuti e drammatici episodi una preoccupante recrudescenza del fenomeno del racket della manodopera straniera ad opera di gruppi criminali che organizzano avventurosi sbarchi sulle coste delle isole siciliane più vicine all'Africa. Da qui, quei clandestini che sopravvivono ai rischi del mare e sfuggono ai blocchi delle guardie costiere, facilmente si disperdono, sottraendosi al controllo delle autorità e mimetizzandosi nel fiorente mercato del lavoro nero. Quanto è accaduto e accade nelle acque di Pantelleria e Lampedusa conferma che l'immigrazione clandestina non è affatto spontanea, ma vive e prospera soprattutto perché esistono imprenditori senza scrupolo che, grazie ad una vasta rete di complicità, manovrano e sfruttano i bisogni dei migranti.

Nella stessa provincia di Trapani vive e trova lavoro la maggior parte degli immigrati tunisini. Qui si sono organizzati e strutturati in forme riconoscibili di comunità. Secondo stime elaborate nel 1995 dall'Assessorato Regionale del Lavoro, la presenza di lavoratori tunisini in questa provincia ammonterebbe a circa 13 mila unità, pari al 10% del totale della popolazione immigrata in Sicilia. A dispetto della legge soltanto uno su tre risulta mediamente in regola con i permessi di soggiorno e di lavoro. Del resto, lo stesso decreto Martelli trova difficoltà ad essere applicato, non solo nelle parti normative che regolano lo statuto giuridico degli stranieri che lavorano in Italia, ma anche nei contenuti propositivi che mirano a promuovere una nuova politica di accoglienza e di solidarietà. A distanza di circa sette anni dalla sua approvazione, gli interventi socio-culturali previsti a favore dell'integrazione ad opera degli Enti Locali nella provincia di Trapani sono rimasti pressoché lettera morta: pochissimi i Centri di prima accoglienza realizzati, inadeguati e insufficienti i servizi di assistenza e di informazione, scandalosamente inesistente nell'area portuale trapanese una vera stazione marittima dotata di strutture e infrastrutture di ricezione.

Per l'alta rappresentatività del gruppo immigrato e per la storia decennale del suo insediamento, Mazara del Vallo costituisce un osservatorio privilegiato ai fini

della comprensione di alcune dinamiche sociali e culturali del fenomeno, per l'intuizione di alcuni suoi possibili sviluppi in prospettiva. Leggere l'esperienza dei Tunisini immigrati in questa città può aiutarci dunque a capire i ritardi e le difficoltà nel divenire dell'integrazione, i limiti e le resistenze ma anche le potenzialità e le contraddittorietà che questo processo incontra nella sua evoluzione e nel suo impatto con la realtà. La particolare situazione locale del mercato del lavoro, che attraverso l'utilizzazione di migliaia di Tunisini, nei settori soprattutto della pesca e delle attività collaterali, ha colmato oggettive carenze di manodopera indigena, ha senza dubbio ammortizzato le possibili ragioni di tensione e di conflittualità sociale. Alla fine del 1995 su 3.091 Tunisini residenti a Mazara, in possesso del permesso di soggiorno, 759 risultavano iscritti presso la Capitaneria di Porto nei ruoli d'imbarco dei pescherecci. Intorno alle 600 unità si aggirava il numero dei disoccupati maghrebini, registrati a quella data presso il locale Ufficio di Collocamento, di cui 63 donne che trovano lavoro per lo più come domestiche. L'elevata percentuale di *regolari* segnala la specificità, nel contesto dell'immigrazione straniera, del caso mazarese la cui anomalia potrebbe per certi aspetti diventare esemplare.

Se è vero che a fronte di una maggioranza di immigrati usciti dal tunnel dell'anonimato resta ancora a Mazara, come altrove, una quota non precisata di lavoratori stranieri clandestini, è anche vero tuttavia che qui rispetto ad altre città la comunità tunisina ha una sua inconfondibile identità, una sua organizzata e riconoscibile struttura interna, una sua ormai storica permanenza. Qui la soglia critica del 10%, oltre la quale si ritiene che insorgano inevitabili problemi di conflittualità razziale, è stata da tempo superata senza produrre alcun fenomeno di patologia sociale. Mazara ospita da anni una popolazione di immigrati stranieri la cui incidenza per quantità e densità (circa 5.000) rispetto all'insieme di quella indigena (circa 45.000) non ha pari probabilmente in nessun'altra città italiana. Eppure qui la comunità tunisina non ha motivo di mimetizzarsi né di temere per la propria sicurezza. La città riconosce agli immigrati i diritti umani e civili fondamentali: il lavoro, l'alloggio, la sanità e la scuola. Tutti gli extracomunitari imbarcati presso i pescherecci godono dell'assistenza a tempo indeterminato, sia in caso di malattia che nell'eventualità di un infortunio sul posto di lavoro. Parecchi di essi sono iscritti al sindacato. Qui la Caritas svolge da tempo un efficace servizio di informazione e di sostegno, soprattutto a favore delle famiglie, offrendo loro spazi, strumenti e risorse per un'azione non solo di umanitario soccorso ma anche di promozione civile e sociale. In un Comune che manca di un Centro di prima accoglienza sprovvisto perfino di un Ufficio immigrati, le suore francescane aiutano i Tunisini a muoversi nei meandri

della burocrazia, mediano i loro rapporti con i datori di lavoro, con l'ente locale e le strutture sanitarie. Alla data del 31 dicembre 1995 risultavano residenti nel Comune di Mazara del Vallo ben 1415 nuclei familiari stranieri. Nella stessa città dal 1970 al 1995 sono nati 716 bambini tunisini: 23 di essi accanto al cognome arabo sono iscritti al registro dell'Anagrafe con nomi italiani. Si chiamano Antonella, Sabrina, Leonardo, Sonia, Lidia, Monia, Sara e sono testimoni di un chiaro quanto coraggioso atto di fiducia e di speranza da parte dei loro genitori in un futuro da costruire nel Paese di adozione.

Eppure, a guardare bene, l'esercizio di ciascuno dei diritti goduti dagli immigrati sembra essere praticabile, concretamente e pienamente, solo nell'ambito di un *universo separato*, di una società parallela, circoscritta e delimitata, tanto più autonoma e autosufficiente al suo interno quanto meno comunicante con l'esterno, segmentata e gerarchizzata nelle sue strutture, chiusa come da una sorta di *cintura sanitaria* posta dai cittadini a protezione della propria cittadinanza e a salvaguardia da ogni possibile contaminazione. Così, l'occupazione è possibile trovarla solo nelle mansioni e nei ruoli ritenuti più ingrati e disonorevoli, nelle attività caratterizzate da precarietà e marginalità. La ricerca del lavoro raramente passa attraverso le strutture ufficiali e i canali istituzionali. L'ufficio di collocamento è più generalmente la piazza, il molo, la rete amicale, un circuito orale e informale di chiamate dirette e di assunzioni occasionali, affidate più che altro a mediazioni gestite da rappresentanti della stessa comunità immigrata. L'area del mercato del lavoro occupata dai Tunisini è contigua ma segnatamente differenziata da quella in cui opera la manodopera locale.

La distribuzione spaziale degli alloggi entro il territorio urbano obbedisce ad un'analogia logica di alterità e di separatezza. La gran parte degli immigrati abita nei quartieri degradati del centro storico, abbandonati dalla popolazione cittadina. Lungo e attorno le vie strette e tortuose, che riproducono l'impianto medioevale di matrice islamica, si raccolgono i lavoratori tunisini con le loro famiglie che vi ritrovano geometrie e ombre della *medina* dei loro paesi d'origine. L'accentramento delle abitazioni entro la cerchia degli antichi quartieri è valso a maturare nella più parte degli immigrati una più viva coscienza di gruppo e uno spiccato senso organizzativo. Seppure in forma di ghetto, la *cashab*, come è chiamato dai mazzesi questo dedalo di cortili e di vicoli sormontati da archi, avviluppato a ridosso del vecchio porto-canale, ha assolto ad un'efficace funzione di tesaurizzazione e di apprendistato. All'interno di questo perimetro ha avuto modo infatti di rafforzarsi la consapevolezza soggettiva dell'appartenenza ad una comune identità. Qui la fitta rete di strutture di solidarietà ordita dalla *catena di richiamo* tende a ridurre al minimo l'isola-

mento. Al compatriota appena arrivato è offerta ospitalità, a chi ha bisogno di cure mediche si presta assistenza domiciliare, a chi cerca un'occupazione si danno garanzie sul suo conto al datore di lavoro. Qui la comunità tende a dare soluzioni autonome e autosufficienti agli insorgenti problemi sociali e ai bisogni culturali dei suoi membri. A questi scopi, proprio all'interno di questi spazi dai contorni ben definiti, è sorto da qualche anno un centro ricreativo istituito dal Consolato Tunisino, una sorta di delegazione locale che funge da punto di ritrovo e di riferimento, un agevole canale di comunicazione con la madrepatria.

Quanto più forti e tenaci però sono i legami che tengono unita la comunità, quanto più saldi e sicuri sono i vincoli che essa intrattiene con il proprio Paese di provenienza, tanto più debole e incerta appare la sua capacità di interagire con l'esterno, con la città, con gli stessi gruppi di immigrati che abitano fuori o lontano dalla *cashab*. L'insediamento dei Tunisini nei rioni più antichi è causa, a giudizio di molti mazzesi, del degrado e del generale decadimento di tutto il centro storico, che in realtà da anni versa in condizioni di incredibile trascuratezza, di palese deterioramento e di progressivo impoverimento demografico. Lo stesso mercato immobiliare locale sconta gli effetti di queste valutazioni e di questi orientamenti diffusi presso l'opinione pubblica cittadina. È certo comunque che lo spazio abitato dagli immigrati rimane non solo concettualmente ma anche fisicamente separato dal resto della città, configurandosi in qualche modo come una nicchia comunitaria, una sorta di *enclave*, connotandosi come *altro*. Fino al punto da diventare tabù per gli stessi cittadini che istituiscono soglie e barriere nell'attraversamento di queste zone della città, quasi del tutto interdette ai più, praticamente ignote alle donne del luogo.

I luoghi del lavoro, dell'alloggio e del tempo libero dei Tunisini risultano dunque tanto più prossimi quanto più funzionali al rafforzamento dell'identità etnica del nucleo immigrato, quanto più riconoscibili dalla società ospitante come marcatamente staccati dal suo corpo sociale e culturale. La comunità tunisina a Mazara tende quindi a risolvere al suo interno tutte le manifestazioni di socialità, restando il livello delle relazioni con la popolazione locale ancora complessivamente scarso e i processi di integrazione affidati soltanto all'iniziativa individuale. Non è senza significato che, a distanza di circa trent'anni dall'inizio dell'immigrazione, i casi di matrimoni misti siano limitati a poche unità. Paradossalmente, le due comunità che da decenni vivono accanto non s'intersecano nei loro percorsi di vita e di lavoro, si sfiorano ma non s'incontrano, si riconoscono reciprocamente ma non comunicano.

La distanza che i cittadini mazzesi istituiscono tra loro e gli immigrati è ribadita anche nella fruizione del servizio sanitario. Per i lavoratori stranieri e per le loro famiglie è stata aperta una struttura ambulatoriale che

si regge principalmente sul volontariato e fornisce un'assistenza non solo medica ma anche psicosociale di grande efficacia, tanto da diventare un insostituibile osservatorio dei problemi fisici e dei disagi esistenziali dei soggetti migranti. Per ciascuno di essi viene infatti compilata una cartella clinica che raccoglie preziosi dati informativi sullo stato di salute e in generale sulle condizioni di vita del paziente. Tuttavia, per il fatto stesso di rivolgersi ad una specifica se non esclusiva utenza, questo Centro finisce con l'essere oggettivamente contrassegnato, al di là delle apprezzabili volontà dei promotori e degli operatori, dalla *cultura della separatezza*.

Della stessa logica binaria, fondata sui rigidi meccanismi di inclusione/esclusione atti a riconoscere agli immigrati parità di diritti ma soltanto nella chiara dissociazione dei ruoli e dei contesti, rende conto in modo ancor più clamoroso e scandaloso la situazione scolastica. I figli degli immigrati, moltissimi dei quali nati proprio a Mazara, accedono alla scuola elementare locale ma non ne frequentano i corsi regolari di lezione. Per loro sono state predisposte e messe a disposizione dell'amministrazione comunale delle aule speciali, riservate, *separate*. Per loro e soltanto per loro, quattro maestri inviati dal governo tunisino insegnano arabo e francese in tre pluriclassi formate ciascuna dai 30 ai 40 alunni. Nessuna esperienza di contatto e di interazione è prevista e praticata con i bambini mazzesi della stessa età, che seguono in aule poco distanti le lezioni in un'altra lingua e con altri insegnanti. La scuola elementare tunisina, nata a Mazara nel 1981 per volontà del Consolato Generale, è direttamente dipendente dal Ministero dell'Educazione della Repubblica nordafricana, configurandosi a norma di legge come sezione distaccata all'estero di un istituto primario della capitale. Posta sotto la direzione del Consolato, è attualmente ospitata all'interno del plesso di una Scuola Media mazzese, in tre aule fisicamente separate dalle altre, collocate in fondo ad un corridoio del pianoterra dell'istituto. La loro stessa sistemazione, delimitata e ben identificabile, rende visibile il carattere di marginalità sociale e culturale della presenza tunisina nella scuola italiana.

Alla fine del ciclo della primaria, gli scolari tunisini devono spostarsi nel loro Paese d'origine per essere sottoposti agli esami di ammissione alle secondarie. Alcuni di essi non ce la fanno e c'è chi ripiega sulla scuola italiana, frequentando l'ultima classe delle elementari per essere poi ammesso alla media inferiore. Molti dei bocciati restano però in Tunisia in compagnia dei nonni. Del resto, la più parte degli alunni continua gli studi nella secondaria tunisina, per poi magari ritornare in Sicilia da emigranti. Il mancato riconoscimento dei titoli di studio e le difficoltà d'inserimento nelle medie italiane, legate soprattutto alla conoscenza approssimativa della lingua autoctona, scoraggiano i più dal tentare questa strada. È bene tenere

presente che nessuna delle indicazioni e delle raccomandazioni emanate in questi anni dal Ministero della Pubblica Istruzione in riferimento alle iniziative da assumere nei confronti degli alunni provenienti da Paesi extracomunitari, è stata in qualche modo recepita o attuata nella provincia di Trapani, ove da più di un decennio si registra la presenza di una visibile e sempre più consistente popolazione di minori stranieri.

In contraddizione con gli orientamenti espressi in molteplici documenti ministeriali a favore del diritto allo studio dei figli degli immigrati nel rispetto delle etnie di provenienza, gravi inerzie istituzionali e inammissibili pastoie burocratiche hanno fino ad oggi concretamente impedito la realizzazione, se non addirittura l'elaborazione di un qualsivoglia progetto di sperimentazione didattica. È comprensibile dunque che a fronte di istituzioni scolastiche refrattarie o latitanti, si siano nel tempo consolidate e potenziate le strutture della *scuola nazionale* tunisina, si siano cioè rimarcati i tratti dell'identità e dell'autonomia di questa scuola, disincentivando o mortificando ogni possibilità d'inserimento degli alunni stranieri negli istituti d'istruzione italiani<sup>8</sup>. Quella di Mazara è una delle poche scuole in Italia promosse, organizzate e gestite in proprio da una minoranza straniera. Se è vero che è assai rilevante in Tunisia il ruolo delle istituzioni scolastiche nella formazione ideologica e nella socializzazione politica delle giovani generazioni, ciò è ancora più vero e apertamente manifesto nella conduzione di una scuola situata fuori dai confini territoriali dello Stato e destinata ai figli dei cittadini costretti all'esodo dal proprio Paese. Nella pedagogia come nella didattica quotidiana sensibilmente accentuato è lo *spirito di patria*, favorito ogni richiamo all'identità nazionale. Grande spazio ed enorme peso in questo contesto e all'interno delle pratiche di insegnamento hanno i simboli. La bandiera e la carta geografica della Tunisia, il ritratto del Presidente, il calendario delle solennità politiche, i gagliardetti delle più importanti squadre di calcio nazionali sono ben visibili sulle pareti delle aule, a ricordare e a celebrare ciò a cui si appartiene, a rinsaldare i legami del *sangue* e della *terra*, a enfatizzare le ragioni dell'*ethnos* a fondamento dell'essere cittadini al di fuori dai confini nazionali. L'efficacia retorica ed evocativa di emblemi e rappresentazioni vale a surrogare le assenze, a presentificare il passato e il lontano e a restaurare orgogli e certezze. Ma i miti e i simboli dell'unità nazionale illustrati ai figli degli immigrati residenti in terra straniera assolvono anche alla funzione di rassicurare, di coagulare nostalgie, di proteggere dai rischi della *crisi della presenza* quei minori investiti dai conflitti di identità individuale e culturale. La scuola tunisina diventa, dunque, luogo e strumento di socializzazione del sentimento nazionale, una cittadella che si è ritagliata ampi margini di

autonomia e di autosufficienza nel territorio della società di immigrazione.

La rappresentazione speculare di due scuole contigue ma non comunicanti è metafora esemplare del rapporto esistente tra le due comunità. Nella prospettiva delineata dai due sistemi scolastici chiusi e perfettamente impermeabili è molto improbabile che si possa preparare una società interculturale. Finché le due scuole rimarranno parallele e a porte chiuse, anche la residenza e perfino la cittadinanza concessa dalla legge dello Stato agli immigrati stranieri rischia di restare dimezzata. I giovani tunisini della seconda generazione sembrano pertanto destinati a vivere come i padri in una società priva di conflitti e di scontri, ma per ciò stesso povera di sfide e di confronti culturali, lontana dal promuovere processi di umana e dialettica integrazione.

Forse solo allargando la sguardo oltre la scuola e fuori dalla scuola, è possibile ipotizzare una prospettiva diversa. Del resto, qualsiasi processo d'integrazione «non appare meccanicamente orientato verso un esito predefinito, bensì è dinamico, mai stagnante, comunque problematico» (Giacomarra 1993: 32). Se guardiamo dentro i cortili e gli slarghi della *medina* mazarese possiamo incontrare bambini tunisini e siciliani giocare, litigare, confondersi. I figli degli immigrati vedono la televisione italiana, parlano correntemente la nostra lingua, in occasioni pubbliche soccorrono i genitori nella comunicazione con i locali. Nella complessa fenomenologia di questa migrazione essi costituiscono la variabile indipendente. Ad essi è affidata una potente scommessa, quella di rifondare una nuova identità a partire da due diversi riferimenti geografici e culturali. Attraverso le loro scelte e le loro conquiste, le loro rinunce e le loro scoperte sarà forse possibile intravedere domani prospettive per adesso inimmaginabili.

«Il viaggio che compie il bambino migrante presenta i rischi e le eccezionali potenzialità creative di un percorso iniziatico, quasi una seconda nascita nel nuovo mondo» (Favaro-Colombo 1993: 20). Nel delicato percorso di formazione della propria personalità il figlio dell'immigrato vive l'ambivalente esperienza di chi deve conciliare i conflitti tra il passato e il presente, tra un *altrove* evocato e molto spesso mitizzato e un *qui* forse doloroso ma necessario e inequivocabilmente reale. Ai problemi dell'impatto socioculturale che egli ha in comune con i genitori se ne aggiungono altri specifici, connessi al suo status di *anfibia*, di individuo cioè senza stretti vincoli di appartenenza, senza legami e senza radici, diviso tra fedeltà contraddittorie. Su di lui si cumula l'investimento non solo delle famiglie immigrate volte a riscattare la loro condizione economica e sociale, ma anche della comunità di adozione costretta ad elaborare risposte adeguate, impegnata a disegnare nuove strategie, chiamata a riorganizzare modelli e pratiche culturali.

Se il vero protagonista dell'ipotesi di integrazione tra le culture è il figlio dell'immigrazione, alla madre è assegnato un ruolo decisivo di mediazione tra i due mondi culturali, di *trait d'union* tra passato e futuro, tra memoria e progetto. A lei spetta il compito più difficile, quello di tessere quei reticoli simbolici che aiutino il bambino nel suo *percorso iniziatico*. Attraverso i racconti e le memorie familiari dovrà guidarlo alla scoperta del proprio Paese d'origine che ancora non conosce, accompagnandolo per mano nel viaggio in quell'Altrove miticamente evocato o semplicemente intuito attraverso le immagini sfocate di qualche fotografia o cartolina. Al figlio nato a Mazara la madre parla sempre in arabo, ricorda i nomi dei parenti lasciati laggiù, narra la propria infanzia, insegna canti e racconti della tradizione orale. I legami culturali con la madrepatria, coltivati a scuola, sono dunque richiamati anche all'interno delle famiglie. Ma nella vita quotidiana come nelle case degli immigrati può accadere che più forte della voce della madre, più persuasivo delle lezioni del maestro appaia l'occhio della televisione, quella finestra che si sporge seducente sul mondo che circonda il bambino fino a dargli l'illusione di poterlo toccare con mano.

Intorno agli effetti prodotti sui figli degli immigrati tunisini dalle immagini e dai messaggi della televisione italiana non abbiamo dati conoscitivi né possiamo presentare alcuna ipotesi di ricerca. Sappiamo tuttavia che essi consumano davanti all'apparecchio televisivo non poche ore dei loro pomeriggi e non è difficile intuire quali modelli culturali siano da loro assimilati attraverso i cartoni animati, gli spot pubblicitari e i telefilm. Se la TV è sicuramente il più potente mezzo di alfabetizzazione linguistica, è anche però uno strumento di formazione, spesso privo di controllo, che entra prepotentemente nell'educazione dei bambini tunisini, proponendo valori, etiche e stili di vita non strettamente riconducibili alla loro cultura di appartenenza. Nella valutazione degli sviluppi di questa immigrazione sarà bene dunque tenere nel dovuto conto anche il peso specifico di questi messaggi televisivi, che in un ambiente quasi del tutto negato alla comunicazione con la società ospitante rappresentano un formidabile veicolo di penetrazione ideologica e culturale.

Potrà forse accadere domani che madre e figlio non siano più in grado di comunicare con pienezza nella stessa lingua. Ciò può scavare fra di loro, fra il mondo materno delle origini e quello moderno scelto dal figlio, distanze e fratture incolmabili. Forme totali di amnesia dell'idioma materno, competenze ridotte o solo passive della prima lingua sono alcuni aspetti caratterizzanti la situazione linguistica di quei pochi fanciulli tunisini che frequentano la scuola italiana, all'interno della quale essi vivono le parole e i suoni arabi come tratti distintivi da abbandonare, da correggere o da sfumare perché causa di disagio e concreto

ostacolo all'apprendimento. Rimanendo la nostra scuola sorda ai bisogni di queste minoranze, se nulla sarà fatto per valorizzare la loro storia e la loro cultura, i processi di acquisizione della nuova lingua coincideranno inevitabilmente, per i figli degli immigrati che hanno deciso di iscriversi negli istituti italiani, con i meccanismi che portano alla perdita progressiva della prima lingua. Se non verrà promossa e sostenuta una concreta e sistematica politica a favore del bilinguismo, è probabile che più passerà il tempo e più grande sarà il divario tra la prima e la seconda generazione degli immigrati, più numerose saranno le domande dei figli alle quali le madri tunisine non sapranno dare risposte.

I giochi sono ancora tutti aperti. I bambini dei migranti, che sempre più numerosi nascono a Mazara del Vallo, alcuni dei quali hanno già ricevuto nomi italiani come a voler conferire loro un nuovo battesimo propiziatorio, hanno diritto a non essere mortificati nell'assurda alternativa che si offre loro tra una scuola *tutta tunisina* e una *tutta italiana*. Gran parte del destino di questa emigrazione si gioca, in realtà, sulle funzioni e sul ruolo che andranno assumendo nel tempo la famiglia e la scuola. E in questo processo, costantemente in bilico tra i due poli della permanenza e del mutamento, un'influenza non meno determinante sarà esercitata dalle donne, "l'anello forte nella catena migratoria". Quella comunicazione, oggi negata tra due comunità che pur in contatto si ignorano, sarà probabilmente promossa proprio dalla donna tunisina, che meglio dell'uomo è in grado di gestire le varie contingenze connesse alla circolazione e allo scambio di oggetti e di simboli, essendo più aperta e disponibile alle negoziazioni e alle mediazioni sociali e sostanzialmente più accetta alla città ospitante.

È quanto meno da rivedere lo stereotipo diffuso che confina la donna araba nell'immagine di persona sottomessa, passiva, incapace di autodeterminazione. Chi decide di partire incrina un equilibrio, uno stato di quiete abitudini, si piega alla crudeltà del distacco da luoghi, persone e cose lungamente note e amate, si prepara a rinunce e sacrifici per adattarsi a nuove realtà ambientali, si espone e si dispone dunque al cambiamento. «Sono eventi che hanno peso e significato più forti e definitivi, quando sono gestiti e vissuti al femminile e che si traducono nelle donne migranti in una maggiore consapevolezza rispetto alla irreversibilità delle scelte» (Favaro - Omenetto 1993: 16). Il passaggio dalla famiglia allargata a quella nucleare non è per la donna tunisina senza disagi. Non può non avvertire l'assenza delle tradizionali figure parentali di sostegno e di assistenza nella gestione della casa e nell'allevamento dei figli. Suppliscono in qualche modo a queste difficoltà i primogeniti che fanno da tutori ai fratelli e alle sorelle minori. L'adulterio dei fanciulli è fenomeno largamente diffuso nella comunità tunisina a Mazara.

D'altra parte, il ricongiungimento familiare nel paese di accoglienza rompe l'emarginazione e la solitudine degli immigrati, ricostituisce modelli e modalità di vita della società di origine, ridefinisce sulla base di nuove mete tutto il progetto migratorio. Lo straniero adulto, se solo, può per anni restare socialmente *invisibile*, può ridurre all'essenziale l'area delle relazioni e degli scambi con la popolazione autoctona, può perfino fare a meno dei servizi pubblici. La moglie e i figli rimasti in Tunisia sono garanti della sua volontà di salvaguardare i legami con il proprio Paese di origine, assicurano continuità e identità alla vita familiare tradizionale, esplicitano la provvisorietà della sua assenza preparando il ritorno. L'emigrazione è in questo caso una parentesi, un'esperienza tutta al maschile, l'antico modello di partenze provvisorie e di breve durata, con gli uomini che percorrono le strade del mondo in cerca di fortuna, mentre le donne accudiscono ai figli, custodiscono la casa, amministrano i beni.

Tutto cambia quando nello scenario dell'emigrazione entrano anche le mogli. La parentesi del soggiorno si dilata, le variabili si moltiplicano, le possibilità di rientro diventano meno certe, si spostano più in là nel tempo. La città in cui si emigra non è più soltanto il luogo del lavoro, terra di passaggio e di transizione. Il tempo si ristrutturava in funzione di nuovi progetti di vita, non più individuali ma familiari. Nella storia dell'immigrazione tunisina in Sicilia l'arrivo delle donne è segno certo della sua stabilizzazione, si accompagna al radicamento dei trasferimenti e all'ampliamento degli orizzonti sociali e culturali che si offrono alle prospettive di sviluppo del fenomeno. La donna s'incarica di stabilire rapporti con il vicinato, con i commercianti, con il proprietario dell'alloggio, con le strutture del servizio sanitario, con gli uffici pubblici, con gli insegnanti dei propri figli. In assenza del marito, specie quando questi è impegnato per lunghi periodi in mare per le battute di pesca, diventa il perno attorno al quale si sviluppa l'organizzazione materiale dell'intero nucleo familiare.

Pur restando la casa il luogo-simbolo del suo potere territoriale, la donna tesse a partire da essa una fitta trama di solidarietà e di interazioni, un groviglio di approcci e di percorsi nella vita associativa, destinati, probabilmente in un prossimo futuro, a far uscire dal silenzio e dalla marginalità la comunità tunisina. Quando svolge lavori domestici presso le famiglie della città d'immigrazione, non ha difficoltà a guadagnarne la stima e la fiducia. Anche su questo fronte si misurano le capacità di penetrazione dei gruppi immigrati nelle fibre della società di accoglienza, non meno che le risorse reattive di quest'ultima dinanzi alla sfida a cui è chiamata. Se integrazione potrà esserci, essa passerà attraverso il pragmatismo delle donne immigrate, grazie all'incisiva e coraggiosa azione di cuneo e di grimaldello che svolgeranno al limite dell'area di confine tra le due comunità, quella di appartenenza e quella di adozione.

Alla luce delle osservazioni fin qui condotte, due sono i possibili piani di lettura che si offrono all'analisi di questa immigrazione tunisina a Mazara. Il primo versante è quello che si lascia cogliere più immediatamente, perché più evidentemente strutturato, più decisamente esplicitato, anzi ostentato. È la rappresentazione di una comunità straniera che ha maturato una viva coscienza di sé, anche in funzione di un atteggiamento di difesa nei confronti di altri lavoratori di diversa nazionalità recentemente immigrati nella stessa città. È l'immagine di un gruppo etnico impegnato nella conquista di uno status di minoranza, una collettività che si amministra in piena autonomia e si pone e si propone in termini di chiusura rispetto alla società di adozione, se è vero che si organizza al suo interno a tutela dell'affermazione delle proprie radici culturali, a presidio di quel senso dell'identità etnica che si risolve, in alcuni casi, in precise e riconoscibili forme di *etnicismo*.

L'adozione di determinati tratti della cultura tradizionale, l'ostentazione degli aspetti di maggiore visibilità sociale sono infatti reinterpretati con un significato di risposta ai modelli proposti, se non imposti, dai mezzi di comunicazione di massa dominanti nella società d'immigrazione. Si iscrivono in questo contesto il moltiplicarsi dei circoli ricreativi, la creazione di leader di gruppo al loro interno, il forte sostegno dato alla diffusione di opuscoli e fumetti in lingua araba, l'uso di vestire i bambini nelle occasioni festive con gli eleganti costumi tradizionali, nonché la reiterata richiesta di concessione di un'area per la costruzione di una moschea, ovvero di un luogo sacro dove pregare. E in questa direzione è significativo il fatto che la festa più importante del calendario musulmano, il Ramadan, che era prima occasione irrinunciabile di rientro di un gran numero di Tunisini in patria, sia da alcuni anni celebrata in Sicilia, ricreando nei luoghi d'immigrazione quelle modalità cerimoniali e quelle pratiche rituali che costituiscono formidabili strumenti di aggregazione e di coesione comunitaria.

Se da una parte questa strategia politico-culturale di energica difesa della lingua e della cultura araba ha una sua efficacia immediata contro i possibili rischi di uno sbiadimento dell'identità connessi ai processi di adattamento, d'altra parte la prospettiva di un *sistema chiuso* che cerca e trova in se stesso tutte le soluzioni ai problemi, senza entrare in contatto con altri universi culturali, può produrre effetti non meno devastanti nella percezione dell'identità e nella formazione della personalità dei giovani. In questo quadro, la ricomposizione dei nuclei familiari e la riproposizione della scuola nazionale nella città di accoglienza, per ciò che famiglia e scuola rappresentano quali istituti canonici della socializzazione e dell'acculturazione, assicurano alla comunità tunisina la trasmissione dei valori e delle norme tradizionali, la salvaguardia dei patrimoni ideologici e culturali. È probabile che attorno alle rassicu-

ranti figure della madre e del maestro i figli degli immigrati possano progettare senza grandi traumi il loro *percorso iniziatico* nel nuovo mondo, trovando nella loro guida i modelli ideali di riferimento, le garanzie di equilibrio contro ogni possibile rischio di anomia e di integrazione spersonalizzante. È certo che all'interno del nucleo familiare la donna tunisina è chiamata a ricostruire quella rete di valori materiali e simbolici, di sicurezze e di solidarietà indispensabili alla strutturazione delle identità individuali e del gruppo etnico.

Ad un'organizzazione della minoranza che dà soluzioni autonome e autosufficienti ai problemi sociali e ai bisogni culturali dei suoi membri, non corrisponde però meccanicamente un progetto di emigrazione breve e temporanea né si accompagna necessariamente un percorso pregiudizialmente negato all'integrazione. «La migrazione rivela la sua vera natura solo a posteriori, al termine di un periodo a volte lungo» (Raison 1980: 286). La proiezione del fenomeno su un piano di lettura più problematico e meno immediatamente riconoscibile restituisce la complessità delle variabili che agiscono nei movimenti migratori. Il destino di questa come di altre esperienze di immigrazione non si fonda soltanto sulla duplice ipotesi, ancora tutta aperta e irrisolta, del tornare o del restare. Non dipende cioè soltanto dalle scelte dei soggetti migranti, ma anche da quelle della società di adozione. Si gioca senz'altro sulle risposte che i figli dei lavoratori stranieri sapranno elaborare all'interno della scuola e della famiglia, per recuperare la memoria dei padri e riattualizzare l'eredità del loro passato. Ma il futuro di questa vicenda migratoria è pure fortemente legato alla capacità di dialogo della comunità ospitante, alla volontà dei suoi cittadini di entrare comunque in un rapporto, anche di natura conflittuale, con gli Altri, di uscire dai territori fidati della propria cultura e di «sporgersi sui confini»<sup>9</sup> per lasciarsi tentare da una qualche contaminazione o più semplicemente per lasciarsi trascinare dall'avventura tutta umana, affascinante e insopprimibile, della comunicazione.

È evidente che l'integrazione non può essere un'opera parziale e unilaterale di adattamento, di assimilazione, di lento e selettivo assorbimento degli immigrati entro le strutture di relazione del mondo autoctono. Non può dipendere soltanto dagli sforzi che lo straniero è chiamato ad esercitare per sfumare o cancellare tutti i connotati della propria identità, i tratti etnici e culturali che attestano la *diversità* della propria origine. Questo processo d'integrazione, così come da qualcuno è prefigurato, ha un solo senso vettore e si risolve nel segno della cooptazione e dell'omologazione, sottraendosi la società ospitante alla dinamica degli eventi e accettando lo straniero solo se questi si spoglia della propria *immagine di sé* fino a confondersi e mimetizzarsi con gli altri, con i *cittadini*. Non può dunque giustificarsi una politica di integrazione senza dialogo

interculturale, senza una gestione articolata delle differenze, una visione pluralistica dell'uguaglianza, una prospettiva di compresenza e di interazione tra culture che hanno peraltro radici storiche comuni. Il rispetto delle specificità, che vale ad esorcizzare il rischio dell'assimilazione espropriatrice, non deve d'altra parte degenerare nella loro assottigliamento, ovvero in quelle forme assolute e cristallizzate di relativismo culturale che finiscono col negare ogni possibilità di comunicazione e di osmosi. Tra la spinta al cosmopolitismo e la fedeltà alla propria identità culturale ci deve essere lo spazio per tentare di coniugare universi simbolici differenti tra di loro, per rielaborare eredità e patrimoni etnici in un orizzonte più ampio e problematico.

Le politiche migratorie di un Paese costituiscono un test probatorio della sua solidarietà internazionale, della sua tenuta democratica nonché della sua disponibilità all'incontro tra i popoli e alla reciprocità dello scambio. Il fenomeno dell'immigrazione mette in atto inevitabili processi di profondo mutamento nella stessa società di accogliimento, se pensiamo ai suoi effetti a più lungo termine. Da corpo estraneo o marginale la comunità migrante può trasformarsi in formidabile leva di cambiamento delle strutture di relazione tradizionali, di ripensamento e di revisione critica dei sistemi sociali e culturali, di violenta rottura dei vecchi equilibri e di lenta costruzione di nuovi. Mazara può essere in questo senso interessante laboratorio di verifica di alcune ipotesi di evoluzione del fenomeno d'immigrazione in Italia. Certo è che la persistenza dei flussi e la stabilità degli insediamenti impongono problemi che investono i tempi lunghi del riconoscimento e dell'inserimento sociale. Usciti dal tunnel della clandestinità, gli immigrati non sono più soltanto braccia anonime o forza lavoro senza identità. Diventano uomini con i loro bisogni, cittadini con i loro diritti. La permanenza nel nostro Paese di nuclei familiari sempre più numerosi pone con forza l'annosa questione dei servizi, e tra questi in primo luogo la qualificazione professionale dei lavoratori stranieri e la formazione educativa dei loro figli, per i quali le istituzioni scolastiche devono non solo garantire il libero accesso ma disporsi al superamento delle strutturali rigidità organizzative e normative.

Con alle spalle una compatta e organizzata comunità e soprattutto sorretti dalla funzione protettiva e pervasiva della struttura familiare, i Tunisini di Mazara cominciano oggi a maturare atteggiamenti più determinati e consapevoli anche in rapporto alla

rivendicazione dei propri diritti civili. Nell'attuale contingenza economica particolarmente critica è probabile che le loro legittime istanze siano boicottate e respinte. Ma esse torneranno a riproporsi con sempre maggiore impeto e autorità e non è difficile prefigurare su questo fronte tensioni e conflitti anche aspri. Resta infatti in campo con tutto il peso della sua innegabile evidenza la verità di una presenza ormai insostituibile, necessaria, indispensabile alla produzione e allo sviluppo economico del Paese ospitante.

Se è vero che il fenomeno dell'immigrazione extracomunitaria, paragonabile per densità e potenzialità a una inedita grande *questione sociale* prepotentemente aperta alla fine del nostro millennio, rovescia il peso demografico di tutto il Sud sul Nord del mondo, esso impone con la forza ineludibile dei fatti e dei numeri una rilettura critica della nostra società, dei nostri modelli d'interpretazione, dei nostri stessi tradizionali sistemi di rappresentazione della realtà sociale. Il nodo centrale di questa immigrazione non sta nel nostro rapporto con gli immigrati, nel nostro modo di essere più o meno sensibili alle loro vicende, non sta nemmeno nella nostra capacità o incapacità di conoscere e di capire l'Altro. Sta probabilmente nel difetto di conoscenza di noi stessi, nella debolezza della nostra memoria storica, nella precarietà del nostro senso di appartenenza. Quanto più incerta e insicura è la coscienza della nostra identità sociale e culturale, tanto più opaco appare il nostro sguardo sull'Altro, tanto più ambigua e contraddittoria si rivela la nostra percezione dell'alterità.

Da qui la necessità di una riappropriazione della propria storia, di un recupero di quelle esperienze collettive nazionali che abbiamo frettolosamente rimosso, di una più meditata riconsiderazione delle radici della nostra civiltà. Dalla lezione del passato e dalla riscoperta antropologica della nostra identità trarremo la consapevolezza che le culture pure e irriducibili, prive cioè di «contaminazioni», sono possibili soltanto nel mito e nell'utopia. Capiremo che i popoli che chiamiamo extracomunitari non sono fuori della comunità civile ma abitano nei paesi e nei paesaggi della nostra storia, nelle acque di quel Mediterraneo in cui ci siamo rimescolati e riconosciuti. Comprenderemo infine che «quanto più tenacemente una civiltà si difende da una minaccia esterna, quanto più si chiude in se stessa, tanto meno alla fine ha da difendere. Quanto ai barbari, non è necessario aspettarli davanti alle porte della città, sono qui da sempre» (Enzensberger 1993: 48-49).



Note

<sup>1</sup> Limitandoci ai titoli essenziali, si confronti: Bono 1978: VII, 185-193; Id. 1989; Bonaffini 1984, 1991; Bonomo 1996.

<sup>2</sup> Sull'argomento cfr. pure: Brenna 1918; Vetri 1939; Pasotti 1964; Barbero 1995.

<sup>3</sup> K. Taamallah, *L'emigration maghebine en Italie*, intervento al Convegno "Le migrazioni dell'Africa mediterranea verso l'Italia" (Milano 1988), cit. in Allievi 1991: 16.

<sup>4</sup> Per una ragguagliata conoscenza delle condizioni demografiche ed economiche della moderna Tunisia cfr.: Poncet 1970: 93-114; Seklani 1974: 107-120; Cataudella-Riitano 1981; Troin 1985; De Spuches 1991.

<sup>5</sup> Per un approfondimento della storia dell'immigrazione tunisina in Sicilia dalle origini agli anni Settanta cfr. Cusumano 1976.

<sup>6</sup> Questi dati sono desunti dalla Relazione presentata al Parlamento dal Ministro per l'immigrazione nell'ottobre 1991.

<sup>7</sup> Secondo i dati forniti dall'Istituto di Studi Politici Economici e Sociali gli extracomunitari in Sicilia al dicembre 1991 erano 123 mila circa, dei quali solo 40 mila risultavano regolarizzati. Si tratta prevalentemente di immigrati di sesso maschile, con un'età compresa tra i 25 e i 39 anni, con una scolarizzazione dai sei ai nove anni.

<sup>8</sup> Abbastanza vasta è ormai la letteratura sulle problematiche connesse alla pedagogia interculturale e sulle esperienze scolastiche dei figli immigrati. Ricordiamo solo alcuni titoli: Demetrio-Favaro 1992; AA.VV. 1992; Durina Allegra 1993.

<sup>9</sup> «Sporgersi sui confini può essere disagiata e rischioso perché priva di quel solido senso di sicurezza che deriva dall'appartenenza certa ad un territorio, ma è anche un punto privilegiato di osservazione che apre prospettive impreviste e scorci inconsueti, rivelando ciò che era impossibile vedere dall'interno del proprio territorio» (Ceccatelli Gurrieri 1992: 92).

Riferimenti

AA.VV.  
 1992    *Scuola e società multiculturale. Elementi di analisi multidisciplinare*, La Nuova Italia, Firenze.

Allievi S.  
 1991    *La sfida dell'immigrazione*. Emi, Bologna.

Aymard M.  
 1992    *Migrazioni* [1985], trad. it. in F. Braudel (a cura di), *Mediterraneo*, Bompiani, Milano: 219-41.

Barbero W.  
 1995    *I Siciliani a Tunisi*, in D'Agostino 1995: 157-166.

Bonaffini G.  
 1984    *Sicilia e Tunisia nel secolo XVII*, Ila Palma, Palermo.

1991    *Sicilia e Maghreb tra Sette e Ottocento*, Sciascia, Caltanissetta-Roma.

Bono S.  
 1978    *La Sicilia e i Barbareschi* in *Storia della Sicilia*, vol. VII, Soc. Ed. Storia di Napoli e della Sicilia, Napoli: 185-193  
 1989    *Siciliani nel Maghreb*, Liceo G. G. Adria, Mazara del Vallo (TP).

Bonomo G.  
 1996    *Schiavi siciliani e pirati barbareschi*, Flaccovio, Palermo.

Brenna P. G.  
 1918    *L'emigrazione italiana nel periodo ante bellico*, Firenze.

Brondino M.  
 1995    *Un incontro di culture: la stampa italiana in Tunisia*, in D'Agostino 1995: 167-182.

Cataudella M.- Riitano M.  
 1981    (a cura di), *Decolonizzazione e spazio urbano: il caso del Maghreb*, Angeli, Milano.

Ceccatelli Gurrieri G.  
 1992    *La situazione italiana: utenze ed eventi*, in AA.VV. 1992: 83-112.

Cusumano A.  
 1976    *Il ritorno infelice. I Tunisini in Sicilia*. Sellerio, Palermo.

D'Agostino G.  
 1995    (a cura di), *Tunisia Sicilia. Incontro di due culture*, Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Palermo, Servizio Museografico - Atti e Materiali, 3, Palermo.

Delle Donne M. - Melotti U. - Petilli S.  
 1993    *Immigrazione in Europa. Solidarietà e conflitto*, Cediss, Roma.

Del Piano L.  
 1964    *La penetrazione italiana in Tunisia (1861-1881)*, Cedam, Padova.

Demetrio D. -Favaro G.  
 1992    *Immigrazione e pedagogia interculturale*, La Nuova Italia Firenze.

De Spuches G.  
 1991    *Città e regione in Tunisia*, in «Storia urbana», XV, 56: 121-47.

Durina Allegra A.  
 1993    *Verso una scuola interculturale*, La Nuova Italia, Firenze.

Enzensberger H. M.  
 1993    *La grande migrazione* [1992], trad. it. Einaudi, Torino.

Favaro G. - Colombo T.  
 1993    *I bambini della nostalgia*, Mondadori, Milano.

Favaro G. - Omenetto C.  
 1993    *Donne arabe in Italia. Una storia per immagini e parole*, Iccci Guerini e Associati, Milano.

Giacomarra M.  
 1993    *Immigrati e Minoranze. Percorsi di integrazione sociale in Sicilia*, La Zisa, Palermo.

Guarrasi V.  
 1983    (a cura di) *Studio sulla presenza dei lavoratori stranieri in Sicilia*, Cris, Palermo.

Melotti U.  
 1993    *Migrazioni internazionali e integrazione sociale: il caso italiano e le esperienze europee*, in Delle Donne - Melotti - Petilli 1993.  
 1993    *Immigrazione in Europa. Solidarietà e conflitto*, Cediss, Roma.

Paris R.  
 1975    *L'Italia fuori d'Italia*, in *Storia d'Italia*, Einaudi, Torino: IV, t. 1. 509-818.

Pasotti N.  
 1964    *Italiani e Italia in Tunisia*, Finzi, Roma.

Poncet J.  
 1970    *L'économie tunisienne depuis l'indépendance*, in «Annuaire de l'Afrique du Nord», Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris: 93-114.

Raison J. P.  
 1980    *Migrazione*, in *Enciclopedia*, Einaudi, Torino: IX, 285-311.

Reyneri E.  
 1979    *La catena migratoria. Il ruolo del mercato del lavoro di arrivo e di esodo*, Il Mulino, Bologna.

Seklani M.  
 1974    *L'émigration tunisienne, en particulier pour le sud tunisien*, in «Population» (numero speciale sulle *Migrations*, marzo 1974), XXIX: 107-120.

Slama H.  
 1986    *...E la Sicilia scopri l'immigrazione tunisina*, Inca-Cgil, Palermo.

Vetri L.  
 1939    *La piccola Sicilia Africana*, Reber, Palermo.

Troin J. F.  
 1985    (a cura di), *Le Maghreb, hommes et espace*, Colin, Paris.

## Le «donne di fuori»: un modello arcaico del sabba

### Nota

Elsa Guggino

Dei processi celebrati dall'Inquisizione spagnola a Palermo, tra il 1547 e il 1701, circa settanta riguardano le "donne di fuori", stando alle *relaciones de causas* custodite presso l'Archivo histórico Nacional di Madrid. Come è noto gli archivi del tribunale di Palermo furono dati alle fiamme dopo l'abolizione dell'Inquisizione; ma riassunti, spesso dettagliati, degli atti originari (le *relaciones*, appunto) furono sempre inviati dai tribunali periferici alla *Suprema*, ossia al Consiglio dell'Inquisizione in Spagna. In *The Ladies from Outside* Gustav Henningsen prende in esame una parte rappresentativa della documentazione pervenuta, venendo a delineare quel mondo/tempo del sogno in cui i «Siciliani poveri» trovarono compensazione allo squallore della vita quotidiana. Pur nel presupposto che le relazioni di causa riflettano anche l'ideologia degli inquisitori e presentino in un'ottica deformata le deposizioni degli accusati e quelle dei testimoni, non v'ha dubbio che in esse si traduca con trasparenza un immaginario folklorico. Esso sembra qualificarsi in maniera del tutto peculiare. In Sicilia infatti, come ricorda Henningsen, non è mai esistita la credenza nelle «streghe malvage e malefiche»; ed è mancata pertanto una netta linea di demarcazione tra fate e streghe: ambedue «potevano esercitare sia il bene che il male». Dalla parte delle fate stanno, comunque, le *donni di fora*, e con le fate partecipano a forme di sabba contrassegnate dall'eleganza, dalla bella musica, dalla danza gioiosa, da lieti banchetti: un "sabba bianco delle fate", di contro al "sabba nero" stregonesco; quand'anche, nell'universo animico, fate, "donne di fuori" e streghe non appartengano a costellazioni distinte.

Molti elementi del sabba (e delle credenze connesse) inducono a ipotizzare, dietro le rimanenze folkloriche, un arcaico plesso mitico-rituale. La questione è stata discussa da studiosi quali Margaret Murray, Mircea Eliade e più recentemente Carlo Ginzburg. A questo proposito Gustav Henningsen pensa che proprio il sabba delle fate possa utilmente indirizzare il cammino a ritroso. Esso rappresenta infatti, scrive l'Autore, un «modello puro», rispetto al sabba

delle streghe: quest'ultimo dovendo considerarsi piuttosto una sua «forma secondaria» in quanto risultato di un successivo processo di demonizzazione ad opera della Chiesa. Tradizioni del Mediterraneo e dell'Est europeo sono messe da lui a confronto nell'*Appendice* per attestare come il sabba delle fate sia «una variante di un esteso e quindi presumibilmente antico e profondamente radicato complesso di credenze sciamaniche mediterranee ed europee».

Nel tradurre il saggio di Gustav Henningsen ho dovuto riflettere attentamente per trovare un corrispettivo italiano di "wise woman", come lo studioso danese definisce ciascuna accusata. È una connotazione "debole" che prende le distanze dagli appellativi ricorrenti nelle *relaciones de causas* dove la qualifica di *bruja* o *hechicera* (strega o fattucchiera) è riservata a ogni donna "sospetta" di una qualche conoscenza o pratica magica; dagli inquisitori in ogni caso usata come sostitutivo di *donna di fora*. "Wise", nel suo significato arcaico, è colei (colui) che in qualche modo sta in contatto col mondo degli spiriti, che è esperta in incantesimi (Il Prospero di Shakespeare, ad esempio, è "wise"). Il suo corrispettivo spagnolo, mi suggeriva Gustav Henningsen, sarebbe "sabia". Il termine è ancor oggi diffusamente usato in Spagna per un tipo di guaritrice che, quand'anche esperta in arti magiche, è però figura positivamente connotata, al contrario delle *brujas* o delle *hechiceras* (in particolare per la Galizia, si veda Lison Tolosana 1987). In Sicilia, tuttavia, gli aggettivi "savia" o "sapiente" connoterebbero solo un particolare genere di curatrici, i *ciarmavermi* (Guggino 1986) che della *sabia* trattengono solo alcune qualità e specializzazioni, ma che decisamente escludono ogni rapporto con il mondo degli spiriti; che mai, pertanto, potrebbero essere *donni di fora*.

Gustav Henningsen d'altronde osserva: «The majority of the accused were practising wise women and were skilled in various forms of sorcery and magical healing rituals» (p. 200). Una notazione che autorizzerebbe a qualificare quasi tutte le accusate come maghe. Le ricerche che ho condotto in Sicilia, peraltro, attestano che la capacità di volare in ispirito è di norma un attributo delle maghe, vuoi che esse partecipino a riunioni connotabili come "sabba bianchi",

vuoi che vadano in viaggio di perlustrazione per “trovare” un oggetto fatturato o per individuare il mandante e/o l'operatore della fattura, vuoi che “escano” per ingaggiare battaglia contro altri spiriti e, non secondariamente, per arrecare danno a un proprio nemico o a un individuo da “fatturare” per conto di un committente. Nella maggior parte sono donne, ma anche gli uomini “volano”. Sono le donne, però, a parlare di viaggi o presenze meravigliose.

Per la mia traduzione avrei potuto servirmi del termine *maga*, dicevo, ma il corrispettivo siciliano *magara* (o *magaru*) è usato in una accezione affatto negativa, esattamente come *hechicera*: *magara* è colei che in virtù dell'essere “incorporato”, con il quale si identifica, stravolge l'ordine naturale delle cose; il suo potere, pertanto, è altamente temuto. Inoltre, l'arte di volare in ispirito non è un'esclusiva dei maghi veri e propri. Alcune donne (in prevalenza sono tali) posseggono questo dono prestigioso e sono dunque, *donni di fora*, senza per questo potersi definire *magare*. Ho risolto, pertanto, di tradurre “wise woman”, di volta in volta (secondo quanto autorizzavano le singole deposizioni delle donne o dei testimoni), con guaritrice, curatrice, “esperta”, operatrice magica, qualificazioni generiche, dunque, che possono includere una serie differenziata di terapeuti più o meno provvisti di sapere magico. Venendo a dire delle *donni di fora* della tradizione siciliana, mi sono limitata al caso di esseri umani cui è attribuito questo potere. Bisogna aggiungere, però, che oggi (come nell'ieri delle *relaciones*), una *donna di fora* è sì, spesso, rappresentata come un essere di questo mondo che ha la capacità magica di “volare” (si vedrà più oltre chi vola in realtà), ma anche come «un'anima», «uno spirito», un «essere», senza riferimento alcuno a persona concreta.

Quando Gustav Henningsen venne in Sicilia, sono ormai più di dieci anni, lo incontrai a Palermo. La ragione dell'incontro, oltre quella dell'amicizia che ci legava entrambi a Janne Vibaek direttore del Museo Internazionale delle Marionette “Antonio Pasqualino”), fu la sua richiesta di informazioni sulla tradizione attuale relativa alle “donne di fuori”. Insieme incontrammo Marta, una maga di Piana degli Albanesi (Palermo), che si autodefinisce anche «un spirituale», ossia, come spiega, «una che esce in ispirito» ovvero «una donna di fora». Mi dolgo di non avere avuto allora più ampia conoscenza di questo specifico atteggiarsi del mondo animico, sebbene mi fossi occupata (Guggino 1978) di maghi e vari tipi di *dotati*, come in gergo si indica chi ha un *dono* (particolari virtù magiche) non ancora abilitato al pieno esercizio. In anni relativamente recen-

ti, attendendo alla stesura di un secondo libro dedicato ai maghi siciliani (Guggino 1993), ho raccolto varie attestazioni di “voli magici”. La mia attenzione era centrata però sul modo in cui i maghi rappresentano il loro apprendistato fino alla conquista del “potere”. Una lettura attenta di *The Ladies from Outside* (la prima volta avevo avuto in mano la versione danese, di cui presi nota attraverso una parziale traduzione fornitami gentilmente da Janne Vibaek) mi ha indotto a riconsiderare alcune pagine del mio libro e mi ha sollecitato a riprendere la ricerca sulle inquietanti figure che ancor oggi popolano il mondo delle credenze magiche siciliane. Il saggio di Gustav Henningsen costituisce, in questa direzione, un punto di partenza assai utile, poiché riporta (per la prima volta editi) ampi frammenti delle *relaciones de causas*.

Quando nel corso delle lezioni universitarie (a. acc. 1996/7), dunque, venni a parlare ai miei studenti dell'universo degli *esseri* (spiriti), lo feci con rinnovato fervore. Il tema li appassionò e così prese avvio un seminario pomeridiano in cui si orientò la ricerca sulle *donni di fora* e se ne discussero gli esiti. I giovani ricercatori lavorarono alacremente, sostenuti anche dall'idea di “predispore il terreno” per il professore Henningsen, il cui saggio avevamo insieme commentato. E nel progetto, infatti, che egli ritorni in Sicilia, il prossimo anno, per riprendere il discorso iniziato nell'85.

Per quanto le informazioni sinora raccolte siano esigue rispetto all'estensione della credenza, già si offrono utilmente a una comparazione con molti luoghi delle *relaciones*. Mancano, nell'odierna documentazione, la ricchezza, la forza direi, nonché l'organicità dell'immaginario mondo emerso durante i processi dell'Inquisizione. Tale mondo si presenta indubbiamente assopito e slabbrato entro gli attuali regimi di esistenza; ma è da chiedersi se la compattezza della tradizione che si osserva nelle *relaciones* non sia stata anche il prodotto di un contagio collettivo all'interno di un triangolo equilatero disegnato da testimoni, accusati e inquisitori. Aggiungo che gli intervistati sono al momento, quasi in totale prevalenza, delle persone comuni e pochi sono i *dotati* o gli operatori magici; laddove gli accusati nei processi dell'Inquisizione appartenevano a queste ultime categorie e i testimoni erano stati con loro in assiduo e spesso coinvolgente contatto.

Belle, eleganti, vestite di bianco, con drappaggi da antiche romane o col manto nero da monaca, con altri raffinati costumi dai vivaci colori; suonano strumenti a corda e tamburelli, danzano in gruppo nella notte, appaiono ricche di doni e di promesse, amano le mense imbandite, le feste, prediligono i bambini. Ma sono inaffi-

dabili. Nessun sentimento profondo e duraturo alberga in loro; creature d'aria e di terra situate al di là del bene e del male. Così si presentano oggi i *donni di fora*, i *patruneddi di casa*, (o *gintuzzi di casa*, a Lampedusa), i *donni di notti*, i *donni di locu*, i *belli donni*, i *signuri*, le fate, i *beddi cavaleri* e figure simili. Nella maggior parte sono di sesso femminile. Si somigliano, non tutti in egual modo: prossimi o lontani parenti entro una grande famiglia (del vasto e indeterminato mondo degli *esseri*) in cui è confluito “sangue” diverso. Alcuni più irritabili o temibili, altri più benevolmente presenti nel vivere quotidiano. Spesso il modo in cui queste figure vengono chiamate comporta uno scarto funzionale: in linea di massima, i *patruneddi* si configurano come protettori (più o meno desiderati), i *donni di fora* come presenze spesso minacciose. Di conseguenza laddove è relativamente agevole condurre un dialogo sui *patruneddi*, molto più difficile è indurre le persone a parlare delle *donni di fora*.

Le informazioni ricevute provengono sia da donne che da uomini; in prevalenza dalle prime. Molte delle persone incontrate hanno o avevano genitori, ma più spesso nonni e pro-zii, che facevano i contadini o i pescatori. Pochissime si situano ancora in questo livello economico e sociale; se non le donne, nella maggior parte casalinghe, i loro mariti svolgono mestieri che assicurano un medio tenore di vita. Nessuno manca dell'indispensabile per vivere inclusa, ovviamente, la televisione.

#### PATRUNEDDI DI CASA

– Da piccola, affacciandomi al balcone di casa mia che dava su uno stabile abbandonato, vedevo, allo scoccare della mezzanotte di tutti i giovedì, tante figure vestite a festa, danzare, brindare, banchettare e divertirsi (Caltanissetta).

– Mio marito dormiva in un magazzino, in campagna. Quando spegneva la candela vedeva delle signorine bellissime, vestite di bianco, che ballavano (Castelvetrano, prov. di Trapani).

– [...] con abiti del Settecento, abiti stupendi e tutte impiumate» (Trappeto, prov. di Palermo).

– Erano vestite con tuniche dei Romani (Palermo).

– Avevo due anni, avevamo un *cufularu* [focolare]: uscivano da lì la sera due monache con gli strumenti (perché mio padre suonava). A mezzanotte esatta uscivano, accendevano la luce e mi svegliavano; [...] si mettevano a suonare e dopo un'ora circa spegnevano la luce e tornavano sotto il *cufularu* (Licata, prov. di Agrigento).

– Mia nonna mi raccontava che nel bel mezzo della notte si svegliava e ai piedi del letto trovava sei ragazze bionde con i riccioli d'oro, che la

carezzavano, la pettinavano, le sistemavano il letto: erano i *patrunedda da casa*. Una aveva un vestito azzurro che dava sull'argento, una di colore ciclamino... e altri colori strani! (Licata).

– Due *patrunedda da casa* erano sedute ai piedi del letto di una che era ammalata: belle, bionde, con un fiocco che tratteneva i capelli sulla nuca; l'assistevano, la proteggevano (Licata).

– Quando ero giovane mi è accaduta una cosa strana: stavo appendendo un quadro in casa di mia zia, quando mi sentii, improvvisamente, afferrata da qualcuno e picchiata. I parenti che erano accorsi ad aiutarmi mi dissero che i *patruneddi* non mi volevano (Caltanissetta).

– Mia nonna stava bene in quella casa, ma a mio nonno i *patruneddi* facevano tante soverchierie [...] Mentre la loro bambina dormiva nella culla, una gatta andò a giocare con lei, ma non le faceva del male. Pensava che erano i *patruneddi di casa*, erano *li spirda* (Castelvetrano).

– I *trizzi di donna* erano una manifestazione della benevolenza dei *patruneddi di casa* (Castelvetrano).

– Giocano con i bambini; qualche volta li spostano dal loro letto (Palermo).

– Ai bambini facevano i *trizzi di donna*; era come un dono, per abbellirli, per farli simili a loro [...] Se si tagliano, i bambini muoiono; si deve aspettare che cadano da sole (Licata).

– Un uomo possedeva un cavallo e, quando lo lasciava legato fuori di casa, gli facevano i *trizzi*: erano i *patruneddi di casa*, i *spirdi*, cristiani morti (Castelvetrano).

– Ad una donna una sera portarono una gallina che partoriva direttamente i pulcini d'oro. Le dissero di non venderli ma di conservarli fino a quando le avrebbero rivelato il segreto [?]. Ma lei non aspettò e da allora le succedettero una serie di disgrazie (Caltanissetta).

– [...] I *patrunedda i casa si pigliaru a figlia* [fecero morire la bambina; letteralmente: “si presero la figlia”], e gli diedero una gran quantità di denaro (Licata).

– Mia sorella sognò l'*attruvaturi*, ma siccome andarono a scavare altri e non lei che aveva avuto il sogno, trovarono gusci di lumache (Castelvetrano).

– Si muovono in compagnie e hanno un capo (Partinico, prov. di Palermo).

Quanto si legge qui sopra costantemente si ripete nella restante documentazione: i *patruneddi* appaiono come belle donne, eleganti; suonano l'arpa, la chitarra o altri strumenti, ballano, organizzano feste. Sono collegate alle abitazioni vecchie e nuove. In linea di massima sono concepite come protettrici della casa; ma nello stesso tempo

si temono, poiché non solo reagiscono, anche crudelmente, alla trasgressione dei loro divieti, alla omissione delle loro prescrizioni, ma disturbano, bastonano duramente o comunque recano danno a persone che, senza apparente motivo, non sono loro gradite. Il segreto è imposto a chi le vede o ne riceve benefici; e in ogni caso è prudente non parlare di loro, poiché ciò le disturba.

I *patruneddi* si fanno avvertire sia di giorno che di notte, ma i banchetti e le danze sono riservati alle ore notturne, in particolare a mezzanotte, e nelle stesse ore, generalmente, si verificano le apparizioni (secondo una signora di Partinico: «a mezzogiorno o a mezzanotte»). Quando viene menzionato il giorno della settimana, è di norma il giovedì. Mai un giorno dispari, ad ogni modo. Intrecciano nottetempo i *trizzi di donna*: solitamente ai bambini, ma anche ai cavalli (criniera o coda); raramente a persone adulte. Si dice diffusamente che siano anime di trapassati; «anciledi [angioletti], gente morta prima del volere di Dio» (Palermo); «morti disgraziati [ossia di morte violenta]: donne e uomini, anche bambini» (Partinico). Non tutti le vedono, ma la loro presenza è dichiarata da rumori strani, da un improvviso soffio di vento, dal fatto che al mattino si trovano puliti i piatti sporchi della cena; oltre a ciò: chiacchiericci, musiche, passi di danza, rumori di stoviglie come in un banchetto; oppure ci si sente chiamare per nome. Assumono talvolta l'aspetto di animali come la gatta che giocava con una neonata in una delle testimonianze di Castelvetro. Sulle pareti si mostrano come gechi: non si uccidono, poiché rappresentano «la protezione della casa». Anche quando non si parla esplicitamente di «compagnie», ci si riferisce molto spesso a gruppi di *patruneddi*.

Molte sono le storie di *truvaturi* indicate da loro nel sogno. Se non viene rispettata la regola del silenzio o non si esegue il rituale prescritto, il tesoro si trasforma, generalmente, in gusci di lumache (meno frequentemente si dice: di uova).

Vi sono delle usanze che riguardano in particolare la tavola imbandita. Quando si va ad abitare in una nuova casa il primo pranzo comprenderà sempre dei pesci (arrostiti o fritti). Un'informatrice di Marsala (prov. di Trapani) precisa:

– Si apparecchia per tre persone e il cibo è destinato esclusivamente ai *patruneddi*: pesce fritto, pane, acqua e vino. Si lascia apparecchiata tutta la notte e l'indomani si butta tutto [...] Quando si hanno degli ospiti si aggiunge un posto a tavola per i *patruneddi*.

Dice inoltre che

– quando nasce un bambino si prende una *paruredda* (un pannolino e una camicina) o,

meglio, il bambino stesso, e si gira per tutta la casa presentandolo: «Patruneddi di casa accittati stu picciriddu chi veni» [accogliete questo bambino che viene]. Si mettono in un angolo un confetto, un pizzico di sale e un po' di liquore, lasciandoli sul posto per un giorno e una notte, poi si tolgono.

Quando si entra in casa o si esce, si salutano i *patruneddi*: «Buon giorno (o buona sera) a tutta la compagnia». Quest'ultima è un'usanza osservata diffusamente, per lo più da anziane signore, anche in ambito borghese (zie, nonne, madri di liberi professionisti, di docenti universitari). Verrebbe da commentare: che civiltà delle buone maniere! Ma sarebbe riduttivo; vi è di più. La casa, infatti, attraverso il saluto ai *patruneddi*, il rituale della «tavola», la «presentazione» del neonato, e altri cerimoniali, diviene quale dovrebbe essere: un luogo sacro.

#### LI BELLI DONNI. I SIGNURI

I dati più significativi sono stati rilevati a Caltanissetta:

– Non si sa chi sono, dicono che sono spiriti, anime. Quando ero piccola mi spuntavano queste trecce, e tuttora mi spuntano. Non si sciolgono, è pericoloso, cadi ammalato, puoi morire: sono le belle donne che si divertono a intrecciare i capelli [...].

– Da bambina stavo in campagna e lì c'era un pozzo; là dentro c'erano i *buffi* [rospi], neri e verdi, rotondi come un pane; mio padre mi diceva che erano anime condannate [...] Poi abbiamo abitato in un'altra campagna e anche lì c'era un pozzo e dentro ci stava una serpe [...]. Mia madre l'ha ammazzata: si è ammalata di cuore ed è morta [...] Lo spirito può anche prendere la forma di una farfalla [...].

– Quando ero piccolina dormivo in una culla appesa al tetto con le corde. Mia madre era sola. D'un tratto sentii un rumore, come se la porta avesse sbattuto e vide la culla che si dondolava da sola. Mia madre salì sulla sedia per controllare dentro la culla e io non c'ero più [...] Mi trovò sotto il suo letto a pancia in giù. Mi prese in braccio e io ridevo. Mi ci avevano messo *li donni* e per far spaventare mia madre avevano fatto dondolare la culla [...] La casa le portava. Ci sono certe case vecchie che hanno gli *spiriti*.

– Quando è nato mio figlio Lorenzo, queste presenze gli fecero i *trizzi*. Io le scioglievo ma crescevano di nuovo: infatti, proteggevano mio figlio [...] Io lo mettevo nella culla e la notte lo trovavo nel nostro letto fra me e mio marito.

Un giovane sogna un tesoro nascosto. Vanno a scavare nel luogo, ma trovano una giara piena di gusci di lumache. Ciò, sembra di capire, a causa

dell'incredulità del padre che aveva partecipato, sebbene con scetticismo, allo scavo.

– Mio compare sognò le donne che mettevano i soldi nella casa. I soldi li presero, ma la sorella diventò menomata [...]. Quando avevo dieci anni anche io sognavo le donne che mi dicevano che c'erano i soldi, ma mio padre non li voleva, aveva paura [...]. Comunque sono stata sempre fortunata e per ringraziarle la sera lascio sempre la tavola apparecchiata con il cibo.

– [Quando ero ragazzino] recandomi a scuola, nel percorrere una vecchia strada di campagna, mi imbattei in una donna dai lunghi capelli neri, dagli occhi profondi e dalla voce gutturale. Era vestita di nero e recava in mano un *crivu* (setaccio) pieno di uova colorate [...] Gli anziani del paese mi spiegarono: «Chidda è una di li Signuri. È na Bella donna» (Quella è una delle Signore. È una Bella donna).

– Erano avvolte in lenzuola bianche, belle in viso, con un canestro pieno di fiori [...]. Se uno non si spaventava e prendeva il canestro tutti i fiori sarebbero diventati soldi e così sarebbe divenuto ricco (Marsala).

– Avevano abiti bianchi lunghi fino ai piedi; con un'altezza imponente, una corona sulla testa e una brocca; uscivano soprattutto la notte ma apparivano anche alle donne che andavano a prendere l'acqua alla fontana (Ucria, prov. di Messina).

– Prendevano i bambini; giravano infatti con un bambino (Ucria).

#### DONNI DI LOCU

– Sono persone in carne e ossa; quelli che camminano, però: hanno uno spirito soprannaturale. Escono perché devono fare qualcosa. A volte accade che queste *donni di locu* escono e vanno dove c'è gente che suona e balla e loro, gli *spirdi*, ballano insieme agli altri (Partinico).

– Sono anime che la notte si aggirano per i cimiteri (Palermo).

– Sono specifici per la campagna [...]. Si trasformano specialmente in rospi o gechi (Partinico).

#### FATE

Sono bellissime ragazze vestite di bianco. Sono gerarchicamente organizzate. Il loro capo è una regina. Amano i bambini, giocano con loro, li accudiscono; ma, se irritate, fanno dei dispetti. Fanno i *trizzi di donna*: segno di benevolenza e di buona fortuna; non bisogna tagliarle, pena gravi malanni. Possono gradire o possono avere in antipatia gli abitanti della casa. Una signora, «quando restava sola in casa, non poteva mai andare in gabinetto poiché trovava sempre seduta sul vaso una fata che le ingiungeva: Vattene!». Fu costretta a cambiare abitazione.

Si presentano colme di doni: un cesto di «frutta di martorana» (dolci di mandorla in forma e con i colori di vari frutti) viene offerto ad una donna che accetta il dono e i frutti diventano d'oro. Una donna va a prendere un oggetto per conto di una vicina, in una casa di campagna che si diceva abitata dalle fate. Sente dei rumori provenienti dall'esterno. Si affaccia e vede un cesto di fichidindia, molti dei quali sparpagliati al suolo. «Allora davvero le fate ci sono!» Immediatamente scappa: «Non tornerò più in questa casa!» (Bivona).

– Mio nonno dice di avere visto personalmente le fate. Ricorda che una sera percorreva una strada di campagna, suonando insieme a un gruppo di amici. Improvvisamente vide dietro la finestra di una casa disabitata delle figure femminili vestite di bianco: erano le fate che danzavano al suono della musica. La stanza era illuminata da luce elettrica; ma allora non esisteva la luce elettrica! Quando il gruppo smise di suonare, la luce si spense e le figure scomparvero (Bivona, prov. di Agrigento).

– Sono le fatucce che fanno le trecce ai bambini (Pantelleria, prov. di Trapani).

– Queste fate la notte banchettavano, cantavano, ballavano [...] Si chiamano pure «le cose tristi» [...] Non bisogna nominarle [...] Il loro punto di incontro è a Rocca di Caprileone (Rocca di Caprileone, prov. di Messina).

Nel centro storico di Palermo c'è uno slargo denominato «Piazzetta Sette Fate». Lì c'è una vecchia torre disabitata. Si dice che vi abitassero sette bellissime donne; la notte uscivano dalla torre e giocavano.

– Erano sette bellissime donne vestite di bianco. Nel giorno dei morti si riunivano nella torre per stabilire a chi fare del bene e a chi del male (Palermo).

#### FATE, STREGHE E MAGARE

A San Fratello, Alcara Li Fusi, Tortorici (prov. di Messina), sono state incontrate più persone. Non conoscono gli appellativi *donni di fora* e *patruneddi di casa* e parlano piuttosto, indifferentemente, di *magare* e di streghe (talvolta di fate), senza che si ponga in linea di principio una distinzione fra buone e cattive. È molto presente il volo al noce di Benevento o, comunque, ad un albero di noce.

Una donna racconta che un contadino, rincasando a tarda notte, vede delle donne in festa che danzano sotto un albero di noce. Avendone timore, augura loro un buon ballo. La sua gentilezza viene ricompensata con un prodigioso e continuato aumento di farina. La cosa ebbe fine quando il contadino svelò l'accaduto alla moglie (San Fratello).

Un'altra signora racconta che un uomo, incuriosito da strani comportamenti della moglie, la spiò e vide che, spargendosi il corpo, pronunciava:



«Supra acqua, sutta ventu, a la nuci di Beneventu». La donna si riuniva sotto il noce insieme ad altre donne «come lei: mangiavano, ballavano, facevano festa» (San Fratello).

Sempre del volo a Benevento raccontano diffusamente a Tortorici e ad Alcara Li Fusi.

Tutte queste «donne», *magare* o streghe che siano, amano intrattenersi con i bambini. Giocano con loro, li spostano dalla culla poggiandoli sotto il letto della madre o dietro una porta; ma talvolta usano delle cattiverie: una bambina, ad esempio, viene gettata su un grosso cespo di ficodindia. Ciò, però, per fare dei dispetti alla madre (soprattutto) o alla famiglia. Anche il fatto di prelevare dalla culla i bambini e di nasconderli, comunque, quand'anche li si ritrovi spesso sorridenti, appare tutt'altro che un gioco innocente.

Si trasformano in serpi o in rospi: in molti hanno visto *buffe* con gli orecchini: «sono le *magare* che si trasformano». Stanno vicine ai bambini o ai ragazzi. Un ragazzo, stanco di essere seguito da una «*buffa* con gli orecchini», le gettò contro del sale. Tornando a casa venne colto da febbre altissima e morì.

A Tortorici alcuni uomini raccontano di avere incontrato delle serpi, sempre trasformazioni di *magare*. Se colpite o uccise si vendicano facendo morire i responsabili.

Ancora a Tortorici: Un uomo è incitato dalla moglie incinta a uccidere una serpe che taglia loro la strada. Egli si rifiuta e cerca solo di farla da parte con la falce; ma così facendo le taglia involontariamente la coda. In seguito incontra una donna con un dito tagliato e le offre della farina. La donna gli dà in cambio una fascia perché la moglie la metta al cinto al momento del parto. Ma il contadino, astutamente, lega la fascia ad un albero che prende subito fuoco.

A San Fratello si parla anche di donne vestite di bianco chiamate *insùli*. Escono di notte facendo dispetti agli abitanti del paese.

A Tortorici: fate vestite di bianco.

Ad Alcara: *magare* avvolte in lenzuoli che prendono il nome di *calamone* da una contrada del paese dove solevano riunirsi.

A San Fratello è stato riferito di una donna che, vivendo da sola, apparecchiava tuttavia la tavola per sette persone. Pare che la donna abbia «preso gli spiriti».

#### DONNI DI FORA

Quando si chiede delle *donni di fora*, più frequentemente che per gli altri personaggi del mondo animico, ricorre il termine *spirdi* (spiriti). Varie persone dicono di averle viste vestite di bianco e con il mantello scuro, «come le mona-

che». La loro presenza si avverte dai rumori che si sentono in casa, dalla luce soffusa che si diffonde nella stanza in cui si trovano (Partinico).

– Un ragazzo, a mezzanotte, nella casa presa in affitto da poco tempo, si svegliava perché vedeva dei topi, ma la madre non vedeva niente. Alcune sere dopo, però, lei vide davanti al letto due uomini e una donna che suonavano il mandolino (Alessandria della Rocca, prov. di Agrigento).

Una casa è invasa da *spirdi*: gli affittuari vengono bastonati, avvertono costantemente forti rumori; lasciano la casa, poiché palesemente non graditi alle «presenze». Il proprietario riesce ad affittare infine il piano terra adibito a magazzino ad un uomo che vi depone i propri attrezzi agricoli e che rimane a dormire sul posto temendo dei furti. «A mezzanotte in punto» vede «lumi di candele che si muovevano in cerchio» in un ambiente contiguo; si avvicina e trova una cassa da morto piena di soldi. «Lui, furbo, non disse niente a nessuno e *li spirdi* l'aiutarono: da poveraccio che era divenne ricco e riuscì a comprare mezzo quartiere, campagne e tante altre cose». La signora che racconta l'episodio continua dicendo che non si deve svelare a nessuno il ritrovamento di denaro, altrimenti si trovano al suo posto gusci di lumache (Partinico).

– Una mia zia diceva che una volta vide tanta gente vestita a festa; gli uomini con le cravatte a farfalla, le donne piene di gioielli d'oro. Tutti ballavano, ridevano, bevevano, mangiavano e si divertivano molto. Tutti i frutti erano d'oro e anche le chitarre. Questa scena si ripeteva ogni giovedì a mezzanotte (Caltanissetta).

– Mia nonna racconta che nell'abitazione di via Restivo, a mezzanotte in punto appariva una chioccia con i pulcini (Caltanissetta).

– Mia madre mi racconta che quando mio padre partì per l'America mi lasciò di otto mesi. Dopo alcuni giorni mi sentì piangere e anziché nel letto mi trovò a terra. Poi mi spuntarono sette trecce [*i trizzi di donna*]. Un uomo di Palazzo Adriano, molto più bravo di tutti questi che sanno fare queste cose [fatture e controfatture], mi disse: «Furono le donne di fora che lo presero; non lo portarono con loro, ma per ricordo gli lasciarono queste trecce. Si possono togliere solo in un giorno stabilito (Alessandria della Rocca).

– Sono donne e uomini. Vanno da sole o in compagnia; escono la notte e volano [...]. Non sono spiriti, sono corpi astrali che stanno collegati con il corpo. Mentre il corpo astrale esce, il corpo resta a letto, ma risente di ciò che accade alla sua essenza spirituale (Palermo).

Le compagnie sono di norma composte da un numero fisso di componenti; c'è un capo della

compagnia. Si riuniscono in un luogo «magnifico» dove sono tanti oggetti preziosi. Non si può portare via nulla ammenoché non si lasci «un pegno». Una *donna di fora* giunge in un posto dove è in corso una bella festa; vede un mantello ricamato in oro. Non può prenderlo: uno spirito cattivo le chiede in cambio la vita (Palermo).

Zu Peppi faceva il pescatore. Dormiva spesso dentro la sua barca. Una notte ode delle voci:

– «Ammutta pi unu, ammutta pi dui... ammutta pi setti» [spingi per uno, spingi per due...]. Ma chi c'è in questa barca? Queste donne parlavano tutte e sette, ma la barca non si muoveva. Allora lui dice: «Ammutta pi ottu» e la barca partì [...] e si trovò a Tunisi. Scese, vide feste da hallo, tante cose; c'erano mucche dorate, arance d'oro, datteri. Cercò di prendere le arance ma glielo proibirono. A mia nonna portò solo i datteri [...] L'indomani le donne lo andarono a trovare e gli dissero: «*Raisi* Peppi, noi maschi non ne abbiamo, vogliamo te come capo» (Palermo).

Zu Peppi non era rais, ossia capo di una ciurma di pescatori, ma le sette donne lo interpellano con questo titolo dal momento che hanno determinato di eleggerlo capo della loro compagnia.

– Un volta ad una festa da ballo comparve una bellissima ragazza vestita di bianco (Mezzojuso, prov. di Palermo).

– C'è [fra loro] una matrona (Mezzojuso).

– Sono spiriti maligni. Le maghe fanno incorporare le *donni di fora* in animali (Palermo).

– [Una signora] vide in campagna delle vacche con i piedi grossi (Alessandria della Rocca).

– Una volta un carrettiere vide per la strada un rospo; lo prese e lo mise al riparo. L'indomani incontrò una bellissima donna che lo ringraziò per averle salvato la vita (Palermo).

– Una maga vedeva dei galletti che suonavano il tamburo. Lei scherzava: «Come siete belli! Ma è festa oggi, che suonate?» (Mezzojuso).

– Si sa che ci sono quando si sentono gridare: come degli ululati. [Ciò accade] quando c'è una bufera: sono anime trasportate dal vento; non si vedono, sono trasparenti (Bagheria, prov. di Palermo).

– Sono le *maare* [...]. I loro capi avevano il potere di sciogliere i mali, concedere grazie, ma in cambio della grazia quello che la riceveva doveva trasformarsi in animale (Palermo).

– Hanno dei capi: le *maare* [...]. Per diventare capi si debbono superare trentatré prove: entrare scalzi in chiesa con le spalle al tabernacolo, profanare le tombe, uccidere una persona... (Palermo). L'informatrice non ricorda le altre prove.

– Sono compagnie di esseri con i loro capi: un re e una regina (San Giuseppe Jato, prov. di Palermo).

– Escono e vanno a fare l'amore (Partinico).

– Escono dopo la mezzanotte, si incontrano nei quadri [...] e gridano, fanno chiasso (Palermo).

– Sono soggetti maligni che si incorporano nella gente a cui vogliono fare del male [...]. A volte le maghe fanno incorporare le donne in animali [...], nei rospi (Palermo).

Le *donni di fora* hanno molti tratti in comune con tutti gli altri esseri sovranaturali di cui si è parlato sinora. Ma, come parzialmente si può dire anche per le *donni di locu* e le fate, il loro legame con la casa non è intimo come per i *patruneddi* e inoltre sono esseri molto più temuti. Sono inviati dalle *magare*, si dice spesso, o sono le stesse *magare* che escono in spirito. Un motivo è costantemente presente in tutte le storie che riguardano le varie misteriose presenze che popolano le case, le campagne, l'aere: il rapporto con i bambini. Ritengo che uno studio futuro sulle *donni di fora*, i *patruneddi* e altre figure affini, dovrà tenere in alta considerazione questo elemento, proprio per l'ambiguo statuto dei bambini fra il regno dei vivi e quello dei morti (Lévi-Strauss 1995; Buttitta in Lévi-Strauss 1995) da cui le nostre entità provengono. Anche quando si dice infatti: «sono le *magare* che volano in ispirito», chi vola non è la componente spirituale della persona di ogni giorno, ma quella che alberga nel mago nelle sue funzioni; «vola», dunque, il mago nella sua alterità, ossia l'essere stesso con cui egli si identifica (Guggino 1993). Ciò potrà leggersi di seguito attraverso le parole di Marta. Dice di essere una maga, ma di differenziarsi dalle volgari fattucchiere «con i loro intrugli» e dalle streghe: le streghe stringono un patto con il diavolo e operano sempre il male; lei invece interPELLA Satana, «il grande capo», nei casi in cui deve «sciogliere» una fattura da lui fatta. Ne ha pieno controllo: lo usa e poi con gentilezza lo manda via. Uno dei «voli» che racconta spesso è quello di cui disse a Gustav Henningsen nell'85. Sono tornata di recente a registrarlo.

– Tempo fa sono andata in India; come tu sai ogni anno vado in India tra la fine di ottobre e i primi di novembre. Passai dalla Russia per andare a trovare Rasputin [...]. Mi stavo andando a sedere nel mio posto, che era un tempietto tipo pompeiano con la poltrona della regina. Quando io aprii il tempietto per andarmi a sedere nel mio trono, mi fanno: «No maestà, non può sedersi sul trono, perché lo sa che il tribunale l'ha castigata, quindi deve scontare la pena». Per il momento non potevo sedere sul trono perché mi avevano declassata. Ero in esilio, ecco! Perché avevo fatto una cosa che non dovevo fare: avevo aiutato una persona che si rideva di noi.

– Come mai stavi andando per la tua festa in India, se il tribunale ti aveva condannato?

– Il tribunale della Russia.

– Non c'è per voi un tribunale internazionale?

– No, ciascuna regione ha un tribunale.

In India Marta giunge ad un meraviglioso palazzo con porte di mogano rivestite in cuoio, con tante foglie dipinte dai bellissimi colori. C'è un omino disteso per terra e Marta sosta chiedendo chi sia. Qualcuno le viene incontro sollecitandola: «Non perdere tempo; affrettati a vestirti per andare alla grande festa che è stata preparata per te. Non lo sapevi?» E mi vestono con un abito rosso, un mantello blu di china, un rubino in fronte. Marta è, infatti, la Marahani.

– Le visite le faccio sempre di notte quando vado dal paziente; vado per aria e vado anche per mare. Avendo entità di tutto il mondo io parto di qua perché devo andare a casa: in Perù, Messico, Stati Uniti, etc; in tutti i luoghi ho una casa; nel viaggio mi accompagnano le entità di quei paesi.

– Chi esce in questi viaggi, Marta?

– Io.

– In qualità di uno dei tuoi esseri?

– No, io.

– Ma in Russia ti chiamavano Maestà.

– Sì, un'imperatrice russa.

– E in India, la Marahani.

– Perché io sono la Marahani.

– E anche l'imperatrice russa?

Marta spiega che il suo io spirituale, non è, nelle vesti di *donna di fora*, un io che si qualifica rispetto a un sé ordinario, ma una incarnazione di diverse «personalità» che pur sempre denotano la sua «personalità» di *donna di fora*.

– Esci insieme ad altre *donni di fora*?

– Qualche volta mi vengono a prendere; se dobbiamo andare lontano mi faccio accompagnare da qualcuno, dalle mie creature che si trovano in vari paesi: in India, in Egitto.

Di norma, però, Marta esce da sola, poiché non ha bisogno di essere sostenuta da alcuno. Ha un numero tra le varie *donni di fora*: il 288. «Se qualcuno ha bisogno chiama il 288».

– Hai parlato del tribunale delle streghe, ma tu non sei una strega.

– Si chiama il tribunale delle streghe, ma non si tratta di streghe come pensi tu. Tutti gli spirituali hanno un tribunale. Il Tribunale delle streghe giudica tutti quanti; e opera nel giusto sia nel bene che nel male. È formato da nove donne; la presidente è una donna, è una gitana sicuramente, perché io l'ho vista con la crocchia, capelli sale e pepe, un grande scialle rotondo, molto ampio, e con un solo dente [...].

– Il tribunale delle streghe è formato da persone viventi?

– Non te lo so dire. Perché in effetti io le vedo come se fossero in fotografia. Erano tre in alto, tre nel mezzo e tre in basso [...].

– Hai assistito a un sabba, durante uno dei tuoi voli?

Marta risponde accennandovi come a cosa turpe, riferendosi sia alle orge alimentari (con vomito e rilassatezze) sia a quelle sessuali.

Non ho più incontrato (forse non li ho cercati) degli operatori magici che illustrassero i loro voli nei termini di Marta. Molti ne hanno accennato, ma, soprattutto, mi hanno parlato delle loro visioni. Nelle loro parole le figure che popolano le credenze magiche acquistano una vividezza descrittiva che a tratti, oserei dire, commuove.

Pasqualina Catania abita a Porto Empedocle (Agrigento). Ha oggi più di settanta anni. È analfabeta; di origine contadina: «Mi facevano fare la schiava, zappare, portare robbia, tutto; camminavo con l'aratro, mietevo il frumento». Non si presenta come una maga di forte potere. Ma ha il *donno* del volo magico.

– [All'età di quindici anni] in campagna li vedevo, vedevo persone importanti, quelli che vengono dal mare, col giaccone blu, ufficiali. E loro ti parlavano, ti suonavano, ti cantavano. Io sul momento mi adombravo; però la notte, dacché dormivo, di colpo mi sentivo prendere da questi qua, e mi facevano hallare. Ma io ero nel letto, non ero io che ballavo, erano loro, la mia visione; e però poi mi toccavo ed ero veramente tutta sudata. Però prendevano le sembianze del mio patrigno. Mangiare e altre cose, suonavano i mandolini e poi lui mi prendeva: prendevano la forma del mio patrigno per non farmi spaventare. Si presentano camuffati, con l'aspetto della persona che tu conosci, in modo che tu non ti spaventi.

[...] Quando mio marito partì soldato, che mi lasciò Teresa di un anno, lavoravo con mia madre; da lei mi lasciò mio marito, in campagna. In campagna, sempre là dove sono nata [...]. Mi spuntavano dalla finestra, ché noi avevamo una finestra vicino al letto: dacché era chiusa (la sera la chiudevamo con il chiavistello), a un tratto lei la apriva e mi compariva una bella signora con la gonnellina e mi diceva: «Vedi che tuo marito ora deve venire» [...] Quando ritornò dalla guerra, gli facevano combinare magagne (*strafalari*) con le mie sorelle, fare e dire, a me nemmeno mi toccava; mi tenevano chiusa e stretta, non sentivo le soddisfazioni che lui mi dava [...] Con tutto ciò che sono anziana, mi viene tutto quell'affare, ma è nel sonno che te lo fanno fare. Persone grandi e

belle, che pure ho paura perché io vengo [raggiungo l'orgasmo] con loro, con quella persona che mi pare che è... e invece non è lui, non è mio marito. Nel sonno mi sveglio di soprassalto (*arrisantu, m'arrisbigliu*) e tu senti un fiato d'uomo che ti viene, ti bacia, ti tocca. Sono gelosi di lui, non mi fanno mai toccare da lui.

Racconta il modo in cui ricevette il dono del volo magico:

– Lo presi che io stendevo i panni e lo presi che sembrava un aereo, che volava: [era] un mio panno. E io dico: «Ve lo state portando, ve lo state portando!». Dice [l'essere]: «Perché, lo vuoi? Ormai tu sei come me, anche tu dovrai volare, come me» (da Guggino 1993).

«Giuseppina Trentuno» vive a Licata. Si chiama così, in quanto maga, perché è la trentunesima di una compagnia (*u partitu*) di «cavalieri»: «Quando dici «Trentuno», trenta signorinelle si mettono in movimento e ti aiutano».

– Alle cinque in punto venne un cavaliere, bello, giovane! E mi fece così: mi diede tre colpetti sulla testa. Io allora stesi le braccia verso di lui, volevo abbracciarlo. Ma senza malizia, volevo essere consolata!

Giuseppina parla tanto di signorinelle quanto di cavalieri, come di una cosa. Uno dei *cavalieri* è San Pantaleone. Cavalca «un cavallo bello e alto, come Baiardo, Signora! È un purosangue». E alla categoria dei *cavalieri* appartengono i *donni di locu* che una notte mangiarono un'intera quantiera di dolci (cannoli) che le avevo portato:

– [Dopo avere cenato] dico: «Prendete la quantiera; ché [il giorno precedente] avevamo mangiato solo due cannoli e gli altri li avevamo messi nel frigorifero. Credetemi come una mamma: non trovare neanche un cannolo! Trovarono la quantiera vuota!

– Ora, in questo momento mi hanno toccato la faccia. Mi hanno accarezzato. Tutto il giorno mi toccano [...] Mi toccano, quando mi metto a letto si muovono come i bambini dentro... lei mi capisce. Non posso coricarmi che debbono essere loro a dirmi come mi devo mettere [...] In questa casa ci sono i *Signorinelli*, i *Cavalieri*. Tutto il giorno mi toccano.

– Fin da quando mia madre mi allattava mi comparivano due bambini. Mia madre mi dava il latte e io le dicevo: «Mamma, lo vedi che ci sono due bambini?». Glielo giuro, io li vedevo: un maschio e una feminuccia. Mi agitavano le trottole di legno davanti alla faccia e si riempivano di filo.

Le figure che popolano l'immaginario di Giuseppina sono diverse, dai bambini visti nell'infanzia e che ancora giocano con lei ai demoni:

– Io i *partiti* li chiamo. Una volta li presi a

Gela, a casa di una persona. Spinsero la porta ed entrarono [dicendo]: «Siamo di Gela, del partito di Gela». [...] Mi porse la mano, aveva le guance rosse e i baffi, era il capo. E gli altri stavano tutti dietro a lui.

– A loro fa piacere venire e vengono. Li chiamo: Imab dall'America, Lucifero, Belzebù, Astarotte, Tanai, Iggifucci, quello con tre teste. Io li chiamo i partiti [...] E vengono qui, stanno bene con me.

Non c'è fine al numero di personaggi di cui venne a parlare Giuseppina intorno al Novanta sia a me che a Elisabetta Gabriele, allora appena laureata, anche lei di Licata. Elisabetta avrebbe dedicato alla maga, dopo reiterati incontri, uno studio attento (1991: 75-119), riportando ampiamente e fedelmente il suo discorso (in siciliano, seguito da traduzione). Dal suo saggio ho tratto i brani sopra riportati.

Il problema delle origini del sabba (sabba delle fate o delle streghe) ha aperto un percorso di ricerca tanto arduo e rischioso (oltreché vastissimo), quanto affascinante e denso di stimoli scientifici. Molti sono gli interrogativi che non è agevole soddisfare. Un quesito senz'altro minore si pone, però, a tutta prima, quando si confrontano con le *relaciones* le odierne testimonianze su sistemi di credenze arcaiche che, pur non sempre riguardanti direttamente il sabba, tuttavia ne sono i necessari presupposti. La questione è: in che termini e perché persiste nel folklore siciliano odierno quel mondo del sogno ad occhi aperti che interessò ampiamente una larga fascia di «poverissimi siciliani» nei secoli considerati da Henningsen? Le risposte, in questo caso, provengono da uno stesso ambito culturale e interessano un lasso di tempo relativamente breve e sufficientemente documentato. Ampiamente attestabili sono oggi alcuni *topoi* relativi alle figure che animavano i «phantasmata» (per usare un pregnante termine del *Canon Episcopi*) di inquisiti e inquisitori, le figure cioè delle *donni di fora*; ma che riguardano anche, fuori dai percorsi obbligati dall'Inquisizione, personaggi assai prossimi: *patruneddi di casa*, *belli donni*, *donni di notti*, etc., interessando infine le categorie più generiche in cui confluiscono: «presenze», «anime», «anime di trapassati» o «spirdi», «cserri». Un elemento che più d'ogni altro sembra aver perduto la sua forza e la sua compattezza rappresentativa è quella del viaggio in un luogo magnifico per magnifici raduni, in sostanza al sabba (bianco). Nemmeno le capacità affabulatrici e immaginifiche di Marta raggiungono questo spazio/tempo del sogno nella sua pienezza. Poiché i sogni sono mutati, poiché è venuta meno la possibilità di una loro amplificazione collettiva. Misera gente (se vogliamo considerare il collegamento miseria della vita quoti-

diana-splendori del sogno) ancor oggi vive in molti luoghi della Sicilia, ma, fortunatamente, non formano una *massa* di diseredati senza speranza. E il sogno (non solo il sogno), ha bisogno di essere narrato e ascoltato, di circolare ampiamente, di rispecchiarsi in analoghi sogni e di ritornare arricchito nel riflesso, per acquistare evidenza di realtà e fissità tipologica. Il sogno di un sol uomo, il sogno incommunicato, ha ali di vento. Oppure è il sogno di un neuropatico. Di contro, come dicevo, l'aere resta popolato da presenze visibili e invisibili dai vari nomi a cui si attribuiscono aspetto e comportamenti più volte descritti nelle *relaciones*. Sono credenze

saldamente radicate nella cultura siciliana. Esse non accennano a morire, tutt'altro, dentro il frastuono del benessere e nello sfaldarsi dei vincoli sociali tradizionali. Ancor oggi il vivere quotidiano in Sicilia si iscrive tradizionalmente nell'orizzonte magico, che è quanto dire nel sacro.

È dunque naturale che ci si interroghi, oltre e prima ancora che sulle origini del sabba siciliano, preciso luogo all'interno di un più generale contesto ideologico, proprio sull'ideologia che lo sostiene, sulle visioni del mondo e dell'aldilà della cultura tradizionale in Sicilia, dunque; il che alla fine significa: sul rapporto tra la vita e la morte.

## Le «donne di fuori»: un modello arcaico del sabba\*

Gustav Henningsen

### 1. Modelli arcaici della stregoneria europea

In un saggio pubblicato nel 1975 il professore Mircea Eliade, dopo avere brevemente passato in rassegna la recente letteratura storiografica sulla stregoneria in Europa, si soffermava sul fatto che il fenomeno non può essere spiegato correttamente «come un'invenzione nata da persecuzioni religiose e politiche». Una sua soddisfacente comprensione presupporrebbe il contributo di altre discipline «quali il folklore, l'etnologia, la sociologia, la psicologia e la storia delle religioni». «Purtroppo, – proseguiva – i pochi tentativi di studiare la stregoneria europea in una prospettiva storica religiosa sono stati disastrosamente inadeguati». Queste osservazioni critiche erano indirizzate soprattutto all'inaspettato successo e alla popolarità raggiunti dal libro di Margaret Murray, *The Witch-cult of Western Europe* (Oxford 1921). Il resto dell'articolo era dedicato a riflessioni su vari complessi di credenze popolari in Europa: l'importante scoperta di Carlo Ginzburg degli sciamani del Nord Italia che dichiararono agli inquisitori della provincia del Friuli di essere stregoni buoni, *benandanti*, che combattevano contro i veri stregoni; e lo studio dello stesso Eliade sui danzatori catartici e guaritori (*calusari*) della Romania, la cui specializzazione era quella di curare le malattie causate dalle fate – mentre nello stesso tempo dichiaravano, sorprendentemente, che la patrona della loro società segreta era la “Regina delle Fate”, *Doamna Zinelor*, metamorfosi rumena di Diana, chiamata anche *Irodiada* (=Erodiade) o *Arada* (nomi, entrambi, che hanno intime connessioni con le credenze dell'Europa occidentale sulla stregoneria e la “caccia selvaggia”). Eliade inoltre commentava altre credenze e rituali arcaici della Romania, dell'Italia, dell'Austria, della Germania, della Francia e della Spagna. Alla fine della sua disamina, l'autore perveniva alla seguente conclusione:

Le pratiche orgiastiche, *reali o immaginarie* [corsivo mio]<sup>1</sup>, delle streghe in Europa svelano un certo modello religioso. In primo luogo le orge sessuali manifestano una protesta radicale contro la situazione religiosa e sociale contemporanea [...]. In secondo luogo è possibile che i cosiddetti elementi satanici delle orge delle streghe siano stati praticamente inesistenti, e imposti piuttosto con la forza durante i processi [...]. In terzo luogo le pratiche orgiastiche [reali o immaginarie] attestano una nostalgia religiosa, un intenso desiderio di tornare a una fase culturale arcaica, all'età-del-sogno di favolose ‘origini’. [Eliade 1975]

Questo saggio purtroppo è passato inosservato alla maggior parte degli storici della stregoneria<sup>2</sup>. La ragione per cui è mancata del tutto una discussione sulle opinioni di Eliade riguardo alla credenza nelle streghe in Europa, può dipendere dal fatto che una superficiale lettura del suo scritto dà l'impressione che si tratti di un ulteriore tentativo di provare l'esistenza di un culto stregonico europeo; e dal momento che un'intera generazione di studiosi ha trattato severamente Murray e i suoi imitatori dilettanti, si è oltremodo scettici nei confronti di chiunque suggerisca che ci siano stati dei sabba reali prima del XX secolo<sup>3</sup>. In realtà, Eliade prende in esame ambedue le pratiche orgiastiche: quelle reali e quelle immaginarie, sicché egli non può essere classificato come “murrayista”. Io stesso debbo ammettere di non avere inteso in che modo si sarebbero potute applicare le considerazioni fatte nell'articolo, quando ne feci una prima superficiale lettura verso la fine degli anni Settanta. Le possibilità mi si chiarirono, però, dopo averlo letto in maniera più approfondita nei primi del 1983, quando vi ritornai in seguito a una scoperta fatta negli archivi dell'Inquisizione spagnola (Archivo histórico Nacional di Madrid) di circa settanta relazioni di causa dei processi tenuti dal tribunale dell'Inquisizione spagnola a Palermo, riguardanti streghe o *donas de fuera* siciliane (*donas de fuera* è un calco del siciliano *donni di fuori*, in italiano *donne di fuori*).

### 2. L'Inquisizione spagnola e le streghe siciliane

La Sicilia fu parte dell'Impero spagnolo dal 1282 al 1713. Dal 1487 l'Inquisizione spagnola ebbe un tribunale a Palermo e una rete di agenti distribuiti su tutta l'isola. L'Inquisizione continuò a funzionare con personale spagnolo dopo che la Spagna non ebbe più il controllo della Sicilia nel 1713; ma nel 1782, quando la Sicilia fu sottomessa al governo di Napoli, fu abolita con decreto del viceré spagnolo Ferdinando IV, e a seguito di ciò gli archivi del tribunale, inclusi i processi originari, furono dati alle fiamme nel cortile del palazzo<sup>4</sup> a Palermo<sup>5</sup>. Così, se non fosse stato per la burocrazia dell'Inquisizione, conosceremmo ben poco dell'attività del Santo Ufficio in Sicilia. Per nostra fortuna il Consiglio dell'Inquisizione in Spagna (*la Suprema*) esercitò uno stretto controllo sopra i tribunali che ne dipendevano, il che significa che negli archivi de *la Suprema*, preservati intatti nell'Archivo histórico Nacional (Dipartimento dell'Inquisizione), abbiamo interminabili raccolte della corrispondenza intercorsa tra gli inquisitori di Palermo e l'Inquisitore Generale e il suo ‘Ministero’ a Madrid. Una collezione particolarmente importante è il registro cen-

Ringrazio gli studenti che si sono impegnati nella ricerca (tra parentesi compare il luogo del rilevamento): Rosalia Cardali (Alcara Li Fusi, Tortorici e S. Fratello); Anna Alazio, Giovanna Cottone, Aurelia Cuti, Francesca Vullo (Palermo); Concetta Flaminia D'Auria, Lucia Perrone (Alessandria della Rocca); Grazia Brusca, Diana Grisanti (Partinico e Trappeto); Daniela Giambanco (S. Giuseppe Jato e Partinico), Mariangela Landolina (Mezzojuso); Floriana Spanò (Ucria e Rocca di Caprileone); Rosanna Sciré (Castelvetrano); Egidia Occhipinti, Caterina Valenti (Marsala); Girolama Balsamo (Lampedusa); Maria Concetta Calà, Adriana Dongarrà, Roberta Geloso (Bagheria e Pantelleria); Rossella Blunda (Bivona); Alessia Cacciatore, Laura Rovello (Caltanissetta); infine, Sara Alaimo che mi ha consentito di utilizzare la ricerca da lei condotta a Licata tra il 1992 e il 1993.

Esprimo inoltre la mia gratitudine al professore Francesco Renda che mi ha cortesemente orientato nel prendere visione di alcuni punti delle relaciones de causas che egli possiede in fotocopia. Ne rende conto ampiamente nel XII capitolo di un suo recentissimo libro su L'Inquisizione in Sicilia (1997). Il capitolo si intitola «I cultori delle arti magiche. Magare, sortileghe, streghe e donne di fora».

Quali parole riservare per Gustav Henningsen? Egli è stato oggetto di mie pressanti e continue richieste di chiarimenti, per telefono e per fax. Ha inoltre rivisto puntualmente la mia traduzione. A lui debbo, peraltro, come sopra ho accennato, molto più di questo.

#### NOTA SULL'AUTORE

Gustav Henningsen è Direttore di ricerca presso il Dansk Folkemindesamling (Copenaghen). Fra i suoi lavori più significativi si segnalano: *The Witches' Advocate: Basque witchcraft and the Spanish Inquisition*, University of Nevada Press, Reno 1980 (trad. it.: *L'avvocato delle streghe. Eretici e inquisitori nella Spagna del Seicento*, Garzanti, Milano 1990; altre tradd. in danese, spagnolo, svedese e ungherese); *Fra beksejagt til beksekult 1484-1984*, Gyldendal, Copenaghen 1984; *Los daneses y la Inquisición*, in «Anuario dell'Istituto per l'età moderna e contemporanea», 37/38 (1985-86): 201-216; *The Database of the Spanish Inquisition. The “relaciones de causas”-project revisited*, in H. Mohnhaupt e D. Simon (a cura di), *Vorträge zur Justizforschung, Geschichte und Theorie*, Max-Planck-Institut für Europäische Rechtsgeschichte, Frankfurt am Main 1993: 43-85; *The child witch syndrome: Satanic child abuse of today and child witch trials of yesterday*, in «The Journal of Forensic Psychiatry», 7 (1996): 581-593. Ha inoltre curato volumi insieme a John Tedeschi (*The Inquisition in Early Modern Europe: Studies on Sources and Methods*, Northern Illinois University Press, Dekalb 1986) e a Bengt Ankarloo (*Häxornas Europa. Historiska och antropologiska studier, 1400-1800*, Lund 1987). Dalla edizione inglese di quest'ultimo (*Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*, Clarendon Press, Oxford 1990) è stato tratto il saggio qui pubblicato: “*The Ladies from Outside*”: *An Archaic Pattern of the Witches' Sabbath* (pp. 191-215).

trale delle *relaciones de causas*, rapporti annuali da parte di tutte le inquisizioni dell'impero spagnolo, con sommari più o meno dettagliati di ogni processo per eresia. Così, sono rimasti cinque volumi di manoscritti provenienti dal tribunale siciliano, contenenti riassunti di intere cause ordinati cronologicamente. C'è una serie pressoché completa di 115 *relaciones de causas* per il periodo che va dal 1547 al 1701, con riassunti di un totale di 3188 cause<sup>6</sup> di cui 456 riguardano fatti di superstizione: cause di maghi, indovini, astrologi, negromanti e streghe (*donas de fuera*), che ricoprono in tutto circa mille pagine del manoscritto con informazioni condensate tratte dagli atti giudiziari originari ora perduti. Per tradizione l'Inquisizione spagnola era oltremodo scettica nei confronti della stregoneria e della magia. Sicché in Sicilia non vi furono streghe fra le ventinque persone bruciate per eresia nel periodo in questione. La *Suprema* si attenne costantemente al *Canon episcopali* e alla sua denuncia della stregoneria come supersizione popolare, e solo durante il celebre massiccio processo di Logroño furono condannate al rogo un numero esiguo di streghe e si celebrò un *auto-da-fé* nel 1610 (Henningsen 1980). Sia prima che dopo questo evento l'Inquisizione usò la sua cauta "politica delle streghe", e bisogna guardare indietro fino agli inizi del XVI secolo per trovare altri esempi di streghe bruciate dalla Inquisizione spagnola. Nel periodo di cui fin qui ci siamo interessati, streghe e stregoni, fattucchiere e fattucchieri erano in massima parte condannati a pochi anni di esilio o a periodi variabili di carcerazione. In alcuni casi gli uomini erano condannati alle galere e le donne alla frusta, ma in molti altri casi i processi venivano sospesi perché gli inquisitori li giudicavano troppo insignificanti, o perché le prove contro gli accusati non erano convincenti. La tortura fu applicata solo in minima misura, e mai all'inizio di un processo per estorcere una confessione agli accusati. Invariabilmente, quando l'accusato era stato sottoposto a tortura è attestato con chiarezza nei resoconti delle cause, poiché la tortura poteva essere applicata solo dopo che era stato emesso un giudizio provvisorio. Altro elemento da prendere in considerazione quando si valuta il materiale documentario lasciatici dall'Inquisizione, è la durata dei processi: alcune *donas de fuera* trascorsero numerosi anni in cella prima che l'incredibile pedanteria degli inquisitori consentisse loro di completare le cause; le conseguenze di questo fatto, a noi familiari nelle operazioni di lavaggio del cervello del XX secolo, sono quindi immaginabili. Per una discussione sui problemi dell'uso di fonti quali gli interrogatori inquisitoriali per far luce sulle concezioni popolari, vedi la mia analisi della stregoneria nei paesi baschi (Henningsen 1980).

### 3. Fate e streghe

Il folklorista siciliano Giuseppe Pitre definisce le *donne di fuori* come «un po' streghe, un po' fate, senza potersi veramente discernere in che veramente differiscano dalle une e dalle altre» (1889: IV, 153). Il materiale dell'Inquisizione spagnola rivela chiaramente che durante i secoli XVI e XVII i Siciliani attribuivano due significati al termine: esso era usato principalmente per designare creature sovrannaturali simili a fate (dei due sessi) che accompagnavano le streghe nelle loro escursioni notturne, ma diverse donne accusate di stregoneria asserivano che esse stesse erano *donne di fuori*.

Se assumiamo il termine strega nel suo senso etnologico, come una persona che ha rifiutato le norme sociali e che in virtù di poteri sovrannaturali o di patti con i demoni reca danno ai suoi simili, allora applicare il termine alle "streghe" siciliane è totalmente fuorviante. È vero che gli inquisitori spagnoli usavano il termine strega (*bruja*) come sinonimo di *donna di fuori*, ma nessuna delle accusate, nelle sessantacinque cause contro le *donne*, maschi e femmine, condotte dal tribunale di Palermo tra il 1579 e il 1651, concerneva accuse di stregoneria nel vero senso della parola. Come il Sud della Spagna, la Sicilia era una regione in cui la fattucchieria e la magia nera fiorivano, ma dove l'idea corrente di stregoneria era assente. Tuttavia, al contrario della Spagna, la Sicilia poteva vantare un tipo particolare di curatore carismatico, specialista nella cura di malattie causate dalle fate: tali curatori erano donne, e talvolta anche uomini, che affermavano di possedere il sangue dolce (*sangre dulce*), e che quindi ogni martedì, giovedì e sabato notte erano obbligati a precipitarsi fuori in spirito (*in espíritu*) e a prendere parte a incontri e viaggi notturni della "compagnia".

Il quadro del culto siciliano delle fate dipinto dagli atti processuali dell'Inquisizione mostra una fiorente tradizione, con variazioni da luogo a luogo. Non ho ancora esaminato completamente questo complesso di credenze, e quanto segue può solo fornire una bozza preliminare dei suoi elementi costitutivi e di alcune varianti. Le fate fanno parte di un gruppo di sette (sei o cinque) donne, e una di loro è la "Regina delle Fate" (*Reina de las Hadas*, nota anche come *La Matrona*, *La Maestra*, *La Señora Griega*, *Señora Gracia*, *Doña Inguanta*, *Mandatta*, *Doña Zabella*, o "La sapiente Sibilla", *La Sabia Sibilla*)<sup>7</sup>. Sono descritte come belle donne vestite di nero o di bianco, ma la loro origine soprannaturale è rivelata dai piedi: zampe di gatto, zoccoli di cavallo, o "piedi rondi". In uno o due casi è asserito che hanno piccole code di porco e che la loro carne è "morbida" (*tenian las carnes blandas*). Talvolta uno del gruppo è una fata maschio, che suona il liuto o la chitarra mentre gli altri danzano tenendosi per mano.

Fate e esseri umani sono organizzati in "compagnie", che hanno nomi diversi da luogo a luogo: *Compañia de los Romanos*, *Compañia de la Matrona*, *La Compañia de Menzo y Usso* (La Compagnia di Mezzojuoso), *La Compañia de Palermo*, *La Compañia de Ragusa*, e via di seguito. Una operatrice magica<sup>8</sup>, Vicencia La Rosa di Noto (nella costa sud-orientale), riferì che c'erano ben cinque compagnie nella sua città: la "Compagnia dei Nobili", tre compagnie della gente comune e la "Compagnia dei Poveri", a cui lei apparteneva. La stessa donna descrisse come «nel mese di marzo si riunivano con molte altre [compagnie] di vari altri luoghi in un bosco pieno di alberi, e il loro principe non voleva che facessero cose malvage, ma che curassero [le persone]» (libro 901, f. 548). Vi sono poche notizie sulla dimensione di queste compagnie. In un luogo sono menzionate ventidue persone, in un altro trenta, in un altro ancora trentatré, ma non è chiaro se le fate siano incluse in questi numeri. A Noto la Compagnia dei Nobili contava dodici membri, e ciascuna delle altre ne aveva nove. In alcuni luoghi i convegni somigliano a un sabbà. Nel 1558 la moglie di un pescatore di Palermo confessò all'Inquisizione che lei e la sua compagnia, con l'alfiere in testa<sup>9</sup>, cavalcavano dei caproni attraverso l'aria in direzione di

una terra del Papa chiamata Benevento che si trova nel regno di Napoli. Là c'era una grande pianura in cui si trovava un ampio palco con due sedie. Su una sedeva un giovane uomo rosso e sull'altra una bella donna: chiamavano lei la regina e l'uomo il re. La prima volta che andò lì – quando aveva otto anni –, l'alfiere e altre donne della sua compagnia dissero che doveva inginocchiarsi e adorare quel re e quella regina e fare qualunque cosa le avessero detto, perché essi avrebbero potuto aiutarla e darle la salute, la bellezza e giovani uomini con cui fare l'amore. E le dissero che non doveva adorare Dio e la Madonna. L'alfiere le fece giurare su un libro con grandi lettere che lei avrebbe adorato gli altri due. Sicché lei giurò di adorarli, il re come Dio e la regina come Madonna, e promise loro il suo corpo e la sua anima [...]. E dopo che li ebbe adorati così, essi imbandirono le tavole e mangiarono e bevvero, e dopo di ciò gli uomini giacquero con le donne e con lei, e fecero l'amore con loro più volte in breve tempo.

Tutto ciò le sembrava come un sogno, poiché quando si svegliava si trovava sempre nel letto, nuda come quando era andata a coricarsi. Ma talvolta essi la invitano ad uscire prima di andare a letto in modo che suo marito e i figli non la scoprissero, e senza andare a dormire (per quanto poteva giudicare) lei usciva e arrivava completamente vestita.

Proseguì dicendo che ignorava a quel tempo che la cosa era una diavoleria, fino a che il confessore le aprì gli occhi sui suoi errori e le disse che era il Diavolo e che non doveva farlo mai più. Ma a dispetto di ciò lei continuò a farlo fino a due mesi fa. E andava fuori piena di gioia per il piacere che riceveva [...] e perché loro [il re e la regina] le davano rime-

di per curare le malattie, cosicché poteva guadagnare un po', dal momento che era stata sempre povera [...]. [Libro 898, ff. 438r-439r]

La povera moglie del pescatore riferì anche agli inquisitori di un'altra assemblea di streghe «che loro chiamano "Le sette fate"». Esse sono solite trasformarsi in cani, gatti e altri animali, e in turpi cose che chiamano *aydon*. Vanno in giro uccidendo ragazzi e compiendo altri misfatti. E questo è qualcosa che ha sentito dire a qualcuno, ma lei non ha nulla a che fare con loro (*ibidem*). *Aydon* forse si potrebbe interpretare come una distorsione del greco *aidoion*, organi sessuali. Si noti che questa è la sola volta, nella documentazione riguardante la Sicilia, in cui si menzionano streghe "malvage" nella tradizione popolare.

L'anno dopo avere ascoltato la moglie del pescatore, l'Inquisizione promosse una causa contro una indovina di sessant'anni proveniente dalla città di *la Plaza*<sup>10</sup>. Nella sua confessione descrisse come fosse stata fatta regina durante uno dei suoi "sabbà delle fate", e come tutte gli altri avessero chinato il capo in atto di obbedienza. Lei aveva fatto lo stesso quando una delle altre era stata eletta regina per una notte (libro 898, f. 350r-350v).

Benevento, la Brocken<sup>11</sup> italiana, appare ancora in processi posteriori contro *donas de fuera*. Nel 1627 un'operatrice magica di trentasei anni (sposata a un giornaliero di Alcamo), appartenente alla Compagnia dei Romani, riferì come fosse stata portata da loro in lungo e in largo, a Roma, a Messina, e in «una vasta pianura con un grande albero di noce al centro». Rispondendo alle domande dei suoi amici su che tipo di gente fossero questi "Romani", aveva spiegato in più occasioni

che erano il popolo della Sapiente Sibilla proveniente da una caverna situata nella torre di Babilonia, e che la Sibilla era la sorella del re Salomone. Ella aveva istruito le altre insieme alla beata Vergine Maria, e aveva ricevuto l'impressione che lei sarebbe stata la Madre di Dio. Ma quando si rese conto che non era lei la designata bensì la beata Vergine, gettò tutti i suoi libri nel fuoco. Ma Maria nascose i propri sotto il braccio. [Libro 900, ff. 391v-392r]

La moglie del giornaliero intratteneva inoltre le sue amiche (due delle quali erano esse stesse *donas de fuera*) con resoconti sulle escursioni della compagnia intorno alle case della città ogni martedì, giovedì e sabato notte, mentre "la Matrona" assumeva la guida portando una torcia per illuminare tutto il percorso, benché questo fosse visibile solo ai membri della compagnia. Quando entravano nelle case con i loro canti e le loro musiche e con eleganti vestiti, avrebbero detto: «Con la benedizione di Dio, cresca la danza!» (*Dios la benediga y crezca la danza!*), e quan-



do, dopo avere dato uno sguardo nei cassoni della biancheria, e aver mangiato qualcosa, se c'era in corso una riunione festosa, uscivano per dirigersi verso qualche altro luogo, il loro saluto di congedo era: «Cessi la danza e cresca l'abbondanza!» (*Alto la danza y crezca el bien!*).

Tutto considerato, possiamo vedere che i Siciliani poveri parlavano continuamente fra loro delle fate, e che quanti erano *donas de fuera* descrivevano volentieri le loro meravigliose avventure anche quando avrebbe potuto essere pericoloso. Ne è prova evidente l'ampio numero di informatori e di testimoni nei processi alle *donas*: potevano esserci dieci, venti o trenta testimoni contro una persona accusata. Dopo essere stata informata delle dichiarazioni dei testimoni, una monaca di Ragusa di quarant'anni ammise «che qualche volta per compiacere gli ascoltatori aveva raccontato loro cose che non aveva né visto né di cui aveva conoscenza» (libro 900, f. 522r). Alcuni inquisitori sembra abbiano avuto una chiara comprensione del reale stato delle cose. Nel 1630 condannarono la trentenne Vicencia La Rosa di Noto a un breve periodo di esilio, ma le ingiunsero severamente di non parlare mai in futuro a chicchessia delle cose di cui era stata accusata. Ma, ahimé, Vicencia, o «la Riciola», come era conosciuta fra gli amici, non riuscì a contenersi. Essa continuò a raccontare agli amici del suo spirito familiare, Martinillo, che la portava al sabba tre volte alla settimana, quando lei consultava il suo «Principe» intorno alle malattie e agli incantesimi della gente; e disse loro chi apparteneva alla Compagnia dei Nobili, e chi alla Compagnia dei Poveri. Sei anni dopo il martello dell'inquisizione si abbatté su di lei, e questa volta fu condannata al perpetuo esilio dal luogo di residenza (libro 901, ff. 94r-94v, 547v-550r). È difficile pensare che sia gli ascoltatori sia i narratori di storie non credessero, in generale, ai racconti e non li prendessero sul serio. Due coniugi, nella cui casa una persona accusata, una lavandaia sessantenne di Palermo, era andata a lavorare, dichiararono

che una volta quando la moglie aveva perduto un grembiule e aveva detto all'accusata che sospettava la sorella di averlo preso, l'accusata rispose che si sarebbe occupata di scoprire se era vero o no che sua sorella lo aveva preso. Il giorno dopo tornò e disse che era vero: la sorella di fatto aveva preso il grembiule. Quando la moglie le chiese come aveva fatto a saperlo, l'accusata rispose che la notte lei usciva con «le donne di fuori» (cioè le streghe) [interpolazione da parte degli inquisitori] due volte la settimana ed entrava in qualche casa e nella casa di sua sorella aveva visto il grembiule della testimone. E disse ciò varie volte e per vari giorni. E [descrisse anche] come entravano nelle case in forma di vento; e aprivano i cassoni e si abbigliavano con i vestiti che trovavano, e suonavano il tamburello e il liuto e cantavano molto dolcemente. [Proseguì dicendo] che aveva un figlio che usciva anche lui con le streghe [cioè a dire le

*donas*], e [aggiunse]: se solo avesse potuto andare in giro così bene come lui! – e che per questo era particolarmente apprezzato. Il marito e il suocero avevano fatto lo stesso quando erano in vita.

Un altro giorno la lavandaia lamentò un dolore al braccio, e quando le chiesero che cosa lo aveva causato rispose che le streghe esigevano che fosse pronta ad andar fuori, e quando lei non voleva uscire o lo diceva a qualcuno, esse la colpivano con una bacchetta di alloro dopo averla sollevata e posta all'incontrario su un vecchio ronzino. E disse che quando andavano in giro per le case erano invisibili, ma che lei sapeva tutto ciò che accadeva [...]. [L'accusata aveva similmente detto] che quando usciva con le streghe erano dodici donne e diciotto uomini. [Libro 899, f. 329v]

Dagli esempi che ho riportato potremmo aspettarci di trovare un certo numero di persone ricche e nobili fra quanti praticavano il culto delle fate, e una maggioranza di uomini in queste assemblee segrete. Ma in realtà non era così. Fra le sessantacinque «streghe» contro cui gli inquisitori di Palermo promossero delle cause durante il periodo che va dal 1579 al 1651, non vi erano aristocratici e, per quanto si possa giudicare, nessuno che fosse ricco. Tutte le volte che abbiamo un'indicazione sulla condizione finanziaria dell'accusato, la persona interessata è povera: quattro braccianti e tre mogli di braccianti, tre operai e due mogli di operai, quattro mogli di pescatori, un sarto, un calzolaio e la moglie di un calzolaio, un diacono, due monache francescane questuanti, un *saludador* (curatore carismatico), una lavandaia, due prostitute, due zingare, e inoltre sette vedove e sei donne la cui povertà è espressamente enfatizzata dagli inquisitori («la povera miserabile filatrice», «una donna sposata in totale miseria», «una povera donna» e così via). L'unica possibile eccezione è costituita da una donna di trent'anni, di Alcamo, sposata a un locandiere (*mesonero*). In altre parole, il culto siciliano delle fate fu una religione del sogno ad occhi aperti che consentì alla povera gente di sperimentare in sogni e visioni tutti gli splendori negati nella vita reale. Né mito e realtà concordano riguardo alla distribuzione dei sessi: fra i sessantacinque accusati troviamo solo otto «streghe» di sesso maschile. Il culto delle fate in Sicilia fu un fenomeno decisamente femminile.

Questo culto assolveva però ad altre funzioni oltre quella della compensazione offerta dal sogno alla disperata miseria della vita quotidiana. La maggior parte delle accusate erano delle professioniste esperte in varie forme di fattucchieria e di rituali magico-terapeutici. Ciò era qualcosa che avevano in comune con molti furbi guaritori in Sicilia, ma in più esse erano note per la cura dei mali scagliati sulla gente dalle fate: qualcuna delle nostre *donas* sembra abbia posseduto esclusivamente questo speciale talento. *Tocadura de brujas* (tocco delle streghe) è un

termine comprensivo di malanni che possono assumere ogni possibile forma, dall'indisposizione a ciò che possiamo supporre siano stati degli attacchi di epilessia. La *tocadura* era invariabilmente causata dal fatto che la persona ammalata aveva offeso una fata o una *dona*: a un giovane uomo che patì un crampo mentre suonava la chitarra, una guaritrice, a Noto, disse che egli aveva dato una spinta con il braccio ad alcune fate che si erano riunite intorno a lui per ascoltare la musica; e una monaca di Arcara<sup>12</sup>, vicino Messina, molto ricercata come curatrice carismatica, spiegò a una paziente che la sua malattia era la punizione per avere scagliato una pietra contro un serpente che in realtà era «un donna della compagnia», mentre a un'altra paziente che aveva male ad un braccio, disse che, quando era uscita nel suo giardino, le era accaduto di sedersi sopra una *dona de fuera* che era incinta e che dunque, incollerita per questo, le aveva procurato male al braccio.

Dopo avere stabilito la causa della malattia, la guaritrice spiegava alla sua paziente che le fate possono essere rabbonite con un'offerta, e che lei personalmente sarebbe intervenuta al convegno notturno in compagnia delle sue «Signore» e le avrebbe persuase a far ristabilire la persona ammalata. L'offerta consiste quasi sempre in un pasto rituale, descritto minuziosamente in parecchi atti processuali. Nel 1600, Antonia Pallolonga, di quarant'anni, di «Zaragoza di questo reame», l'odierna Siracusa, descrisse agli inquisitori in che modo usasse

addobbare la stanza della persona ammalata e apparecchiare una tavola con boccali di acqua e di vino, e con dolciumi, cinque pani, cinque tovaglioli e un dolce di miele, una tazza e altre suppellettili per mangiare. [E disse che] copriva il letto della persona ammalata con un panno rosso e profumava tutta la stanza [con incenso dalla dolce fragranza] [...]. [Libro 899, f. 60r]<sup>13</sup>

Le fate vengono a visitare la casa della persona ammalata in uno dei giorni feriali di numero pari (martedì, giovedì o sabato), usualmente di notte mentre gli abitanti della casa dormono; ma una delle nostre *donas* era solita venire con le sue «Signore» la sera, prima che la famiglia si ritirasse per coricarsi. Quanto segue è il resoconto di tre testimoni di una di queste visite invisibili, che ebbe luogo a Santa Ninfa sul finire del decennio 1620-30:

[La curatrice] disse che le persone che aveva descritto, le sue «Signore», sarebbero venute presto e lei di tanto in tanto usciva nel cortile e si comportava come se le vedesse, e le salutava agitando la mano. Di lì a poco disse che erano venute. E sembrava le conducesse per mano una per una guidandole a sedersi sulle sedie. [...] Ma né i testimoni né gli altri che erano presenti vedevano alcunché. Poi lei anda-

va e veniva dal punto in cui era la persona ammalata suonando un tamburello, e prendendo il cibo dai piatti fingeva di introdurlo nella bocca delle sue amiche. Allo stesso modo prese poi da loro cerimoniale congedo e disse [agli abitanti della casa] che le avevano mostrato come la donna ammalata doveva essere curata, e che ora lei stava nuovamente bene poiché quelle [Signore] l'avevano toccata con le mani. [Libro 902, f. 39r-39v]

Non erano solo gli esseri umani a sentirsi male in seguito alla *tocadura de brujas*; essa poteva colpire anche i cavalli e gli asini; in questo caso il rito della *tabula* doveva svolgersi nella stalla, come risulta da una dettagliata descrizione tratta da un atto processuale relativo a una causa intentata nel 1651 contro una guaritrice di Ragusa estremamente povera, la trentenne Gandolfa Rizo che, tuttavia, disse agli inquisitori di non essere assolutamente una *dona de fuera*, ma di eseguire soltanto il rituale per guadagnare del denaro. In un solo caso troviamo una «esperta» usare le sue fate per benedire i campi: un testimone dichiara che era andato dall'accusata, la ventiduenne Vicenta Pilato di Alcamo, per pregarla di chiedere alle sue fate se avrebbe avuto un buon raccolto. Vicenta entrò in una stanza attigua e ritornò poco dopo per dire che «ora aveva parlato con loro, e che egli poteva rallegrarsi poiché avrebbe avuto un buon raccolto, e [gli disse] che loro le avevano promesso di uscire a benedire i suoi campi di grano tre volte», dopo di che lo mandò via chiedendogli di comprare dieci pani per le fate (libro 901, f. 255).

Le fate lasciarono la loro impronta nella vita quotidiana dei Siciliani anche in altri modi. Durante un viaggio di ispezione nella parte orientale dell'Isola, intrapreso dall'inquisitore Lope Varona nell'inverno del 1588-89, una donna fu denunciata dai vicini per avere detto che «spesso vedeva nella sua casa sei donne vestite elegantemente che venivano per aiutarla a filare [...]. Esse avevano zampe di gatto». La donna fu convocata e interrogata sull'identità di queste donne. Ma lei rispose «che non sapeva altro se non che le aveva viste più volte» (libro 898, f. 482). Questa donna se la cavò con un ammonimento. Ma nel 1627 gli inquisitori trovarono necessario imprigionare una ragazza palermitana di undici anni che aveva descritto minuziosamente le fate a una donna che le insegnava il lavoro di merletto, e particolarmente a una compagna apprendista della stessa età. Durante l'interrogatorio da parte dell'Inquisizione, l'undicenne continuò il suo resoconto:

Similmente confessò [...] che mentre loro due erano sedute da sole lavorando a tombolo, sette donne gli erano apparse dinanzi; vestite elegantemente in rosso e bianco, erano entrate danzando attraverso la porta della stanza con un tamburello in mano [...] e si erano sedute accanto alle

due ragazze. Una [...] le aveva detto di chiamarsi Gracia e di essere una sorella della Regina delle Fate. Il suo vestito era di una stoffa colore oro e cremisi e calzava delle scarpette alte (*chapines*) di forma rotonda e bianche. Un'altra, vestita di bianco, diceva di chiamarsi Giloca. Le rimanenti indossavano abiti di colore rosso brillante, rosa e bianco e tutte portavano le acconciature avvolte intorno alla faccia al modo delle donne greche, e avevano piccole e alte scarpe di forma rotonda di colore rosso e bianco. Avevano dei volti veramente leggiadri e dicevano di essere la Compagnia di Palermo, e di comunicare all'altra ragazza che loro erano lì (giacché non poteva vederle) – e che erano venute per farla ricca. Ma quando diceva ciò all'amica, la ragazza si spaventava, il che non accadeva all'accusata, che non era impaurita. Ed esse si fermavano lì a chiacchierare con lei per un'ora o due, e alla fine andavano via dalla stessa porta dalla quale erano entrate [...] senza dire altro che "Buongiorno", se era mattina (*mañana*) e "Buonasera", se era giorno inoltrato (*tarde*). Ed erano venute in questo modo cinque o sei volte. [Libro 900, ff. 409v-410r]

Le fate e le *donas* in carne e ossa amano in particolare modo i bambini. Durante le loro escursioni notturne entrano nelle case, li traggono fuori dalle culle e si trastullano con loro, senza mai danneggiarli. Vi è un resoconto sul modo in cui le fate e le *donne* che le accompagnavano andarono a incontrare una puerpera che «aveva dato alla luce un bambino bello e molto ben fatto; e loro lo coprirono di benedizioni per farlo diventare ricco» (libro 900, f. 519r). L'assistenza data dalle fate ai Siciliani poveri nella loro instancabile ricerca di tesori nascosti è tutto un capitolo a parte, ma sfortunatamente la mancanza di spazio impedisce una più approfondita disamina di questo soggetto.

Vorrei dire però qualcosa riguardo alla datazione del complesso *donas*. Nel materiale della Inquisizione spagnola si può risalire indietro solo fino al 1579, quando appare la prima causa, ma il demologo Giuseppe Bonomo – che, si osservi, non è a conoscenza della vasta documentazione conservata a Madrid – con l'aiuto di altro materiale documentario ha attestato l'esistenza della credenza già a partire dalla metà del XV secolo. In un manuale popolare per i confessori scritto tra il 1450 e il 1470 da un certo Giovanni Vasallo, si consiglia ai preti siciliani di chiedere ai loro penitenti «se credono nelle donne di fuori e nel fatto che camminino durante la notte» (*si cridi li donni di fori e ki vayanu la nocti*) (Bonomo 1959: 65)<sup>14</sup>.

Se diamo uno sguardo fuori dalla Sicilia, troviamo interessanti analogie con il complesso delle *donas* nel XIV secolo, quando, negli anni che vanno dal 1384 al 1390, l'Inquisizione di Milano intentò in questa città delle cause contro due guaritrici. Stando alla loro confessione sembra che partissero ogni giovedì notte con la "Signora Oriente" e la sua società, una

società segreta alla quale sia vivi che morti avevano diritto di appartenere – ad esclusione di quelli che erano stati impiccati e decapitati, perché, avendo avuto spezzato il collo, non erano capaci di chinare la testa in atto di riverenza dinanzi alla "Madonna Oriente" (altro nome del loro capo). Oriente spiegava ai suoi adepti che regnava nella sua *società* come Cristo regnava nel mondo, e per non offenderla era proibito pronunciare il nome di Gesù nei convgni. Durante le riunioni notturne uccidevano ogni tipo di animali e li mangiavano, ma le ossa erano accuratamente poste nelle pelli, poiché alla fine del pasto Madonna Oriente si aggirava toccando gli involti di ossa con una bacchetta magica, dopo di che gli animali erano restituiti alla vita. Per lo meno due tipi di animali dovevano essere rappresentati durante questi pasti rituali, altrimenti il mondo sarebbe finito; ma l'asino e la volpe erano esclusi dalla partecipazione (l'asino a causa dell'intimo collegamento con Cristo. Nessuna spiegazione è data al fatto che la volpe fosse bandita). Ai convgni Madonna Oriente istruiva i suoi seguaci nell'uso delle erbe medicinali, nella previsione del futuro, e nello smascherare incantesimi malefici. Essi potevano liberamente insegnare ad altri queste arti, ma era loro proibito rivelare alcunché intorno alla *società*. Allo stesso modo delle fate e delle *donas* siciliane, Oriente e le sue compagne andavano di notte in visita alle case, mangiando e bevendo con i ricchi, e quando trovavano una casa pulita e ordinata, la benedicevano. Una delle due guaritrici disse che aveva trent'anni quando andò per la prima volta al "gioco di Diana" (*ad ludum Dianae*) – probabilmente una parafrasi degli inquisitori – e che la sua famiglia l'aveva obbligata a partecipare al posto di sua zia, che era un membro della società, e che non poteva morire prima di avere trovato chi la sostituisse<sup>15</sup>.

#### 4. Dal culto del sogno al sabba delle streghe

I documenti italiani dei processi contro le streghe e gli scritti demonologici dei secoli XV e XVI abbondano di resoconti su convgni notturni a carattere orgiastico a cui le persone prendevano parte mentre il loro corpo rimaneva sul letto. Per esempio, il monaco domenicano Bartolomeo Spina in *Questio de strigibus* (Venezia 1525) descrive un sabba delle streghe nella provincia di Ferrara, presieduto da una certa *Domina cursus* che le streghe chiamano anche "La Sapienza Sibilla". Durante le riunioni notturne tenute due volte la settimana sulla sponda del fiume Giordano, "La Sapienza Sibilla" cerca ripetutamente, sforzandosi al massimo, di scendere in volo e di toccare il fiume; poiché se solo riesce a immergere un dito nell'acqua, avrà il potere sul mondo intero. Ma

non vi riesce mai! (cit. in Bonomo 1959: 72 ss.). Qui troviamo ancora una volta una rassomiglianza con il culto milanese della "Madonna Oriente" e con quello siciliano delle fate, ma è comparso ora un nuovo elemento: *Domina cursus* esige dalle sue streghe ferarsi che uccidano un bambino ogni quindici giorni, sicché esse corrono in giro sotto forma di gatti e sgattaolano dentro le case, dove succhiano il sangue ai bambini che muoiono pochi giorni dopo (Bonomo 1959: 73). Ovunque nella penisola italiana vi sono segni di una simile demonizzazione dell'insieme delle concezioni popolari, come il caso friulano brillantemente documentato da Carlo Ginzburg. Nelle prime cause istruite contro i *benandanti* a partire dalla fine del XVI secolo, questi curatori carismatici riuscivano a persuadere gli inquisitori ad accettarli come specialisti nel combattere la stregoneria e ad accettare anche, conseguentemente, il fatto che non potevano essere degli stregoni; ma dall'inizio del diciassettesimo secolo la "comprensione" degli inquisitori era venuta a cessare e i *benandanti* furono gradualmente obbligati a confessare che anche loro erano degli stregoni. Ed è così che, scrive Ginzburg, nella confessione resa da un *benandante* nel 1634 per la prima volta in tutto il Friuli abbiamo una coerente descrizione del sabba delle streghe (Ginzburg 1966: 152; cfr. anche Eliade 1975: 156).

Allo stesso modo in cui gli inquisitori italiani in Friuli e in altre regioni dell'Italia riuscirono a demonizzare i processi, anche gli inquisitori spagnoli in Sardegna, aiutati dai vescovi locali, ebbero successo nel condurre dozzine di processi stregonici (cfr. Henningsen 1981). Il solo posto in cui la caccia alle streghe non ebbe luogo fu la Sicilia. Inquisizione e Chiesa fecero di tutto per indurre la gente a rendersi conto che "uomini e donne di fuori" erano puri e semplici stregoni, ma i loro sforzi non conseguirono lo stesso risultato che in altri posti dove dobbiamo presumere che la propaganda abbia dato avvio a una reazione a catena fra la gente. Nel corso della confessione e dell'interrogatorio inquisitoriale le *donas*, maschi e femmine, erano naturalmente obbligate ad ammettere che in realtà il loro culto delle fate era una demonolatria, e qualcuno fu anche spinto a produrre autentiche descrizioni del sabba. Tuttavia, ogni volta che l'Inquisizione metteva le mani su uno di questi stregoni, doveva ricominciare tutto da capo. Molti accusati dichiararono sotto interrogatorio di non avere mai saputo che vi fosse alcunché di male in queste cose finché il loro confessore o gli inquisitori non glielo avevano spiegato. In uno o due casi gli accusati cercarono perfino di esentare le loro fate dalle gravi accuse rimarcando che esse non erano, come i demoni, impaurite dalla Croce e dall'acqua santa. Uno degli accusati, infatti, giunse addirittura a descrivere una messa celebrata, durante il suo "sabba delle

fate", da certi preti cattolici fatti venire da Malta da *Doña Zabella* (Libro 900, f. 523r). Credo che se non si conseguì alcun successo nel demonizzare le *donas de fuera* siciliane facendogli subire la stessa sorte dei loro colleghi carismatici in Friuli, e se non si riuscì a coinvolgere il diavolo nel mondo del sogno dei Siciliani poveri, assegnandogli un posto permanente, fu perché in Sicilia non esisteva – come si è detto più sopra – alcuna idea di streghe malvage e malefiche. In Friuli la tradizione popolare includeva sia i "buoni" stregoni (*benandanti*) sia i "cattivi" stregoni (*stregoni*), mentre i Siciliani non possedevano un simile sistema dualistico di credenze. Come abbiamo visto, il loro complesso delle *donas de fuera* era ambivalente: fate e "streghe" potevano esercitare sia il bene che il male, sebbene il danno da loro causato raramente era così grave da non potervi porre rimedio mediante un rituale di espiatione. È questo il motivo per cui la Sicilia ha presumibilmente conservato una forma particolarmente arcaica di credenza nelle streghe, pressoché identica al "culto delle streghe" che Margaret Murray aveva cercato di dimostrare basandosi su una documentazione relativa al Nord e al Centro Europa. Vi è, tuttavia, una differenza essenziale: Murray intese il sabba e i rituali stregonici come basati sul mondo reale, materiale, mentre la documentazione siciliana mostra che noi dobbiamo cercare il sabba e la maggior parte dei rituali da tutt'altra parte: nel mondo immateriale del sogno e della visione. Una volta riconosciuto ciò, possiamo perfettamente accogliere la grande ambizione di Murray e dei suoi predecessori: scoprire le origini popolari delle concezioni del sabba. Non abbiamo più bisogno della complicata spiegazione data da Cohn al sabba come cocktail demonologico di almeno quattro differenti tradizioni<sup>16</sup>. La documentazione italiana, in particolare il modello puro della Sicilia, attesta una tradizione popolare con tutti gli ingredienti. Vi è una quasi totale conformità fra il culto popolare del sogno e la religione delle streghe di cui i demonologi eruditi completarono la definizione intorno al 1600 (vedi tavola 2). È solo che praticamente tutti gli elementi hanno acquistato valori opposti: le belle fate si sono trasformate in orribili demoni, lo splendido cibo in un putrido, fetido pasticcio; la dolce musica si è fatta un detestabile fracasso, la danza gioiosa estenuanti capriole, e il piacevole amareggiare un penoso stupro.

Le proliferanti fantasie monacali erano inesauribili quando si trattava di demonizzare il mondo popolare del sogno, pericoloso rivale del cupo mondo cristiano. Future ricerche dovranno mostrare se è possibile ricostruire le concezioni positive del sabba anche per altre parti di Europa, o se è solo in Italia che (grazie alla fortunata conservazione delle fonti) possiamo vedere in opera il processo di demonizzazione.

## APPENDICE

*Il culto siciliano delle fate  
in una prospettiva comparata*

Durante la discussione della mia relazione a Stoccolma, Carlo Ginzburg capovolsse il problema e chiese se il sabba delle fate in Sicilia non dovesse essere considerato come una forma secondaria. Potrebbe l'immaginazione folklorica siciliana essere riuscita a creare un "sabba bianco" basato sul "sabba nero"? Due fatti contraddicono tale ipotesi. In primo luogo, come già detto, il sabba delle streghe era sconosciuto alla tradizione siciliana; secondariamente, il culto delle fate che abbiamo descritto risulta una variante di un esteso, e quindi presumibilmente antico e profondamente radicato, complesso di credenze sciamaniche mediterraneo ed europeo. Nel folklore di queste aree troviamo un culto delle fate molto simile a quello rappresentato negli atti dell'Inquisizione in Sicilia con individui particolarmente dotati che servono da intermediari tra il mondo delle fate e quello umano, con elaborati rituali per la cura di persone e animali colpiti da malattie per avere offeso le fate, e con complessi collegamenti tra ciò che accade nei due mondi di cui l'uno è considerato reale esattamente quanto l'altro<sup>17</sup>.

Quanto strette siano le corrispondenze tra il culto delle fate nel Mediterraneo e quello dell'Est europeo può essere dimostrato attraverso pochi esempi. Il primo è costituito dal racconto di un caso accaduto in Grecia, in ambiente contadino, verso la fine degli anni Sessanta. Qui il termine che designa le fate è *exotica*, quasi una traduzione alla lettera di "donne di fuori":

Qualche anno fa mio marito fu colpito dalla Mala Ora<sup>18</sup>. Un giorno si svegliò e la sua bocca si torse verso la mascella, e un occhio era piccolo e l'altro troppo grande e la sua faccia era gonfia. Andò da diverse persone per curarsi [...]. Finalmente gli dissero di andare da una donna che proveniva dall'Asia Minore e che conosceva molte cose [...]. Dal momento che egli non sapeva cosa era accaduto, lei decise di scoprirlo [...]. Pertanto mise tre carboni ardenti dentro un bruciatore di incenso in terracotta e chiese a suo marito di darle un po' di polvere da sparo [...]. Allora prese queste cose e andò fuori e le gettò via. Questo serviva a convocare le exotica o nereidi che lo avevano danneggiato.

Queste donne [...] sanno come convocare le nereidi e parlano con loro proprio come tu ed io stiamo chiacchiando adesso. Le nereidi dicono loro cosa hanno fatto e perché, e se sono o no disposte a rimuovere il danno che hanno arrecato. Bene, questa donna parlò con le nereidi; esse le dissero cosa era accaduto e lei, a sua volta, riferì la cosa a mio marito [...].

Tutto questo era vero. Egli era uscito con altre due persone per andare a caccia e aveva in mano il suo fucile. Realmente

egli sentì qualcosa camminare sulla guancia e, avendo pensato che fosse un millepiedi, lo scacciò via con la mano.

«Bene» disse la signora «non era un millepiedi. Tu stavi dritto sul posto in cui le nereidi stavano pranzando; una di loro ti vide e le piacesti e ti carezzò. Con ciò voleva essere gentile e tu l'hai colpita e cacciata via. Non c'è da meravigliarsi se si è arrabbiata e ha ricambiato il colpo e *questa* è la ragione per cui la tua faccia è deforme. Non c'è alcun problema, in tre giorni starai bene».

E così avvenne. [Blum R.-Blum E. 1970: 112-13]

Il nostro secondo esempio proviene dal Nord del Marocco, dove l'antropologo americano Vincent Crapanzano verso la fine degli anni Sessanta ha studiato un diffuso culto del sogno centrato intorno ai *jnun* (sing. *jinn*), esseri spirituali molto simili alle fate siciliane e ai loro seguaci di natura umana, un tipo speciale di curatori che appartengono a una confraternita religiosa popolate presso cui inscenano una danza estatica (*badra*) al suono di una speciale melodia (*rih*). Spiegano le loro *trances* in termini di santi e di *jnun*, particolarmente in termini di una *jinn* femmina chiamata 'A'isha Qandisha. Lei ha la capacità di manifestarsi sotto forma di una bella donna o di una megera, ma sempre con i piedi di cammello o di qualche altro animale con gli zoccoli. Nel suo aspetto sgradevole, 'A'isha Qandisha è nera con lunghi capelli scarmigliati, mammelle pendule e capezzoli allungati. Si dice che ami i colori rosso e nero e la musica degli *Hamadsha*. È sempre libidinosa e si dice che si congiunga con gli uomini seducendoli prima che scoprano la sua identità. Può richiedere loro di indossare vestiti vecchi e sporchi e di non tagliare mai i capelli o le unghie<sup>19</sup>. Non solo le credenze, ma anche i rituali indicano che abbiamo a che fare con varianti di una autentica tradizione. Così, tra le storie riportate da Crapanzano, quella riguardante un indovino che si specializza nel sognare le vicende di quanti lo consultano rivela modalità diagnostiche analoghe a quelle greche e siciliane sopra descritte:

Moha, che si dice sia sposato con 'A'isha Qandisha, abita vicino a un fiume ed è consultato dai malati. Gli uomini gli portano un filo dei loro turbanti; le donne un filo delle loro sciarpe. Egli mette il filo sotto la sua guancia destra prima di andare a letto e sogna 'A'isha, che gli dice di che cosa soffrono i pazienti e quale cura devono seguire. [Crapanzano 1975: 149]

Il nostro terzo esempio è tratto dallo studio di Kacem Ben Hamza sugli abitanti delle grotte di Matmata in Tunisia, una comunità berbera presso cui molte malattie sono spiegate come possessione da parte dei *gnûn*<sup>20</sup>. Le persone possedute sono curate da una 'santa' donna (*darwita*) durante una seduta esorcistica che ha luogo nel mausoleo di un santo islamico:

All'interno dell'ambiente, una seduta musicale comincia scandita dalla cadenza del *bendir* (strumento a percussione). La cadenza è intenzionalmente modificata a intervalli successivi, esattamente allo scopo di permettere di diagnosticare i veri responsabili della possessione. Ciascun gruppo di *gnûn* si distingue infatti per un *nûba* (ritmo) che gli è proprio. Allorché il malato comincia a reagire abbozzando dei movimenti di danza, la *darwita* riceve una prima indicazione sul gruppo al quale appartiene il *gnûn* possessore. Quando il malato finalmente esce fuori dal suo stato di incoscienza e si lancia in una vera danza, la musica si arresta. La *darwita* entra allora in vere e proprie trattative con il *gnûn* possessore tramite la bocca del malato. Le ragioni della possessione sono allora rivelate e le condizioni del *gnûn* sono poste. Il malato entra in una danza rapida e intensa e il *gnûn* finisce per promettere di lasciare il corpo di cui aveva preso possesso uscendo dalla bocca del paziente. [Ben Hamza 1980: 104-5]

L'ultimo esempio è tratto dallo studio di Gail Kligman sui *calusari* della Romania, le confraternite segrete dei danzatori estatici specializzati nel curare le persone che sono state "colpite" o possedute dalle fate, *iele*. Come nel caso tunisino, differenti melodie sono usate per diagnosticare il tipo di possessione, e la vittima viene guarita durante una danza rituale (Kligman 1981: cap. 3, "Ritual Healing"). Non ci inoltreremo, comunque, nella discussione di questi interessanti paralleli. Ai nostri fini sarà sufficiente soffermarci a considerare l'elaborato complesso di credenze e di rituali della Romania in relazione alle fate, i cui elementi strutturali sono illustrati dall'autore con estrema chiarezza (vedi tavola 1).

I quattro esempi sono tutti presi da regioni della periferia europea che mai hanno sperimentato cacce alle streghe e dove la religione popolare rimane in larga parte non demonizzata. Ma anche in aree come il Sud Italia, dove la propaganda della Chiesa fu attiva per secoli e dove le streghe furono perseguitate, possiamo rinvenire arcaici modelli della stregoneria europea. Durante la sua ricerca in alcuni villaggi a sud di Napoli, l'antropologo tedesco Thomas Hauschild rinvenne la credenza che astuti personaggi del luogo, di ambo i sessi, si trasformassero, in certe notti dell'anno, in animali e volassero al sabba di Benevento. Ma ciò non li discredita per niente nell'opinione pubblica<sup>21</sup>.

Nella religione popolare della Sicilia odierna, inoltre, possiamo trovare validi materiali comparativi per una migliore comprensione di ciò che è oscuro negli atti dell'Inquisizione. Nel suo famoso studio sulla comunità di un paese siciliano verso la fine degli Anni Venti, Charlotte Gower Chapman offre una vivida descrizione di una donna di trent'anni, sposata al gestore di una locanda e madre di tre bambini. La donna dichiarò di essere una strega e disse che altre streghe lavoravano in bande di tredici. «Il suo com-

portamento era abbastanza normale, tranne le rare volte in cui sembrava avere attacchi di deliquio che motivava con il fatto che le sue sorelle stavano comunicando con lei» (Gower Chapman 1970: 200). Si credeva che le streghe avessero il potere di "legare" le persone in modo da renderle incapaci di muoversi o di camminare, e la nostra antropologa americana fu messa in guardia nei confronti di Tanidda, ma non le furono illustrate le sue pratiche magiche. Qui troviamo un esempio recente delle compagnie delle *donas* – ricorrente al tempo dell'Inquisizione – ma sfortunatamente senza alcuna menzione delle relazioni intrattenute con le fate e del loro volo. Un informatore riferì che «nel passato c'erano molte *donni di notti* (signore della notte) ossia delle streghe che andavano in giro durante la notte e rendevano gli individui impotenti» (Gower Chapman 1970: 203).

Vi è molto più della *donna de fuera* nella curatrice carismatica Marta, illustrata da Elsa Guggino in un recente libro sulla magia siciliana. La curatrice, di cinquant'anni, che vive in un paese di montagna a sud di Palermo, dichiara di avere girato tutto il mondo in spirito. «Durante il volo», spiega, «il corpo resta nel luogo in cui abitualmente si trova, ciò che vola è lo spirito» (1978: 125-26). Nel corso di una visita in Sicilia nel 1985 ho avuto l'opportunità di intervistare questa donna straordinaria, grazie alla disponibilità della professoressa Guggino. Noi tre stemmo seduti a parlare nel negozio (di varia oggettistica e di tessuti) della signora Marta per circa due ore, spesso interrotti da acquirenti di cui lei doveva occuparsi. Ho avuto l'impressione che Marta da una parte si era svincolata dal modello tradizionale: lei non aveva alcun contatto con le fate; dall'altra dichiarò che ogni autunno andava in India per una festa data appositamente in suo onore. Ci spiegò inoltre che la sua famiglia poteva sentirla russare quando «non era a casa», mentre «di norma» non russava mai; e anche che si preoccupavano di non muoverla, dal momento che, se lo avessero fatto, lo spirito non avrebbe potuto trovare la via del ritorno. Durante le sue escursioni notturne si incontrava con altre persone che viaggiavano in spirito. Fra le esperienze di cui ci parlò è il seguente evento ad essere degno di nota, per il fatto che ha inizio nel mondo umano e prosegue nel mondo degli spiriti: Una volta aveva litigato con un giovane di quelle parti «che praticava la magia nera» e l'uomo le aveva detto: «Se ti incontro di notte ad un crocicchio, ti uccido!». Una notte (qualche tempo dopo, quando uscì in spirito) incontrò lo stesso uomo insieme alla suocera, che era tunisina, e lui fece per colpirla. Ma la suocera lo fermò: «Non lo vedi che noi dobbiamo essere in tre per uscire (c'era un altro spirito con loro), mentre lei è capace di farlo da sola?» [cioè: lei era più forte di loro]<sup>22</sup>.

Se ciascuno di questi casi debba essere classificato come sciamanismo nel senso tradizionale del termine,

è altamente problematico, e preferisco rinviare questa discussione ad altro momento. A questo mosaico di odierni riscontri al culto delle fate riportato nei documenti dell'Inquisizione aggiungerò, per concludere, un ulteriore esempio: una relazione sul volo notturno che si trova in un documento storico di circa mille anni fa (900), il famoso *Canon Episcopi* di Reginone di Prüm, abate di Treves, più tardi inserito nel *Corpus Juris canonici* (1140), di Graziano di Bologna, e dunque parte delle Legge Canonica. A fronte di quanto è stato presentato più sopra, questo vecchio testo diventa d'un tratto trasparente, sicché possiamo cogliere attraverso il velo teologico un culto popolare nella sua forma non demonizzata:

I vescovi e i loro ministri si adoperino in tutti i modi per sradicare completamente dalle loro parrocchie l'arte pernicioso della māgia e del sortilegio, inventata dal Diavolo, [...]. Né si deve omettere che *alcune* scellerate *donne*, convertite a Satana dagli inganni dei demoni e sedotte da fantasticherie, *credono e dichiarano di cavalcare, nelle ore notturne, certe bestie insieme a Diana*, dea dei pagani, *o a Erodiade, e a una infinita moltitudine di donne, e di percorrere, nel silenzio della notte fonda, spazi di molte terre, e di obbedire ai suoi comandi come se fosse la loro padrona, e di essere chiamate in determinate notti al suo servizio*. Voglia il Cielo che siano state solo queste a perire nella loro perfidia senza trascinare molti altri

nella rovina della miscredenza. *Una incommensurabile moltitudine*, infatti, ingannata da questa falsa credenza, *crede che queste cose siano vere*, e così credendo si allontana dalla fede e viene irretita nell'errore dei pagani allorché pensa che ci sia qualcosa della Maestà divina all'infuori dell'unico Dio. Per questa ragione i sacerdoti, attraverso le chiese loro affidate debbono predicare al popolo di Dio con massima insistenza acciocché riconosca che queste cose sono del tutto false e che tali fantasticherie si insinuano nelle menti degli infedeli non *per opera di uno spirito divino*, bensì di uno *spirito* diabolico. Così lo stesso Satana, che assume le sembianze di un angelo della luce, quando ha catturato la mente di una *qualunque donnicciola* e l'ha soggiogata a sé attraverso la miscredenza, subito si trasforma in *diversi personaggi e immagini somiglianti*, e ingannando durante i sogni la mente che tiene prigioniera e facendo apparire *cose ora liete ora tristi*, e persone, ora conosciute ora sconosciute, la fuorvia per ogni dove, e mentre solo lo spirito ne patisce, la mente non sostenuta dalla fede ritiene che questo non si verifichi nell'anima ma nel corpo. Chi dunque non esce fuori da sé nei sogni e nelle visioni notturne, e non vede mentre dorme cose che non aveva mai visto nella veglia? Chi diviene così stupido ed ebete da pensare che tutte queste cose che avvengono unicamente nello spirito accadano anche nel corpo? [...] Chiunque, quindi, *crede che una qualche cosa possa verificarsi o che qualche creatura si muti* in meglio o in peggio o *si trasformi in altra forma e immagine*, tranne che ad opera del Creatore stesso [...] è senza dubbio empio<sup>23</sup>.

TAVOLA 1

Il culto delle fate rumeno: comparazione dei tratti caratterizzanti rispettivamente iele, fate, e călușari, guaritori e intermediari tra il mondo umano e quello sovranaturale (da Kligman 1981: 540)

|             | iele                                                                                                                          | Călușari                                                                      |
|-------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------|
| Concordanze | Prevalente al massimo nel Rusalii (festa popolare primaverile)                                                                | Analogamente                                                                  |
|             | La santa patrona è Diana (Irodeasa)                                                                                           | Analogamente                                                                  |
|             | Numero dispari                                                                                                                | Analogamente                                                                  |
|             | Vestite di bianco                                                                                                             | Analogamente                                                                  |
|             | Vivono in uno spazio non umano                                                                                                | Nel medesimo spazio ricevono e trasmettono il potere, e operano le guarigioni |
|             | Accompagnate da portabandiera                                                                                                 | Analogamente                                                                  |
|             | Accompagnate da suonatori di cornamusa                                                                                        | Analogamente                                                                  |
|             | Danzano in circolo che lascia tracce sul suolo                                                                                | Analogamente                                                                  |
| Opposizioni | Danzano come se non toccassero terra                                                                                          | Analogamente                                                                  |
|             | Femmine                                                                                                                       | Maschi                                                                        |
|             | Attive durante la notte                                                                                                       | Attivi durante il giorno                                                      |
|             | Lunari                                                                                                                        | Solari                                                                        |
| Ambivalenze | Agiscono principalmente contro gli uomini                                                                                     | Agiscono principalmente contro le donne                                       |
|             | Usano erbe per curare                                                                                                         | Analogamente, ma anche per protezione personale dai danni delle iele          |
|             | Posseggono le persone, inclusi i călușari, e gli animali – “ogni cosa con un’anima” – che in seguito sono detti luat din iele | Possiedono le persone, che in seguito sono dette luat din căluș               |



TAVOLA 2

Il “sabba bianco” del culto delle fate italiano comparato al “sabba nero” descritto nella letteratura demonologica del 1600

| Aspetto/Elemento                                                | <i>Donas de fuera</i> (Fate)                                                                                                                                                    | Streghe                                                                  |
|-----------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------|
| Dio/dee/capo                                                    | “Regina delle fate”;<br><i>La Matrona</i> ; <i>La Maestra</i> ;<br>“La Signora Greca”; <i>Señora Gracia</i> ; “La Sapiante Sibilla”;<br><i>Madonna Oriente</i>                  | Il diavolo                                                               |
| Istruzione dei seguaci                                          | Nell’uso delle erbe medicinali; nello scoprire i furti; nello smascherare incantesimi malefici                                                                                  | In tutti i tipi di malefici contro gli esseri umani                      |
| Omaggio al capo                                                 | Chinano il capo                                                                                                                                                                 | Baciano il diavolo sotto la coda                                         |
| Esseri soprannaturali subordinati                               | Belle fate                                                                                                                                                                      | Orribili demoni                                                          |
| Loro caratteristiche                                            | Vestite di bianco (nero);<br>carni “morbide”<br><br>Zampe di gatto (zoccoli di cavallo, piedi tondi); code di animali (di maiali; di cavalli)                                   | Nude                                                                     |
| Relazione degli esseri soprannaturali con il mondo degli uomini | Ambivalente                                                                                                                                                                     | Ostile                                                                   |
| Esempi                                                          | Causano malattie a chi li offende, ma ridanno la salute in seguito all’offerta sacrificale di una <i>tabula</i> ; aiutano le persone a filare e in altre occupazioni quotidiane | Causano ogni genere di misfatti; aiutano le streghe a praticare malefici |
| Organizzazione                                                  | Membri organizzati militarmente in unità locali (di 12, 30, 33) spesso chiamati con il nome del luogo di provenienza (per es. “La compagnia di Palermo”)                        | Similmente                                                               |

| Aspetto/Elemento                        | <i>Donas de fuera</i> (Fate)                                                                        | Streghe                                                                                                                 |
|-----------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Altri nomi                              | <i>Compañia de los Romanos</i> ;<br><i>Compañia de la Matrona</i>                                   |                                                                                                                         |
| Caratteristiche dei membri              | “Sangue dolce”                                                                                      | per es. occhi rossi                                                                                                     |
| Speciali poteri                         | Possono trasformarsi in animali (rospo, serpente); possono lasciare il corpo in forma di spiriti    | Possono trasformarsi in animali (gatto, lepre, uccello, rospo, serpente); possono lasciare il corpo in forma di spiriti |
| Notti dei convegni durante la settimana | Martedì, giovedì, sabato                                                                            | Vari (a es. lunedì, mercoledì, venerdì)                                                                                 |
| Trasferimento nell’assemblea            | Sospese nell’aria a mezzo metro da terra, o cavalcando un caprone                                   | Volando su un bastone di scopa o cavalcando un caprone                                                                  |
| Attività durante i convegni             | Danza gioiosa<br>Bei vestiti<br>Musica soave<br>Splendido cibo<br><br>Piacevoli rapporti amorosi    | Capriole estenuanti<br>Nudità<br>Fracasso<br>Putrido fetido pasticcio<br><br>Penoso stupro                              |
| Visita nelle case                       | Per recare la prosperità                                                                            | Per causare disgrazia                                                                                                   |
| Disciplina                              | Membri obbligati alla presenza; a mantenere la segretezza; e a non nominare Gesù durante i convegni |                                                                                                                         |
| Sanzioni                                | Omissori e offensori sono duramente bastonati                                                       |                                                                                                                         |

Ricerca

Note

\* Una importante parte della ricerca sul tema della presente relazione è stata condotta grazie a viaggi di studio in Spagna e in Italia di cui si sono generosamente fatti carico la Svend Grundtvig e Axel Olrik Foundation, il Danish Council of Research in Humanities e la Swedish Olin Foundation for the History of Law. L'autore desidera esprimere la sua gratitudine a queste Istituzioni. Prime stesure sono state pubblicate in Germania, Danimarca e Ungheria: *Die "Frauen von Ausserhalb": Der Zusammenhang von Feenkult, Hexenwahn und Armut in 16. und 17. Jahrhundert auf Sizilien*, in *Die Mitte der Welt: Aufsätze zu Mircea Eliade*, a cura di Hans Peter Duerr, Frankfurt am Main, 1984; *"Kvinderne udefra": Feer, hekse og Fattigdom på Sicilien i det 16. og 17. århundrede'*, in «Norveg», 27 (1984): 51-67; *"A kivürl jött hölgyek": Tündérek, boszorkányok és szegénység a korai modern Sziciliában*, in «Világosság», 26 (1985): 778-85.

<sup>1</sup> [Si intenda: di Gustav Henningsen. Egualmente in altri luoghi del testo. Gli interventi del traduttore sono sempre segnalati N.d.T.]

<sup>2</sup> Vedi ad esempio: Cohn 1975; Kieckhefer 1976; Peters 1976; Monter 1976; Easlea, 1980; Larner 1981 – per menzionare i più importanti. E, debbo riconoscere, anche Henningsen 1980.

<sup>3</sup> [In base a un chiarimento cortesemente fornito dall'autore, si legga: «prima dei sabba celebrati da sette "neo-pagane" nel XX secolo». N.d.T.]

<sup>4</sup> [Per «palazzo» si intende lo *Steri* ("palazzo", appunto) sede secolare del Tribunale dell'Inquisizione. N.d.T.]

<sup>5</sup> Cfr. Lea 1922: 1-44; e per la distruzione degli atti originari dei processi, il mio capitolo "The Archives and the Historiography of Spanish Inquisition", in Henningsen-Tedeschi 1986: 58, 126 n. 4.

<sup>6</sup> Archivo histórico National, Seccion de Inquisición, libros 898-902; per la statistica criminologica nei sommari dei processi contenuti in questa serie, cfr. Contreras 1985-86.

<sup>7</sup> [La qualificazione di *sabia* è ricorrente per la Sibilla; sia *sabia* che i corrispettivi italiani "sapiente, saggia", nel caso della Sibilla designano bene «le sue doti di acutezza, riassunte in detti e consigli, oscuri, sibillini, ma saggi» (Bonomo 1959, ried. 1985: 78). N.d.T.]

<sup>8</sup> [Nel testo inglese *wise woman*; e così negli altri casi in cui ho tradotto con: una guaritrice, una curatrice, una "esperta" (si veda la mia Nota premessa al saggio). N.d.T.]

<sup>9</sup> [Nel testo inglese *ensign*. Con "ensign" Henningsen traduce, nel frammento dell'atto inquisitoriale che segue, l'originale *official*, sottraendo quest'ultimo, a mio avviso con ragione, alla sua genericità. N.d.T.]

<sup>10</sup> [Probabilmente Piazza Armerina. N.d.T.]

<sup>11</sup> [È la cima più alta dello Harz in Sassonia, luogo tradizionalmente noto come sede di convegni delle streghe. N.d.T.]

<sup>12</sup> [Con molta probabilità Alcara Li Fusi. N.d.T.]

<sup>13</sup> Vi sono riscontri estremamente interessanti riguardo a questo rito della *tabula* in Petrus Hispanus, *Practica medicine que Thesaurus pauperum nuncupatur* (Antwerp 1476): «Multi in domibus in noctibus praedictis post coenam dimittunt panem et caseum, lac, carnes, ova,vinum et aquam e huiusmodi super men-

sas et coclearea, discos, ciphos, cutellos et similia propter visitationem Perhtae cum cohorta sua» (cit. in Runeberg 1947: 154; per un simile rito della *tabula* dedicato a evocare gli spiriti delle montagne della Germania, si veda Runeberg 1947: 151). Analogie più sorprendenti, tuttavia, si ritrovano in John Cuthbert Lawson: «L'occasione in cui le Moire sono state più volte viste [...] è la terza (o [...] la quinta) notte dopo la nascita di un bambino. I preparativi per il loro arrivo sono scrupolosamente eseguiti. Il cane viene incatenato [...]. La porta di casa è lasciata aperta o in ogni caso non chiusa con il chiavistello. All'interno un lume è mantenuto acceso e al centro della stanza è posta una tavola bassa con tre cuscini o panchette intorno [...]. Sulla tavola sono esposte le squisitezze che le Moire amano, compreso, sempre, il miele [...]. Tre mandorle bianche, un pane e un bicchiere d'acqua; e a portata di mano, come doni fra i quali le dee possono scegliere ciò che desiderano, possono essere disposti tutti i più costosi tesori della famiglia, come gioielli e anche denaro» (1910: 125).

<sup>14</sup> Giuseppe Bonomo riporta solo due casi dell'Inquisizione, ambedue del 1640, che egli cita da Pitrè. Quest'ultimo a sua volta si affida a una fonte già edita, non esattamente indicata, ma, a quel che sembra, un resoconto stampato o no di un *auto-da-fé* (1959: 68). Non ho avuto l'opportunità di vedere la nuova edizione riveduta del lavoro di Bonomo (Palermo, in corso di stampa). [La nuova edizione (Palermo 1985) non reca modifiche. È stata solo aggiunta un'ampia *Introduzione*. N.d.T.]

<sup>15</sup> Bonomo 1959: 15 ss.; cfr. Burton Russell 1972: 211-13, basato esclusivamente sulla trattazione di Bonomo, ma con seri errori nella traduzione; per esempio, l'italiano *volpe*, 'fox', è tradotto con 'wolf'.

<sup>16</sup> Cohn (1975: *passim*) ipotizza che la mitologia erudita sulle streghe abbia avuto origine da quattro differenti tradizioni: 1) antiche calunniose affermazioni sulle minoranze religiose, 2) rituali della fattucchieria popolare usati quando si getta un incantesimo, 3) rituale magico erudito e evocazione dei demoni, uniti a 4) concezioni popolari del volo notturno delle streghe e tradizioni relative alle donne che escono di notte per unirsi al seguito di Diana.

<sup>17</sup> Per le credenze nelle fate in Grecia e nel Mediterraneo, vedi: Stewart 1985; Blum R.-Blum E. 1970: 112-18 (Nereidi greche), 358-75 (Paralleli mediterranei). Per le credenze balcaniche, vedi: Kligman 1981 (particolarmente il cap. 2, "Historical and Comparative Contexts"); vedi anche Brednich 1964, che, sebbene tratti un solo aspetto, le Moire, è sinora lo studio comparativo più esteso sulle credenze nelle fate dell'Europa orientale.

<sup>18</sup> [Espressione corrente in Grecia per declinare la responsabilità delle proprie azioni. La Mala Ora (non a caso ho mantenuto le maiuscole) è il momento imprevedibile e fatale che si abbatte sull'individuo trascinandolo in azioni incontrollate. N.d.T.]

<sup>19</sup> Crapanzano 1975 (in particolare p. 147). Jeppe Sinding Jensen (Dipartimento di Religione, Università di Odense) ha gentilmente segnalato alla mia attenzione questo articolo.

<sup>20</sup> Ben Hamza 1977: cap. 4 (versione francese Id. 1980: 87-109). Devo al Prof. Sinding Jensen anche questa indicazione.

<sup>21</sup> In una lettera, datata 28 febbraio 1985, il dott. Thomas Hauschild (Università di Colonia) mi scrisse quanto segue: «[...] leggendo il suo saggio nell'*Eliade-Festschrift* [Henningsen 1984] mi sono sentito piuttosto eccitato da quanto scrive su Benevento. Mentre conducevo una ricerca in Basilicata lo scorso anno mi dissero che i curatori popolari di Oppido Lucano regolarmente si riuniscono sotto forma di animali per volare a Benevento [...]. La noti-

zia datami dai miei informatori di Oppido supporta la sua idea di un sostrato quasi astorico del folklore: essi raccontano la storia "proprio così", non perché vogliono biasimare una strega. Al contrario, essi la raccontano pieni di ammirazione per questi 'fattucchieri'».

<sup>22</sup> Note di campo dell'Autore prese in Sicilia (1985), f. 56v. Sono debitore verso Elsa Guggino per avere preso degli appunti durante l'intervista a Marta.

<sup>23</sup> Qui ripreso da Kors-Peters 1972: 29-31 (corsivo mio). [La mia traduzione ha tenuto presente il testo latino (in *Decretum Gratiani*, Augustae Taurinorum, MDLXXXVIII. Secunda pars, cap.XII, cc. 1728-29). N.d.T.]

Riferimenti

Ben Hamza K.  
1977 *The Cave Dwellers of Matmata*. Ph. D. thesis, University of Bloomington.  
1980 *Croyances et pratiques en Islam populaire: le cas de Matmata*, in «Revue de l'Institut des belles lettres arabes» (June).

Blum R. - Blum E.  
1970 *The Dangerous Hour: The Lore of Crisis and Mystery in Rural Greece*, Cambridge University Press, London.

Bonomo G.  
1959 *Caccia alle streghe. La credenza nelle streghe dal sec. XIII al XIX con particolare riferimento all'Italia*, Palumbo, Palermo; III edizione con una nuova introduzione, Palumbo, Palermo 1985.

Brednich R. W.  
1964 *Volks Erzählungen und Volksglaube von den Schicksalsfrauen*, Academia Scientiarum Fennica, Helsinki.

Cohn N.  
1975 *Europe's Inner Demons*, Sussex University Press, London.

Contreras J.  
1985-86 *Algunas consideraciones sobre las relaciones de causas de Sicilia y Cerdeña*, in «Annuario dell'Istituto Storico Italiano per l'età moderna e contemporanea», 37-38: 179-99.

Crapanzano V.  
1975 *Saints, Juun, and Dreams: An Essay in Moroccan Ethnopsychology*, in «Psychiatry», 38: 145-59.

Easlea B.  
1980 *Witch Hunting, Magic and the New Philosophy*, Harvester Press, Brighton.

Eliade M.  
1975 *Some observations on European Witchcraft*, in «History of Religions», 14: 149-72; trad it.: *Alcune osservazioni sulla stregoneria in Europa*, in M. Eliade, *Occultismo, stregoneria e mode culturali. Saggi di religioni comparate*, Sansoni, Firenze 1982: 77-104.

Gabriele E.  
1991 *Giuseppina Trentuno*, in E. Guggino (a cura di), *Storie di maghi*, Archivio delle tradizioni popolari siciliane - Folkstudio, 26-28, Palermo.

Ginzburg C.  
1966 *I benandanti*, Einaudi, Torino.

Gover Chapman C.  
1970 *Milocca: a Sicilian Village*, Allen & Unwin, London; trad. it.: *Milocca. Un villaggio siciliano*, F. Angeli, Milano 1985.

Guggino E.  
1978 *La magia in Sicilia*, Sellerio, Palermo.  
1986 *Un pezzo di terra di cielo. L'esperienza magica della malattia in Sicilia*, Sellerio, Palermo.  
1993 *Il corpo è fatto di sillabe. Figure di maghi in Sicilia*, Sellerio, Palermo.

Henningsen G.  
1980 *The Witches' Advocate: Basque witchcraft and the Spanish Inquisition*, University of Nevada Press, Reno; trad. it.: *L'avvocato delle streghe: Eretici e inquisitori nella Spagna del Seicento*, Garzanti, Milano 1990.  
1981 *La Inquisizione spagnola e le tradizioni popolari della Sardegna*, in AA.VV., *Linguaggio musicale e linguaggio poetico in Sardegna*, Ed. Altair, Cagliari: 57-60.  
1984 *Die "Frauen von ausserhalb": Der Zusammenhang von Feenkult, Hexenmoban und Armut im 16. und 17. Jahrhundert auf Sizilien*, in H. P. Duerr (a cura di), *Die Mitte der Welt: Aufsätze zu Mircea Eliade*, s.e., Frankfurt am Main.

Henningsen G. - Tedeschi J.  
1986 (a cura di), *The Inquisition in Early Modern Europe: Studies on Sources and Methods*, Northern Illinois University Press, Dekalb.

Kieckhefer R.  
1976 *European Witch Trials: Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles.

Kligman G.  
1981 *Calus: Symbolic Transformation in Romanian Ritual*, University of Chicago Press, Chicago-London.

Kors A. C. - Peters E.  
1972 (a cura di), *Witchcraft in Europe, 1100-1700: A Documentary History*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

Larner C.  
1981 *Enemies of God: The Witch-bunt in Scotland*, Chatto & Windus, London.

Lawson J. C.  
1910 *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, Cambridge University Press, Cambridge.

Lea H. C.  
1922 *The Inquisition in the Spanish Dependencies*, MacMillan, New York.

Lévi-Strauss C.  
1995 *Babbo Natale giustiziato*, con una *Introduzione* di A. Buttitta, trad. it. Sellerio, Palermo.

Lison Tolosana C.  
1987 *Brujeria, estructura social y simbolismo en Galicia*, AKAL, Madrid (III ed.).

Monter W.

1976

*Witchcraft in France and Switzerland*, Cornell University Press, Ithaca-London.

Murray M.

1921

*The Witch-cult in Western Europe*, Clarendon Press, Oxford; trad. it.: *Le streghe nell'Europa occidentale*, Tattilo Ed., Roma 1974 e Garzanti, Milano 1978.

Peters E.

1976

*The Magician, the Witch and the Law*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

Pitrè G.

1889

*Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, 4 voll., Pedone Lauriel, Palermo.

Renda F.

1997

*L'Inquisizione in Sicilia. I fatti. Le persone*, Sellerio, Palermo.

Runeberg A.

1947

*Witches, Demons and Fertility Magic*, Societas Scientiarum Fennica, Helsinki.

Russell J. B.

1972

*Witchcraft in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca-London.

Steward C.

1985

*Nymphomania: Sexuality, Insanity and Problems in Folklore Analysis*, in M. Alexiou e V. Lambropoulos (a cura di), *The Text and its Margins: Post-structuralist Approaches to Twentieth-century Greek Literature*, Pella, New York: 219-52.

Fatima Giallombardo

# Oblazioni virili e gemelli divini

## Un paradigma della molteplicità sacrale

«La lieta notizia si è diffusa dentro e fuori Palermo: san Cosimo esce; e al rione della Kalsa, a S. Pietro, al Borgo se ne parla come del più grande avvenimento del giorno. Dai comuni aggregati di Tommaso Natale, Sferracavallo, San Lorenzo, Resuttana sono scesi in massa pescatori, operai e contradini; e con essi donne e fanciulli ansiosi di vedere in tutto il loro splendore i Santi, ai quali tante volte si sono raccomandati e dai quali sono stati gratificati con la invocata salute. Quei comuni, spopolati in poche ore si sono riversati nella città. Da Porta Carini, per la discesa del Capo, dalle vie Sedie Volanti, Judica, Beati Paoli, Giojamia, Gianferrara, che tutte sboccano nella Piazza S. Cosimo, vengono di continuo devoti e curiosi costretti per l'enorme ressa a fermarsi dove possono in attesa dell'uscita dei Santi» (Pitrè 1900: 76). Così Giuseppe Pitrè descrive l'inizio di una «clamorosa e strana solennità», di cui Palermo «fu ed è stata sempre il teatro» e che il demologo siciliano non esita a definire «una delle più speciose del nostro calendario popolare» (1881: 378). Sono Cosma e Damiano i destinatari di un culto le cui caratteristiche avevano già colpito, nella seconda metà del Settecento, osservatori sia siciliani che stranieri. Così il marchese di Villabianca (acuto cronista delle cose palermitane), nei suoi *Opuscoli* non esita a lasciarne traccia, proprio per le modalità “fuori dall'ordinario” di certi suoi tratti: «Vien portata la *barretta* de' due SS. da *marinari*, per privativa che tien loro nazione, e in alcune stazioni di strada la si fa correre con tanta furia che sembra volar per l'aria. Il popolo le corre appresso coll'istessa voga e vi fa voci in corso e grida altissime di *evviva, viva san Cosimo*» (cit. in Pitrè 1881: 378-79). L'eccezionalità di questa corsa, faticosissima ma non scevra di «piacere e divertimento», come il Marchese non mancò di annotare, qualificando «ridicoloso» il costume che «nella capitale della Sicilia» perpetuava comportamenti da «montanaro» (cit. in Pitrè 1881: 379-380), è rilevata anche dall'architetto e pittore parigino Jean Houel (1782: 73-78). Egli ebbe modo di assistere alla corsa dei santi, al di fuori del suo contesto specifico, nell'ambito delle celebrazioni patronali in onore di santa Rosalia, l'ultimo giorno del “festino”:

La folla va alla Cattedrale per assistere ad un nuovo spettacolo, quello delle bare differenti per altezze e d'uno o più ordimi d'architettura sovrapposti l'uno all'altro. Alla

base di ciascuna bara è un Santo o una Santa magnificamente vestiti con istoffe stupende, e rappresentanti al naturale figure animate. Ve n'è di bellissime, ma ve n'è anche colorate, o dorate per intiero. Un'ora o due dopo il tramonto, tutte queste bare ed archi trionfali con i loro Santi e le loro Sante vengono portati solennemente nella Cattedrale, ciascuno accompagnato da due tamburi, che suonano a destra e a sinistra, e quando son tutti in chiesa è un fracasso spaventevole; [...] Là si ordinano e formano la processione, di là partono e scendono pel Cassaro.

Codeste bare, codesti Santi, sono delle diverse confraternite della città. I preti o i frati della chiesa dedicata a ciascuno di questi Santi, preceduti dalla croce, camminano a due a due, innanzi la statua del loro Patrono, e tutti i confrati la seguono, formando così altre processioni particolari di confraternite. [...]

S. Rosalia è nella più grande magnificenza; ed infatti tra tutte è la più importante, la più riverita, quella che si cattiva la devozione dei cittadini dei quali è la Patrona; pur Essa non è la più notevole per un forestiero, per un semplice curioso. Ciò che fissa di più gli sguardi di lui è la coppia sacra dei Santi Cosimo e Damiano, entrambi al naturale, entrambi dorati da capo a piedi, entrambi ritti, l'uno allato all'altro, e portanti sul dorso un gran gruppo di raggi dorati, che scendono loro sino ai talloni e si alzano sulla loro testa. Son piantati su di una specie di barella a quattro aste in croce, sotto ciascuna delle quali stanno otto persone; i trentadue uomini però non portano le due statue d'un passo grave e maestoso, ma corrono a tutta lena gettando grida spaventevoli.

Una grossa e lunga fune, legata alla macchina, è tenuta da quante persone possono, poiché con la prestezza onde corrono, se per poco si urtassero, la macchina si rovescerebbe.

Giunti in mezzo al Cassaro, con una celerità incredibile staccano la fune e fanno girare la macchina fino a restarne sudati e trafelati. Per sostenerli in questo pio esercizio e per rinfrescarli, un numero straordinario di ragazze e di donne li accompagnano, girano con essi e, agitando in aria i bordi dei grembiuli, soffiano a perdibraccia sui loro visi. Il giro cessa quando i portatori son del tutto spossati e, mentre girano, tutti lanciano per aria berretti, cappelli e pezzuole, saltano attorno ad essi e gridano a più non posso: Viva i Santi Cosimo e Damiano! senza pensare che questi Santi sono morti da più secoli!

Dopo breve sosta riprendono i Santi, vi riattaccano la fune e si rimettono a correre come se fossero inseguiti. Così giungono ad una chiesa dirimpetto Porta dei Greci [Santa Teresa alla Kalsa] come ciascuna delle altre congregazioni vanno alle loro. Allora la festa è finita [...] (trad. it. in M. Pitrè 1900: 45-48).

L'unanime impressione di eccesso, sia pure devozionale, che emerge dalle testimonianze, rende conto della difficile decodifica di pratiche rituali considerate fuori misura anche dal viaggiatore disposto a lanciare uno sguardo aperto e curioso su fatti ed eventi inconsueti. Chiari dunque appaiono le perplessità e i tentativi più volte reiterati delle autorità ecclesiastiche di espungere dalla celebrazione dei santi la corsa dei simulacri. Il costume palermitano, tanto antico che il Villabianca non esita a definirlo «immemorabile», continuò tuttavia a sussistere in virtù della «pietà che vi si pratica in mescolanza», per non dispiacere il popolo ma forse anche certi esponenti delle *élites* cittadine, partecipi della singolare devozione: «Per questa sì pia credenza ho veduto io Villabianca persone civili e decorate non avere ribrezzo a corrervi appresso, meschiate a plebei, sperando col loro correre nella protezione de' Santi di ottenere fine a' lor malori di sanità, come in fatti non pochi di essi ne hanno cattato la grazia che di quella infermità solita patire non l'hanno avuto più» (cit. in Pitre 1881: 379).

Festa di antica e complessa vicenda, dunque, questa di Cosma e Damiano, che furono patroni della città insieme a santa Rosalia e celebrati con fasto anzi che il loro primato venisse indebolito e poi offuscato dalla nuova Patrona<sup>1</sup>. È possibile ipotizzare che la «rozzezza» di un tratto fondamentale dei rituali pubblici dedicati a Cosma e Damiano abbia accelerato tale processo che si concluse con la proibizione definitiva della processione a Palermo – Pitre vi assistette ancora nel 1894 dopo un'interruzione di trentuno anni (1900: 71) – e il suo perpetuarsi nella borgata marinara di Sferracavallo<sup>2</sup>. Nella capitale dell'Isola non si interruppe però il culto privato che ebbe la sua sede ufficiale, fin dal 1604, nella chiesa di piazza Beati Paoli nell'antico quartiere del Capo (Bologna 1964: 19, 24). Fare *u viaggiu* ai santi, recando le offerte di olio, cera, ex-voto, denaro, è un rito che tuttora si svolge (il 26 settembre) nella parrocchia di Sant'Ippolito, in via Porta Carini (sempre al Capo, cfr. *infra* immagini 10-12), dove i simulacri furono trasferiti, essendo ormai inagibile la loro chiesa (Mazzè 1979: 401-402). Qui i due fratelli, «l'uno dottore, l'altro farmacista», continuano a ricevere gli omaggi che i loro poteri taumaturgici ampiamente giustificano agli occhi dei fedeli (Uccello 1976: 106). I santi medici campeggiano infatti nell'immaginario simbolico dei siciliani con gli emblemi della loro arte<sup>3</sup>, forti del nutrito elenco di gesta che venivano celebrate anche nel novenario a loro dedicato dai cantastorie ciechi (gli *orbi*), davanti alle porte dei devoti al suono del violino (Pitre 1881: 383, 386).

Qualificati nelle fonti come anàrgiri (medici, cioè, che senza alcun compenso in danaro hanno erogato i benefici della loro arte), nella fruizione popolare Cosma e Damiano sono spesso appellati «medici di

Cristo» perché avrebbero assistito il Signore nei suoi ultimi momenti in croce o perché il Redentore avrebbe loro trasfusa tutta la sua divina sapienza (Pitre 1896: 6). Essi vengono pertanto invocati in diverse formule scongiuratorie: a Palermo per placare i dolori (Pitre 1881: 383); a Milazzo (prov. di Messina) e a Mazzara del Vallo (Trapani) per guarire i «bambini verminosi» (Pitre 1881: 382 e 1910b: 394); ad Acicastello (Catania) contro la «palpitazione di cuore» (Pitre 1910b: 392); a Vita (Trapani) per curare l'ernia (Cusumano 1988: 59). Il potere di guarigione dei santi si esplica anche attraverso l'uso per contatto delle immagini votive che li ritraggono: «esse saranno custodia, tutela, guarentigia della salute della famiglia e, al bisogno, preuderanno posto o sotto il guanciale d'un febbricitante, o sulla fronte di uno travagliato da dolor di capo, o sulle ferite accidentali o artificiali d'un disgraziato qualunque» (Pitre 1900: 73; cfr. anche Pitre 1881: 381-382 e Cusumano 1988: 59). Le immaginette (*figureddi*) venivano inoltre comunemente appese «alla parte interna della porta d'ingresso, o dietro le imposte della camera da letto, come per impedire che il pericolo, la malattia, la ferita, vi potessero ritornare» (Arenaprimo 1894: 1; cfr. immagine 4). Il loro potere risolutivo ha un modello esemplare in uno dei miracoli raccolti negli antichi menologi, nel quale una devota guarisce da insopportabili dolori grazie a una bevanda in cui ha disciolto il colore grattato dalle sacre immagini, affisse «sur tous le murs de sa maison» (Delahaye 1925: 16-17)<sup>4</sup>.

Le specializzazioni locali del potere salvifico di Cosma e Damiano amplificano il già cospicuo panorama di mali che i due fratelli agevolmente risanano, secondo le più antiche tradizioni agiografiche: «l'hydropisie, le cancer, la rétention d'urine, la paralysie, des abcès. Ils guérissent des maladies d'estomac, des crachements de sang, de la cécité, des métrites et ainsi de suite» (Delahaye 1925: 12-13). Attraverso la pratica dell'*incubatio* (loro costantemente associata fin dal V secolo), la coppia suggerisce rimedi e trattamenti del tutto particolari: «Fréquemment ils recommandent l'application de la cérat, c'est-à-dire une sorte d'emplâtre ou d'onguent fait avec la cire recueillie dans le sanctuaire [...]. D'autres fois c'est l'huile de la lampe des saints qui servira d'agent à la guérison. [...] C'est ainsi qu'ils insistent pour faire avaler à un malade une potion de résine de cèdre, qui était considérée comme un poison redoutable. [...] Les vomissements provoqués par l'absorption de cet étrange remède délivrent le patient du mal dont il souffrait» (ivi, p. 13). A credere però agli agiografi i due santi, che compaiono in sogno abbigliati da medici ma in circostanze speciali travestiti da chierici o da *garçons de bains* (ivi, p. 12), si caratterizzano per l'atteggiamento spregiudicato, per le situazioni spesso «piccanti o puerili» (ivi, p. 16), le «invenzioni immorali» (ivi, p. 13). I rac-

conti, di autori diversi, dei quarantasette miracoli loro attribuiti li vedono spesso protagonisti di «storie ridicole e grottesche» (ivi, p. 14). Alcuni esempi possono bastare a rendere conto del tono che vi circola. Per loro esplicita ingiunzione un paralitico «entrepren de faire violence à une femme muette», che poi sposerà (ivi, pp. 13, 18). A una giudea malata di cancro impongono «une condition que la conscience de cette femme réprouve: c'est de manger de la viande de porc» (ivi, p. 14). Un marito geloso ottiene la prova della fedeltà della moglie in modo alquanto originale: i due santi a un uomo minacciato da cecità indicano come rimedio «de se froter les yeux avec le lait d'une femme chaste», quello appunto della donna ingiustamente sospettata (ivi, p. 15). A un uomo che vomitava sangue consigliano di astenersi dal mangiare cacciagione in tempo di quaresima e di accontentarsi di «alimenti farinosi» (ivi, p. 16). Emblematica anche la sostituzione di una gamba in cancrena. Il primo trapianto che la storia conosca è infatti reso non troppo esemplare dal fatto che l'arto di un malcapitato sacrista romano venne sostituito con la gamba di un «moro» morto poco prima (in *Legenda aurea* di Jacopo Da Varagine, cit. in Pazzini 1937: 169-170 e Cattabiani 1993: 294).

Santi dalla personalità problematica dunque Cosma e Damiano. Nondimeno il fatto che appaiano consimili i profili ierografici di altre celebri coppie – valgano come esempio Ciro e Giovanni<sup>5</sup> – induce a riflettere un po' oltre l'intelaiatura anche letteraria delle strane vicende, le quali sono poi finalizzate a rendere fulgido, sebbene contorto, il trionfo della fede. Limitandoci a un semplice accenno, e senza uscire dal terreno mitografico, l'immaginario dei Greci ha elaborato – come nota Pellizer – diverse ipotesi narrative per saggiare le probabilità concesse all'inganno della morte, «la peggiore di tutte le malattie», o al «rinvio dell'ora stabilita». È interessante osservare che l'uno e l'altro sono spesso ottenuti con espedienti che ricorrono a filtri e «farmaci della vita», come il vino (Apollo ne farà ubriacare gli operatori del Destino, le Moire), il sangue di Medea, un'erba particolare, un'acqua meravigliosa, il latte di una dea, un cibo immortale (Pellizer 1991: 130-135). Se i nostri santi si comportano dunque in modo non propriamente ortodosso, la «cucina di guarigione» che essi mettono in atto, insieme ai gesti di persuasione verso i devoti recalcitranti, addita però uno scenario di antica fattura in cui si agitano pur sempre le medesime figure della vita e della morte, della salute e della malattia.

Santi dalla personalità complessa quindi Cosma e Damiano, dall'individualità sfuggente anche sul piano iconografico. I due martiri, sempre simili l'uno all'altro, sono rappresentati infatti ora come uomini di mezza età, talora barbati, dal portamento tranquillo, con i capelli corti e l'aureola in testa, ora come giova-

ni dal bel viso femminile, i capelli spesso lunghi sulle spalle e alte corone sul capo<sup>6</sup>. La loro storia si intride poi di contraddizioni difficilmente resolubili, al punto che molti studiosi non esitano a definirla incerta o addirittura sconosciuta.

Secondo una delle tradizioni agiografiche più accreditate, quella «araba», Cosma e Damiano nacquero da nobile famiglia in Cilicia (Asia Minore) e furono martirizzati sotto Diocleziano sullo scorcio del III secolo dopo Cristo<sup>7</sup>. Il loro culto antichissimo, celebrato dalla Chiesa d'Occidente prima il 27 e oggi il 26 settembre<sup>8</sup>, si radica in un complesso di pratiche devozionali che alle vicende del loro lungo e raffinato martirio fa esplicito riferimento: «Confessata apertamente la loro fede cristiana e respinta l'imposizione di adorare le divinità pagane, dopo essere stati torturati con aculei e pettini di ferro furono infatti, mani e piedi legati, gettati in mare profondo, dal quale però risalirono subito sciolti e sorridenti. Ritenuti per questo maghi e indemoniati, furono condannati al fuoco dal quale uscirono vivi e senza un solo capello bruciato perché le fiamme, piuttosto che loro, investivano carnefici e spettatori. Sottoposti alla lapidazione e fatti bersaglio alle saette, queste e le pietre tornavano subito indietro per colpire coloro che le avevano lanciate. Destinati alla crocifissione, non si riusciva a legarli sulla croce, soggiacendo infine alla decapitazione subita col sorriso e col nome di Cristo sulle labbra» (Bologna 1964: 19). La sequenza di prove affrontata da Cosma e Damiano delinea il quadro di ogni possibile tormento e ostacolo cui segue il più glorioso scioglimento. Dal patire sul proprio corpo le ferite del metallo (aculei e pettini di ferro) al superare le prove dell'acqua, del fuoco, della pietra, della croce, è un crescendo che mette in evidenza la capacità dei due martiri di vincere ogni menomazione fisica prima di subire, «con generosità e allegrezza», la decapitazione, come dicono gli agiografi e ripetono novene e rosari tradizionali<sup>9</sup>.

Il motivo della prova iniziatica (chiaramente configurato nel *corpus* di leggende) viene qui rifunzionalizzato a significare l'ingresso dei martiri, una volta pagani, alla vera vita, che è salute vera nell'alveo dell'unica religione<sup>10</sup>. Ma ciò che veramente conta per i numerosi fedeli afflitti dai più diversi mali, ieri come oggi acclamanti dietro il loro simulacro, è che questa salute sia del corpo e l'allegrezza sia di una vita terrena pienamente vissuta. Così, dal modello esemplare delle prove, i devoti hanno tratto ispirazione per giustificare e avvalorare l'antico protettorato di Cosma e Damiano su medici e barhieri (flebotomi e dentisti nella tradizione siciliana)<sup>11</sup> ma soprattutto sui pescatori, perché i santi risalirono dal mare saltellando, sorridenti e senza avere nulla patito<sup>12</sup>. Proprio alla gioiosa uscita dalle acque, aiutati da un angelo, sarebbe da riportare quindi, secondo le credenze diffuse in ambito popolare, l'uso di far correre, ballare e girare vorti-



cosamente il loro simulacro durante la processione, oppure alla "premura" con la quale essi accorrevano presso i malati di peste per guarirli durante un'epidemia. È interessante osservare anche a tale proposito la rifunzionalizzazione semantica di elementi mitico-rituali di arcaica origine, che di questa, come di altre feste, costituiscono nucleo identificante. Il riferimento è alla tradizionale corsa della *vara* (fercolo) recata a spalla, oggi dai pescatori di Sferracavallo (cfr. *infra* videosequenza), un tempo da quelli palermitani del Borgo, di San Pietro e della Kalsa a piedi nudi, con camicia e braghe bianche, fascia rossa alla vita e fazzoletto al capo dello stesso colore: «[...] questa *vara*, sempre preceduta da un altissimo stendardo abilmente giocato al suono di fragorosi tamburi, aveva, agli ordini di una capo ciurma, *u raisi*, in fascia e fazzoletto azzurro, per distinguersi, e squillante campanella in mano per i segnali, un andare stranissimo, (mi si permetta il bisticcio trattandosi di santi) addirittura indiatolato e perciò disordinato sempre e pericoloso spesso. Immagini il lettore, per essere vicino al vero, un andare fatto di corse, balzi, passi di danza accompagnati o no da altri assordanti tamburi al seguito (quando potevano seguire), da un convulso vociare generale nel quale si udivano più le grida di incitamento ai fanatici portatori che le invocazioni e gli evviva ai santi, un andare fatto ancora di arresti improvvisi della corsa, di giravolte impensate e frenetiche della *vara* su se stessa, di capriole e goffi balli intorno ai santi, a coppia, a gruppetti di tre o quattro, manifestazioni che esigevano e dimostravano una resistenza fisica eccezionale tale da mandare in visibilio il popolo, il quale ammirava, applaudiva e spesso, non invitato, partecipava accrescendo il trambusto e la confusione» (Bologna 1964: 20).

A *cura i san Cosimu* – i due fratelli sono avvertiti infatti come unica entità sacrale e al singolare vengono il più delle volte invocati<sup>13</sup> – ripropone un modulo rituale che riconnette la festa a celebrazioni di più vasta diffusione euro-mediterranea e di più arcaica origine (si consideri che la qualità coreutico-rituale della corsa è ampiamente attestata nelle culture antiche; cfr. Sachs 1980: 47). Le evoluzioni dei portatori segnalano tuttora il nucleo significante della festa, pur nel venir meno di altri elementi. L'ostentazione della forza fisica, l'offerta delle energie virili ai santi hanno il loro referente in antichi riti di propiziazione della vita naturale e cosmica, nelle feste di rinascita della primavera. Esibire il corpo in movimento, traboccante di vigore espresso fino allo stremo, rendeva simbolicamente operante, nelle cerimonie agrarie, il rinnovarsi dei cicli stagionali e incoraggiava il riprodursi dei semi nell'alveo gravido della madre terra (cfr. Torniai 1951, Di Nola 1971, Rouget 1986, Friedland 1994 e Hanna 1994). Non a caso, ancora all'inizio del secolo era integro il sistema di pratiche ludico-simboliche che a questo piano agrario si saldano,

come emerge dalle attestazioni di Pitre (1881: 378-386 e 1900: 71-86) e Arenaprimo (1894) relative a Palermo e Messina<sup>14</sup>. Funzionale era la presenza di giochi come la *ntinna a mmari*<sup>15</sup>, in cui il corpo si espone allo sguardo nella tensione di un sforzo fisico non più decodificabile però in chiave sacrificale bensì erotica; di regate fra pescatori che riproponevano il modulo agonistico caratterizzante le feste tradizionali del ciclo primaverile; di scherzi come bersagliare i passanti di *càccami* (semi del frutto del bagolaro) e *cabbasisi* (semi dei dolcichini) con cerbottane di canna (*trummi e càccami*), di cui erano protagonisti bambini e giovanotti di Palermo. Non meno pertinenti al linguaggio simbolico dei riti di rinnovamento stagionale erano le lunghe questue annuali che accumulavano beni alimentari (poi venduti per ricavarne denaro da devolvere per la festa) e la *questula* più intensa dei tre giorni precedenti il 27 settembre (per la continuità fino agli anni Sessanta a Sferracavallo, cfr. Wittmann 1967: 33). I balli e i banchetti a base di carne di maiale e abbondante vino caratterizzavano il prolungamento dei festeggiamenti a Messina nelle quattro domeniche di ottobre (*dduminichi i san Còsimu*)<sup>16</sup>. A Palermo invece la celebrazione dei santi si connotava per la sontuosa esposizione nei banchi di vendita delle primizie vegetali – loti, dolcichini, pungitopo, giuggiole, castagne, avellane a grappoli, melagrane, carrubbe, lazzeruole gialle e rosse, cotogne, dette queste ultime di *san Cosimu* e regalate dai mariti alle giovani spose per augurio di fecondità<sup>17</sup> – e dei dolci antropomorfi (i *pupiddi nanau*, pupattole di farina e miele con le mani sui fianchi, una veste lunga fino a nascondere i piedi e un cilindro sul capo; i *santi*, figure di Cosma e Damiano, anch'esse di pasta melata colorata di rosso; cfr. anche Cocchiara 1957: II, 20 e Uccello 1976: 106-107). Emblematica la testimonianza di Arenaprimo che meglio evidenzia il motivo nuziale nell'ambito di questa festa, espresso sia dall'appellativo di *ziti* (fidanzati) dato ai dolci antropomorfi, sia dalla rappresentazione plastica della parte del corpo preposta alla riproduzione della vita. I *ziti* infatti sono «pupi, d'ambo i sessi, di pasta mescolata di miele e farina, con le mani ai fianchi, e con l'immanicabile confetto colorato in quel punto dove l'artefice si persuade corrisponda all'ombelico... del pupo, non dell'artefice, intendiamoci. È quello il dolce irresistibile del momento; tutti ne comprano; i fidanzati se ne regalano scambievolmente. Chi non si trova in quelle sfortunate condizioni lo compra sempre *pi a divuzioni du santu*, e lo porta in famiglia per buon augurio, massime se ha figlie da maritare. Chi va a San Cosimo, e se ne torna con le mani vuote, senza *u zitu*, corre il rischio di attaccar brighe con le donne di casa, o con le comari del vicinato» (Arenaprimo 1894: 1).

L'uso degli alimenti in funzione augurale nelle feste tradizionali ha, com'è noto, una valenza strutturale che trae origine da bisogni, antichi e recenti, di assicurazione esistenziale<sup>18</sup>. Ciò che interessa però

sottolineare è che primizie, pani, dolci, consumati nei circuiti cerimoniali del dono tra parenti e amici, adulti e bambini, in questa come in altre feste del calendario agrario, ritornano a caratterizzare anche le modalità celebrative dei defunti, nelle più varie culture. I morti, nell'ideologia arcaica, appaiono in effetti preposti al destino dei semi sottoterra, partecipi anzi della loro stessa vicenda di morte e rinascita. Per questo, l'ostentazione di cibo e/o di altre forme di ricchezza – e tra queste le energie corporee effuse senza risparmio non sono tra le meno cospicue – è stata correlata, con valore propiziatore, a modalità offertorie i cui destinatari sono esplicitamente i defunti, oppure, in differenti situazioni storico-culturali, gli dei o i santi, attuali sostituiti degli antichi protettori. Secondo diversi autori sarebbe questo il senso ultimo di pratiche festive che si collocano nei più svariati momenti del ciclo annuale sia nelle culture arcaiche sia nelle attuali società tradizionali<sup>19</sup>. Diventa allora intellegibile nel suo significato profondo la pratica che ancora oggi spinge i protagonisti di un rito – e per questa circostanza sono quasi sempre le donne (Giallombardo 1990a: 39-47) – a confezionare in figure di pasta dolce o di pane aromatico proprio gli antichi, se pure non più riconoscibili, destinatari delle offerte: i defunti. Essere nutriti dai vivi e diventare essi stessi alimento per coloro che ne rappresentano la discendenza, la proiezione nel futuro: ecco il senso di tutti i circuiti del dono e di quel gesto che caratterizza ancora molte feste, innanzitutto la celebrazione dei propri morti il 2 novembre. Per loro si imbandisce la tavola con al centro il canestro (*cannistru*) ricolmo di primizie e dolciumi (Giallombardo 1990a: 31-32), ma i *pupi*, cioè appunto i defunti, si regalano ai bambini perché ne mangino e così possa richiudersi l'anello che congiunge la vita alla morte, dove l'una fluisce senza interruzione nell'altra, anzi grazie all'altra (Buttitta 1962 e 1995). L'antica equivalenza tra morti e semi stringe in un unico nodo la vicenda dell'uomo e quella della natura: per questo nelle scadenze del ciclo agrario ritornano ancora i defunti, presenze ineludibili dell'immaginario popolare<sup>20</sup>, nelle sembianze dei santi patroni. Tale modalità di figurazione plastica del sacro – che tuttavia risulta nel nostro caso più articolata per la contemporanea presenza di *ziti* e *pupiddi nanau* nelle celebrazioni di Cosma e Damiano fino alla fine dell'Ottocento (cfr. *infra*) – appare oggi ricodificata entro i circuiti di scambio cerimoniale fra i vivi. I *santi* di grano riconfermano le alleanze comunitarie, soddisfacendo nel contempo le esigenze della devozione.

Del complesso funerario-primaverile che questa festa testimoniava in Sicilia permangono attuali gli aspetti consapevolmente legati all'offerta della sofferenza fisica, in cambio della grazia ricevuta o da ricevere dai santi. Garanti della guarigione miracolosa, difensori ancora della vita, ai due "medici di Cristo" vale conti-

nuare a dedicare preghiere e rosari e lanciare invocazioni mentre freneticamente essi ballano per spandere "generosità e allegrezza" ai quattro lati del mondo<sup>21</sup>.

Su un diverso piano, tuttavia, la prodigiosa erogazione di energie vitali espresse dalla coppia dei fratelli, caratterizzati a livello emico da una forte e solidale unità, si offre a brevi se pure non più che suggestive considerazioni circa la loro peculiare natura. Natura di gemelli, sembrerebbe – e non a caso l'agiografia lascia ipotizzarlo – se è vero che sul piano figurativo, linguistico e comportamentale essi sono unica e identica cosa per i devoti. Già Pitre li descrisse «uniformi d'aspetto, di costume, di atteggiamento, con tuniche fino ai piedi, corone al capo e palme di martirio in mano» (1900: 72), rilevando come «il popolo dei due fa un solo personaggio» (1900: 73) e al singolare essi vengano il più delle volte acclamati o invocati: *Lu santuzzu di grazii c'è!* *Chiddu chi nni scanza di danni è!* (1900: 84); oppure *Viva san Cosimu!*, ma si intende anche Damiano; o, se nominati entrambi, si torna poi al singolare per enfatizzarne la virtù taumaturgica: *San Cosimu e Damiano / siti medicu suvanu / siti medicu maggiuri / libbiràtini r'ogni duluri* (1881: 383). Insomma i due sono avvertiti come una sola persona e quindi unica entità sacrale, al punto che il momento culminante del loro culto pubblico viene indicato come *a cursa i san Cosimu*.

Questa coppia, eccezionale per la sovrabbondanza di vita insita nella sua dualità, sembra rimandare, oltre la riplasmazione salvifica in senso cristiano, alle più arcaiche figure di gemelli, attestabili nella nostra come in altre culture. In quanto rottura del livello ontologico normale, il doppio gemellare si presta a veicolare concezioni che fanno riferimento a vari, possibili livelli di anomia. Ciò spiega perché i gemelli, in diversi complessi mitico-rituali, possano essere adorati oppure uccisi, considerati eroi fondatori e re oppure demoni, liberatori e guide oppure stregoni, possano portare il bel tempo o provocare l'alterazione<sup>22</sup>. In tutte le società umane infatti il parto gemellare è considerato una prestazione esuberante di fecondità, un eccesso che può creare problemi di ordine logico-classificatorio, oltreché fisiologico ed economico. L'anomalia rappresentata dai gemelli può diventare però «un'occasione nella quale la comunità può celebrare ed esaltare alcuni dei suoi più essenziali valori e principi di organizzazione», attraverso rituali che sottolineano per esempio «l'unità generale del gruppo, al di sopra delle sue contraddizioni» (Turner 1972: 74). Una società africana affronta in diversi modi il problema, focalizzando l'attenzione ora sulla dualità dei gemelli, ora sulla loro unità; esaminando il *processo* mediante il quale *due diventano uno*, oppure l'inverso (*ibidem*). Ancora, «si può considerare il numero Due come il rappresentante di tutte le forme di pluralità, contrapposte all'unità»; in tal caso il Due si può ritenere «composto da una *coppia di simili*, una coppia di

Dioscuri come Castore e Polluce, o da una coppia di opposti, come maschio e femmina, la vita e la morte [...]» (*ivi*, p. 75). È pertinente nella nostra ottica quanto Turner sembra suggerire a proposito del doppio omogeneo in quanto possibilità di rappresentazione mitico-rituale nelle dinamiche di *communitas* (assenza di differenziazioni) e *struttura*, essenziali per la costituzione della *societas* (*ivi*, pp. 74-75 sgg., 108 sgg.)<sup>23</sup>. Parimenti interessante risulta anche il collegamento proposto da Dumézil fra i “gemelli divini” dell’antichissimo pantheon indiano e il terzo livello, la fecondità (dopo sovranità religiosa e forza guerriera), della struttura tripartita su cui egli fonda l’analisi delle culture indoeuropee (1982: 30-32 sgg. e 1974: 37 sgg.). Nelle società amerindiane studiate da Lévi-Strauss, i miti relativi ai gemelli tenderebbero invece a focalizzare l’aspetto negativo rappresentato dalla parità gemellare (1993: *passim*). Questa costituirebbe un paradosso logico difficilmente conciliabile con la struttura dicotomica del pensiero mitico. Se dunque l’uguaglianza dei gemelli è solo un’apparenza che i miti si affrettano a negare (giacché qualunque unità racchiude una dualità), traspare tuttavia il ruolo positivo che la coppia di gemelli può svolgere in taluni contesti simbolici, per il collegamento con l’asse semantico della fecondità e dell’abbondanza: i gemelli possono procurare ricchezza, guarire i malati, esaudire i desideri, dominare il vento e la nebbia.

Anche la rappresentazione dei nostri santi li vede connessi a modalità di salvezza legate non solo a forme di perturbazione interna ai corpi, bensì a espressioni del caos cosmico-metereologico, segni altrettanto ambigui dello statuto, fra fisicità e colpa, del disordine. Così una siccità di molti mesi viene per loro tramite interrotta e, secondo la testimonianza di Pitre, si può gridare al miracolo il giorno della loro “uscita” (1900: 84). L’acquerugiola cade insistente, continua, e andrà a ristorare le campagne riarse del Palermitano, motivo per cui i contadini li venerano (come le donne sopra parto e i bambini erniosi), sebbene i santi siano dai pescatori considerati cosa propria e del mare: al mare infatti della Kalsa Cosma e Damiano vengono portati a conclusione della processione di Palermo (Pitre 1900: 83-84).

L’acqua del cielo, del mare, l’acqua salvifica da loro distribuita durante la peste, episodio che nella medesima processione si rammentava con il lungo corteo di trecento bambini (i *sancusimicchi*), un tempo anche di adulti, recanti una brocca sormontata da un mazzo di fiori (cfr. Pitre 1881: 379 e 1900: 80-81), l’acqua dunque sembra soggiacere al loro potere: veicolo di vita cosmica e umana, fluido confine con la morte, ma non per loro, ché anzi dal mare, invece che annegare, i due fratelli riemersero sciolti e sorridenti<sup>24</sup>. Non a caso, la correlazione simbolica fra acqua (pluviale, sorgiva, fluviale, marina) e gemelli insiste in vari contesti culturali

sul comune asse semantico della moltiplicazione e dell’incremento di fertilità (cfr. Turner 1972: 71, 88 sgg.; Bonnefoy 1989). Coppie di gemelli divini sono all’origine dell’umanità che emerge, in molti miti, proprio vicino a un punto d’acqua (cfr. Belmont 1980)<sup>25</sup>.

L’associazione con questo elemento, ma anche con il serpente, se è vero che i due medici ne estrarono uno dalla gola di un contadino (in *Legenda aurea*, cfr. Cattabiani 1993: 295), e l’uso attestato nelle cronache agiografiche dell’*incubatio* suggeriscono possibili correlazioni con il culto di Asclepio connesso a quello di Apollo, come già Pitre aveva osservato (1881: XXI; cfr. anche Delehay 1927: 147 e Wittmann 1967: 53).

Ma è una correlazione che potremmo generalizzare a molti dei taumaturghi venerati, non solo in Sicilia (cfr. a es. Grimaldi 1993), come san Rocco, san Biagio, san Calogero, san Paolo, san Sebastiano, san Teodoro, san Filippo, molti dei quali appaiono peraltro legati alle modalità gestuali della corsa e della danza. Quello che appare interessante sottolineare invece nella nostra ottica è che il motivo del doppio gemellare, non estraneo al nostro contesto più arcaico (il riferimento è ai Palii e ai Delli<sup>26</sup>, quindi ai Dioscuri o, più lontano, per suggestione, agli Asvinii<sup>27</sup>, per i quali il collegamento con l’acqua – di sorgente, di fontana o del mare – è un topos obbligatorio), il motivo del doppio, dicevamo, funzionante come un io sovraccarico di forza rigeneratrice, si scorge in filigrana, riadattato, anche nelle leggende e nelle credenze popolari relative a taumaturghi non sospetti ufficialmente di duplicità. San Ciro, a esempio, sarebbe stato in coppia con san Giusto, da cui poi si separò (Pitre 1900: 131); sant’Agata e santa Lucia sono rappresentate come sorelle (Pitre 1900: 177-78); san Giacomo e san Francesco erano ritenuti cugini carnali (Pitre 1900: 125); san Vitale era associato a un improbabile nipote, il beato Elia (Pitre 1900: 142). Compagni, fratelli, sorelle, parenti stretti, di numero anche superiore a due, sembrano accompagnare le gesta di altri santi siciliani e non (per il contesto campano, cfr. Ranio 1990: 88, *passim*). San Calogero avrebbe avuto due, quattro, addirittura sette fratelli (Pitre 1900: 369). San Vito con Modesto e Crescenzia costituiscono una triade in molte leggende loro connesse, ecc. Il senso di questa pur affrettata enumerazione, tuttavia già significativa rispetto alla possibile indicazione di santi palesemente duplici o triplici (oltre Cosma e Damiano, tra i più celebri in Sicilia Alfio, Filadelfo e Cirino) vuole essere quello di suggerire un modello della molteplicità sacrale, ierofanica, che rimanda non solo al doppio gemellare o alla coppia di fratelli, bensì alla pluralità, in un certo senso anche indeterminata. Con tale valore ricorre a esempio in Sicilia il termine *vicchiareddi* o *virginetti* per denotare il banchetto offerto, in occasione delle celebrazioni di san Giuseppe, ai poveri, ai bambini, agli estranei (cfr.

Giallombardo 1981 e 1990c). Il termine *virginetti* segnala anche, in diverse scadenze calendariali, offerte festive di cibo a gruppi di bambini o di adolescenti (maschi e femmine oppure solo femmine) associate a celebrazioni della Madonna o dei santi. Vengono inoltre denominate *virginetti* pratiche rituali di cui sono protagoniste le donne come pellegrinaggi verso luoghi sacri posti su alture, in prossimità di fonti o sorgenti, in boschi (cfr. Giacobello in questo stesso volume e Angelini 1994). Una modalità rituale allusiva del medesimo contesto semantico è la festa degli “angioletti” a San Pier Niceto (Messina). Bambini abbigliati per voto con una vestina bianca e piccole ali di colomba, interamente coperti di monili d’oro, sfilano silenziosi per le strade il Martedì e il Venerdì Santo (cfr. Motta 1992). L’idea di un raggruppamento indistinto di entità sacrali, di origine precristiana, in cui affondano le radici tali pratiche (e non sembra errato ricordare a questo proposito anche la festa cattolica di Ognissanti, osservata solo a partire dal VII secolo), ha riscontri ovunque (rimandiamo qui, per suggestione, ai *Visvedeva*, gli “ogniddei” vedici, cfr. Dumézil 1982: 241-244). L’immagine della pluralità si ripropone, ancora nel contesto siciliano, nella teoria di trentuno santi in corteo a Bisacquino, nella festa del santissimo Crocifisso (3 maggio), il cui tratto distintivo – il “ballo” dei simulacri – è stato recentemente normalizzato dal clero locale. Così come a Gangi, il giorno di Pentecoste, si usa recare a spalla oltre trenta statue dalle varie chiese al santuario dello Spirito Santo, situato su una spianata a valle del paese, dove la triplice “corsa” di ogni simulacro dal sagrato all’altare viene offerta perché siano esauditi i *miraculi* a gran voce impetrati dai devoti. O, la Domenica di Pasqua, le corse e i balli dei *giganti* dell’Incontro, in molti paesi della Sicilia non a caso indicati collettivamente come i *Sampauluna*, dal nome cioè di uno solo di loro (san Paolo appunto e per giunta taumaturgo tra i più potenti). Insomma, se le associazioni funzionano e i simboli hanno il potere di trascorrere sia pure modificandosi, ma senza che questo cancelli il loro valore di spia, l’elemento acquatico quasi sempre connesso a queste entità, il vaso o la brocca presenti anche nell’iconografia come loro emblema, il colore bianco dell’abbigliamento, la correlazione in leggende e storie miracolose con serpenti, farfalle, cani, cervi, uccelli, infine la modalità della corsa che può stilizzarsi in movimento ritmato o in vera e propria danza, sul piano storico-religioso appaiono tali figure – non a caso rappresentate, quando appaiono in gruppo, come uniformi, intercambiabili, ma oggi è più spesso solo un nome collettivo a segnalarlo – a quelle dei morti che annualmente in gruppo ritornano per ricevere dai vivi, e donare loro, beni e salute. Morti che tornano non soltanto nell’immaginario popolare la notte del 2 novembre come lari benefici ma, nella

prassi drammatizzata del mito, anche durante il tempo periglioso della rifondazione dell’anno, quando disvelano la loro natura di dèmoni attraverso le maschere ctonie dei *giudei* (San Fratello), dei *diavoli* (Prizzi), degli *nzunzieddi* (Monterosso Almo), del *fofòrio* (Mezzojuso), correndo, saltando o danzando<sup>28</sup>.

Questo scenario rituale è ampiamente attestabile in tutto il folklore religioso (per ambiti culturali diversi dal nostro, si vedano a esempio Frazer 1973: *passim* e Sébillot 1990: 120-126, 223-230 sgg.), ma con più pertinente rilievo anche nell’universo mitico. Alcune marche identificanti i morti, quali il colore ‘bianco’, il ‘vaso’ o la ‘brocca’ (nelle varianti spesso del paiuolo o della coppa) funzionanti come sedi della riproduzione, anche tramite liquidi vitali in essi contenuti (acqua, sputo, urina), si ritrovano specificamente associate ai gemelli in diversi ambiti culturali (Turner 1972: 71-121; Dumézil 1974: 21 e 1976: 5; Griaule 1968: 232). Non diversamente Cosma e Damiano sono rappresentati, nella pur varia iconografia, con ‘scatole’, ‘coppe’ o ‘vasi’, ma rivisitati come emblemi della loro arte medica (scatola da chirurgo, vaso per le urine, coppa per unguenti). Interessante è altresì la correlazione tra danza e gemelli divini istituita da Dumézil su basi linguistiche, attraverso l’associazione tra Asvin e un termine che significa danzatore (1982: 48). Si tratterebbe quindi di un codice che ha esecuzioni particolari a seconda delle differenti prassi rituali e che si ripropone inoltre nei segni e nelle figure consimili in cui alcuni autori hanno riconosciuto un antico linguaggio della Dea Madre (cfr. *infra*; in particolare sulla associazione vaso-elemento femminile, cfr. Neumann 1981: 97-117). A quest’ampio orizzonte mitico-rituale sembra potersi ridurre pertanto il motivo del doppio gemellare segnalato da Cosma e Damiano, specializzazione ultima, forse, di una arcaica simbologia sacrale che vede nella molteplicità indifferenziata un principio di espressione ierofanica tanto più potente e totalizzante quanto meno sottoponibile alla discontinuità delle opposizioni<sup>29</sup>. Ma, ripresentificare il *continuum* che pericolosamente urge dietro le fragili barriere del *cosmos* è, come si sa, compito e tentazione includibili degli uomini.

*Caos* e *cosmos* si pongono infatti come inestricabilmente correlati: l’ordine della prassi, che è ordine della cultura, può istaurarsi solo discontinuizzando e classificando una realtà informe. La sacralità del *caos* è però mai sufficientemente sottolineata, soprattutto quando esso è il polo di una dialettica altra o già appartenente a un tempo opacizzato dalla sua lontananza. Non solo l’ordine culturale è infatti “sacro” o reso “autorevole” (e questo dipende dai contesti storici) bensì anche tutto ciò che vive sulla soglia o eccede la norma, quello che annulla o ricompatta, disgrega o confonde le bene ordinate “linee di fuga” che contengono, orientandolo, il nostro sguardo. *Conditio*

*sine qua non* di ogni opera demiurgica. Ecco perché i demoni o i santi, i morti o i mendicanti, i bambini o gli stranieri, i buffoni o i gemelli, insomma ciò che è fuori dai confini, incommensurabile, partecipa di questa "sacralità" la cui fonte *ideologica* risiede, in ultima analisi, nel potere ri-generativo di ogni caos, stato diverso dell'esistente e suo ineludibile grembo. Questo può spiegare, forse, gli elementi grotteschi, immorali, osceni (non casualmente espunti dalle *Vite* ufficiali) che connotano i nostri santi, personaggi liminari, ma soprattutto rendere evidente perché il livello semantico profondo di una ritualità ancora così estesa nel presente insista sui significati correlati all'idea di una continua, sovrabbondante e augurale ri-produzione di forme. *L'eccesso* si pone cioè strutturalmente come la marca, il segno organizzato del *continuum* della realtà. Esso è la codifica simbolica del "principio vitale ri-generativo", ossia della realtà stessa come matrice indistinta di ogni cosa. Questa totalità *in eccesso* sarà allora ostentata e "consumata" ritualmente attraverso simboli di natura vegetale, animale, antropica, santuaria che ogni cultura ha privilegiato o fatto convivere. Il nesso *caos-cosmos*, il più profondo e universale dei moduli culturali, si riplasma così incessantemente nei modi che differenti ambiti storico-sociali – ambiti produttivi e simbolici insieme – rendono funzionalmente emergenti.

Se è vero allora che i santi accolgono riadattandolo un patrimonio le cui radici affondano nel concetto di un principio che continuamente si rigenera (sia esso seme, uovo, albero, sorta di precipitati semantici dell'ambivalenza e ciclicità del rapporto *caos/cosmos*), è altrettanto vero che tale principio ha trovato anche espressione in una dea dispensatrice di vita perché, nel contempo, reggitrice di morte (cfr. Pestalozza 1951, Lévêque 1991, Buttitta 1988). Questa dea dai volti cangianti e molteplici è una ierofania dell'intera natura. Il suo patrocinio si dispiega su ogni aspetto dell'esistente. Ne sono contrassegno, fin dal Paleolitico superiore, gli elementi che ne marciano il polimorfismo, la divina facoltà di procreare e di rinnovarsi, le opposte forze di stimolazione e distruzione nel ciclo della vita. Da qui la sua contiguità con gli emblemi della nascita, della salute e della guarigione (acqua, pietra, vaso, uccelli, serpente, orso, cervo ecc.), con quelli relativi alla morte (rapaci, serpente velenoso, ossa, maschere terrificanti con fattezze di serpente ecc.) e alla rigenerazione (vulva, utero, ape, farfalla, serpente, cane, capro, barca ecc.). Un codice ricchissimo che insiste sulla ambivalenza e sulla fertilità prima che sull'aspetto nutritivo della dea (Gimbutas 1990: 164 sgg., 328-329). In questo orizzonte mitico-rituale non è un caso che proprio l'immagine del doppio indifferenziato, ossia il concetto rafforzato della fertilità abbia giocato un ruolo fondamentale. «Per esprimere intensificazione le cul-

ture dell'antica Europa usarono immagini di doppi, che indicavano duplicazione progressiva e quindi potenza o abbondanza. Lo si vede nell'uso frequente di immagini doppie perfino di dee. Il dualismo è anche espresso con due linee su una statuetta o un uovo, una vulva o un seme, e con il simbolo di un duplice frutto simile a due ghiande» (Gimbutas 1990: 161). Il potere del due, attestato fin dai reperti paleolitici (embrioni gemelli nel ventre gravido della dea, dea bicefala o dal duplice corpo) e ricodificato a livello mitico-rituale nel motivo delle coppie divine (anche di sesso diverso), perdura in diverse tradizioni popolari europee: «I lettoni hanno conservato il termine *jumis* e l'omonima divinità. La parola significa "due cose cresciute insieme in una unità" [...] Spighe gemelle di segale, orzo o frumento – fenomeno piuttosto raro – sono una manifestazione di *jumis*. Quando trova una spiga doppia, il mietitore la porta a casa e la colloca in un posto d'onore, sulla parete, accanto al tavolo. La *jumis* viene mescolata al grano della semina, a primavera, o se si tratta di segale invernale, l'autunno seguente. *Jumis* è una forza che accresce la ricchezza e la prosperità dando l'auspicabile pesantezza tipica di spighe, frutti e ortaggi doppi. [...] Un potere speciale è attribuito ai buoi gemelli nell'aratura primaverile. Alla fine del XIX secolo, in Lituania si riteneva che se un campo era arato in cerchio da due buoi neri gemelli e se anche l'aratore era un gemello, il campo sarebbe stato immune da grandinate, temporali, infestazione e altri disastri» (Gimbutas 1990: 166-67). Non diversamente in Sicilia si ritrova ampiamente diffuso il termine *cùccia* o *cùcchia* in riferimento a pani o dolci natalizi formati da due elementi uniti, due "buoi" stilizzati o due mezzi pani<sup>30</sup>, questi ultimi consapevolmente percepiti dalle donne che li preparano come raffigurazioni del congiungimento sessuale (Uccello 1976: 67-68). La potente simbologia generativa del doppio è significativamente confermata dall'estensione referenziale del termine *cùccia* all'organo sessuale femminile, mentre il plurale *cucchi* in molti centri dell'Isola significa proprio "gemelli" (VS: 797).

Ai segni di questo antico linguaggio è possibile ricondurre allora certe figure femminili pertinenti il complesso festivo qui analizzato, ma anche, sia pure residualmente, il panorama mitico-rituale di molte altre feste. Si tratta di figure che appaiono nelle drammatizzazioni calendariali di fine-reinizio di un ciclo. *Vècchia*, *vècchia strina*, *strina*, *vècchia di Natali* o di *Capudannu*, *carcavècchia*, *nunna vècchia* sono le denominazioni locali più comuni di una maschera, un tempo presente in tutta la Sicilia nel periodo natalizio (notti del 24, 31 dicembre e 6 gennaio) e in quello di Carnevale-Quaresima, in cui assumeva anche la denominazione di *nanna*, *sarramònica* o *coràisima*<sup>31</sup>. Le "vecchie" sono correlate, oggi in modo privilegiato ma non esclusivo, ai

bambini, alla ricchezza alimentare, ai frastuoni, al colore bianco o nero, al tempo e allo spazio (grotta, monte, castello dirupato) liminari. Ciò che interessa è il profilo morfologico di queste entità ampiamente attestate nel contesto euromediterraneo<sup>32</sup>: sterilità unita a fecondità nelle vecchie gravide di alimenti o partorienti fra Carnevale e Quaresima e in quelle che, sbucando da monti e castelli, guidano carovane di muli carichi di beni (*rètini*) da Natale all'Epifania; vecchiaia unita a un simbolo della vita vegetale (limone, patata, mela, spinaci ecc.), come nelle *coràisime* italiane e spagnole<sup>33</sup>. Anche il loro polimorfismo (uccello, albero o fascina), tuttora leggibile anche nelle associazioni, ricodificate, con pesci (sardina, aringa, haccalà) e scrofa è fin troppo suggestivo (sulle ierofanie della dea in scrofa, pesce, albero, cfr. Gimbutas 1990: 146, 185 sgg., 258 sgg.; in particolare sul simbolismo arcaico della scrofa feconda, cfr. Dumézil 1977: 328-29 e Seppilli 1986). Alcune modalità qualificanti delle "vecchie" evidenziano tratti originali rispetto alle maschere demoniache che imperverano negli stessi cicli rituali: sono fonti esse stesse di cibi e regali la cui copiosa fruizione segue lo smembramento del corpo; entrano nella scena rituale accompagnate dal frastuono di allegri cortei; vengono, pur nell'aspetto pauroso, "invocate" festosamente al grido di *a vècchia*, *a vècchia!*, mentre si elargiscono dolciumi e frutta secca (come a Gratteri la notte del 31 dicembre; documentazione sonora in Bonanzinga *cd*.1996: br. 4)<sup>34</sup>. Il loro rimando alle immagini dell'antica dea, che in sé contiene e rappresenta le modalità di vita e morte e il loro reciproco generarsi, può rendere conto del valore augurale con cui *pupe* e *pupilde* di pasta o di zucchero venivano donate e consumate in Sicilia nei rituali funebri, a Natale e Capodanno o in una celebrazione come quella di Cosma e Damiano<sup>35</sup>. Qui i *pupiddi nanau*, figure femminili di pasta dolce, sembrano riprodurre, stilizzati e riadattati, alcuni contrassegni fondamentali della dea (Gimbutas 1990: 111, 134 sgg. e 1991: 95, 104). La postura dritta e la lunga veste (espressive della morte) e il "cilindro" (copricapo o corona come emblemi di fertilità nella dea-uccello o dea-serpente) alludono alla sua ciclica natura<sup>36</sup>. Essa si enfatizza poi nel suo aspetto riproduttivo attraverso l'ostentazione augurale del ventre nei *ziti*, riconfigurati in chiave nuziale (cfr. *supra*).

La correlazione fra Cosma e Damiano e l'elemento femminile, che nelle celebrazioni più antiche si perpetuava funzionalizzandosi a livello denotativo – *pupiddi nanau* a Palermo e *ziti* a Messina ne segnalavano il ricorrere con la loro presenza sulla scena rituale – si ritrova, riplasmata nell'orizzonte cristiano della glorificazione, anche sul piano iconografico. Qui i due

martiri appaiono talvolta raffigurati, *in quanto* taumaturghi, insieme alla Madonna (Caraffa-Casanova 1964: 231, 234). La dimensione taumaturgica della loro "anomalia" e di santi e di gemelli sembra infatti essere l'ambito specifico entro cui si gioca, in varie tradizioni culturali, tale associazione. Così nelle chiese greche tutti gli anàrgiri, ordinati in coppia o in triadi, appaiono rappresentati e venerati unitamente alla Vergine (Wittmann 1967: 40). Non diversamente, in contesti mitici indoeuropei è attestabile il nesso fra guaritori divini, sia coppie di gemelli che entità di numero variabile, ed elemento femminile. I Dioscuri Castore e Polluce sono accostati strettamente a una «splendente figura di donna» cui resero i loro servigi: la sorella Elena (nata da uno delle due uova gemelle che li avrebbero generati o addirittura dal medesimo) o la «Grande Madre Dea Cihele» (da cui invece sarebbero stati procreati secondo altre varianti), come testimonierebbero «figure incise sulla pietra, presso la città di Aciri in Sicilia» (Kerényi 1986: I, 102 e II, 116-117). Gli Asvini, medici eccellenti della mitologia indiana, sono collegati a una figura trivalente, la dea fiume «datrice di vitalità e di discendenza», «donatrice» di ricchezze, cibi, abbondanza: «per quanto il *RgVeda* la mostri una sola volta a collaborare (in medicina) con gli Asvin, questa associazione è fortemente stabilita nei Brahmana e vi sono ragioni di pensare che sia antica» (Dumézil 1982: 85-86). I Daktiloy (in alcune tradizioni considerati due figli gemelli di Rea, in altre, che non ne attestano la derivazione, in numero di dieci), i Cureti come i Cabiroy (sempre in numero variabile e il cui statuto equivalente o differenziale, sia reciprocamente sia rispetto ai Daktiloy, risulta problematico), costituiscono comunque una triade con la grande divinità egeo-anatolica, nel loro ruolo di aiutanti il parto di Rea o nella funzione di depositari e arbitri di magiche virtù salutari (Pestalozza 1951: 188-210 sgg.). Non è allora senza significato che nella tradizione greca Asclepio, l'elargitore di ogni guarigione, sia in coppia con Igea, il cui nome significa appunto 'salute' (Brelich 1985: 93)<sup>37</sup>, e che in certe raffigurazioni i due appaiano perfino accanto a Cosma e Damiano (Wittmann 1967: 53). Se dunque in differenti prassi mitico-culturali si può rinvenire un nesso fra gemelli divini, coppie o triadi di santi guaritori e una dea, che per le sue molteplici qualificazioni si ostenta come simbolo delle forze vitali, questa relazione nel nostro caso non può che offrirsi come conferma di un antichissimo linguaggio che sulla pertinenza, a livello profondo, delle immagini potenziate della vita – anche attraverso il doppio gemellare – ha individuato un fondamentale asse performativo della realtà.



# Immagini e videosequenza

A Sferracavallo, borgo marinaro distante pochi chilometri da Palermo, il 26 settembre Cosma e Damiano vengono condotti trionfalmente in processione dai pescatori, riuniti in confraternita. L'azione è caratterizzata in modo precipuo dai movimenti coreutici, ora lenti, ora veloci, eseguiti al ritmo delle musiche della banda (cfr. videosequenza c-p; riprese effettuate da Francesco La Bruna il 29/IX/92). Ogni movimento del simulacro è comandato dal *capuvara* (il priore della confraternita), che impiega espressioni convenzionali accompagnandole con il suono di una campanella: *manu*, per indicare piccoli spostamenti (i portatori procedono reggendo a mano le aste del fercolo, cfr. vs. q-r); *spadda*, per indicare spostamenti più veloci, vere e proprie corse (in tal caso le aste vengono sorrette a spalla, cfr. vs. s-p). I portatori danzano per voto in onore dei santi per tutta la durata della processione (oltre dodici ore). Di fondamentale importanza è per i partecipanti alla festa la fase finale che si svolge davanti alla chiesa intitolata ai due martiri. I portatori ballano tra loro un valzer o altro (cfr. vs. w-x), prima di iniziare la danza conclusiva che li vede impegnati per oltre un quarto d'ora, senza interruzione, in un ballo frenetico ed estenuante con il fercolo (cfr. vs. y-z). Essi si muovono a sfinito, inducendo i suonatori di banda a seguirli al ritmo della *Bersagliera*, fino a che la stanchezza e le lacerazioni alle mani, ai piedi (scalzi) e alle spalle non li costringono a concludere l'estremo omaggio di devozione.

Prima e durante il corteo processionale appaiono numerosi i gesti di consacrazione ai due martiri di molti bambini. I piccoli san Cosimo (*sancusimicchi*) vengono votati dalle famiglie in seguito a richieste di grazia (cfr. vs. b, p). Figure votive di Cosimo e Damiano si ritrovano nei banchi dei venditori di cal-

darroste o di ceci tostati (cfr. vs. u-v). L'iconografia delle immagini votive si ripete nella plastica dei dolci antropomorfi, ancora oggi confezionati a Palermo da due laboratori nel rione popolare del Capo e venduti, il giorno della festa, nelle bancarelle sia a Palermo (cfr. immagini 12-13) che a Sferracavallo al grido *Miraculusu è stu santu, miraculusu! L'unicu santu ca si mancia, ch'è miraculusu!* (Questo santo è miracoloso! L'unico santo che si mangia, quant'è miracoloso!; si osservi ancora l'appellativo al singolare). Cosimo e Damiano stanno eretti su alte pedane, incorniciati da due arcate dentellate, fra le quali è situato l'angelo (due stampe quasi identiche esemplate a Palermo e a Messina nella seconda metà del secolo scorso sono riprodotte in Pitre 1896: tav. 5 e Ciulla 1991: 256; un'altra stampa raccolta a Palermo da Pitre, dove i due santi appaiono però incorniciati da un portale barocco, è riprodotta in Cocchiara 1982: 147; cfr. immagini 2 e 3). Nei dolci sono identificabili anche gli emblemi che nell'iconografia tradizionale sono propri dei martiri: la palma e la scatola per le medicine (cfr. immagine 14). È da notare che l'angelo, talora triplicato (cfr. immagine 3), appare sostituito dalla colomba (Spirito Santo) nelle stampe devote di provenienza settentrionale (le più antiche datano 8 novembre 1898 e 14 aprile 1906, incise a Milano) nelle quali i santi vengono rappresentati uniformi e d'aspetto giovanile (cfr. immagini 5, 7 e 8). Il motivo dell'aiutante divino ha un'ulteriore variante nelle figure devote di provenienza messinese, dove tra i divini gemelli campeggia la Madonna con Bambino (cfr. immagine 4). L'iconografia riprodotta nei dolci ritorna anche nelle banderuole votive (*muscalora*) che erano «parte integrante dei pellegrinaggi a Santa Rosalia sul monte Pellegrino, alla Madonna della Milicia ad Altavilla, ecc.» (Bologna 1964: 24).



1. «Salassatore. Rappresenta un uomo ignudo, disteso supino, a cui siano state aperte in più punti le vene, donde scappano grossi zampilli di sangue. Il salassatore in Sicilia è un barbiere.» (Pitre 1892: 35)



S. COSIMO E DAMIANA

2. Stampa devota. Palermo, seconda metà del XIX sec. (in Pitre 1896: tav. 5)





3. Stampa devota. Palermo, seconda metà del XIX sec. (in Cocchiara 1982: 147)



LIT. F. PARISI - VIA 1° SETTEM. 163, MESSINA  
SS. COSMO E DAMIANO

4. Stampa devota. Messina, inizio XX sec. (coll. privata)





5



6

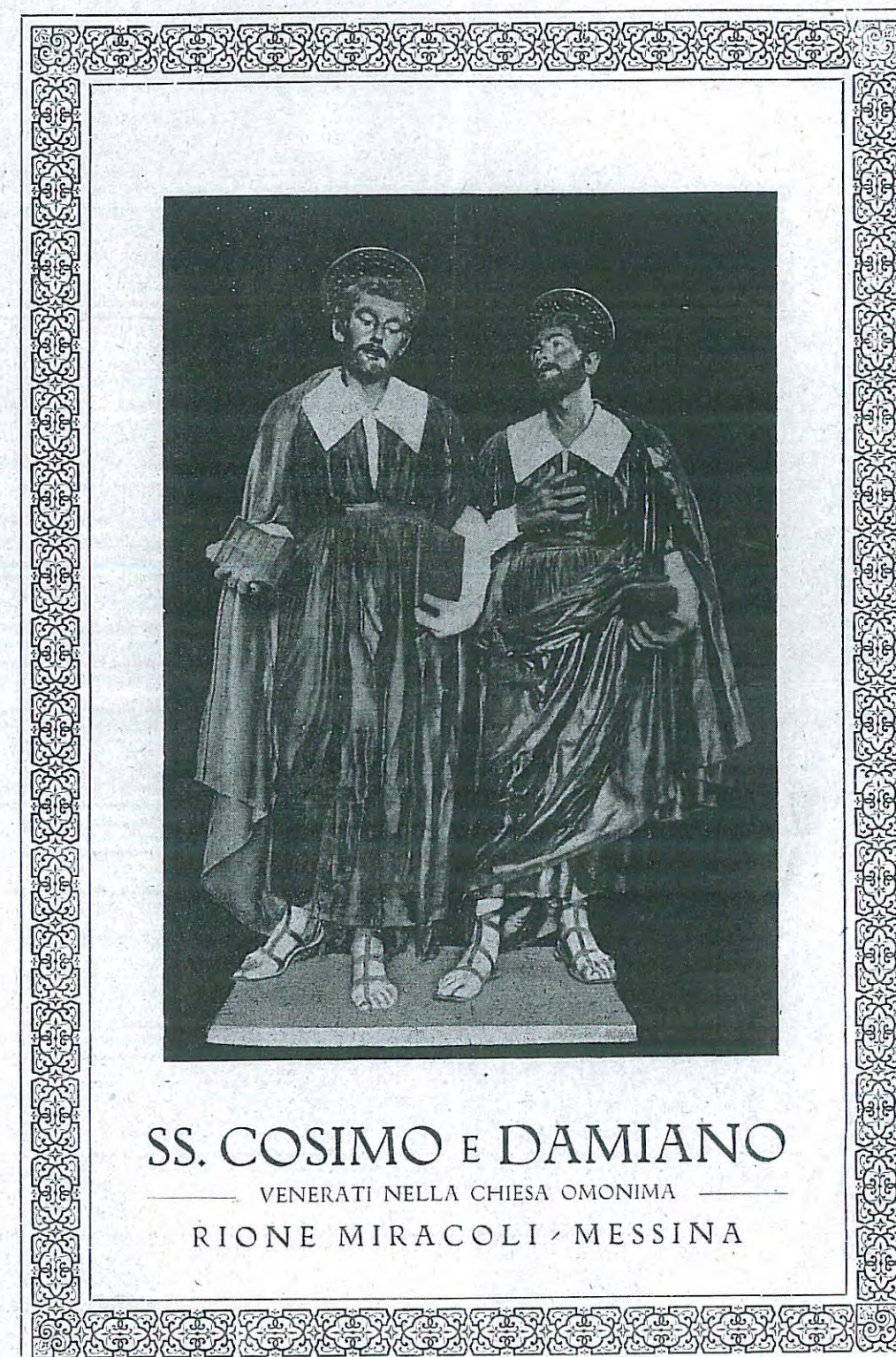


7



8

Santini: 5) Milano 1898; 6) senza luogo e data; 7-8) Milano 1906



9. Stampa devota con riproduzione fotografica dei simulacri. Messina, XX sec. (coll. privata)





10-11. Devoti e simulacri il giorno della festa nella chiesa di sant'Ippolito a Palermo (foto di I. E. Buttitta)





12-13. Bancarella di dolci votivi (foto di I. E. Buttitta)



14. Dolci votivi (foto di R. Perricone)





a



b



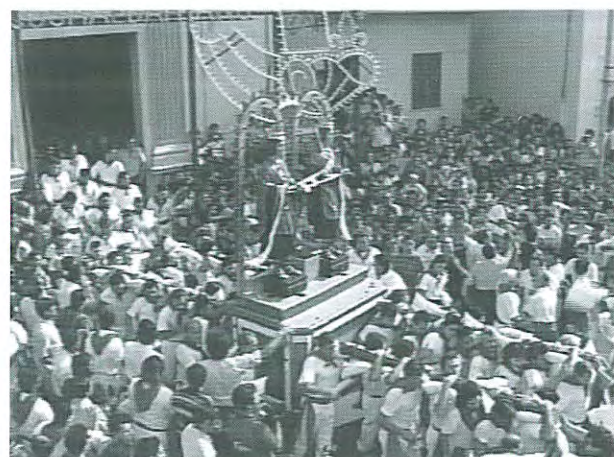
g



h



c



d



i



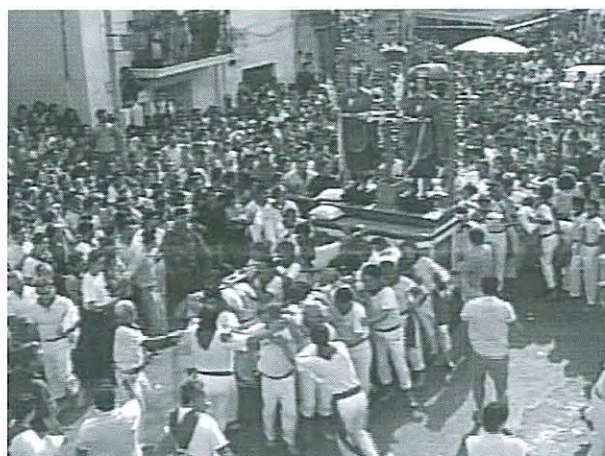
l



e



f



m



n





o



p



u



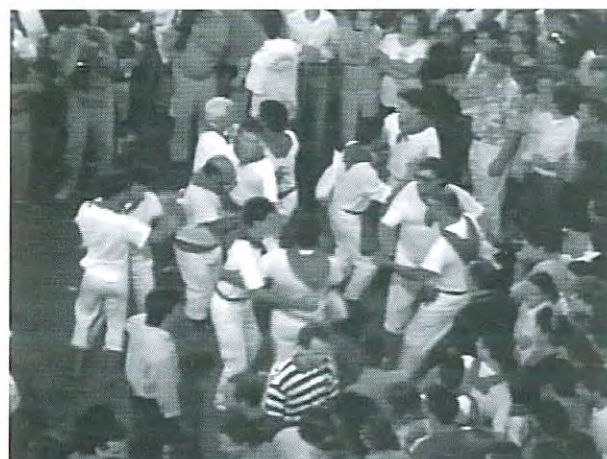
v



q



r



w



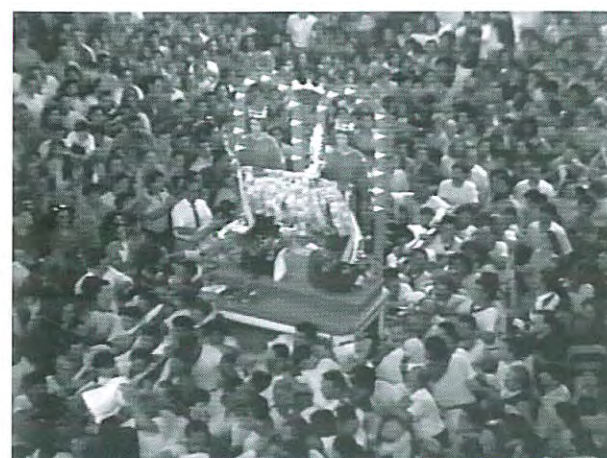
x



s



t



y



z



## Note

<sup>1</sup> Si consideri che le origini del culto di santa Rosalia a Palermo, legate al presunto ritrovamento delle reliquie durante la pestilenza del 1624, furono caratterizzate da una forte azione di controllo esercitata dalle autorità civili ed ecclesiastiche. Specialmente i Gesuiti contribuirono alla normalizzazione del culto, incentivando il processo di identificazione tra la Patrona e la città tuttora estremamente vitale (cfr. Petrarca 1988). Così come si sono andate progressivamente riducendo le esteriorizzazioni devozionali non improntate al decoro municipale di cui la santa è simbolo (cfr.: Scavone Trupia 1977; Bonanzinga 1991 e *cd.* 1996: br. 24).

<sup>2</sup> Nel 1881 Pitirè segnalava come nella «contrada estremamente povera» di Sferracavallo questi santi fossero titolari di «un culto affatto speciale, che nel giorno 27 sett. manifestasi co' modi più splendidi» (1881: 385). La cronaca che il demologo pubblica sul «Giornale di Sicilia» nei giorni seguenti alla ritrovata celebrazione palermitana contiene poi la seguente annotazione: «Anno per anno i pescatori di Palermo hanno chiesto all'autorità politica il permesso di condurre per la città i loro Santi protettori: e anno per anno se ne sono tornati con un rifiuto desolante. Ebbene: quel che non è permesso a Palermo è permesso fuori; e poiché il Comune aggregato di Sferracavallo è tutto di pescatori, la festa pubblica si è fatta a Sferracavallo niente derogando all'antico spettacolo e facendo qualche lieve trasgressione all'ordinanza della Questura» (1894: 1). Appare quindi evidente come a Sferracavallo Cosma e Damiano venissero già allora celebrati secondo modalità analoghe a quelle che avevano caratterizzato le sfrenate, e per questo reiteratamente vietate, processioni di Palermo (modalità peraltro ancora osservabili negli attuali festeggiamenti, cfr. *infra* videosequenza).

<sup>3</sup> È interessante osservare che per i devoti i due santi reggono nelle mani una palma e una scatola per i farmaci piuttosto che «penna» e «calamaio» come è nelle rappresentazioni ufficiali (Pitirè 1881: 382, 386).

<sup>4</sup> Sulle pratiche magico-terapeutiche nei contesti tradizionali si vedano: Di Nola 1972; Bonomo 1978; Guggino 1978, 1986, 1993; Seppilli 1983; Lanternari 1987; Lombardi Satriani 1990; Di Rosa 1990.

<sup>5</sup> Di tono analogo risultano i miracoli ascritti a questi martiri del resto equivalenti sul piano agiografico a Cosma e Damiano. Sconcertanti i rimedi suggeriti in sogno ai devoti nella loro basilica di Menouthis. Eccone alcuni esempi: un bicchiere d'acqua per guarire una muta o per liberare da un ranocchio improvvidamente inghiottito; polmone di maiale arrostito mischiato a vino per rad-drizzare i piedi storti; pepe su una escrescenza al naso; tre bicchieri di vino per liberarsi da tre serpentelli (consiglio dato a una «reli-gieuse [...] envoyée au cabaret voisin», per trovarvi il rimedio). Per guarire da un feroce mal di testa un tal Paolo deve schiaffeggiare il primo che incontra per strada. Il malcapitato è però un soldato che, furioso, gli assesta sul capo «un formidable coupe de bâton»: grazie alla ferita fuoriesce la moltitudine di vermi che era causa del male. Per abbattere l'orgoglio di Gesio i due santi, a cui il malcapitato ha dovuto infine ridursi per una malattia, gli suggeriscono di indossare prima il basto di un asino, poi di appendere un sonaglio al collo, infine la briglia (che sarà retta da uno dei suoi schiavi) e di proclamare così conciato pubblicamente la sua follia. Il curioso rimedio lo libererà da ogni sofferenza. Com'è evidente siamo di fronte a prescrizioni e comportamenti «difficiles à concilier avec l'esprit de l'Évangile» (Delehaye 1925: 20-28).

<sup>6</sup> Riguardo alla complessa storia iconografica dei santi cfr. fra gli altri: Caraffa-Casanova 1964: 226-238; Wittmann 1967: 10-14, 34-42, 49 sgg.; Cattabiani 1993: 295.

<sup>7</sup> Relativamente alla intricata vicenda agiografica dei santi cfr. anche: ASS; Deubner 1907; Delehaye 1927: 75-76, 1933: 166; Rupprecht 1935. Secondo le fonti, i due fratelli sarebbero stati martirizzati a Egea (in Cilicia); non meno probabili si presentano tuttavia le ricostruzioni agiografiche che pongono il loro martirio a Ciro, in Siria (dove però potrebbero essere state traslate unicamente le loro reliquie), o a Roma sotto Carino, dove nel VI secolo il loro culto era già così popolare che venne eretta in loro onore una basilica (cfr. BHG: 126).

<sup>8</sup> Cfr. Melazzo 1984: 39. Il 27 settembre, secondo il calendario romano generale, commemora la dedizione della basilica a loro intitolata nel foro romano (cfr. Cattabiani 1993: 295); questo giorno compare invece come data del loro martirio a Egea, insieme a dei compagni non identificati in BHL: 297. Altre date sono correlate tuttavia alla loro *passio*: la passione *asiatica* indica l'1 novembre; quella *arabica* il 25 novembre e il 17 ottobre; la *romana* l'1 luglio (BHG: 126-128 e BHO: 50; cfr. anche Deubner 1907: 87-96, 218-225, 208-217). Ancora una data, il 18 novembre, viene segnalata per il loro martirio sotto Diocleziano insieme ad altri tre fratelli (Antimo, Leonzio, Euprepio) e alla madre Theodata (Delehaye 1923: 96). A complicare il problema anche della loro identità il sinassario di Costantinopoli all'1 luglio distingue: due decapitati in Arabia sotto Diocleziano; due lapidati a Roma sotto Carino; due figli di Theodata «morti in pace» (VDS: 553; Amore 1950: 686-688).

<sup>9</sup> È da rilevare che tale sequenza costituisce uno schema applicato a vari santi nei racconti agiografici (Leonzio e Carpiofano sono un esempio di perfetta equivalenza con Cosma e Damiano): Non meno canonica la rifunzionalizzazione semantica della «vitalità inverosimile» di molti martiri, intesa a dimostrare la costanza della loro fede e l'eroismo nel martirio. Secondo Adalberto Pazzini, lo stesso cliché si ritrova nelle *chansons de geste* per caratterizzare gli eroici cavalieri (1937: 13, 174-175).

<sup>10</sup> Sul valore qualificante della prova nei contesti mitici, cfr.: Propp 1966; Meletinskij 1977; Pellizer 1991. Sulla funzione morfologica della prova negli itinerari di santità, cfr. Delehaye 1925, 1927 e, tra altri, Brown 1983, Schmidt 1988 e Di Bella 1994.

<sup>11</sup> Fin dal tardo Medioevo, le corporazioni di barbieri, chirurghi e farmacisti incrementarono in tutta Europa il culto di questi guaritori per eccellenza (Pitirè 1881: 385-386 e 1910a: 73; Pazzini 1937: 162-171; Sauvè 1967: 266; Wittmann 1967: 5). L'insegna che i barbieri ancora al tempo di Pitirè usavano esporre per reclamizzare i salassi rappresentava «un uomo ignudo, disteso supino, a cui siano state aperte in più punti le vene, donde scappano grossi zampilli di sangue» (Pitirè 1892: 35; cfr. immagine 1). La natura grottesca di tale raffigurazione, di cui Pitirè attesta l'origine in una pergamena greca del 1186 (1910a: 141), può forse ricondursi al tono parimenti grottesco di molti miracoli ascritti ai due santi (cfr. nota 5). Uno in particolare è pertinente alla categoria dei barbieri. Un «avvocato» afflitto da tumore riacquista la salute per essersi fatto radere da un renitente «boucher, tout paralysé», che così si ritrova barbiere, guaritore ed egli stesso miracolosamente guarito (Delehaye 1925: 14-15).

<sup>12</sup> Tale protettorato sembra essere estremamente antico. Annelise Wittmann tenta di ricostruire l'itinerario storico-devozionale del culto dedicato a questi martiri che provengono dall'Oriente paleocristiano e si radicano in tutto l'Occidente. Secondo la studiosa, proprio la protezione esercitata su pescatori e marinai, sconosciuta nell'Italia settentrionale, e le modalità arcaiche di celebrazione del sacro perpetuate da questi ceti – non a caso tra i più antichi dell'universo ergologico tradizionale – consentono di ipotizzare la diretta derivazione della tradizione siciliana, e meridionale in genere, da quella greco-ortodossa. Ne

è conferma il fatto che il protettorato sia ancora attestabile in Grecia, nell'isola di Santorino. Anche le testimonianze iconografiche dei due santi confermerebbero la dipendenza delle rappresentazioni siciliane dall'ambito religioso greco (cfr. Wittmann 1967: 52-53 sgg.). Del resto è noto che la Chiesa isolana fu a lungo sotto l'influenza bizantina.

<sup>13</sup> Oltre che in Sicilia, la coppia di santi viene spesso apostrofata al singolare anche in Campania (a Benevento e a Napoli in formule scongiuratorie contro i dolori e i vermi, cfr. Corazzini 1877: 353 e Di Nola 1986: 52) e nel Molise (in uno scongiuro per «incantare» i vermi, cfr. Massa 1954: 37). Analoga condensazione onomastica subiscono d'altronde anche altre celebri coppie di santi taumaturghi, come a esempio Pietro e Paolo, Ciro e Giovanni, Gervasio e Protasio (cfr. Delehaye 1927).

<sup>14</sup> In Sicilia il culto di Cosma e Damiano è attestabile, con maggiore o minore continuità fino ad anni recenti, anche a Bompietro, Borgetto, Carini, Cefalù, Ciminna, Mezzojuso, Misilmeri, Petralia Soprana (in provincia di Palermo), Salaparuta e Vita (Trapani), Sutura (Agrigento), Acireale (Catania), Francofonte (Siracusa) e Taormina (Messina). In area meridionale ritroviamo feste e processioni in onore dei due martiri soprattutto in Campania (Secondigliano, Antimo, Isernia), Puglia (Taranto, Alberohello, Oria, Bitonto) e Basilicata (Matera); emigrati siciliani a Sète, nel sud della Francia, erano inoltre protagonisti fino all'ultima guerra di una festa simile a quella palermitana (Wittmann 1967: 39, 46, 48-50; Bologna 1964: 24; Pellegrino 1983; Tripputi 1997).

<sup>15</sup> Varianti terminologiche di questo gioco, tipico dei festeggiamenti in onore di Cosma e Damiano anche a Borgetto e Salaparuta, sono *lu chiappu* e *lu pedi di lu cuccidatu* (Pitirè 1881: 385).

<sup>16</sup> A questi festosi pellegrinaggi domenicali – caratterizzati da abbondante consumo di alimenti, da giochi, balli e grande libertà di interazione fra i sessi – non si rinunciava neppure in caso di maltempo, come dimostra una cronaca del 28 ottobre 1897 apparsa a Palermo sul «Giornale di Sicilia»: «Il pellegrinaggio si protrarrà fino al 7 novembre appunto perché il cattivissimo tempo che ha fatto Ottobre non permise a moltissimi di compire i loro voti verso il più popolare dei *santi messinesi!*» (cit. in Pitirè 1900: 86). Ancora negli anni Sessanta a Messina – secondo testimonianze da me recentemente raccolte – si svolgeva la processione dei santi a passo di danza. Era definita «allegra» anche la processione di Taormina preceduta da una novena (Wittmann 1967: 48).

<sup>17</sup> Come nota Pitirè, il loro senso originario si era in parte indebolito per l'assonanza fra *cutugna* (cotogna) e *cutugno*, termine che, metaforicamente, vale «amarezza... dispiacere» (1881: 384-385).

<sup>18</sup> Si vedano su questo tema: Durkheim 1963; Mauss 1965; Gallini 1971; Frazer 1973; Malinowski 1973; Lanternari 1976 e 1983; Bachtin 1979. Per applicazioni al contesto siciliano: Uccello 1976; Buttitta 1978 e 1985; Giallombardo 1990a e 1990b; Buttitta-Cusumano 1991; D'Agostino 1996.

<sup>19</sup> Si vedano in particolare: Lanternari 1954; Turner 1972; Eliade 1976; Le Goff 1976; Frazer 1985; Propp 1978; Hubert-Mauss 1981; Brelich 1985; Caro Baroja 1989; Buttitta 1995; Lévi-Strauss 1995.

<sup>20</sup> Significative a riguardo le rappresentazioni dei morti in Sicilia che emergono dalle credenze relative agli *esseri* nel contesto magico-terapeutico (Guggino 1978, 1986, 1993) e dalle pratiche divinatorie (Giacobello 1995). Per una rapida rassegna in contesti culturali contigui cfr.: De Martino 1966 e 1973; Lombardi Satriani-Meligrana 1982; Satta 1982; Faeta 1989a.

<sup>21</sup> In tale contesto di significato è da collocare il lancio sul simulacro di dolciumi, semi di zucca, ceci e fave abbrustolite che *siminzara* e *tirrunara*, negli anni Sessanta a Sferracavallo, elargivano «in segno di omaggio e di allegria, e forse anche di ringraziamento» (Bologna 1964: 22).

<sup>22</sup> Si vedano tra gli altri: Evans Pritchard 1956: 128-139 sgg.; Wilson 1957: 152; Frazer 1973: 132-133; Grottanelli 1976: 168; Van Gennep 1981: 40-41; Cerulli 1986: 214; Chevalier-Gheerbrant 1986; Bonnefoy 1989; Martorana 1990: 131-132 sgg.; Bettini 1991: 53 sgg.; Biedermann 1991: 216-218.

<sup>23</sup> Sul dualismo gemellare, in quanto espressione positiva di potenza vitale amplificata, cfr. anche Griaule 1968: 231-244 e Gimbutas 1990: 161-173.

<sup>24</sup> Una suggestiva riattualizzazione del mito che narra l'emergere di Cosma e Damiano dalle acque si è prodotta a Riace (Calabria) in occasione del ritrovamento in mare dei celebri *Bronzi*, che sono stati identificati dalle donne proprio con i due gemelli martiri (cfr. Aprile 1983).

<sup>25</sup> Sull'acqua in quanto elemento disgregatore e ricreatore di forme vitali, e dunque limine fa vita e morte, cfr. Eliade 1976: 193-221.

<sup>26</sup> Cfr.: Ciaceri 1911: 231-232 sgg.; Manni 1963; per una recente riconsiderazione critica, cfr. Cusumano 1990: 134-136, 148-160 sgg.

<sup>27</sup> Cfr.: Dumézil 1974: 38, 139 sgg. e 1982: 54-63 sgg.; Kerényi 1986: I, 102-103, 144-145 e II, 44-48. In particolare ricorre nella letteratura agiografica l'associazione tra Cosma e Damiano e i Dioscuri (cfr. Delehaye 1927: 164, 172-174, 205-208 e 1933: 405). Il protettorato sui marinai, le guarigioni, l'accorrere sollecito costituiscono i moduli più frequentemente utilizzati per dimostrarla. Non di meno, potrebbe risultare convincente (ma lo sarebbe per tante altre equivalenze) la curiosa associazione fra l'uovo e le due coppie di gemelli. Il motivo dell'uovo, legato in ambito mitico alla nascita dei Dioscuri (Kerényi 1986: I, 102, 144), sarebbe presente anche nelle storie miracolose di Cosma e Damiano. In quanto anàgiri, l'accettazione da parte di Damiano di un compenso in uova sarebbe stato causa di feroce disapprovazione da parte di Cosma che, per tale ragione, prescrisse di non seppellirlo insieme al fratello. Solo l'intervento di un «cammello parlante» avrebbe sanato il dissidio tra i due (in *Legenda aurea*, cfr. Cattabiani 1993: 294).

<sup>28</sup> Riguardo alle azioni drammatiche svolte da queste figure rituali si vedano rispettivamente: Buttitta 1978: 26-27; Bonanzinga 1993: 110; Buttitta-Pasqualino 1986; Giallombardo 1990a: 61-62. Con medesimo valore sul piano storico-religioso si pone la festa americana di Halloween (notte del 31 ottobre), nella quale i bambini indossano maschere mostruose che rappresentano le potenze ctonie e, pena castighi e scherzi per gli adulti, questuano dolciumi e denaro (cfr. Turner 1972: 186-197 e Dégh-Vázysonyi 1981). Non senza rilievo, per il nostro tema, l'associazione fra bianco e santi Cosma e Damiano. Abbigliati con bianche tuniche nelle effigi della Basilica romana (Pazzini 1937: 169), accorrono con una moltitudine di personaggi vestiti di bianco per salvare una devota dalle aggressioni del maligno, secondo uno dei miracoli raccontati nella *Legenda aurea*.

<sup>29</sup> Il tema della gemellarità si ritrova correlato ai miti cosmogonici di molte culture per esprimere totalità o indifferenziazione originaria, ricodificata anche come perfezione dei tempi primordiali (cfr. tra gli altri: Augé 1978a: 509-510 e 1978b: 8 sgg.; Griaule 1968: 232 sgg.). Sul valore sacrale della diade che appare sottesa, come più antico codice, a molte triadi cultuali, cfr. Usener 1993: 189-194, *passim*.



<sup>30</sup> Il termine *cicchia* si ritrova con il medesimo valore anche in Calabria, dove indica una delle figure ricorrenti nei *mustazzola* (dolci festivi di farina e miele), costituita da «due pesci accoppiati e contrapposti» (Faeta 1989b: 120; cfr. anche Cavalcanti 1984: *passim*).

<sup>31</sup> Cfr.: Pittre 1881: 404-407, 1887-88: I, 96-101 e IV, 63; Patiri 1884; Guastella 1887: 146-147; Salomone Marino 1896: 215-218; Neri 1894; Butera 1907; Alesso 1916: 62-64 e 1917: 14-16; Graziano 1935: 28; Grisanti 1981: 56.

<sup>32</sup> Cfr.: Toschi 1976: 140-149; Propp 1978: 135-140; Caro Baroja 1989: 128-129, 212 sgg.

<sup>33</sup> Cfr.: Toschi 1976: 145; Clemente 1981; Beduschi 1982; Caro Baroja 1989: 129-130; Giallombardo 1995: 122-123.

<sup>34</sup> Per i problemi connessi alla complessa interpretazione della figura della “vecchia”, cfr. Buttitta 1995: 26-28. Sulla ricodifica degli aspetti nefasti della dea in strega e la sua polivalenza nell’ambito del folklore europeo, cfr.: Propp 1972; Bonomo 1985 e 1997; Ginzburg 1989; AA.VV. 1997.

<sup>35</sup> Relativamente alla produzione e alla simbologia dei dolci antropomorfi, si vedano per la Sicilia: Buttitta 1962; Uccello 1976: 61-62, 70; Petrarca 1990: 128-130; D’Agostino 1996: 27-37; per altri contesti cfr. in particolare: AA.VV. 1973, Camporesi 1980; Cavalcanti 1987, Faeta 1989b; Signorini 1990.

<sup>36</sup> Sarebbe fin troppo suggestivo considerare le alte corone sul capo di Cosma e Damiano – *unicum* nella tipologia iconografica – come una eco ormai irrimediabile di quel lontanissimo emblema. Possiamo rilevare invece con più pertinenza che il copricapo si ostenta come elemento caratterizzante entità ctonie (cfr. Lévi-Strauss 1970: 306), e dunque collegate al piano degli alimenti e/o della ricchezza, nelle figure dei folletti, degli gnomi, degli incubi e delle ‘fate’, non casualmente connotati anche da pluralità e uniformità d’aspetto (cfr. Thompson 1967, Ginzburg 1989: 100, 102, *passim*; per il contesto italiano cfr. Bonomo 1970). Non senza rilievo per la correlazione fra ‘copricapo’ e ‘gemelli’, l’interpretazione proposta da Lévi-Strauss nell’ambito delle concezioni mitologiche degli Indiani d’America. Il cappello appare come emblema all’interno di una coppia mitica di demiurghi o associato specificamente ai gemelli ritenuti capaci di incorporarvi la nebbia. Esso dunque assolve «la funzione di mediatore fra alto e basso, cielo e terra, mondo esterno e corpo» (1993: 10-11).

<sup>37</sup> La coppia si ritrova accostata anche a Hermes, “nume delle malattie” e come Asclepio qualificato “Soter” (Ciaceri 1911: 182, 228-232). Asclepio (padre di due valenti medici) e Igea sono talvolta collegati da un rapporto di filiazione, talaltra matrimoniale o da semplice copresenza. Non entriamo qui nel merito della problematica relativa alla contiguità o sovrapposizione a livello profondo di entità mitiche il cui statuto maschile e/o femminile e le cui “parentele semantiche” (espresse in termini di filiazione, fratellanza, matrimonio, amicizia, amore) appaiono di altra pertinenza.

Riferimenti

AA. VV.  
1973 *Plastica effimera in Sardegna: i pani*, Regione Autonoma della Sardegna - Assessorato all’Industria, Cagliari [or. s. d., ma 1973].  
1983 *Il linguaggio il corpo la festa. Per un ripensamento della tematica di Michail Bachtin*, Angeli, Milano.  
1992 *Le civiltà del Mediterraneo e il sacro*, vol. 3 del *Trattato di Antropologia del sacro*, diretto da J. Ries, Jaca Book - Massimo, Milano.  
1997 *Oltre Triora. Nuove ipotesi di indagine sulla stregoneria e la caccia alla streghe*, Atti del Convegno (Triora-Toirano, 25-30.x.1994), Asesi, Milano.  
  
Alesso M.  
1916 *Spettacoli e feste popolari d'altri tempi di Caltanissetta*, Tip. Popolare, Acireale (CT).  
1917 *Il Carnevale di Caltanissetta*, Tip. Popolare, Acireale (CT).  
  
Amore A.  
1950 *Cosma e Damiano*, in *Enciclopedia Cattolica*, vol. IV, Ente per l’Enciclopedia Cattolica e per il libro cattolico, Città del Vaticano: 686-688.  
  
Angelini F.  
1994 *Sicani. Miti e culti*, numero monografico di «MYΘOΣ», 6.  
  
Apolito P.  
1993 *Il tramonto del totem. Osservazioni per una etnografia delle feste*, Angeli, Milano.  
  
Aprile A.  
1983 *Sicilianità nei Bronzi di Riace*, Edizioni M.P.C., Modica (RG).  
  
Arenaprimo G.  
1894 *San Cosimo*, in «Il Marchesino», I, 17 (14 ott.): 1-2.  
  
ASS = *Acta Sanctorum Septembris*, ed. Anversa 1760: VII, 428-478.  
  
Augè M.  
1978a *Dèi*, in *Enciclopedia*, Einaudi, Torino: IV, 502-518.  
1978b *Divino*, in *Enciclopedia*, Einaudi, Torino: V, 4-13.  
  
Bachtin M.  
1979 *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale* [1965], trad. it. Einaudi, Torino.  
  
Bauman Z.  
1976 *Cultura come prassi* [1973], trad. it. Il Mulino, Bologna.  
  
Belmont N.  
1980 *Nascita*, in *Enciclopedia*, Einaudi, Torino: IX, 702-714.  
  
Beduschi L.  
1982 *La vecchia di mezza quaresima*, in I. Sordi (a cura di), *Interpretazioni del carnevale*, numero monografico di «La ricerca folklorica», 6: 37-46.  
  
Bertini M.  
1991 (a cura di), *La maschera, il doppio e il ritratto. Strategie dell'identità*, Laterza, Bari.

BHG = *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, 3<sup>a</sup> ed. a cura di F. Halkin, Société des Bollandistes, Bruxelles 1957: t. 1, 126-129.  
  
BHL = *Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*, Société des Bollandistes, Bruxelles 1898-99 (A-I): 297-298.  
  
BFIO = *Bibliotheca Hagiographica Orientalis*, a cura di P. Peeters, Société des Bollandistes, Bruxelles 1910: 50.  
  
Bianco C. - Del Ninno M.  
1981 (a cura di), *Festa. Antropologia e semiotica*, Nuova Guaraldi, Firenze.  
  
Biedermann, H.  
1991 (a cura di), *Enciclopedia dei simboli* [1989], trad. it. Garzanti, Milano.  
  
Boesch Gajano S.  
1976 (a cura di), *Agiografia altomedievale*, Il Mulino, Bologna.  
  
Bologna A.  
1964 *I "medici di Cristo" in trionfo a ritmo bersagliere*, in «Giglio di roccia», XVI, 23: 18-24.  
  
Bonanzinga S.  
1991 *Forme sonore e devozione popolare per santa Rosalia*, in AA. VV., *La rosa dell'Ercta. Rosalia Sinibaldi: sacralità, linguaggi e rappresentazione*, a cura di A. Gerbino, Dorica, Palermo: 297-312.  
1993 *Forme sonore e spazio simbolico. Tradizioni musicali in Sicilia*, Archivio delle tradizioni popolari siciliane – Folkstudio, 31-32, Palermo.  
cd.1996 (a cura di), *I suoni delle feste. Musiche e canti, ritmi e richiami, acclamazioni e frastuoni di festa in Sicilia*, Folkstudio, Palermo.  
  
Bonney Y.  
1989 *Gemelli*, in *Dizionario delle mitologie e delle religioni* [1981], 3 voll., trad. it. Rizzoli, Milano: II, 763-770.  
  
Bonomo G.  
1970 *I folletti nel folklore italiano*, in Id., *Studi demologici*, Flaccovio, Palermo: 95-140 (I ed. 1962).  
1978 *Scongiori del popolo siciliano*, Palumbo, Palermo (I ed. 1958).  
1985 *Caccia alle streghe. La credenza nelle streghe dal sec. XIII al XIX con particolare riferimento all'Italia*, Palumbo, Palermo (I ed. 1959).  
1997 *"Magare fattucchiere superstiziose" condannate dal Sant'Uffizio di Sicilia (1617-1640)*, in AA.VV. 1997: 29-42.  
  
Brelich A.  
1964-65 *La religione greca in Sicilia*, in «Kokalos», X-XI: 35-54.  
1985 *I Greci e gli dèi*, Liguori, Napoli.  
  
Brown P.  
1983 *Il culto dei santi* [1981], trad. it. Einaudi, Torino.  
  
Burgaretta S.  
1983 *I "nudi" di S. Sebastiano ad Avola e Melilli*, Russo, Gibellina (TP).  
  
Butera S.  
1907 *La Strina, ossia festa di regali in Vicari*, in «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», XXIII: 126-127.

Buttitta A.  
1962 *La festa dei morti in Sicilia*, in «Annali del Museo Pitre», XI-XIII (1960-62): 145-160 (ried. in Id. 1996: 245-255).  
1978 *Pasqua in Sicilia*, con fotografie di M. Minnella, Grafindustria, Palermo.  
1980 *L'utopia del carnevale*, in AA.VV., *La vita recitata. Una storia di carnevale*, Sellerio, Palermo: 15-28 (ried. in Id. 1996a: 266-276).  
1985 *Il Natale. Arte e tradizioni in Sicilia*, Guida, Palermo.  
1988 *Madre mediterranea. Radici e dispersione*, in «Nuove Effemeridi», I, 2: 70-73 (ried. in Buttitta 1996: 113-118). (a cura di), *Le feste di Pasqua*, Sicilian Tourist Service, Palermo.  
1995 *Ritorno dei morti e rifondazione della vita*, in Lévi-Strauss 1995: 9-42.  
1996 *Dei segni e dei miti*, Sellerio, Palermo.  
  
Buttitta A. - Cusumano A.  
1991 *Pane e festa. Tradizioni in Sicilia*, Guida, Palermo.  
  
Buttitta A. - Pasqualino A.  
1986 *Il Mastro di Campo a Mezzojuso*, con testi di S. Raccuglia e I. Gattuso, Studi e materiali per la storia della cultura popolare – Associazione per la conservazione delle tradizioni popolari, 14, Palermo.  
  
Camporesi P.  
1980 *Il pane e la morte*, in Id., *Alimentazione folklore società*, Pratiche Editrice, Parma: 17-65.  
  
Calascibetta C.  
1996 *Grande festa a Sferacavallo per il «ritorno» dei santi medici*, in «Giornale di Sicilia», 19 agosto: 37.  
  
Caraffa F. - Casanova M. L.  
1964 *Cosma e Damiano, santi martiri*, in *Bibliotheca Sanctorum*, vol. IV, Città Nuova Editrice, Roma: 224-238.  
  
Caro Baroja J.  
1989 *Il Carnevale* [1979], trad. it. Il melangolo, Genova.  
  
Castelli R.  
1878-80 *Credenze ed usi popolari siciliani*, Tip. Montaina, Palermo.  
  
Cattabiani A.  
1993 *Santi d'Italia*, Rizzoli, Milano.  
  
Cavalcanti O.  
1984 *Il materiale, il corporeo, il simbolico. Cultura alimentare ed eros nel Sud*, Gangemi, Roma.  
1987 *Le bambole che si mangiano*, in E. Silvestrini - E. Simeoni (a cura di), *La cultura della bambola*, numero monografico di «La ricerca folklorica», 16: 111-116.  
  
Cerulli E.  
1986 *Le culture arcaiche oggi*, UTET, Torino.  
  
Chevalier J. - Gheerbrant A.  
1986 *Gemelli*, in *Dizionario dei Simboli* [1969], 2 voll., trad. it. Rizzoli, Milano: I, 488-492.  
  
Ciaceri E.  
1911 *Culti e miti nella storia dell'antica Sicilia*, Battiato, Catania.  
  
Ciulla S.  
1991 *Santi Cosma e Damiano*, in D’Agostino 1991: 256-257.

Ricerca

Clemente P.  
1981 *Maggiolata e Segala-vecchia nel senese e nel grossetano. Note sulla festa*, in Bianco-Del Ninno 1981: 46-57.

Cocchiara, G.  
1957 *Il folklore siciliano*, 2 voll., Flaccovio, Palermo.  
1978 *Sopravvivenze folkloriche del paganesimo siciliano*, in Id., *Preistoria e folklore*, introduzione di A. Buttitta, Sellerio, Palermo: 89-106 (I ed. 1949).  
1982 *Le immagini devote del popolo siciliano*, introduzione di A. Buttitta, Sellerio, Palermo (I ed. 1940).

Corazzini F.  
1877 *I componimenti minori della letteratura popolare italiana nei principali dialetti*, Stab. Tip. F. de Gennaro, Benevento.

Cusumano A.  
1988 *Miracoli di carta. Stampe devote e immagini sacre nella Valle del Belice*, Studi e materiali per la storia della cultura popolare – Associazione per la conservazione delle tradizioni popolari, 19, Palermo.

Cusumano N.  
1990 *Ordalia e soteria nella Sicilia antica. I Palici*, numero monografico di «MYΘOΣ», 2.

D'Agostino G.  
1991 (a cura di), *Arte popolare in Sicilia. Le tecniche, i temi, i simboli*, Flaccovio, Palermo.  
1996 *Segui e simboli nell'arte popolare siciliana*, Studi e materiali per la storia della cultura popolare – Associazione per la conservazione delle tradizioni popolari, 22, Palermo.

Dégh L. - Vázsonyi A.  
1981 *La parola «cane» morde? Dall'azione alla leggenda, dalla leggenda all'azione*, in Bianco-Del Ninno 1981: 58-71.

Delehaye H.  
1923 *Les martyrs d'Égypte*, Société des Bollandistes, Bruxelles.  
1925 *Les recueilles antiques de miracles des saints*, in «Analecta Bollandiana», t. XLIII: 5-73.  
1927 *Les légendes hagiographiques*, Soc. des Bollandistes, Bruxelles.  
1933 *Les origines du culte des martyrs*, Soc. des Bollandistes, Bruxelles.

De Martino E.  
1966 *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano (I ed. 1959).  
1975 *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Einaudi, Torino (I ed. 1958).

Del Ninno M.  
1983 *La 'corsa dei ceri' a Gubbio. Stato di una ricerca*, Quaderni di antropologia e semiotica, 1, Urbino.

Deubner L.  
1907 *Kosmas und Damian. Text und Einleitung*, Teubner, Leipzig-Berlin.

Di Bella M. P.  
1994 (a cura di), *Miracoli e miracolati*, fascicolo monografico di «La Ricerca Folklorica», 29.

Di Mino C.  
1957 *Miti e leggende, usanze, proverbi e canti della marina di Sicilia. Lineamenti di demopsicologia*, in AA.VV., *Etnografia e folklore del mare*, Atti del Congresso inter-

nazionale di etnografia e folklore del mare (Napoli, 3-10.X.1954), L'Arte Tipografica, Napoli: 239-276.

Di Nola A. M.  
1971 *Danza*, in *Enciclopedia delle Religioni*, Vallecchi, Firenze: III, cc. 582-591.  
1972 *Malattia e guarigione*, in *Enciclopedia delle Religioni*, vol. IV, Vallecchi, Firenze: 2-15.  
1986 (a cura di), *Il libro magico di S. Pantaleone*, Colonnese, Napoli.

Di Rosa M.  
1990 (a cura di), *Salute e malattia nella cultura delle classi subalterne del Mezzogiorno*, Guida, Napoli.

Dumézil G.  
1974 *Gli dèi dei Germani* [1959], trad. it. Adelphi, Milano.  
1976 (a cura di), *Il libro degli eroi. Leggende sui Narti* [1965], trad. it. Bompiani, Milano.  
1977 *La religione romana arcaica* [1966], trad. it. Rizzoli, Milano.  
1982 *Mito ed epopea. La terra alleviata* [1968], trad. it. Einaudi, Torino.  
1985 *Gli dèi sovrani degli Indoeuropei* [1977], trad. it. Einaudi, Torino.

Durkheim E.  
1963 *Le forme elementari della vita religiosa* [1912], trad. it. Comunità, Milano.

Eliade M.  
1976 *Trattato di storia delle religioni* [1948], trad. it. Boringhieri, Torino.

Evans Pritchard E.  
1956 *Nuer religion*, Clarendon Press, Oxford.

Faeta F.  
1989a *Le figure inquiete. Tre saggi sull'immaginario folklorico*, Angeli, Milano.  
1989b *Ephéméras. Figure commestibili e sparizioni rituali*, in Faeta 1989a: 115-158.

Frazer J. G.  
1973 *Il ramo d'oro* [1922], trad. it. Boringhieri, Torino.  
1985 *La paura dei morti nelle religioni primitive* [1933], trad. it. Mondadori, Milano.

Friedland L.  
1994 *Danza popolare e folklorica*, trad. it. in *Enciclopedia delle Religioni*, diretta da M. Eliade, edizione tematica europea a cura di D. M. Così, L. Saibene, R. Scagno, vol. 2: *Il Rito. Oggetti, atti, cerimonie* [1986], Marzorati – Jaca Book, Milano: 135-144.

Gallini C.  
1971 *Il consumo del sacro. Feste lunghe di Sardegna*, Laterza, Bari.

Giacobello G.  
1995 *Cledonomanzia e culti di tradizione popolare in Sicilia*, dissertazione di Dottorato in Etnoantropologia, a acc. 1993-94, Università di Palermo.

Giallombardo F.  
1981 *La festa di San Giuseppe in Sicilia 1*, Archivio delle tradizioni popolari siciliane - Folkstudio, 5, Palermo.  
1990a *Festa orgia e società*, Flaccovio, Palermo.  
1990b *Accumulare ostentare distribuire. Preliminari a una antropologia della ricchezza*, Uomo e territorio, 6, Facoltà di

Lettere e Filosofia dell'Università di Palermo, Palermo.  
1990c *La festa di San Giuseppe in Sicilia. 2. L'area del Trapanese*, Archivio delle tradizioni popolari siciliane - Folkstudio, 23, Palermo.  
1995 *Cucina di mare e di campagna*, in «Nuove Effemeridi», VIII, 30: 117-126.

Gimbutas M.  
1990 *Il linguaggio della Dea. Mito e culto della Dea Madre nell'Europa neolitica* [1989], trad. it. Longanesi, Milano.  
1991 *La religione della Dea nell'Europa preistorica*, in AA.VV., *La religiosità nella preistoria*, Jaca Book, Milano: 85-112.

Ginzburg C.  
1989 *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino.

Graziano V.  
1935 *Canti e leggende, usi e costumi di Ciminna*, Tip. Travi, Palermo.

Griaule M.  
1968 *Dio d'acqua* [1948], trad. it. Bompiani, Milano.

Grimaldi P.  
1993 *Il calendario rituale contadino. Il tempo della festa e del lavoro fra tradizione e complessità sociale*, Angeli, Milano.

Grisanti C.  
1981 *Folklore di Isnello*, introduzione e note di R. Schenda, Sellerio, Palermo (riedizione dei due volumi pubblicati col titolo *Folklore di Isnello*, nel 1899 e nel 1909).

Grottanelli V. L.  
1976 *Gerarchie etniche e conflitto culturale. Saggi di etnologia nordest-africana*, Angeli, Milano.

Guastella S. A.  
1887 *L'antico Carnevale della Contea di Modica*, Piccirito & Antoci, Ragusa (I ed. 1877).

Guggino E.  
1965 *Alfio Filadelfo Cirino. Genesi di una leggenda*, Flaccovio, Palermo.  
1978 *La magia in Sicilia*, con introduzione di V. Lanternari, Sellerio, Palermo.  
1986 *Un pezzo di terra di cielo. L'esperienza magica della malattia in Sicilia*, Sellerio, Palermo.  
1993 *Il corpo è fatto di sillabe. Figure di maghi in Sicilia*, Sellerio, Palermo.

Hanna J. L.  
1994 *Danza e religione*, trad. it. in *Enciclopedia delle Religioni*, diretta da M. Eliade, edizione tematica europea a cura di D. M. Così, L. Saibene, R. Scagno, vol. 2: *Il Rito. Oggetti, atti, cerimonie* [1986], Marzorati – Jaca Book, Milano: 124-135.

Houel J. P.  
1782 *Voyage pittoresque des îles de Sicile, Malte et Lipari*, vol. I, Imprimerie de Monsieur, Paris.

Hubert H. - Mauss M.  
1981 *Saggio sul sacrificio* [1899], trad. it. Morcelliana, Brescia.

Iacopo da Varazze  
1995 *Legenda aurea*, ed. mod. a cura di A. e L. Vitale Brovarone, Einaudi, Torino.

Kerényi K.  
1986 *Gli dèi e gli eroi della Grecia* [1963], 2 voll., trad. it. Garzanti, Milano.

Lanternari V.  
1954 *Il culto dei morti e della fecondità-fertilità nella paletnologia della Sardegna, alla luce del folklore sardo e dell'etnologia*, in «Bullettino di Paletnologia Italiana», n. s., IX, 64: 9-46.  
1976 *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, Dedalo, Bari (I ed. 1959).  
1983 *Festa, carisma, apocalisse*, Sellerio, Palermo.  
1987 *Medicina, magia, religione. Dalla cultura popolare alle società tradizionali*, Libreria Internazionale Esedra, Roma.

Le Goff J.  
1976 *Cultura ecclesiastica e tradizioni folkloriche nella civiltà merovingia*, in Boesch Gajano 1976: 215-226.

Lévêque P.  
1991 *Bestie, dei, uomini. L'immaginario delle prime religioni* [1985], trad. it. Editori Riuniti, Roma.

Lévi-Strauss C.  
1970 *Il serpente dal corpo pieno di pesci*, trad. it. in Id., *Antropologia strutturale* [1958], Il Saggiatore, Milano.  
1984 *Lo sguardo da lontano* [1983], trad. it. Einaudi, Torino.  
1993 *Storia di Lince. Il mito dei gemelli e le radici etiche del dualismo amerindo* [1991], trad. it. Einaudi, Torino.  
1995 *Babbo Natale giustiziato* [1952], introduzione di A. Buttitta, trad. it. Sellerio, Palermo.

Lombardi Satriani L. M.  
1971 (a cura di), *Santi, streghe e diavoli. Il patrimonio delle tradizioni popolari nella società meridionale e in Sardegna*, Sansoni, Firenze.  
1990 *L'erba della salute*, in Di Rosa 1990: 29-54.

Lombardi Satriani L. M. - Meligrana M.  
1982 *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Rizzoli, Milano.

Malinowski B.  
1973 *Argonauti del Pacifico Occidentale* [1922], trad. it. Newton Compton, Roma.

Manni E.  
1963 *Sicilia pagana*, Flaccovio, Palermo.  
1980 *Culti greci e culti indigeni in Sicilia. Problemi di metodo e spunti di ricerca*, in «Archivio Storico Siciliano», s. IV, vol. VI: 5-17.

Martorana G.  
1990 *Norma e non norma trasgressione e sacralità*, Quaderni dell'Istituto di Storia Antica, 7, Università di Palermo.

Massa F.  
1954 *Trasmissione di formule magiche nel Molise*, in «La Lapa», II, 2: 36-37.

Mauss M.  
1965 *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche* [1923-24], trad. it. in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino: 153-292.  
1974 *La mythologie des chiffres*, ried. in Id., *Œuvres*, 3 voll., Éditions de Minuit, Paris: II (*Représentation collectives et diversité des civilisations*), 308-313.



Mazzè A.  
1979 *Le parrocchie*. Flaccovio, Palermo.

Melazzo L.  
1984 *Calendario siciliano. Il testo del codice messinese greco 107*, Ed. Universitarie Jaca, Milano.

Meletinskij, E. M.  
1977 *La struttura della fiaba* [1969], trad. it. Sellerio, Palermo.

Miceli S.  
1982 *In nome del segno. Introduzione alla semiotica della cultura*, Sellerio, Palermo.  
1984 *Il demiurgo trasgressivo. Studio sul trickster*, Sellerio, Palermo.

Motta R.  
1992 *Gli angioletti d'oro a San Pier Niceto*, in AA.VV., *Feste - Fiere - Mercati*, Edas, Messina: 191-200.

Muscarella F.  
1985 *Santi martiri Cosma e Damiano. Cenni biografici e pratiche devozionali*, s. e., Palermo.

Neri F.  
1894 *La vecchia «Strina»*, in «Rivista delle tradizioni popolari italiane», I, 6: 451.

Neumann E.  
1981 *La Grande Madre. Fenomenologia delle configurazioni femminili dell'inconscio* [1956], trad. it. Astrolabio, Roma.

Patiri G.  
1884 *La Vecchia Strina e le Reputatrici in Alia (Siria)*, in «Archivio per lo studio delle tradizioni po-po-lari», III: 453.

Patlagean E.  
1976 *Agioografia bizantina e storia sociale*, in Boesch Gajano 1976: 191-213.

Pazzini A.  
1937 *I santi nella storia della medicina*, "Mediterranea" della Libreria Cattolica Internazionale, Roma.

Pellegrino M.  
1983 *Fede e tradizione a Taranto*, «Etnologia, Antropologia Culturale. Studi e Ricerche», XI: 70-75.

Pellizer E.  
1991 *La peripezia dell'eletto. Racconti eroici della Grecia antica*, Sellerio, Palermo.

Pestalozza U.  
1951 *Religione Mediterranea*, Flli Bocca, Milano.

Petrarca V.  
1988 *Di Santa Rosalia Vergine Palermitana*, Sellerio, Palermo.  
1990 *La festa dei morti in Siria*, in Id., *Le tentazioni e altri saggi di antropologia*, Borla, Roma: 119-130.

Pitrè G.  
1881 *Spettacoli e feste popolari siriane*, Pedone Lauriel, Palermo.  
1887-88 *Usi e costumi credenze e pregiudizi del popolo siriano*, 4 voll., Pedone Lauriel, Palermo.  
1892 *Catalogo illustrato della Mostra Etnografica Siriana*, Tip. Virzi, Palermo; ried.a cura di G. Bonomo, Accademia

Nazionale di Scienze Lettere e Arti, Palermo 1992.  
1894 *La festa dei Santi Cosimo e Damiano in Palermo* (27 settembre 1894), in «Giornale di Siria», 5-6 ottobre: 1-2.  
1896 *Medicina popolare siriana*, Clausen, Torino-Palermo.  
1900 *Feste patronali in Siria*, Clausen, Torino-Palermo.  
1910a *Medici, chirurghi, barbieri e speciali antichi in Siria. Secoli XIII-XVIII*, Clausen, Torino-Palermo.  
1910b *Proverbi, motti e scongiuri*, Clausen, Torino-Palermo.  
1913 *La famiglia, la casa, la vita del popolo siriano*, Reber, Palermo.

Pitrè M.  
1900 *Le feste di S. Rosalia in Palermo e dell'Assunta in Messina descritte dai viaggiatori italiani e stranieri. Appendice*, Reber, Palermo.

Propp V. J.  
1966 *Morfologia della fiaba* [1928], con un intervento di C. Lévi-Strauss e una replica dell'autore, a cura di G. L. Bravo, trad. it. Einaudi, Torino.  
1972 *Le radici storiche dei racconti di fate* [1946], introduzione di A. M. Cirese, trad. it. Boringhieri, Torino (I ed. it. 1949).  
1978 *Feste agrarie russe. Una ricerca storico-etnografica* [1963], trad. it. Dedalo, Bari.

Ranisio G.  
1990 *Il santo venuto dal mare*, in G. Mondardini Morelli (a cura di), *La cultura del mare*, fascicolo monografico di «La Ricerca Folklorica», 21: 85-90.

Rouget G.  
1986 *Musica e trance. I rapporti fra la musica e i fenomeni di possessione* [1980], trad. it. in ed. riveduta e aumentata, a cura di G. Mongelli, con Prefazione di M. Leiris, Einaudi, Torino.

Rupprecht E.  
1935 *Cosmae et Damiani sanctorum medicorum vita et miracula e codice londinensi*, Juncker und Dünnhaupt, Berlin.

Sachs C.  
1980 *Storia della danza* [1933], prefazione di D. Carpitella, trad. it. Il Saggiatore, Milano (I ed. it. 1966).

Saintyves P.  
1902 *Les Saints successeurs des Dieux. L'origine du culte des Saints. Les sources des legendes hagiographiques*, Nourry, Paris.

Salomone Marino S.  
1897 *Costumi e usanze dei contadini in Siria*, Sandron, Palermo.

Satta M. M.  
1982 *Riso e pianto nella cultura popolare. Feste e tradizioni sarde*, L'Asfodclo, Sassari.

Sauvè L. F.  
1967 *Le folk-lore des Hautes-Vosges*, Maisonneuve & Larose, Paris.

Scavone Trupia J.  
1977 *Il pellegrinaggio a S. Rosalia tra passato e presente*, in A. Calcara (a cura di), *La religiosità popolare tra passato e presente*, Trapani: 124-133

Schmitt J.  
1988 *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale* [1976], trad. it. Laterza, Roma-Bari.

Sébillot P.  
1990 *Riti precristiani nel folklore europeo* [1908], trad. it. Xenia, Milano.

Seppilli A.  
1986 *La scrofa che allatta*, in Id., *Alla ricerca del senso perduto*, Sellerio, Palermo: 99-105.

Seppilli T.  
1983 (a cura di), *La medicina popolare in Italia*, fascicolo monografico di «La ricerca folklorica», 8.

Signorini I.  
1990 (a cura di), *Dal grano al pane: simboli, saperi, pratiche*, numero monografico di «L'Uomo», n. s., VII.

Thompson S.  
1967 *La fiaba nella tradizione popolare* [1946], trad. it. Il Saggiatore, Milano.

Torniai R.  
1951 *La danza sacra*, Edizioni Paoline, Roma.

Toschi P.  
1976 *Le origini del teatro italiano*, Boringhieri, Torino (I ed. 1955).

Tripputi A. M.  
1997 *Cosma e Damiano Medici del corpo e dell'anima. Culto e devozione popolare ad Alberobello*, Malagrino, Bari.

Turner V.  
1972 *Il processo rituale. Struttura e antistruttura* [1969], trad. it. Morcelliana, Brescia.

Uccello A.  
1976 *Pani e dolci di Siria*, Sellerio, Palermo.

Usener H.  
1993 *Triade. Saggio di numerologia mitologica* [1903], trad. it. Guida, Napoli.

Vacante V.  
1992 *Li rigattati di S. Michele e S. Giovanni di Calamònci (Ag)*, in «Choreola», II, 5: 18-24.

Van Gennep A.  
1981 *I riti di passaggio* [1909], introduzione di F. Remotti, trad. it. Boringhieri, Torino.

VDS = *Vies des saints et des bienheureux*, Letouzey et Ané, Paris 1950: t. IX (Septembre): 551-554.

VS = *Vocabolario siriano*, vol. I, a cura di G. Piccitto, Palermo-Catania 1977.

Wilson M.  
1957 *Rituals of kinship among the Nyakyusa*, Oxford University Press, London.

Wittmann A.  
1967 *Kosmas und Damian*, Schmidt, Berlin.

Gabriella D'Agostino

## Il sesso ambiguo

### Pratiche e funzioni del travestitismo\*

0. Una delle opposizioni fondamentali intorno a cui si articola la realtà umanizzata è quella: *maschile* vs *femminile* cui sono associate, in modo più o meno percepibile e diretto, altre coppie oppositive. La discretizzazione del reale per opposizioni binarie sembrerebbe essere la procedura «più semplice» della mente per conferire ordine al mondo nel quale piano ideologico e piano della prassi finiscono sempre con il risultare interrelati. Le opposizioni culturali e sociali sono pertanto avvertite e giustificate come naturali, mentre queste ultime sono trasferite estensivamente alla organizzazione della società e al sistema della cultura<sup>1</sup>.

Alla diversità tra maschio e femmina sul piano biologico, dunque al loro diverso ruolo rispetto alla produzione e riproduzione della specie, si è legata una differente ripartizione dei compiti e delle mansioni che, pur se inizialmente connessi alla diversa disponibilità dei due sessi in ordine al procacciamento dei beni necessari al sostentamento del nucleo familiare, hanno finito essi stessi per «sessualizzarsi», per connotarsi cioè in senso maschile e femminile. Nella concreta prassi storica la diversità tra i sessi si è risolta nella loro disuguaglianza, pertanto, le diverse società hanno misurato le competenze socialmente attribuite secondo criteri che hanno finito con il conferire valori di segno positivo alle attività degli uomini, riservando al dominio delle donne quelli di segno contrario<sup>2</sup>. A questo proposito è da ricordare che nei miti d'origine di diverse culture si fa riferimento, oltre che all'indifferenziazione tra i sessi o all'esistenza di uno solo di essi (più spesso quello maschile) da cui avrebbe preso forma l'umanità, a una situazione di disuguaglianza a favore del femminile ribaltatasi successivamente a causa di un comportamento scorretto o incapace da parte delle donne<sup>3</sup>. È evidente che scopo di questi miti è dunque quello di legittimare l'ordine esistente.

Nella Grecia antica esso trovava giustificazione anche in ambito filosofico e medico. Secondo il pensiero greco l'equilibrio del cosmo come quello del corpo si fonda su una armonica combinazione dei contrari, il caldo e il freddo, il secco e l'umido, e per conseguenza, il disequilibrio, dunque il disordine, ha luogo per la prevalenza dell'uno sull'altro. Il primo dei poli delle due opposizioni è associato al maschile, il secondo al femminile, e – come ha osservato Françoise Héritier – «in un modo che pare inspiegabile, vengono loro attribuiti dei valori, positivo da una parte, negativo dall'altra [...]». Le correlazioni delle

opposizioni binarie tra loro non hanno alcun rapporto con una realtà qualsiasi, bensì con i valori positivi o negativi attribuiti fin dall'inizio ai termini stessi» (Héritier 1979: 803)<sup>4</sup>.

Se, dunque, in culture e tempi diversi, l'articolazione in maschile e femminile individua non solo gli esseri umani dal punto di vista biologico ma anche il loro concreto essere in società attraverso gli ambiti di competenza socialmente attribuiti una volta per tutte, facendo coincidere livelli naturali e livelli sociali, può essere interessante andare a verificare quale sia il senso di alcune narrazioni mitiche e di certe pratiche rituali in cui la separazione dei ruoli appare sospesa: in particolare, in quei casi in cui è il travestimento, l'assunzione cioè da parte di un individuo, personaggio mitico o reale che sia, di un aspetto esteriore connotato in senso opposto a quello biologico di appartenenza, a determinare il ribaltamento, la confusione, l'omologazione, la sospensione delle connotazioni sessuali. Il travestimento infatti assume una rilevanza significativa in ordine al sistema ideologico di rappresentazione della differenza tra i sessi. In prima approssimazione parrebbe che esso, conferendo una identità diversa ai soggetti che lo adottano, si gioca tutto sull'asse dell'opposizione *essere* vs *apparire*. Questi sono sicuramente i casi in cui il travestimento ritualmente assunto, determinando *temporaneamente* una identità altra nei soggetti interessati, introduce a una sorta di liminarietà, di sospensione temporalmente circoscritta al tempo del rito, dell'ordine biologico, sociale e culturale su cui una comunità fonda il proprio equilibrio. In questo modo viene ribadita l'identità tra fatto biologico e fatto sociale. In questo senso sono da intendere le forme di travestitismo sessuale attestate presso un alto numero di società di interesse etnologico in occasione dei riti di iniziazione, o altre pratiche di travestimento in riti di regalità, funerari o diretti a controllare circostanze di rischio<sup>5</sup>. Esistono però anche casi in cui il travestimento è assunto in modo permanente. Gli individui interessati assumono una identità definita agendo e comportandosi secondo il modello socialmente attribuito al sesso opposto al proprio sesso biologico. L'identità di questi soggetti dunque non risulta dall'opposizione sopra proposta – l'individuo è maschio e *appare* femmina (o viceversa) – ma, dal superamento che questa forma di travestimento realizza, consentendo una sorta di «trasgressione del sesso attraverso il genere» (Mathieu 1993: 661)<sup>6</sup>.



La nozione di genere è estremamente fruttuosa tanto nelle forme del primo tipo quanto nelle seconde in quanto introduce immediatamente nel cuore del problema: la costruzione sociale del maschile e del femminile e dunque i modi sociali dell'appartenenza all'uno e all'altro sesso. Più che il concetto di differenza tra i sessi, che si limita ad avere un valore constatativo, il concetto di genere implica che la differenza sia colta già nella sua articolazione sociale, che a livello operativo essa non possa essere pensata se non nel suo concreto reale attuarsi, dunque come costruzione sociale definita.

1. La cultura greca offre un buon numero di materiali che rinviando al travestimento intersessuale. Antonino Liberale (*Metam.* 17) racconta:

Galatea, figlia di Eurizio, figlio a sua volta di Sparton, sposò a Festo di Creta Lampros figlio di Pandione, uomo di nobile famiglia, ma di scarso patrimonio. Questi, essendo Galatea gravida, fece fervidi voti che gli nascesse un figlio maschio, e ordinò alla moglie che se fosse nata una bambina doveva senz'altro levarla di mezzo. Mentre costui si trovava lontano da casa a pascolare le greggi, a Galatea nacque una bambina. Impietosita alla vista dell'infante, pensando alla solitudine della sua casa, e confortandola certi sogni e vaticini di indovini che la esortavano ad allevare la fanciulla come fosse un ragazzo, mentì a Lampros di aver generato un maschio, e allevò la bambina come un figlio, dopo averle ovviamente imposto il nome maschile di Leucippo. La fanciulla crebbe, ed era di indichibile bellezza; Galatea allora, temendo Lampros, poiché stava ormai diventando impossibile nascondere la cosa, trovò rifugio nel santuario di Latona dove supplicò molto la dea se potesse far sì che la sua figliola divenisse maschio in luogo di fanciulla, come Cainis, figlia di Atrax, per volere di Posidone era divenuta Caineus il Lapita, e Tiresia s'era mutato in donna da uomo che era, perché gli era accaduto di uccidere i due serpenti che si congiungevano in un trivio, e da donna nuovamente uomo, per avere di nuovo ucciso un serpente; e più volte Ipermestra, prostituendosi in aspetto di donna, e tramutandosi successivamente in uomo, portava il nutrimento a suo padre Aithon; e aveva mutato sesso anche il cretese Siprete, perché andando a caccia aveva visto Artemis mentre faceva il bagno. Latona ebbe molta pena di Galatea che la supplicava, e mutò la natura della figlia di lei in quella di un ragazzo<sup>7</sup>.

A questa narrazione possiamo accostare la storia di Ifi, figlia di Ligdo e di Teletusa, cretesi di Festo (Ovidio, *Metam.* 9, 666 sgg.). Ligdo aveva ordinato alla moglie in attesa di un figlio di esporre il bambino se fosse stata una femmina. Poco prima di partorire Teletusa ebbe una visione: Iside le ordinava di allevare il figlio qualunque fosse stato il suo sesso. Partorì una bambina per la quale scelse il nome ambiguo di Ifi

e la vestì da maschio. Divenuta adulta di Ifi si innamora una ragazza, Iante, che la crede uomo come tutti. Iante e Ifi si fidanzano. La madre riesce a ritardare le nozze ma non potendo più perpetrare l'inganno implora Iside di aiutarla. Iside trasforma il sesso di Ifi e le nozze possono avere luogo.

Isoliamo le unità costitutive dei due racconti. Leucippo/Ifi sono bambine la cui identità sessuale è tenuta nascosta a causa di un divieto iniziale posto alle rispettive madri<sup>8</sup>. Il gioco della falsa identità può essere condotto sin quando le due bambine non varcano l'età dell'adolescenza. Nel caso di Ifi il superamento dello stato adolescenziale è indicato dalla prospettiva delle nozze. Nel caso di Leucippo esso è suggerito non da eventi interni alla narrazione ma dalla parte conclusiva che indica che il testo è un racconto eziologico della festa delle *Ekdysia* cretesi. Così infatti si conclude la narrazione:

Gli abitanti di Festo commemorano ancora questa trasformazione e sacrificano a Latona Phytie, perché fece crescere alla fanciulla gli organi maschili, e chiamano quella festa le *Ekdysia* (Festa della Spoliazione) perché la fanciulla si era spogliata del peplo femminile. Ed è costume a Creta che nei matrimoni ci si corichi (prima delle nozze) presso la statua di Leucippo.

Il testo a questo proposito non è molto chiaro e presenta alcune difficoltà di interpretazione. Nel passo precedente infatti non c'è alcun riferimento alla svestizione di Leucippo ma essa è trasformata in maschio prima che il suo sesso biologico sia scoperto. L'incongruenza però potrebbe essere solo apparente e esplicativa del senso del rito cui il racconto viene connesso, laddove il testo fa coincidere il sesso con l'abito: Leucippo che «si spoglia del peplo femminile» significa Leucippo che «diventa uomo», l'adolescente cioè che per mezzo del rito assume una identità di genere definita<sup>9</sup>. Il racconto dunque nella connessione con la Festa della Svestizione individua nell'*Ekdysia* un rito iniziatico. Sappiamo che a Creta il matrimonio seguiva immediatamente l'uscita dall'*agela*, il «gregge», l'insieme degli iniziandi raggruppati per classi di età. L'*incubatio* prematrimoniale cui si riferisce l'ultima parte del racconto doveva seguire immediatamente la svestizione dei neo-iniziati. C'è dunque una chiara occorrenza tra mito e rito cretese (su cui diversamente non si saprebbe nulla) che si basa sulla ricorrenza dello stesso termine per indicare la Festa e il rito prenuziale di svestizione cui i giovani iniziati erano sottoposti<sup>10</sup>.

Nell'uno e nell'altro racconto la narrazione si articola intorno all'opposizione maschiilità/femminilità cui è connessa quella di adolescenza/maturità quale passaggio di status che deve comportare l'assunzione di una identità definita (Pellizer 1991: 63). I due racconti sembrerebbero assumere senso dunque se letti

sullo sfondo dell'itinerario educativo che gli adolescenti della Grecia antica devono percorrere per giungere alla condizione di adulti, attraverso la relazione omosessuale adolescenziale con valore pedagogico che inizia e introduce alla eterosessualità adulta con il matrimonio. In questa ottica è estremamente chiarificatrice la definizione di Devereux della omosessualità greca come di una pseudo-omosessualità nel senso che si tratta di un trattamento d'ordine culturale della transitoria e universale tendenza adolescenziale alla indifferenziazione sessuale<sup>11</sup>.

Particolarmente interessanti a questo proposito sono le leggende relative a Imeneo, dio del matrimonio dopo essere stato, nella tradizione omerica e esiodea, nome comune del canto nuziale che accompagna la sposa verso la casa dello sposo e, successivamente, invocazione nuziale, dunque personificazione del canto<sup>12</sup>. I miti che gli sono connessi sono illuminanti per comprendere lo statuto semantico che il rito del matrimonio mantiene nonostante si tratti di creazioni tarde che non hanno più connessione con uno sfondo rituale tradizionale (Sergent 1986: 99; Calame 1988b: XXI). Già la sua discendenza, figlio di una musa e di Apollo o di Dioniso e Afrodite, secondo una duplice tradizione, colloca Imeneo «all'intersezione tra mondo dell'adolescenza e mondo della maturità sessuale» (Calame 1988b: XXI), mentre la sua fine è collocata il giorno delle sue nozze o di quelle di Dioniso e Altea; oppure, ma si tratta pur sempre di morte, Imeneo avrebbe improvvisamente perduto la voce mentre cantava alle nozze di Arianna e Dioniso. Dunque una origine ambigua e una morte nel contesto di un rito nuziale. Diverse tradizioni lo dicono *eromenos* di illustri *erastes*. Antonino Liberale (*Metam.* 23, 1-2), sulla base di più autori, narra che di Imeneo si innamorò Apollo<sup>13</sup>. Secondo un'altra tradizione il suo amante è Tamiri, «il primo uomo che amò un altro uomo», come lo definisce Apollodoro che lo indica pure come amante di Giacinto<sup>14</sup>. Sulla connessione tra condizione di *eromenos* e morte al momento del matrimonio ha insistito Bernard Sergent che, convincentemente, ha osservato: «Si chiarisce così l'origine della situazione di *erómenos* di Hyménaios: il matrimonio è un "rito di passaggio", e la sua personificazione, più esattamente la personificazione di uno dei grandi riti matrimoniali, assume il simbolismo di un rito di passaggio; in Grecia, come altrove, il matrimonio mette fine al periodo probatorio della vita dei giovani, e il rito di passaggio che Hyménaios concentra sulla sua persona è [...] un rito iniziatico. Hyménaios muore al momento del matrimonio, rinasce dopo; ed è dunque, necessariamente, in un momento precedente che egli è stato l'*erómenos* di un dio o di un uomo» (Sergent 1986: 101).

Le leggende sono concordi nel presentarlo come un giovane con una lunga chioma di capelli e di eccezionale bellezza<sup>15</sup>, tanto da essere scambiato per una

fanciulla (Serv., *Aen.* 4, 99). È il caso di uno dei racconti cui si ricorre per spiegare la connessione di Imeneo con il matrimonio. Nonostante il sistema di valori che esso riflette, denunciando la tardività di questa tradizione, la narrazione lascia lo stesso individuare uno schema coerente con lo statuto del personaggio. Imeneo era innamorato di una fanciulla nobile ma a causa delle sue modeste condizioni manteneva segreto il suo sentimento e si limitava a seguire la giovane dappertutto. Un giorno, la ragazza insieme con altre fanciulle si era recata a Eleusi per compiere dei sacrifici in onore di Demetra. Imeneo la seguì. Alcuni pirati fecero una irruzione e rapirono le ragazze compreso Imeneo perché scambiato per una fanciulla o perché vestito da fanciulla (Delcourt 1988: 88). Durante una sosta per riprendere le forze dopo una lunga traversata, Imeneo uccise tutti i pirati nel sonno e tornò da solo ad Atene per proporre un accordo: avrebbe restituito tutte le fanciulle a patto che gli si contesero di sposare la sua amata (Grimal 1990: 336); ovvero, restituì le fanciulle che poi si sposarono (Calame 1988b: XXI).

Imeneo, dunque, appare «sia come una figura che la morte immobilizza nel momento stesso in cui i protagonisti della cerimonia effettuano il passaggio che vi è connesso, sia come l'intermediario che consente la realizzazione legittima di ciò che il procedimento violento del ratto cercava di ottenere illegittimamente e prematuramente. Imeneo permette alle giovinette di passare da una condizione in cui la sessualità può esprimersi solo fugacemente e surrettiziamente a un'altra, quella matrimoniale, in cui al potere dell'*eros* è attribuito un posto legittimo al centro dell'istituzione sociale che domina le relazioni private dell'adulto» (Calame 1988b: 81).

Più complessa è l'interpretazione del motivo del travestimento nel racconto di Dafne e Leucippo come è riferito da Partenio di Nicea (*Erot. Path.* 15). Esso non introduce al cambiamento di sesso ma a una metaformosi naturalistica:

Intorno a Dafne, la figlia di Amicla, si raccontano questi fatti. Costei non era affatto solita scendere in città, né si univa alla compagnia di altre vergini; piuttosto, equipaggiata andava frequentemente a caccia nella Laconia, e qualche volta si recava sugli altri monti del Peloponneso. Per questa ragione era molto cara ad Artemide, e la dea faceva in modo che i suoi tiri colpissero nel segno.

Di costei che, in età da marito, andava vagando, si innamorò Leucippo, figlio di Enomao; rinunciando ad ottenerla in qualche altro modo, travestito con abiti femminili e in tutto simile a una fanciulla, andava a caccia insieme a lei. Accadde però che divenisse caro a Dafne, la quale non cessava di abbracciarlo e di stargli accanto in tutti i momenti. Ma Apollo, che ardeva anche lui di desiderio per la ragazza, pieno d'ira e di invidia al vedere Leucippo in compagnia di

Dafne, ispirò in lei il desiderio di andare con le altre vergini alla fonte per lavarsi. Giunti, cominciarono a svestirsi e, vedendo che Leucippo si rifiutava, gli strapparono i vestiti di dosso. Resesi conto dell'inganno e della trama che egli ordiva, tutte scagliarono contro di lui le lance. Leucippo, certo per volontà degli dei, sparì. Dafne, vedendo Apollo che avanzava verso di lei, prese a correre vigorosamente. E poiché il dio continuava a inseguirla, pregò Zeus di allontanarla dagli uomini. E si racconta che diventò la pianta che da lei si chiama *dafne*.

Claude Calame ha visto nel racconto «alcuni indizi di una trasposizione mitologica dell'omoerotismo femminile» (1988c: 80). Il travestimento, secondo lo studioso, consentirebbe a Leucippo di «stabilire con la giovane divinità un legame di «amicizia indistruttibile» e di «manifestarle la forza del proprio amore». Calame mette in relazione questo tema con una delle versioni del mito di Callisto, compagna di caccia di Artemide, che viene sedotta e fecondata da Zeus con la violenza sotto l'aspetto della dea. Si tratterebbe dunque di una iniziazione omoerotica all'eterosessualità, dunque alla condizione di donna adulta che, però, nella fattispecie ha un esito tragico poiché Artemide punisce la compagna e la trasforma in orsa. Al di là del senso che il racconto assume, ciò che a Calame preme rilevare è il fatto che Artemide, come Saffo, sia legata a una ninfa particolare tra quelle del suo seguito e che Callimaco conferma l'amore di Artemide per le sue compagne, *hetairas*. Il pensiero mitico, dunque, lascerebbe «trasparire sotto le sue trasposizioni, una rappresentazione dell'omofilia femminile che sta alla base dei legami di cameratismo della cerchia saffica» (Calame 1988c: 81).

In questa narrazione Dafne nel suo essere cacciatrice, condizione che comporta l'isolamento e la verginità, svolge un ruolo chiaramente maschile. Il personaggio riassume le caratteristiche comuni a tante storie di vergini cacciatrici che il mito ha tramandato (Pellizer 1991: 65 e n7). Queste storie, più che essere considerate paradigmatiche di caccie rituali femminili a scopo iniziatico sul modello di quelle maschili, di cui mancano riscontri concreti – interpretazione che presupporrebbe la formazione di una classe di guerriere, di cittadine votate alla guerra – possono far luce piuttosto sui complessi meccanismi di formazione dell'identità cui gli adolescenti sono sottoposti. Nello stesso tempo evidenziano il problema della identità di genere, ribadendo la sessualità definita di determinati attributi, atteggiamenti e compiti su cui si fonda il sistema di valori della società greca. Nel racconto di Dafne e Leucippo, diversamente dai due esempi precedenti, la assunzione di identità si riferisce a entrambi i personaggi e si costruisce nella reciproca messa in relazione dei ruoli. Al personaggio «maschile» di Dafne corrisponde quello «femminile» di Leucippo

con un incrocio tra il piano dell'essere e quello dell'apparire: Dafne è donna ma appare uomo; Leucippo è uomo ma appare donna. Il «rischio di identità» è però tutto dalla parte di Dafne che non solo si oppone a Leucippo<sup>17</sup> e fugge anche da Apollo ma chiede di essere sottratta alla vista degli uomini, rifiutando dunque di assumere una identità di genere definita<sup>18</sup>. Il racconto, per di più, contiene un elemento che potrebbe alludere al costume arcaico femminile del bagno in un fiume immediatamente prima del matrimonio o della «prima unione» nei pressi di un corso d'acqua<sup>19</sup>. Questo elemento, nell'alludere a un rituale che sancisce l'unione sessuale, sembrerebbe coerente con la necessità dell'assunzione di precisi ruoli di genere espressa dalla narrazione<sup>20</sup>.

Più complesso e articolato appare il mito dell'infanzia di Achille, dove l'eroe è, tra l'altro, protagonista di un travestimento. Così lo racconta Apollodoro (*Bibl.* III, 13, 6, 8):

Teti ebbe un figlio da Peleo e voleva renderlo immortale. Di nascosto da Peleo, durante la notte lo immergeva nel fuoco per distruggere la natura mortale che gli derivava dal padre; durante il giorno poi lo ungeva con l'ambrosia. Peleo però la spiò e quando vide il figlio dibattersi tra le fiamme, lanciò un grido. Teti, non potendo portare a termine il suo proposito, abbandonò il bambino e fece ritorno tra le Nereidi. Peleo conduce il figlio da Chirone. Chirone lo prese con sé e lo allevò nutrendolo con le interiora di leoni e col midollo di orsi, e gli diede il nome di Achille (prima il suo nome era Ligerone), perché non aveva mai accostato le labbra a un seno di donna. [...] Quando Achille ebbe nove anni, poiché Calcante diceva che Troia non sarebbe stata conquistata senza di lui, Teti, che sapeva che il figlio era destinato a morire se avesse preso parte alla guerra, lo vestì con abiti femminili e lo affidò a Licomede come se fosse una fanciulla. Qui Achille viene allevato, si unisce alla figlia di Licomede, Deidamia, e gli nasce un figlio, Pirro, che più tardi fu chiamato Neottolemo. Odisseo si recò da Licomede per cercare Achille - gli avevano detto che si trovava lì -, e lo trovò quando fece risuonare la tromba di guerra. Fu così che Achille andò a Troia<sup>21</sup>.

Il racconto, come è noto, costituisce il modello di *paideia* che, in età arcaica, scandisce le tappe dell'itinerario iniziatico dell'individuo all'età adulta ed è riscontrabile nel percorso formativo di molti altri eroi (cfr. Brelich 1958: 124-29). Lo schema è abbastanza leggibile: il giovane viene allontanato dal contesto familiare e affidato a un educatore; la formazione può avvenire in più tappe e la sua conclusione è sancita dall'unione eterosessuale, dalla paternità e dalla partenza per la guerra (Sergent 1986: 224). È nella prospettiva di omoerotismo iniziatico che Bernard Sergent ha letto il racconto di Apollodoro anche se in esso è assente una chiara attestazione di un rapporto

omosessuale tra Achille e il suo educatore. Questo fatto, secondo lo studioso, è ascrivibile unicamente al modo in cui l'antichità classica ha recepito la tradizione quando ormai il senso del rituale iniziatico omosessuale arcaico si era smarrito: «Ciò che qui impedisce a Lykomédes – il cui nome, formato su quello del “lupo”, è caratteristico dei maestri e degli eroi greci dell'iniziazione – di essere, esplicitamente, l'*erastés* di Achille, non è altro che la forma della leggenda: interpretando la fase “femminile” della vita di Achille come un camuffamento, è necessario alla sua economia interna che l'uomo, presso il quale si svolge la vicenda, ignori lo stratagemma: un greco dell'epoca classica potrebbe sostenere che un giovane principe del suo paese nascondeva deliberatamente un giovane nel gineceo? Così Lykomédes non può avere relazioni sessuali, né, più generalmente rappresentare la sua parte di educatore e di maestro iniziatico, nei confronti dell'adolescente ancora così femminile che egli lo scambia per una fanciulla» (Sergent 1986: 225). In sostanza, il travestimento di Achille nell'economia del racconto si presenterebbe come un semplice stratagemma ideato dalla madre per sottrarre il figlio al destino che lei ha previsto.

Nei miti che abbiamo considerato il travestimento, a livello delle strutture della manifestazione, appare sempre come uno stratagemma per superare una situazione particolare o difficile. Essi però presentano delle costanti: la condizione adolescenziale, il rapporto tra i due sessi, la possibilità che esso abbia luogo solo a condizione di invertire la situazione che il travestimento ha creato. Nel racconto sull'educazione di Achille a Sciro lo schema relativo alla fase probatoria degli adolescenti è chiaramente leggibile. Nella prima parte del racconto Apollodoro riferisce del rapporto tra Achille e il Centauro. L'isolamento in montagna, momento essenziale del rito pederastico arcaico (Sergent 1986: 4 sgg.), e il nutrirsi di visceri e di midollo di animali selvatici<sup>22</sup>, richiamano fortemente l'isolamento dell'*eromenos* con il suo *erastes*, descritto da Strabone in relazione al comportamento amoroso omosessuale tra i Cretesi (modello da cui, come è noto, Sergent è partito per dare l'avvio alla sua ricerca sulla omosessualità nella mitologia greca), che si concluderà dopo il superamento della prova cinegetica. L'imposizione di un nuovo nome sancisce l'acquisizione di una nuova identità<sup>23</sup>. Nella seconda parte, Achille è di nuovo lontano da casa, genera un figlio, parte per la guerra. Questi atti sanciscono chiaramente il superamento della fase probatoria. Il testo dice che Ulisse trova Achille suonando la tromba di guerra<sup>24</sup>. Secondo altre tradizioni, Odisseo si sarebbe recato a corte per vendere mercanzie alle donne. Queste avrebbero scelto strumenti da ricamo e stoffe mentre Achille sarebbe stato attratto da alcune armi preziose mescolate agli altri oggetti<sup>25</sup>. Nell'uno e nell'altro caso,

l'identità di Achille si svela, dunque è acquisita, alla presenza di simboli di guerra.

Il travestimento di Achille e la sua dismissione, pertanto, assumono un senso chiaro se considerati come l'ultimo momento della fase probatoria dei giovani, atti che sancivano l'ingresso alla condizione di adulti. Si è già fatto riferimento alle *Ekdysia* cretesi come rituale che conserva tracce di un rito di passaggio che si conclude con la svestizione e, d'altro canto, attingendo ai contesti etnografici in cui riti iniziatici e riti di passaggio svolgono una funzione fondamentale nella articolazione del sociale, il travestimento intersessuale, come si vedrà più avanti, è variamente attestato. Gli studiosi dell'antichità, inoltre, hanno preso in considerazione alcuni usi nuziali che rivestono interesse per l'argomento in questione. Da Plutarco apprendiamo di alcuni costumi matrimoniali che prevedevano da parte di uno degli sposi l'assunzione di un indumento o un accessorio proprio dell'altro sesso: tra i Lacedemoni la *nymphetria* (pronuba) radeva i capelli della sposa e le faceva indossare un mantello e dei calzari da uomo prima di condurla presso il giaciglio dove l'avrebbe raggiunta il marito (*Lyc.* XV, 3); ad Argo era norma per le spose portare per le nozze una barba finta (*Mul. virt.* 4); a Cos gli sposi indossavano una *stolé* (veste) femminile nell'abbracciare le *nymphés* (spose) (*Quaest. graec.* 58, 304); Oppiano riferisce che le donne che avevano preparato la sposa vestivano poi lo sposo con abiti dai colori brillanti, lo adornavano di fiori e porpora e lo profumavano (*Cyneg.* I, 338 ss.).

Questi usi, pur presentandosi nella forma di riti individuali, sono stati interpretati dagli studiosi come tracce di riti arcaici agiti in forma collettiva. Marie Delcourt, in particolare, ha raccolto e passato in rassegna le attestazioni nel mito e nel rito del travestimento intersessuale a partire dagli usi matrimoniali di cui riferiscono Plutarco e Oppiano<sup>26</sup>. Questi, secondo la studiosa, sarebbero le tracce dei riti di passaggio della Grecia arcaica organizzata per classi d'età alla luce dei quali sarebbero da interpretare quei racconti mitici nei quali troviamo associati «un travestimento, una prova di forza e la conquista della sposa» (Delcourt 1988: 201).

Non si può non rilevare però che da un canto i miti generalmente attestano del travestimento di un individuo di sesso maschile in donna. Questo fatto assume senso se analizzato alla luce del simbolismo iniziatico. I giovani dopo le prove e la morte simbolica, rinascono a una condizione del tutto diversa dalla precedente, dall'indifferenziato allo stato di uomo socialmente definito, sancita spesso dall'imposizione del nome. La condizione precedente dunque si caratterizza per l'assenza di quei tratti maschili che si acquisiscono solo sottoponendosi al rito. Si capisce pertanto che l'assenza di qualità maschili, la cui attri-



buzione è fatto culturale finalizzato alla costituzione della *natura* dell'iniziato, sia codificata in termini di femminilità, e di fatto il giovane non ancora iniziato è classificato tra le ragazze<sup>27</sup>.

D'altro canto, i riti nuziali dell'antichità, di cui si ha notizia, conservatisi in forma individuale, testimoniano dell'assunzione di abiti propri del sesso opposto per entrambi i sessi, e soprattutto, proprio in riferimento a un territorio per il quale l'omosessualità maschile con funzione iniziatica è ampiamente attestata (cfr. Marrou 1966), riferiscono di un uso secondo il quale è la donna ad assumere tratti maschili. Queste osservazioni impongono estrema prudenza nell'individuare un'origine rituale in ogni racconto mitico e suggeriscono al contempo di valutare se il travestimento alluda sempre e comunque a una realtà altra rispetto a quella che il testo letterario presenta. Se però supponiamo che lo scambio degli abiti fosse reciproco, potremmo ritenere l'uso rituale come una simbolizzazione dell'unione tra i sessi per mezzo del genere.

Delle notizie sugli usi nuziali ricordati, quella su Cos è inserita da Plutarco in un contesto nel quale si richiama una vicenda che vede protagonista Eracle. Plutarco, chiedendosi quale sia la ragione per cui i sacerdoti di Eracle a Cos sacrificano in abiti femminili portando una acconciatura da donna, così riferisce: Eracle, dopo la spedizione a Troia, durante la navigazione fu colpito da una tempesta. Tutte le navi furono distrutte tranne una con uomini e armi che fu trasportata sulla costa di Cos. Sbarcato, Eracle vide delle pecore e chiese al pastore, di nome Antagora, di dargli un ariete. Antagora lo invitò alla lotta e se Eracle lo avesse sconfitto avrebbe acconsentito alla sua richiesta. Durante il combattimento i Meropi accorsero in aiuto di Antagora e Eracle e i suoi uomini furono sopraffatti. Si dice, continua Plutarco, che Eracle allora fugisse a nascondersi presso la casa di una donna dove, per non essere scoperto, avrebbe indossato abiti femminili. Ma in seguito, quando superò i Meropi in un altro scontro, sposò Calciope (figlia di Euripilo re di Cos) e indossò un abito variopinto. Pertanto, l'officiante sacrifica in quel modo sul luogo dove si combattè la lotta e gli sposi indossano un abito femminile nell'andare incontro alle proprie spose (*Quaest. graec.* 304 c-e).

Eracle ancora un'altra volta indossa abiti femminili, durante il periodo di schiavitù presso Onfale. Apollodoro racconta che in un accesso di follia aveva scagliato dalle mura di Tirinto Ifito, figlio di Eurito. Si era recato dalla Pizia per chiederle come guarire dalla tremenda malattia che lo aveva colpito dopo aver commesso il delitto. Il responso dell'oracolo recitò che Eracle sarebbe stato liberato dal male dopo essere stato venduto, aver servito per tre anni un padrone e aver dato a Eurito il ricavato della vendita quale ricompensa per l'uccisione del figlio. Eracle venne comprato da Onfale, figlia di Iardano, regina dei Lidi e vedova di

Tmolo che le aveva lasciato il regno (*Bibl.* II, 6, 2-3). Le fonti greche non si dilungano sulla schiavitù mentre quelle latine descrivono il periodo del soggiorno di Eracle presso Onfale come caratterizzato dalla mollezza e dal travestimento reciproco: Onfale indossava la pelle di leone di Eracle e portava la spada mentre l'amato filava la lana ai suoi piedi, vestiva da donna con abiti porporini, profumava i suoi capelli, veniva percorso da Onfale con un sandalo d'oro<sup>28</sup>. Si potrebbe ipotizzare che le fonti tarde abbiano fondato la costruzione della inversione dei ruoli sulla facile analogia schiavitù (sottomissione)/condizione femminile.

Le cose però sono molto più complesse. Subito si può notare come, ancora una volta, ricorra il motivo del travestimento associato al matrimonio. D'altro canto, la figura di Eracle, paradigma dell'eroe, «modello maschile puro, [...] supermaschio e misogino» è intimamente associato al femminile (Loraux 1991: XXI). Nicole Loraux ha osservato che nella cultura greca esistono due tradizioni che si affiancano contrastandosi: l'una, tutta tesa alla costruzione del modello di *aner* nella sua connessione con la dimensione politica, con l'ideale istituzionale democratico incarnato nella *polis* che si esprime in termini di *andreia*, fondamento della costruzione del politico in termini antitetici al femminile. Essa dunque si caratterizza per lo sforzo «di definire l'uomo cittadino attraverso una virilità immune da qualsiasi ricorso al femminile» (Loraux 1991: VIII). L'altra, sotterranea e che attraversa la cultura greca dall'epopea omerica alla leggenda eroica, «postula che un uomo degno di questo nome è più virile quando accoglie in sé il femminile» (Loraux 1991: VIII). Secondo questa ottica, il maschile e il femminile si pongono «come due componenti essenziali che, pur dividendosi il predominio, sono inscindibili» (Loraux 1991: XI). A questa tradizione la studiosa assegna appunto Eracle. Le vicende attribuite al personaggio, il lessico utilizzato per descriverlo, in sostanza i modi della sua rappresentazione, rivelano, attraverso la puntuale analisi condotta dalla Loraux, che la sua figura si costruisce attraverso la continua intrusione del femminile nel maschile. Rimandando al testo della studiosa, illuminante per rigore metodologico, per l'aspetto che più strettamente interessa ai fini del discorso fin qui condotto, mi limiterò a citare il riferimento al *peplos* che, secondo il racconto di Diodoro Siculo, l'eroe riceve da Atena quale dono al ritorno dalla guerra, insieme ad altri da parte di Efesto (clava e corazza), Posidone (cavalli), Hermes (spada), Apollo (arco e frecce), Demetra (iniziazione ai misteri) (Loraux 1991: 129). Si tratta di uno strano dono da parte di una dea guerriera, di un oggetto fortemente connotato in senso femminile in quanto abito delle donne e, per di più, dono nuziale per eccellenza. Atena però è nello stesso tempo colei che presiede a lavori femminili quali la tessitura e ad Atene le fanciulle tessono il *peplos* per la dea (Loraux 1991: 133)<sup>29</sup>.

Ancora un *peplos* Ercole riceve da Deianira, imbevuto del sangue di Nesso, «filtro magico» per riconquistarne l'amore dopo che l'eroe si era innamorato di Iole. L'implicita posizione di nubenda che Ercole assume conduce, ancora una volta, la catena delle associazioni possibili all'ambito del matrimonio (Loraux 1991: 135).

Eracle dunque rappresenterebbe quanto l'immaginario greco osa pensare ma che non può inverarsi nella concreta prassi. Eracle o delle procedure del pensiero mitico, si potrebbe dire, modello di quel discorso all'interno del quale non c'è posto per il principio di non contraddizione e che anzi individua il proprio statuto nella compresenza di quanto alla luce della logica classica, su cui l'uomo occidentale ha fondato l'ordine del discorso razionale, si presenta in termini oppositivi, contraddittori e inconciliabili (Lévi-Strauss 1964, 1966; Buttitta 1996a).

In sostanza, sembrerebbe che la dimensione sessuale diventa differenza, e come tale si manifesta nell'articolazione di genere, solo nella concreta prassi sociale. L'ordine attraverso cui questa si lascia cogliere è il solo possibile e la sua *necessità* risulta da una doppia procedura ideologica in quanto il genere, l'articolazione sociale dei sessi, dato culturale, viene fatto coincidere con il dato naturale della loro diversità. Se, da una parte il mito, dall'altro il rito ribadiscono la separazione dei sessi come genere, forse è perché a livello delle strutture profonde i confini tra maschile e femminile si avvertono come fluttuanti e dunque la cultura deve intervenire sulla natura per discretizzare ciò che è pensato come *continuum*.

In questa ottica il contesto rituale rappresenta un osservatorio privilegiato. Lo statuto del rito consente di «controllare», proprio perché li assume ritualmente, azioni e comportamenti per i quali non c'è posto nella concreta prassi. Nelle *Hybristikà* di Argo, per esempio, che, secondo la testimonianza di Plutarco (*Mul. virt.* 4, 245 sgg.), ricordavano la sconfitta di Cleomane da parte delle donne della città guidate da Telesilla, le donne vestivano abiti maschili e mantelli, gli uomini pepli e veli. Il travestimento intersessuale, lo scambio dei generi in forma ritualizzata, allude dunque all'inversione dei ruoli così come si manifesta nell'episodio di Telesilla, coniugando insieme categorie contrapposte (donne/guerra). Lo stesso nome della festa, rimandando a tracotanza, impudenza, insolenza, sembrerebbe suggerire la prospettiva entro cui leggere la confusione dei ruoli che può essere consentita solo se ritualmente disciplinata.

Secondo questa prospettiva assumono senso i travestimenti intersessuali riscontrabili nelle feste cosiddette di capodanno. Si tratta cioè di una delle tante forme di introduzione del disordine miranti a rifondare l'ordine naturale e sociale del mondo sconvolto dalla fine del tempo. Sulla stessa linea si pone lo scambio degli abiti tra uomini e donne nelle Lenae o nelle

feste più o meno direttamente connesse – e non a caso – con il culto di Dioniso. In particolare, nelle Oscoforie, nei *komoi* delle Grandi Dionisie, nelle Antesterie, i giovani assumevano comportamenti femminili<sup>30</sup>. Dioniso è dio ambiguo per eccellenza, segnato sin dalla nascita da un destino in cui vita e morte si presentano strettamente associati, è dio del disordine che abolisce le frontiere, sussume le dicotomie, confonde e mescola le categorie, è dio del *caos* scaturigine di vita<sup>31</sup>. Non ci si deve stupire allora della prevalenza nelle sue feste dell'elemento femminile. Se questo fatto assume senso nell'ottica di un mondo fondato e ordinato su un sistema di valori maschili (cfr. Jeanmarie 1972; Detienne 1980), d'altro canto esso è connesso pure con ciò che, per natura, consente la produzione e riproduzione della vita. Di nuovo, il femminile ritorna prepotente a tormentare un mondo maschile che, ostinatamente, cerca di costruire la propria identità confrontandosi con l'alterità.

2. La letteratura etnografica presenta un interessante esempio di fenomeno di inversione sessuale per mezzo del travestimento, quale segno evidente di uno *status* ascrivibile come «terzo sesso», attraverso l'assunzione di compiti e attitudini propri del sesso opposto a quello di appartenenza. Il fenomeno, presente nell'area nord-americana, è genericamente individuato dal termine *berdache* che indica uno *status* di genere distinto da quelli maschile e femminile, utilizzato soprattutto dagli antropologi di cultura anglosassone. Esso deriva dal francese *hardash* (dall'italiano *bardas* sulla base dell'arabo *bardaj*, dal persiano *bardah*). Nell'*Oxford English Dictionary* *berdache* viene definito come: «efebo [...] giovane mantenuto per fini contro natura»; «giovane mantenuto»; «prostituto». Il termine pare che sia stato utilizzato per la prima volta dai Francesi in riferimento a un omosessuale passivo in abiti femminili per essere esteso, successivamente, anche ai prostituti maschi non travestiti, agli omosessuali istituzionalizzati travestiti e ai prigionieri di guerra costretti ad assumere ruolo e *status* da donna (Angelino-Shedd 1955, cit. in Signorini 1974: 158).

Nella letteratura specialistica con il termine *berdache* ci si riferisce a «un individuo, generalmente maschio, anatomicamente normale, che assumeva abito, occupazioni e comportamento dell'altro sesso per realizzare un cambiamento nello stato di genere. Questo cambiamento non era completo; esso consisteva piuttosto nella tensione verso uno *status* intermedio che combinava attributi sociali maschili e femminili» (Callender-Kochems 1983: 443)<sup>32</sup>. I termini che nelle diverse culture denotano il fenomeno fanno riferimento proprio alla sua natura ambigua. Le denominazioni nella traduzione letterale infatti suonano come «mezzo uomo-mezza-donna» (Grinnell 1962, cit.

in Callender-Kochems 1983: 443), «uomo-donna» (Bowers 1965, cit. *ibidem*), «possibile donna» (Powers 1977, cit. *ibidem*)<sup>33</sup>, espressione quest'ultima che interpreta proprio lo stato di tensione verso il sesso femminile, quale tratto dominante non risolto.

Gli studi sull'argomento presentano caratteri di frammentarietà e talvolta sono stati soggetti a letture pregiudiziali. Per di più, il contatto con gli Europei ha giocato un ruolo determinante nella scomparsa di questo costume sia perché contrario alla moralità europea dominante (fatto che ha pesato appunto sulle sue interpretazioni) sia per il prevalere di modelli ideologici occidentali all'interno delle culture indigene (Signorini 174: 155-56). La progressiva scomparsa dell'istituto non ne ha consentito una esaustiva osservazione diretta e la sua stessa ricostruzione attraverso il recupero della memoria e dei racconti di tradizione orale ha incontrato ostacoli nella reticenza crescente dei membri delle culture osservate che, non di rado, ne hanno negato la stessa esistenza<sup>34</sup>.

Callender e Kochems, tra gli altri, hanno ripercorso lo stato degli studi sulle culture del Nord America – distribuite lungo una vasta area estesa dalla California alla Valle del Mississippi sino alla regione dei Grandi Laghi – che riconoscono il *berdache* come *status*. Pur nella varietà delle articolazioni assunte dal fenomeno nei diversi contesti, il tratto dominante sembrerebbe essere quello della necessità di una sua validazione soprannaturale, espressa in forma di visione durante l'età adolescenziale che, in forma più o meno forte, conferiva ai *berdaches* un particolare prestigio sociale (Callender-Kochems 1983: 451).

«Sacri e santi» per i Navaho (Hill 1935: 274), «misteriosi e sacri» per gli Hidatsa, nelle società tradizionali indiane i travestiti «erano rispettati, forse temuti, per il fatto che la loro condizione manifestava un potere conferito loro dal soprannaturale» (Callender-Kochems 1983: 453). Gli autori contestano l'assimilazione della «berdicità» alla omosessualità avanzata da alcuni studiosi (cfr. *ivi*, 443 e *passim*) e ritengono il suo tratto pertinente proprio nell'indefinitezza del genere quale approssimazione verso il modello sessuale opposto a quello biologico di appartenenza, all'incrocio delle categorie di maschile e femminile. È a questo fatto che deve collegarsi la capacità loro riconosciuta, per esempio, nella tradizione navaho, cheyenne, mohavo, di eccellere in compiti connessi alla unione tra i sessi ai più diversi livelli: mediazione di matrimoni, pratiche magiche per affari d'amore, cura di malattie veneree (Whitehead 1981: 88).

Una delle prospettive avanzate per la comprensione dell'istituto individua nel *berdache* un operatore del sacro, annettendo il fenomeno tra le forme di androginia rituale. Questa interpretazione si fonda sull'osservazione di un costume quale quello del travestitismo istituzionalizzato, attestato per il nord-est

asiatico, il nord dell'Alaska, l'area andina e la Mesoamerica e, nel mondo antico, per le culture del bacino del Mediterraneo. Hermann Baumann, che ha dedicato uno studio sistematico alla bisessualità, condotto su una ampia area comprendente anche il vicino Oriente e il sud dell'Asia, ha collegato la pratica del travestitismo al sacerdozio e alla prostituzione sacra (cfr. Baumann 1950 e 1955)<sup>35</sup>. Lasciando da parte il costume come risposta a motivazioni di ordine esclusivamente biologico, lo studioso prende in considerazione altre due forme di travestitismo. La prima, «spontanea», sarebbe propria delle più arcaiche società a regime agricolo che hanno fondato il proprio mito d'origine su una coppia gemellare e articolato il proprio ordine sociale in due parti, ciascuna legittimata da un proprio *corpus* di miti. La seconda, del travestitismo culturale, fonderebbe il proprio *status* nel mito di un dio bisessuato che supererebbe l'opposizione dualistica posta all'origine del cosmo e dell'uomo sussumendo in sé le potenze maschile e femminile quale stato di *caos* originario precedente la separazione degli esseri secondo le categorie del mondo organizzato (Baumann 1950, cit. in Signorini 1974: 157).

L'idea della bisessualità veicolata attraverso il mito dell'androginia si ritrova tanto nelle culture arcaiche quanto in culture che hanno sviluppato forme di religione complesse (Eliade 1986: 100 e *passim*). Sin dalle culture megalitiche, a partire dalle quali la bisessualità divina sembrerebbe chiaramente attestata, l'idea della divinità androgina su cui si fonda l'ordine di svariate culture anche lontane nel tempo e nello spazio consente di recuperare a livello mitico l'unità dei principi osservati nella realtà in forma separata (Eliade 1976: 433 sgg. e 1989: 94 sgg.).

Un caso classico di androginazione rituale è rappresentato dagli operatori sciamani, in particolare siberiani e indonesiani. Presso i Chukchi lo sciamano era un invertito che poteva sposare un uomo, oppure un individuo normale che lo spirito-guida costringeva però a indossare abiti femminili (Eliade 1992: 148, n16). Se si trattava di un operatore di sesso femminile esso assumeva abiti e comportamenti maschili e poteva avere una compagna. Presso i Dayaki Ngadju del Borneo il termine che indica il sacerdote sciamano è *basir*. Esso significa: «incapace di procreare, ermafrodita». I *basir* sono ermafroditi che assumono abiti e comportamenti femminili (Eliade 1992: 378-79). Il *manang*, l'operatore sciamano dei Dayaki di mare doveva indossare abiti femminili per tutta la vita. Il *manang bali*, una classe speciale di sciamani di quest'area, oltre ad assumere abiti e compiti femminili poteva prendere marito (Eliade 1992: 377). «Questa bisessualità – o asessualità – rituale, ha osservato Eliade, è ritenuta un segno di spiritualità, di commercio con gli dei e con gli spiriti e nel contempo una fonte di sacrale potenza. Infatti lo sciamano riunisce in sé i principi

opposti; la sua stessa persona costituisce una ierogamia, ristabilisce cioè simbolicamente l'unione del Cielo con la Terra, assicurando la comunicazione tra gli dei e gli uomini» (Eliade 1989: 106-107)<sup>36</sup>.

Italo Signorini (1974: 159), ripercorrendo le posizioni di diversi studiosi in ordine al problema del travestitismo istituzionalizzato ha ripreso l'interpretazione proposta da Eliade<sup>7</sup>. Di fatto essa appare convincente per quei contesti nei quali è accertata la funzione culturale di determinate forme di travestitismo. Per quanto riguarda il *berdache*, invece, i dati sul fenomeno non sono sufficienti a chiarire definitivamente il ruolo di questa figura in ambito sacrale, a specificare la natura e la qualità di un suo coinvolgimento nella gestione della sfera religiosa. Tuttavia, sulla base delle attestazioni certe (Cheyenne, Sioux, Navaho, Hidatsa) e alla luce degli studi sul travestitismo istituzionalizzato condotto su aree diverse dal Nord America, è plausibile che anche per il *berdache* si debba privilegiare questa interpretazione.

Un caso estremamente interessante di androginia simbolica è rappresentato dalla *waneng aiyem ser*, una operatrice rituale dei Bimin-Kuskusmin dei Papua della Nuova Guinea (Porter Poole 1981: 116-65). Si tratta di una «donna sacra», «madre maschio» la cui identità di genere risulta dallo stretto intrecciarsi di funzioni femminili e maschili, le prime individuate sul piano naturale e legate alla capacità di procreazione, le seconde su quello culturale e sociale, connesse con le regole di filiazione che presso il gruppo sono patrilineari. Secondo le concezioni dei Bimin-Kuskusmin la donna fertile possiede un potere essenziale sia per la procreazione che per la creazione rituale. La sacralità di questo potere però può ottenersi solo a patto che esso sia incanalato e controllato, pena l'alto rischio di contaminazione. La «madre-maschio», deve aver superato la menopausa, essere stata fertile, aver partorito molti figli soprattutto maschi. Attraverso il complesso rito personale di iniziazione al ruolo sacrale essa si è liberata delle sostanze contaminanti del suo corpo, ha perduto la capacità riproduttiva ma ha conservato i fluidi fertili maschili. Pertanto essa può promuovere la fertilità e la crescita ritualmente. È grazie a questa capacità che essa può esercitare il controllo e riconferire equilibrio alle sostanze corporee maschili e femminili e, soprattutto, ripartire simbolicamente i nati da madri non patrilineari e pertanto contaminati, assicurando dunque ritualmente la purezza della discendenza patrilineare. Come ha osservato Porter Poole «essa ha perduto la sua "naturale" capacità riproduttiva; e quando riprende, metaforicamente, a "riprodurre" come "madre-maschio" (*auk kunum imok*) e gli iniziati maschi le passano sotto i genitali, sta sotto il controllo dei capi rituali maschi quasi come un mezzo inanimato che agisce al fine di costruire, in modo sottile, una analogia tra la nascita femminile naturale, fisiologica, e la rinascita maschile, rituale (spi-

rituale)» (Porter Poole 1981: 153). Gode dunque di un grande prestigio, a dispetto della condizione femminile normale, di potere e ricchezza, ha un ruolo predominante nei rituali di iniziazione maschili e femminili ai quali prende parte come agnato donna per eccellenza e come antenato ermafrodita primordiale (cfr. Porter Poole 1981: 117). Presiede ai riti di purificazione, di cura, di divinazione, di nascita, di morte, di imposizione del nome femminile ai non iniziati. Può indossare alcuni accessori dell'abbigliamento maschile, fumare tabacco come gli uomini, assumere cibi negati alle donne. Nei contesti iniziatici maschili appare come un travestito (cfr. Porter Poole 1981: 153).

Secondo Eliade ogni forma di travestimento rituale ha come funzione il superamento della condizione umana «per ripristinare una situazione originaria, trans-umana e trans-storica perché anteriore alla costituzione della società umana; situazione paradossale, impossibile da mantenere nella durata profana, nel tempo storico, ma che era necessario reintegrare periodicamente, onde restaurare, anche per un solo istante, la totalità iniziale, la sorgente intatta della sacralità e della potenza. [...] Il cambiamento rituale delle vesti – continua Eliade – implicava una inversione simbolica dei comportamenti, pretesto per buffonerie carnevalesche, e anche per il libertinaggio dei Saturnali. Insomma, era una sospensione delle leggi e delle consuetudini [...]. L'inversione dei comportamenti implicava quella completa confusione dei valori che è un tratto specifico di ogni rituale orgiastico». Da un punto di vista morfologico pertanto «i travestimenti intersessuali e l'androginia simbolica sono omologabili alle orgie cerimoniali. In ciascuno di questi casi, si constata una "totalizzazione" rituale, una reintegrazione dei contrari, una regressione all'indistinzione primordiale. Insomma, si tratta della restaurazione simbolica del "Caos", dell'unità indifferenziata anteriore alla creazione, e questo ritorno all'indistinto si traduce in una suprema rigenerazione, in un prodigioso aumento di potenza» (Eliade 1989: 103-104).

L'attribuzione da parte di Eliade della medesima funzione alle forme di travestimento presente in diversi contesti pone piuttosto molti dubbi. Abbiamo visto come le forme attestate per la Grecia antica assumano senso in un ottica di prescrizione dei ruoli sociali. L'indistinto, temporaneamente introdotto, potrebbe dunque essere inteso come disordine necessario a ribadire l'ordine sociale senza dover fare ricorso necessariamente all'indistinto primordiale delle origini. In quanto pratiche classificabili tra i casi di cambiamento occasionale del sesso – e in questo senso si possono intendere anche i travestimenti di Carnevale – tendono piuttosto a ribadire l'ordine esistente proprio attraverso la sua temporanea sospensione. Dalla letteratura etnografica si possono trarre vari esempi in questa direzione. Tra questi uno particolarmente significativo appartiene alla cultura ashanti.



Quando si determinava uno stato di guerra, nel villaggio, privato dei maschi idonei al combattimento, le donne andavano in giro nude (sorta di grado zero del travestimento) proclamandosi guerrieri. I maschi rimasti assumevano invece il ruolo di donne e così venivano chiamati per l'intera durata della guerra. La guerra, avvertita come *caos*, si svolgeva in una propria dimensione senza tempo. Essa pertanto introduceva a un tempo *altro* che non poteva essere scandito dai consueti indicatori (McLeod 1989: 241-42). La cesura introdotta nel contesto sociale ordinario si esprimeva infatti nella sospensione delle attività fondanti la sussistenza stessa della società con il divieto di rapporti sessuali, di toccare la terra sia riguardo al lavoro dei campi e all'avvio di una nuova coltura sia riguardo alla preparazione dell'argilla per la produzione di vasellame, di svolgere i funerali. Il controllo sociale del *caos* attraverso l'introduzione di un ordine temporalmente circoscritto allo stato di guerra che si pone come negazione dell'ordinario, trova senso alla luce delle opposizioni su cui gli Ashanti basavano la loro rappresentazione del mondo: fuori/dentro, foresta/villaggio, guerra/pace, maschio/femmina. La sospensione delle normali attività e l'assunzione da parte degli attori sociali di ruoli opposti a quelli attribuiti secondo la norma del genere, in sostanza, esorcizzando il *caos* tendono a ribadire l'ordine sociale su cui la comunità fonda il proprio equilibrio.

Un altro esempio di inversione occasionale dei ruoli sessuali attraverso il travestimento è costituita dal *naven*, un complesso rituale degli Iatmul della Nuova Guinea studiato, come è noto, da Gregory Bateson negli anni Trenta (Bateson 1988). Il modello interpretativo fornito dallo studioso pone non poche questioni d'ordine teorico e metodologico (cfr. Houseman-Severi 1988). Qui può essere sufficiente fare riferimento al *naven* in quanto rituale di travestimento collettivo agito nel momento in cui un giovane Iatmul compie la prima azione culturalmente rilevante. Nel rito i protagonisti, riuniti intorno a un giovane *Ego*, mettono in atto «l'inversione sistematica delle [loro] posizioni strutturali [...] nel sistema di parentela, tramite le identificazioni che questo prevede e rende possibili» (Houseman-Severi 1988: XXIII). Il rito, nei suoi tratti invarianti si articola nel modo seguente: «La madre di *Ego* si denuda». «Il fratello della madre (*wau*), designato anch'egli con il termine "madre", indossa costumi femminili, grottescamente contraffatti. Generalmente accompagnato da sua moglie [...], che prende il nome rituale di "sposa maschile dello zio materno", questi si mette alla ricerca del suo *laua* (il figlio della sorella: *Ego*) per offrirgli del cibo e riceverne in cambio delle conchiglie preziose. A questo punto, quando la ricerca del giovane e lo scambio dei doni è già diventato uno spettacolo pubblico, il fratello della madre di *Ego* esclama rivolto al giovane: "Sei tu, mio marito!", e strofina platealmente le natiche

contro una gamba del nipote. A questa manifestazione esplicita di omosessualità rituale lo zio può aggiungere poi l'imitazione grottesca del parto che ha visto la nascita del giovane nipote». «La sorella del padre di *Ego*, chiamata per l'occasione "padre", indossa uno splendido costume di guerriero e picchia violentemente il giovane figlio di suo fratello». «La moglie del fratello maggiore di *Ego*, chiamata "fratello maggiore" veste, come la sorella del padre, costumi maschili, e picchia anch'essa il giovane fratello di suo marito [...]. La sorella di *Ego*, che prende il nome rituale di "sorella-maschio", indossa uno splendido costume maschile» (Houseman-Severi 1988: XXI). A livello strutturale il comportamento rituale è espressione «di premesse implicite, logicamente articolate in un sistema coerente di pensiero, che fissano l'*eidōs* della cultura iatmul» (Houseman-Severi 1988: XXII). Alla inversione di ruoli attraverso le identificazioni strutturalmente possibili (fratello/sorella; padre/figlio; moglie/marito)<sup>37</sup> si accompagna la drammatizzazione delle emozioni e dei sentimenti in forma caricaturale e invertendo le parti. A questa «messa in scena», oltre che nel rito, si assiste anche nel contesto più ampio del villaggio in un giorno di *naven*. Gli uomini e le donne iatmul «recitano» l'*ethos*, fondato su atteggiamenti emotivi obbligatori, che progressivamente definisce la personalità sociale degli individui distinguendo, in modo netto, il maschile dal femminile: l'orgoglio, sentimento socialmente attribuito ai guerrieri, viene espresso dalle donne nella forma di vuota vanteria; gli uomini imitano il comportamento femminile enfatizzandone in forma grottesca i tratti più osceni: «ognuno [...] si mette nei panni dell'altro, ne imita lo stereotipo collettivo, accentuandone fino all'eccesso gli aspetti più miserabili, o ridicoli» (Houseman-Severi 1988: XXIV). Agiscono, in sostanza, in forma rovesciata e deformata l'*ethos* maschile e quello femminile. A questo livello, dunque, l'inversione rituale dei ruoli e della rispettiva «grammatica delle passioni» culturalmente attribuita, sui cui si fonda la differenziazione sociale, iniziando il giovane iatmul ai sistemi di relazioni socialmente previsti, conferma e ribadisce l'ordine che imprime coerenza e equilibrio al gruppo.

La necessità di una grammatica sociale delle passioni è ribadita da un interessante caso studiato da Oscar Lewis negli anni Quaranta tra i Nord Piegan, un gruppo di Indiani Blackfoot del Canada (Lewis 1941: 173-87). Qui non abbiamo a che fare con forme di travestimento ma con l'attestazione di una «classe» formata da donne che per certi tratti peculiari venivano definite come «manly-hearted», «donne dal cuore d'uomo». La denominazione individua, all'interno di una organizzazione politica e sociale a esclusiva dominanza maschile, un tipo femminile deviato rispetto al modello normativo corrente, in quanto caratterizzato da tratti della personalità classificati come maschili. Il requisito fondamentale perché ad alcune donne fosse

riconosciuto questo attributo era il possesso personale di beni materiali e l'essere sposate. Questo consentiva attitudini comportamentali riassumibili nella aggressività, nell'impudenza e nell'ambizione, nella licenziosità del linguaggio e, soprattutto, nella non convenzionalità dei costumi sessuali, di norma sottomessi e accondiscendenti da parte delle donne. Alle «donne dal cuore d'uomo» si riconosceva una grande abilità in compiti sia maschili che femminili, superiore al livello medio di entrambi i casi. Esse, spesso sin dall'infanzia, avevano mostrato una spiccata propensione a esercitare ruoli di comando, una generale insofferenza verso limitazioni e costrizioni, una attitudine alla «contestazione» del modello femminile dominante. Dal campione analizzato da Oscar Lewis emerge inoltre un altro requisito che accomuna questo genere di donne, ossia l'età avanzata. Anche se l'antropologo non lo rileva, sembrerebbe che le «donne dal cuore d'uomo» dovessero aver superato l'età feconda<sup>38</sup>. D'altro canto, si tratta di una condizione biologica che appare costante in altre società in ordine al cambiamento di genere del sesso femminile. È stato osservato infatti che insieme alla sterilità, la menopausa talvolta conferisce alle donne un diverso statuto che le assimila a una condizione di genere maschile (Héritier 1979: 806-808 e 1994: 192 sgg.). Il caso della «madre-maschio» dei Bimin-Kuskusmin è particolarmente eloquente.

Ciò che qui interessa segnalare inoltre è che il riconoscimento di un preciso *status* attestato dalla speciale denominazione (e la stessa costruzione lessicale) che identifica certe donne Piegan denuncia la necessità del controllo sociale degli atteggiamenti e dei comportamenti esercitata attraverso la istituzionalizzazione di una tipologia altrimenti deviante rispetto alla norma la quale dunque ne risulta confermata.

3. Un contesto metropolitano del meridione d'Italia, la città di Napoli, offre un esempio molto particolare di travestitismo istituzionalizzato i cui attori sociali sono noti con il nome di «femminielli»<sup>39</sup>. Si tratta di individui di sesso maschile che realizzano la loro identità nella assunzione del modello femminile, assimilabili agli omosessuali travestiti che vivono in maniera consapevole l'identità femminile ostentandola attraverso le movenze, gli abiti, il trucco, temuti concorrenti della prostituzione femminile. Il fenomeno, pur prestandosi dunque a una lettura in termini di travestitismo omosessuale analogo a quello di altri contesti urbani, presenta altresì una propria specificità. I femminielli infatti sono protagonisti di tutta una serie di atti tesi ad affermare, esibire permanentemente e a sancire ritualmente la loro appartenenza di genere. Si sposano tra di loro e «mettono al mondo» dei figli. Nel caso del matrimonio il femminiello che assu-

me il ruolo maschile verrebbe in questo modo a costituire una nuova categoria. Si tratta però di una finzione solo temporanea.

Il rito del matrimonio generalmente viene celebrato al tramonto davanti a una chiesa chiusa. Il femminiello che ricopre il ruolo di sposa si presenta alla cerimonia nel tradizionale abito bianco mentre il compagno veste l'abito scuro. Qualche ora prima, nella propria casa, la «sposa», come vuole la tradizione, è stata vestita dalla «madrina» e ha posato per le fotografie che apriranno l'album di famiglia. Gli sposi sono accompagnati da due damigelle, anch'esse donne «con il corpo d'uomo». Alla fine del rito, cui prendono parte anche numerosi invitati, uomini, donne e bambini, si svolge in un locale pubblico il banchetto nuziale offerto da tutti i femminielli convenuti. Esso prevede numerose portate, brindisi, taglio tradizionale della torta, canti e danze. Allo scadere dei nove mesi dalla data del matrimonio ha luogo «la figliata». In casa degli sposi la «donna», a letto, alla presenza di soli femminielli, urla e si contorce simulando le doglie, finché non dà alla luce un bambino. La nascita avviene mettendole tra le braccia un neonato «preso in prestito» dal vicinato o, quando questo non è possibile, un bambolotto. Il figlio appena nato, che è sempre di sesso maschile, viene poi mostrato in pubblico ritualmente. La «prima uscita» è una cerimonia di battesimo che generalmente viene festeggiata contestualmente al matrimonio di una nuova coppia di femminielli. Alla fine di un rito nuziale i giovani sposi prima di recarsi al banchetto fanno visita a una coppia di altri femminielli che ha da poco avuto un bambino. Questa pratica sancisce l'ingresso del neonato nella comunità. I «genitori» e gli sposi infatti festeggeranno insieme gli eventi della nascita e delle nozze con un unico banchetto (Simonelli-Carrano 1983, 1987)<sup>40</sup>.

La costante presenza di individui «normali» alle cerimonie è segno del riconoscimento sociale di cui i femminielli godono. La gente dei quartieri popolari in cui essi vivono, in generale disprezza l'omosessualità, soprattutto nella forma della pederastia, ma riconosce e rispetta il sesso dei femminielli. La loro diversità, che si manifesta nell'adolescenza, è culturalmente accettata. L'interpretazione del sesso, d'altra parte, non è solo la presa d'atto di un fatto biologico ma è anche, in tutte le società, il risultato di una scelta culturale<sup>41</sup>. A Napoli le famiglie non considerano questo tipo di diversità una disgrazia e non emarginano il soggetto. Lo integrano nella cerchia familiare e nel contesto più ampio del vicolo, della strada, del quartiere. Il femminiello si presta alle faccende domestiche, svolge commissioni per le vicine, gli si affida la sorveglianza dei bambini più piccoli da parte delle donne del vicinato che lavorano fuori casa. La sua natura particolare in sostanza non viene considerata un caso di devianza. Può essere oggetto di scherno ma in modo complice e bonario.

A questi segni evidenti della integrazione nel gruppo se ne aggiungono altri, spie di sensi più profondi che il fenomeno riveste a livello popolare anche se non in modo consapevole. Si ritiene, per esempio, che il femminiello porti fortuna. A lui è affidata l'organizzazione sia della "riffa", sorta di lotteria che si svolge il lunedì, giorno della luna dedicato ai morti, davanti alle catacombe di San Gaudioso presso la chiesa del Monacone, sia di altre forme di "tombola" organizzate nei Quartieri Spagnoli o ai Ponti Rossi, zone del centro storico della città. Recentemente alcune televisioni locali, in occasione delle festività natalizie, hanno cominciato a mandare in onda una tombola con annessa "smorfia" (attribuzione di particolari significati ai numeri estratti) "chiamata" da un femminiello.

Questi tratti confermano l'assimilazione dei femminielli a un ambito che trascende le forme del travestitismo omosessuale comunemente inteso. In primo luogo, il termine stesso che definisce questo istituto, nel riferirsi a una precisa condizione biologica declinata al maschile (femmin/iell/o) connota uno stato di genere non risolto. D'altro canto, non tutti gli omosessuali travestiti sono femminielli (sanciscono ritualmente il loro *status*), ma tutti i femminielli sono omosessuali travestiti. Non tutti i travestiti sono socialmente integrati ma tutti i femminielli lo sono. Solo essi "portano fortuna". A questo primo livello, il loro statuto può essere assimilato a quello di particolari fatti o individui cui si attribuiscono poteri di ordine magico-sacrale in virtù della loro ambiguità. Il fenomeno, noto sia relativamente al mondo antico sia alle culture tradizionali del mondo occidentale sia a quelle di interesse etnografico, riguarda oggetti "strani", piante, animali o esseri umani portatori di malformazioni fisiche, individui epilettici e psicolabili. In genere tutti quei fenomeni o esseri connotati da segni dalla natura indefinita, che sfuggono dunque a classificazioni certe. È questo fatto a metterli in relazione con l'ordine soprannaturale da cui attingono la loro validazione.

Si tratta allora, per il caso in questione, di ricercare il filo che possa connettere il fenomeno dei femminielli con la sfera del sacro. È possibile seguire una traccia labile ma significativa. In territorio campano, nei pressi di Avellino, sorge il santuario di Montevergine, luogo di culto mariano che ha un legame molto forte con il Napoletano. Meta di tre importanti pellegrinaggi, a maggio, a settembre, a febbraio, il primo di essi è detto "dei cafoni", il secondo «dei napoletani», il terzo, effettuato il 2 febbraio (festa della candelora), "dei femminielli". Partendo da Napoli la notte precedente la festa essi sino a un passato recente vi partecipavano in gran numero. La loro presenza si registrava pure in altre occorrenze festive legate al Santuario. In queste tradizionalmente si prevedeva l'accompagnamento di gruppi di pellegrini da parte di un femminiello che incitava al canto e alla danza.

Il legame che sembra sussistere tra questo luogo di culto e i femminielli può trovare una qualche giustificazione se si ripercorre la storia di Montevergine. Il sito sin dall'antichità era interessato da culti in onore della Grande Madre. L'area irpina si caratterizzava infatti per culti oracolari il più importante dei quali era quello tributato alla dea Mefite (*Mefitis*), divinità androgina appellata sia al femminile che al maschile, presso un santuario risalente al VI secolo a. C.<sup>42</sup>. Nella stessa area, sul versante opposto, è attestato un antico culto a Giano, la divinità bifronte, ambigua e doppia in relazione con gli «inizi». Invocato all'inizio di un'impresa, all'inizio del mese e dell'anno, a Giano si riconosceva un ruolo nella creazione del mondo. Il culto più forte tuttavia era quello riservato a Cibele e come Monte di Cibele il sito era ricordato ancora in età cristiana. Numerosi eruditi locali in riferimento al luogo del Santuario mariano di Montevergine si attengono alla toponomastica tradizionale individuandolo come Monte di Cibele e riportano la notizia della precedente esistenza di un tempio dedicato alla Grande Madre (De Simone 1982: 88-89).

La bisessualità è, come è noto, uno dei caratteri di gran parte degli dei della vegetazione e delle Grandi Madri (cfr. Eliade 1989). Il culto di Cibele si caratterizzava per l'evirazione rituale dei fedeli. I sacerdoti raggiungevano attraverso l'evirazione e il travestimento con abiti femminili l'unione estatica con la dea. Un collegio di sacerdoti sodomiti, d'altro canto, era riconosciuto ufficialmente nei templi a lei dedicati a Tiro, Ioppa, Ierapoli, Gerusalemme sino al periodo immediatamente precedente l'Esilio<sup>43</sup>. L'etimologia del nome della dea Cibele, ricollegandosi all'ebraico *gebal* e all'arabo *jabal*, montagna, rivela inoltre una valenza bipolare della divinità, poiché è madre terra ma come dea della montagna è anche divinità del cielo. Non a caso il suo attributo, la pietra nera, il betile, simbolo assiale della montagna, in quanto *axis mundi* connette cielo e terra (Guénon 1990: 266-68).

Per un'area non lontana Plutarco (*Mul. virt.* 261f) attesta che Aristodemo, tiranno di Cuma intorno al 500 a. C., obbligava i giovani a portare i capelli lunghi e ad adornarsi di gioielli mentre le fanciulle dovevano indossare il mantello e portare la testa rasata. Il costume di cui evidentemente si era smarrito il senso dal momento che se ne riferisce come di una burla vessatoria, sembrerebbe da connettere a riti di travestimento intersessuale cui abbiamo fatto riferimento nelle pagine precedenti. È interessante però che esso sia attestato per un'area che sembra essere particolarmente interessata a culti e rituali connessi con la sfera della sessualità di ordine sacro.

La *Vita di San Vitaliano*, un'opera datata intorno ai primi decenni del XII secolo, riferisce della prima fondazione nel sito di Montevergine di un tempio alla Madonna e riporta alcuni elementi particolarmente

interessanti. Si legge che Vitaliano, vescovo di Capua, godeva di molta stima e venerazione. Le sue grandi e riconosciute virtù avevano suscitato l'invidia di alcuni individui i quali, introducendosi nottetempo nella camera del vescovo, avevano sostituito i suoi abiti con indumenti da donna. La mattina seguente, Vitaliano, non accortosi dell'inganno, indossava gli abiti e si recava in chiesa per celebrare le funzioni. I devoti presenti, di fronte a quel travestimento, accusarono il vescovo di sacrilegio e di avere rapporti con donne. Pertanto, condannato a morte, fu gettato in mare chiuso in un sacco. Riuscì a salvarsi e volle costruire un tempio alla Madonna su Montevergine dove chiese di essere seppellito (De Simone 1982: 91). Questa leggenda allude evidentemente a un costume culturale che non doveva essere del tutto scomparso se il suo anonimo narratore sente l'esigenza di fare riferimento a un episodio, condannato in forma parabolare, che non troverebbe ragion d'essere se non all'interno di una logica arcaica di rapporti con il soprannaturale.

Ancora tracce di travestitismo a Montevergine ritroviamo a proposito di un incendio che distrusse il Santuario nella notte di Pentecoste del 1611. Secondo la testimonianza dei Padri Benedettini, quando l'incendio fu domato e si cominciarono a contare i morti – circa quattrocento fedeli ospiti nella foresteria del Santuario – si presentò uno spettacolo inquietante: molti dei pellegrini erano uomini in abiti da donna. Un castigo divino per pratiche pagane che, secondo una testimonianza di poco posteriore al disastro, consistevano, oltre che nel travestimento, nell'esecuzione di riti orgiastici in stato di euforica ebbrezza (Giordano 1648, cit. in De Simone 1982: 92).

Nella storia recente del Santuario, significativamente, nel giorno di Pentecoste, Montevergine è teatro di riti estatici di possessione o, comunque, di manifestazioni rituali nelle quali il canto e la danza svolgono un ruolo centrale. Per di più, come già accennato, proprio a un femminiello veniva tradizionalmente affidato il compito di guidare i pellegrini in queste pratiche.

Il fenomeno dei femminielli è tanto più interessante in quanto pur presentandosi in un contesto contemporaneo urbanizzato mantiene, per certi versi inalterati, determinati caratteri di arcaicità connessi con l'androgina sacra. Pur a non volere leggere il fenomeno sotto questa ottica e a volere sollevare alcune perplessità nella relazione tra il costume moderno e certi fenomeni storico-religiosi del passato, un fatto appare particolarmente significativo. È stato osservato che nella *figliata* il sesso del neonato è sempre rigorosamente maschile e nella descrizione del rito di Curzio Malaparte (cfr. nota 40) il bambino è rappresentato da una statuetta con un enorme fallo. Questi fatti sembrerebbero in contraddizione con l'ordine del discorso che conferisce senso allo statuto dei femminielli. In realtà, si ribadisce l'indeterminatezza di genere: l'attribu-

zione di un sesso diverso al neonato porrebbe fine al processo che dà coerenza a questa condizione proprio in quanto "stato di genere non risolto"; per di più la sua enfaticizzazione con la scelta del simulacro di Priapo è in questo senso particolarmente significativa in quanto esso, a dispetto del suo attributo anzi proprio a causa della sua condizione permanente, non può avere una sessualità normale (*Corpus Priapeorum*, 23). Per di più, alcune tradizioni assimilano Priapo a Dioniso ma soprattutto a Ermafrodito. Così, per esempio, Diodoro che riferisce della tradizione secondo la quale il dio era dotato di «una natura corporea promiscua di maschio e femmina» e aveva «la bellezza e la morhidezza del corpo quasi come una donna, e l'aspetto virile e il vigore di un uomo»<sup>44</sup>.

L'enfatizzazione di tratti biologicamente maschili e tratti psichicamente femminili si combinano dando luogo a una sorta di ermafroditismo moderno che attraverso tutta una serie di atti rituali conferisce uno statuto identitario risolvendo uno squilibrio altrimenti destabilizzante all'interno di uno spazio normativo, in ultima istanza, sacrale.

4. Alla luce di questa prima parziale rassegna alcune considerazioni provvisorie possono essere tratte. Ciò che accomuna i fenomeni analizzati, sia nei casi di travestimento temporaneo, sia in quelli in cui esso è permanente, è la messa in gioco delle categorie di maschile e femminile. Negli uni, almeno a una prima lettura, la confusione tra i sessi si risolve in una loro netta contrapposizione sul piano della prassi, dunque in una chiara articolazione della realtà come ordine *vs* disordine, fondandosi il primo dei due termini nell'opposizione: maschile *vs* femminile, connotando come disordine quanto non rientra in uno dei termini. Sancire ritualmente ciò che, viceversa, è rappresentato come un dato naturale, è una spia significativa del fatto che il maschile e il femminile non vengono percepiti come categorie rigidamente contrapposte, non sono dati di natura ma fatti di cultura. Non avrebbe senso infatti ribadire ciò che si pone come dato; se la necessità interviene è perché ciò che viene presentato come tale è piuttosto il risultato di una costruzione.

Una conferma in questo senso può venire proprio da quei casi in cui il travestimento è assunto in forma permanente. Gli esempi riportati si riferiscono tutti a contesti che, in modo più o meno diretto, hanno a che fare con la sfera sacrale. In prima approssimazione sembrerebbe che "uno stato di genere non risolto", quale quello del *berdache* o del *basir*, sia una condizione necessaria, anche se non sufficiente, per poter accedere alla sfera sacrale, per potere operare una mediazione con l'ultramondano, con il divino. Probabilmente, però, per la comprensione del particolare statuto di cui godono questi individui, bisogna



seguire il movimento contrario: è l'accesso alla sfera sacrale che ne legittima lo stato di ambiguità, altrimenti non controllabile. L'ambiguità, proprio in quanto sfugge alle categorie di genere, si pone al di là e al di fuori di ciò che è sperimentabile, di ciò che, ideologicamente, è presentato come dato empirico. La combinazione di attributi maschili e femminili è condizione altra dalla realtà. In questa non c'è posto per quanto non si presenta con confini definiti. Tutto ciò che non può essere spiegato deve porsi a un diverso livello affinché non sia turbato l'ordine del mondo.

Altre questioni pone il caso della "madre-maschio" dei Bimin-Kuskusmin. Qui la costruzione sociale del genere è posta sotto i nostri occhi con una chiarezza difficilmente osservabile altrove. Françoise Héritier ha osservato che la vera differenza, irriducibile, tra il maschile e il femminile è la fecondità, dunque la capacità di procreare (Héritier 1979: 808). Nel caso in questione assistiamo all'esercizio del potere maschile su un fatto per definizione femminile di cui gli uomini non possono appropriarsi. La "madre-maschio" è colei che, non più fertile a causa dell'età, è chiamata ad intervenire nella nascita iniziatica degli uomini. Il potere di dare la vita, fatto naturale, agisce come fatto simbolico quando la donna non ne ha più il controllo. Il rito iniziatico, che prepara la "vera" nascita, quella culturale, deve essere presieduto da chi, per natura, è il solo a possedere questo potere.

All'ordine della natura, rispetto al quale i maschi nulla possono, si sostituisce per un atto deliberato un potere simbolico che gli uomini attribuiscono a un individuo di sesso femminile, potere che a loro fa ritorno sotto forma di nuova, vera, vita dopo il rito.

In sostanza, le culture analizzate si fondano su una estrema rigidità dell'articolazione dei ruoli di genere come risultato di interventi di ordine simbolico. Nella cultura greca, lo abbiamo visto, la rigidità dell'ordine basato sui ruoli di genere sembra essere continuamente minacciata dalle identità di genere, dalla fluttuazione in ordine alla percezione, o meglio, alla rappresentazione della percezione, che alcuni personaggi esprimono facendo agire appunto la loro identità di genere. Questa necessità di forti marcature, di confini continuamente ribaditi e continuamente attraversati, rivela il lungo lavoro di mediazione e di negoziazione su articolazioni sessuali da assumere come contrapposte e irriducibili. Cogliere questo lavoro mentre si svolge, attraverso miti, riti, ruoli simbolici, consente di capire quanto quei confini siano intrecciati, si spostano e fluttuano; come il maschile e il femminile assumano senso l'uno in relazione all'altro e in quanto l'uno si approprii dei tratti dell'altro. Anche se solo per astrazione questi esempi consentono tuttavia di pensare agli attori di queste come di altre culture (e di credere che essi pensino se stessi) non attraverso l'identità e i ruoli di genere ma *semplicemente* come individui.

## Note

<sup>1</sup> Presento i primi risultati di una ricerca in corso sul ruolo del travestimento come ottica privilegiata per lo studio dell'articolazione del genere, sia nel senso dell'identità di genere, cioè come percezione individuale del sé, sia nel senso del ruolo di genere, come comportamento culturalmente determinato in una società data.

<sup>2</sup> Cfr. Durkheim-Mauss 1951; Baumann 1955; Lévi-Strauss 1964; Héri-tier 1988: 216 sgg. Si vedano pure Ivanov 1973; Toporov 1973.

<sup>3</sup> Per una discussione sulla costruzione culturale del sesso e dei ruoli sociali mi limito a segnalare: Shapiro 1956; AA. VV. 1979 e in particolare Tabet 1979; MacCormack-Strathern 1980; Ortner-Whitehead 1981; Mathieu 1985; Caplan 1987.

<sup>4</sup> Cfr. per tutti, Pettazzoni 1990: 45 (n. 41), 46 (n. 42), 55 (n. 50), 59 (n. 53), 60 (n. 54), 66 (n. 55); in altri racconti mitici alle donne viene attribuita l'*invenzione* di oggetti di stretta pertinenza maschile quali le maschere rituali o il rombo, oppure l'acquisizione del fuoco: cfr. Pettazzoni 1990: 93 (n. 79), 96 (n. 80), 108 (n. 87).

<sup>5</sup> Cfr. pure Sassi 1988: in part. cap. 3, 81 sgg; Héritier 1993: 123 sgg. Per un discorso generale sui modelli del femminile nel mondo antico cfr. Duby-Perrot 1990.

<sup>6</sup> Mi limito qui a segnalare Baumann 1955: 57; Cerulli 1981: cap. VII; Eliade 1989: 103-104; cfr. pure Brelich 1969: 72 n60. Per i travestimenti nei riti di Carnevale, che ricadono anch'essi in questa tipologia, e il senso della festa e della maschere, oltre al "classico" Bachtin 1979, cfr. Damisch 1979; Buttitta 1989: 137-147; Buttitta 1996b: 125-129.

<sup>7</sup> Per la bibliografia sull'argomento cfr. la nota 2. Per le culture antiche cfr. Bettini (a cura di) 1993; un punto di vista implicitamente di genere sostiene Cantarella 1988. Per una discussione del concetto che, come è noto, è nato in ambito anglosassone e ha avuto grande fortuna soprattutto all'interno del dibattito femminista americano, cfr. Piccone Stella-Saraceno 1996: 7-37 e, nella stessa raccolta, il saggio di Linda Nicholson (pp.41-65). Recentemente Geneviève Fraisse ha ripreso il problema della differenza tra i sessi da un punto di vista filosofico, come fatto che si pone «all'inizio del pensiero [...], dato che sembra non poter sfuggire al suo statuto di empiricità» (Fraisse 1996: 46). In questa ottica il concetto di "genere" non può essere operativo in quanto esso implica che la differenza sia colta nella concreta prassi dell'agire quale risultato della ideologizzazione della differenza stessa.

<sup>8</sup> Trad. di E. Pellizer (da: Pellizer 1991: 60-61).

<sup>9</sup> Per una riflessione sulle unità narrative fondamentali per la "individuazione" della figura dell'eroe nella Grecia antica, cfr. Pellizer 1991: 15 sgg.

<sup>10</sup> Riguardo al nome di Leucippo forse non è azzardato osservare che esso è nome maschile che contiene qualcosa che ha a che fare con il femminile: il colore bianco (*leukos*) nel mondo greco è tratto distintivo delle donne, nella pittura convenzionalmente i corpi femminili erano bianchi, scuri quelli maschili e nella letteratura il bianco è loro attributo qualificativo. Per una discussione sul sistema di classificazione greco e sul suo valore ideologico cfr. Sassi 1988: cap. 1, 21 sgg, cap. III, *passim*.

<sup>11</sup> Sulle iniziazioni cretesi cfr. Brelich 1969: 197-207.

<sup>12</sup> Devereux 1968 (cit. in Calame 1988c: 77). Sull'omosessua-

lità nella Grecia antica cfr. Dover 1985; Sergent 1986; Cantarella 1988; Calame 1992.

<sup>13</sup> Sull'articolazione della cerimonia nuziale cfr. Calame 1988b: XVI sgg. e Calame 1992: 87 sgg.

<sup>14</sup> L'autore accoglie un'altra tradizione relativa alla discendenza di Imeneo secondo cui egli era figlio di Magnete, eroe tessalico eponimo del popolo dei Magnetici.

<sup>15</sup> *Bibl.* I, 3, 3, 16. Sulle leggende di Giacinto, "paradigma degli *eromenoi*", cfr. Sergent 1986: 71 sgg.

<sup>16</sup> Antonino Liberale, *Met.* 23, 1-2; Nonno di Panopoli, *Dionisiache* 29, 18-21.

<sup>17</sup> Trad. G. Spatafora (da Spatafora 1995: 208).

<sup>18</sup> Tralasciando il fatto che il racconto contiene una incongruenza nella improvvisa introduzione sulla scena di altre compagne di cui inizialmente non era stata segnalata la presenza, è interessante rilevare come tutte queste, nell'attacco armato contro Leucippo, svolgano un'azione tipicamente maschile. Cfr. Pellizer 1991: 65.

<sup>19</sup> La metamorfosi di Dafne, in quest'ottica, potrebbe suggerire un accostamento con alcuni riti di iniziazione osservati in culture di interesse etnografico che prevedono, prima dell'assunzione del nuovo status cui il rito è finalizzato, il passaggio dell'iniziando attraverso una sorta di condizione intermedia animale o vegetale.

<sup>20</sup> Sulla associazione verginità-fiume (sorgente) cfr. Gernet 1983: 31-32 e n119.

<sup>21</sup> Circa l'ambiguità della posizione della figura di "donna-guerriero" è esemplare il caso delle Amazzoni il cui statuto fonda la propria coerenza sulla base di correlazioni oppostive con i principi regolativi e ordinatori della società greca. In quanto popolo di donne guerriere esse occupano uno spazio *altro*, i confini del mondo, in un tempo *altro*, precedente il tempo mitico. Rifiutano il matrimonio e si uniscono agli uomini, di giorno alla luce o a caso al buio, solo per assicurarsi la discendenza; uccidono pertanto i figli maschi e mantengono in vita le femmine. Se organizzate in società, detengono le cariche politiche, mentre gli uomini si occupano della prole e filano la lana. Non conoscono la navigazione, non sono mangiatrici di pane, si nutrono di carne. Un saggio illuminante sulla costruzione della loro identità e sul modo in cui essa si relaziona, condizionandola, con l'identità dei gruppi con cui le Amazzoni entrano in contatto è costituito dal racconto erodoteo. François Hartog (1992: 188 sgg.) ha decostruito la narrazione di Erodoto sulle Amazzoni in Scizia mostrando come essa si articoli intorno a schemi di inversione che agiscono secondo direzioni diverse: dai Greci alle Amazzoni, dagli Sciti alle Amazzoni e dagli "Sciti-Greci" alle Amazzoni, che finiscono con il modificare il senso stesso delle relative identità.

<sup>22</sup> Trad. di M. G. Ciani (da: Scarpi 1996).

<sup>23</sup> Frazer, nel commento a questo passo, osserva: «Chirone nutrì il giovane Achille non con cibi consueti ma con carne e midollo di leone. Filostrato dice che il suo nutrimento consisteva di favi di miele e midollo di daino (*Heroic.*, 20, 2), mentre il redattore dell'*Etymologicum Magnum* (s. v. *Achilleus*) afferma che egli fu nutrito con midollo di cervo: cfr. Eustazio, *Ad Homeri Il.* 1, 1. Carne e midollo di leoni, cinghiali e orsi erano indiscutibilmente reputati capaci di attribuire al giovane eroe, che se ne era nutrito, la forza e il coraggio di questi animali, mentre il midollo di cervi o daini era probabilmente considerato capace di assicurarli quella

velocità di piedi per cui in seguito fu così rinomato. È così che, in base al principio della magia simpatica, molte razze cercano di acquisire le qualità di certi animali mangiando le loro carni o bevendo il loro sangue, e astenendosi invece dal mangiare la carne di altri animali nel timore di essere infettati, consumandole, dalle sgradevoli qualità che vengono loro attribuite a quelle creature. Per esempio in varie tribù africane, gli uomini mangiano il cuore di leoni per ottenere la loro prodezza, mentre altri si astengono dal nutrirsi di tartarughe per timore di diventare lenti come questi animali [...]. Sulla base dello stesso principio, gli antichi pensavano che gli uomini potessero acquisire l'arte divinatoria mangiando cuore di corvi, talpe o falchi, dato che a queste creature si attribuivano poteri profetici. Cfr. Porfirio, *De abst.*, 2. 48; Plinio, *Nat. hist.*, 30, 19. Allo stesso modo si dice che Medea avesse restituito la giovinezza al vecchio Esone infondendo nelle sue vene un decotto fatto col fegato di un cervo longevo e con la testa di un corvo che era vissuto per nove generazioni: Ovidio, *Met.*, 7, 273 sgg.» (cfr. Guidorizzi 1995: 363 n276).

<sup>23</sup> Anche presso Licomede Achille avrebbe portato un altro nome, Pírra, secondo Igino (*Fab.* 96,1), Cercurà o Cercisera secondo Aristonico di Taranto (*FGH Hist.* 57 F 1). Cfr. Brelich 1958: 241-242.

<sup>24</sup> Così pure in Igino, *Fab.*, 96; Stazio, *Achill.* 2, 167 sgg.

<sup>25</sup> Filostrato, *Imag.* 1; scolio a *Il.* 19, 326; Ovidio, *Metam.* 13, 162 sgg.

<sup>26</sup> Cfr. Delcourt 1958. Una traduzione parziale di questo studio si trova in Calame 1988a: 87-101.

<sup>27</sup> Cfr., per esempio: Schurtz 1902; Webster 1922; Jensen 1951.

<sup>28</sup> Properzio III, 2, 17-20; Ovidio, *Eroidi*, IX, 25-26, 79-80; Luciano, *Dialoghi degli dei*, Apuleio, fr. 21; Seneca, *Hercules furens*, 371-376, sono alcune tra le fonti che variamente riferiscono di questi atteggiamenti.

<sup>29</sup> Sulla tessitura come attività tradizionale e il suo rapporto con la sfera politica cfr. Bruit Zaidman 1990: 393 sgg.

<sup>30</sup> Philostr., *Apoll.* IV, 21, cfr. Gallini 1963: 215 sgg; per una descrizione delle Osoforie, festa della vendemmia con una evidente simbologia di tipo sessuale, rilevabile anche dalla doppia valenza del termine *osche*, "scroto" e "pampino", cfr. Delcourt 1988: 92-94.

<sup>31</sup> Cfr. in primo luogo le *Baccanti* di Euripide. Della letteratura su Dioniso in questa sede è sufficiente segnalare Jeanmaire 1972; Detienne 1980; Daraki 1985. Un'ottima sintesi è in Bonnefoy 1989: 496-507 *s.v.* Dioniso.

<sup>32</sup> Cfr. pure Whitehead 1981: 85 sgg. Per il *berdache* donna cfr. Schaeffer 1965: 193 sgg e Whitehead 1981: 90 sgg.

<sup>33</sup> Altre denominazioni in Whitehead 1981: 88.

<sup>34</sup> Cfr. Oestreich Lurie 1953 sul *berdache* winnebago.

<sup>35</sup> Frazer in *Adonis, Attis, Osiris* aveva messo in relazione, come è noto, il cambiamento di sesso degli operatori rituali maschili con il culto nei confronti di divinità femminili in gruppi matrilineari.

<sup>36</sup> Nella stessa ottica assumono senso determinati riti di iniziazione alla pubertà che prevedono la subincisione, costume che presenta notevoli problemi interpretativi non del tutto risolti, praticato quasi esclusivamente dagli aborigeni australiani (cfr. *ivi*:

102). Sorta di travestitismo, la subincisione consiste in un taglio di solito eseguito lungo il lato non visibile del pene, riaperto a più riprese sino ad allargare il solco, più o meno profondo, dalla base dello scroto alla base del glande. Visibile solo quando il pene è in stato di erezione, la subincisione realizza il mito ermafrodita del possesso simultaneo dei due sessi (cfr. Belmont-Valabrega 1981: 828). Il costume della subincisione si chiarisce se collegato alla figura centrale della mitologia australiana, il canguro, l'animale totemico che presenta due particolari qualità anatomofisiologiche: esso è dotato di organi genitali di copulazione doppi, il maschio presenta infatti un doppio pene bifido, la femmina una doppia vagina. La gestazione e la nascita di questo animale presentano anch'esse una dualità: la gestazione uterina dà luogo a una prima nascita dell'animale allo stato quasi fetale, che si completa con la gestazione marsupiale. L'identificazione totemica simbolica e mitica si fonda dunque sulla reale, naturale, duplicazione del sesso e della nascita (cfr. *ivi*: 828-829).

Al contrario, il costume delle ferite sessuali quali in particolare la circoncisione e l'escissione trova senso all'interno di una teoria della separazione tra i sessi, ribadendo di fatto la credenza nella loro indifferenziazione originaria che si esprime a livello mitico. L'asportazione del prepuzio e della clitoride, sorta di vagina il primo, di pene la seconda, mira a sancire la separazione tra i sessi che la natura da sola compie in modo insufficiente. La separazione di ciò che in origine si presenta come ambiguo e indifferenziato necessita dunque di una marcatura simbolica e materiale al tempo stesso che ne determini il carattere di irreversibilità (cfr. *ivi*: 827).

<sup>37</sup> «In questa prospettiva, che è quella delle premesse implicite del pensiero indigeno, il *wau* consegna al suo *lau* del cibo, e risponde alle sue prime imprese con uno strano miscuglio di umiltà e fierezza, perché si identifica con la propria sorella, che del *lau* è la madre. Inversamente, è perché il giovane si identifica con il proprio padre – marito della sorella del *wau* – che il *lau* gli dona in cambio delle conchiglie preziose: offerta che generalmente avviene nel compenso matrimoniale. Il comportamento del *wau* quando strofina le natiche contro una gamba del nipote [...] è [...] il risultato di queste due identificazioni operanti insieme. [...] All'identificazione dello zio materno (*wau*) con la propria sorella, risponde poi, simmetricamente, quella della zia paterna col proprio fratello. Essa si traveste da uomo e picchia *Ego*. Il suo comportamento nega quindi quello di una madre affettuosa che nutre il figlio, e imita quello di un padre severo. Lo stesso si può dire della sposa del fratello maggiore di *Ego*, e di quella del fratello maggiore del padre di *Ego*: grottescamente identificate, come la moglie dello zio materno, con i loro mariti, esse occupano rispetto a *Ego* e a suo padre [...] la posizione di una autorità crudele. La sorella infine, che stabilisce con *Ego* una relazione analoga a quella che lega sua zia paterna e suo padre, ma non può pretendere alla stessa autorità, si contenta di indossare abiti maschili» (Houseman-Severi 1988: XXI-XXIII).

<sup>38</sup> Cfr. Héritier 1979: 807 e Whitehead 1981: 83 (che però sembra non conoscere le osservazioni della Héritier).

<sup>39</sup> Ringrazio i professori Amalia Signorelli e Lello Mazzacane dell'Università di Napoli per la disponibilità manifestatami nel corso della ricerca e il signor Enzo Simonelli per avermi mostrato alcune fotografie relative al matrimonio dei "femminelli", scattate negli anni Settanta da Pino Simonelli, studioso prematuramente scomparso, che aveva rilevato la peculiarità del fenomeno.

<sup>40</sup> Curzio Malaparte, nel romanzo *La pelle* (1949), dà una descrizione molto vivida del rito della "figliata": «Un suono di voci sommesse giungeva dall'interno della casa, e un lungo e alto gemito, una specie di lamento cantato, quasi un inno doloroso, simile al lamento di una partoriente modulato sul motivo di una canzone

amorosa. Ci alzammo incuriositi, ci avvicinammo senza far rumore alla casa, entrammo. Il suono delle voci, e quello strano lamento, scendevano dal piano superiore. Salimmo in silenzio la scala, spin-gemmo una porta, e ci fermammo sulla soglia.

Era una povera stanza di pescatori, ingombra di un immenso letto nel quale, sotto una coperta di seta gialla, giaceva, uomo o donna, un vago essere umano: la testa, affondata in una candida cuffia orlata di merletti e stretta sotto il mento da un largo nastro azzurro, posava in mezzo a un ampio e gonfio guanciale dalla lucida federa di seta bianca, come una testa mozza in un piatto d'argento. Nel viso bruciato dal sole e dal vento splendevano gli occhi grandi e scuri. Aveva la bocca larga, dalle labbra rosse ombreggiate da un paio di baffetti neri. Era un uomo, senza dubbio, un giovane di non più di vent'anni. Si lamentava cantando a bocca aperta, e dondolava la testa qua e là sul guanciale, agitava fuor dei lenzuoli le braccia muscolose strette nelle maniche di una femminile camicia da notte, come se non potesse più sostenere il morso di qualche sua crudele doglia, e ogni tanto si toccava con ambe le mani, cantando: – oh! oh! misera me! – il ventre stranamente gonfio, proprio il ventre di una donna incinta.

Intorno al letto, Jeanlouis e i suoi amici si agitavano premurosi e spaventati, come in preda all'angoscia che stringe il cuore dei familiari intorno al capezzale di una partoriente: e quale infrescava con pezzuole bagnate la fronte del paziente, quale, versati in un fazzoletto aceti e aromi, gliel'accostava alle nari, quale preparava asciugamani, garze, bende di lino, quale si affacciava intorno a due catinelle dove una vecchia dal viso grinzoso, e dai capelli arruffati, con gesti lenti e studiati, in contrasto con l'angoscioso dondolar del capo, con i sospiri affannosi che traeva dal petto, con gli sguardi imploranti che alzava al cielo, andava versando acqua calda da due brocche che sollevava e abbassava ritmicamente. Tutti gli altri correvano senza posa qua e là per la stanza, incrociandosi, urtandosi, stringendosi il capo fra le mani, e gridando: – Mon Dieu! mon Dieu! – ogni volta che il partoriente gettava un urlo più acuto, o un gemito più straziante.

In piedi in mezzo alla stanza, con un enorme pacco di cotone idrofilo stretto tra le mani, dal quale con gesto solenne veniva traendo larghi fiocchi di bambagia che, lanciati in aria, gli ricadevano intorno, lentamente come una tiepida neve da un cielo luminoso e caldo, Georges pareva la statua dell'Angoscia e del Dolore. – Oh! oh! misera me! cantava il partoriente picchiandosi con le mani nel ventre gonfio, che risuonava come un tamburo, e il tonfo profondo di quelle forti dita di marinaio in quel ventre di donna incinta suonava crudelissimo a Georges, che chiudeva gli occhi, smorto in viso e tremante, e gemeva: – Mon Dieu! ah! mon Dieu!

Non appena Jeanlouis e i suoi amici si accorsero di noi, che, fermi sulla soglia, contemplavamo quella scena straordinaria, ci furono addosso con un grido solo: e con timidi gesti, con violenza pudica, con cento specie di smanie e di mossette graziose, con leggere toccatine che pareano carezze, con sospiri che parevano di spavento, ed eran, quasi, di piacere, tentavano di spingerci fuori dalla porta. E sarebbero forse riusciti nel loro intento, se all'improvviso un grido altissimo non fosse risuonato nella stanza. Tutti si voltarono, e con un mugolio di dolore e di spavento si avventarono al letto.

Pallido, gli occhi sbarrati, le due mani strette intorno alle tempie, il partoriente sbatteva il capo qua e là sul guanciale, gridando con voce acutissima. Una bava sanguigna gli schiumava intorno alle labbra, e grosse lacrime gli solcavano il bruno e maschio viso, imperlandogli i neri baffi. – Cicillo! Cicillo! – gridò la vecchia gettandosi sul letto, e, ficate le mani sotto le lenzuola, soffiando, facendo schioccar la lingua, sconciamente rumoreggiando con le labbra, stralunando gli occhi, e traendo su dal profondo del seno gorgoglianti sospiri, andava travagliando intorno a quel gonfio ventre, che ora si alzava, ora si abbassava, dondolando goffamente sotto la coperta di seta gialla. Ogni tanto la vecchia urlava: – Cicillo! Cicillo! non aver paura, ci sono io accà! – e pareva che, afferrata con le due mani qualche schifosa bestiacca nascosta tra le coltri,

tentasse di strozzarla. Cicillo giaceva a gambe larghe, schiumando dalla bocca, invocando: – San Gennaro! San Gennaro aiutemi! e sbatteva la testa qua e là con cieca violenza, invano trattenuto da Georges che, piangendo e con soavissima tenerezza abbracciandolo, badava a impedire che si ferisse il capo con i ferri del letto.

A un tratto la vecchia si mise a tirare a sé con ambe le mani qualcosa dal ventre di Cicillo, e finalmente con un grido di trionfo strappò, sollevò in alto, mostrò a tutti una specie di mostriciattolo di colore scuro, dal viso grinzoso sparso di macchie rosse. A quella vista, tutti furono invasi da una gioia furiosa, si abbracciavano l'un l'altro lacrimando, si baciavano in bocca, e saltando e gridando si stringevano intorno alla vecchia che, ficate le unghia nella scura e rugosa carne del neonato, lo andava sollevando al cielo, quasi l'offrisse in dono a un qualche Dio, e gridava: – Oh benedetto! oh benedetto dalla Madonna! oh figlio miracoloso! – Finché tutti, come invasati, si misero a correre qua e là per la stanza, a fare il verso del bambino appena nato, a frignare, a piangere con voce acutissima allargando la bocca fino agli orecchi e stropicciandosi gli occhi con i pugni chiusi: – Ih! ih! ih! ih! ih! – Strappato alle unghia della vecchia, e passando di mano in mano, il neonato giunse finalmente al capezzale di Cicillo: che, drizzandosi a sedere sul letto, il bel viso maschio e baffuto illuminato da un dolcissimo sorriso materno, apriva le muscolose braccia al frutto delle sue viscere. – Figlio mio! – gridò, e afferrato il mostriciattolo se lo strinse al seno, se lo strofinò contro il villosa petto, gli coprì il viso di baci, se lo cullò a lungo fra le braccia, canterellando, e alla fine, con un bellissimo sorriso, lo tesse a Georges.

Quel gesto, nel rito della "figliata", significava che l'onore della paternità spettava a Georges: il quale, accolto nelle aperte mani il neonato, si mise a palleggiarlo, a vezzeggiarlo, a baciarlo, mirandolo con occhi ridenti e lacrimosi. Io guardai il bambino, e inorridii. Era un'antica statuetta di legno, un feticcio rozzamente scolpito, e pareva uno di quei simulacri fallici dipinti sulle pareti nelle case di Pompei. Il capo aveva piccolissimo e informe, le braccia corte e scheletriche, il ventre gonfio enorme, e dal basso ventre sporgeva un fallo di grossezza e forma mai viste, quasi la testa di un fungo velenoso, rossa e sparsa di macchioline bianche. Dopo aver mirato a lungo il mostriciattolo, Georges se lo accostò al viso, appoggiò le labbra sulla testa di quel fungo, e l'andava baciando e mordendo. Era pallido, sudato, ansante, e gli tremavano le mani. Tutti gli si strinsero intorno squittendo, sollevando e agitando le braccia, e facendo a gara per baciare quello schifoso fallo, con un furore che aveva del meraviglioso e dell'orribile.

In quel momento, dal fondo delle scale, una voce forte gridò: – I spaghetti! i spaghetti! – e un odore di pasta cotta e di salsa di pomodoro entrò con la voce nella stanza. A quel grido Cicillo gettò le gambe fuori dal letto, e appoggiata una mano sulla spalla di Georges, quasi abbracciandolo, con l'altra pudicamente stringendosi al petto i lembi della camicia, si sollevò, posò i piedi sul pavimento: adagio adagio, con gesti graziosi, con flebili sospiri, con languidi sguardi, sorretto e sospinto da dieci braccia amorose, si mosse, e avvolto in una vestaglia di seta rossa, che la vecchia gli aveva gettato sulle spalle, si avviò gemendo verso la porta. E tutti gli tenemmo dietro» (C. Malaparte, *La pelle*, Vallecchi, Firenze 1966: 116-119).

<sup>41</sup> Oltre a quanto segnalato alla nota 2 si può vedere in proposito Connell 1995.

<sup>42</sup> Cfr. Pauly-Wissowa 1931, *s.v.*; Roscher 1965, *s.v.*; Mambella 1992, *s.v.*; De Simone 1982: 85.

<sup>43</sup> *Primo Libro dei Re* XV, 12; *Secondo Libro dei Re* XXIII, 7; cfr. Graves 1963: 29.3.

<sup>44</sup> Diodoro Siculo, *Biblioteca storica*, 4, 6, ed. a cura di L. Canfora, Palermo, Sellerio, 1988: 193. Su Priapo cfr. Olender 1989: 1438-1443 e la bibliografia relativa.



Riferimenti

AA. VV.  
1979 *Les catégories de sexes en anthropologie sociale*, fascicolo monografico di «L'Homme», XIX, 3-4.

Angelino H. - Shedd C. L.  
1955 *A Note on Berdache*, in «American Anthropologist», 57: 121-126.

Bachtin M.  
1979 *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale rinascimentale* [1965], trad. it. Einaudi, Torino.

Bateson G.  
1988 *Naven. Un rituale di travestimento nella Nuova Guinea* [1958], trad. it. Einaudi, Torino.

Baumann H.  
1950 *Der kultische Geschlechtswandel bei Naturvölkern*, in «Zeitschrift für Sexualforschung», 3-4: 1-39.  
1955 *Das doppelte Geschlecht. Ethnolgische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos*, Reimer, Berlin.

Bonnefoy Y.  
1989 (a cura di), *Dizionario delle mitologie e delle religioni* [1981], 3 voll., ed. a cura di I. Sordi, trad. it. Rizzoli, Milano.

Belmont N. - Valabrega J.-P.  
1981 *Sessualità*, in *Enciclopedia*, Einaudi, Torino: XII, 813-830.

Bettini M.  
1993 (a cura di), *Maschile/Femminile. Genere e ruoli nelle culture antiche*, Laterza, Roma-Bari.

Bleibtreu-Ehrenberg G.  
1970 *Homosexualität und Transvestition im Schamanismus*, in «Anthropos», 65: 189-228.

Bowers A.  
1965 *Hidatsa social and cerimonial organization*, University of Chicago Press, Chicago.

Brelích A.  
1958 *Gli eroi greci. Un problema storico religioso*, Edizioni dell'Ateneo, Roma.  
1969 *Paidés e Parthenoi*, Edizioni dell'Ateneo, Roma.

Bruit Zaidman L.  
1990 *Le figlie di Pandora. Donne e rituali nelle città*, in Duby-Perrot 1990: 374-423.

Buttitta A.  
1987 *La donna e l'origine delle invenzioni*, in J. Vibaek (a cura di), *Donna e società*, atti del IV Congresso di studi antropologici, Quaderni del Circolo Semiologico Siciliano, n. 26-27, Palermo: 17-21.  
1989 *L'utopia del carnevale*, in Buttitta A. - Miceli S., *Percorsi simbolici*, Flaccovio, Palermo: 137-147.  
1996a *Dei segni e dei miti. Una introduzione alla antropologia simbolica*, Sellerio, Palermo.  
1996b *Una semiotica siciliana delle maschere*, in Buttitta 1996a: 125-129.

Calame C.  
1988a (a cura di), *L'amore in Grecia*, trad. it. Laterza, Roma-Bari.  
1988b *Eros inventore e organizzatore della società greca antica*, in Id. 1988a: IX-XL.  
1988c *L'amore omosessuale nei cori di fanciulle*, in Id. 1988a: 73-85.  
1992 *I Greci e l'eros. Simboli, pratiche e luoghi*, trad. it. Laterza, Roma-Bari.

Callender Ch. - Kochems L. M.  
1983 *The North American Berdache*, «Current Anthropology», XXIV, 4: 443-470.

Cantarella E.  
1988 *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Editori Riuniti, Roma.

Caplan P.  
1987 (ed.), *The cultural construction of sexuality*, Tavistock, London.

Cerulli E.  
1981 *Vestirsi, spogliarsi, travestirsi*, Sellerio, Palermo.

Connell R. W.  
1996 *Maschilità. Identità e trasformazioni del maschio occidentale* [1995], trad. it. Feltrinelli, Milano.

Damisch H.  
1979 *Maschera*, in *Enciclopedia*, Einaudi, Torino: VIII, 776-794.

Daraki M.  
1985 *Dionysos*, Arthaud, Paris.

Delcourt M.  
1958 *Hermaphrodite. Mythes et rites de la Bisexualité dans l'Antiquité classique*, PUF, Paris.  
1988 *La pratica rituale del travestimento*, in Calame 1988a: 87-102 (trad. it. da Delcourt 1958: 5-27).

De Simone R.  
1982 *Il segno di Virgilio*, Azienda Autonoma di cura, soggiorno e turismo di Pozzuoli, Pozzuoli (Napoli).

Derienne M.  
1980 *Dioniso e la pantera profumata* [1977], trad. it. Laterza, Roma-Bari.  
1982 *'Eugenie' violente: in piene Tesmoforie donne lorde di sangue*, trad. it. in Detienne M. - Vernant J.-P., *La cucina del sacrificio in terra greca* [1979], Boringhieri, Torino: 131-148.

Devereux G.  
1968 *Greek Pseudo-Homosexuality and the "Greek Miracle"*, in «Symb. Osl», 42: 80 sgg.

Di Nola A. M.  
1970 *Bisessualità e androginia*, in *Enciclopedia delle Religioni*, Vallecchi, Firenze: I, coll. 1143-1148.

Dover K.  
1985 *L'omosessualità nella Grecia antica* [1978], trad. it. Einaudi, Torino.

Duby G. - Perrot M.  
1990 *Storia delle donne in Occidente. L'Antichità*, a cura di P. Schmitt Pantel, trad. it. Laterza, Roma-Bari.

Durkheim E. - Mauss M.  
1951 *Su alcune forme primitive di classificazione. Contributo allo studio delle rappresentazioni collettive* [1901-1902], trad. it. in E. Durkheim - H. Hubert - M. Mauss, *Le origini dei poteri magici*, Boringhieri, Torino: 17-92.

Eliade M.  
1976 *Trattato di storia delle religioni* [1948], trad. it. Boringhieri, Torino.  
1989 *Mefistofele e l'androgine* [1962], trad. it. Edizioni Mediterranee, Roma.  
1992 *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi* [1968], trad. it. Edizioni Mediterranee, Roma.

Fraisse G.  
1996 *La differenza tra i sessi* [1996], trad. it. Bollati Boringhieri, Torino.

Gallini C.  
1963 *Il travestimento rituale di Penteo*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XXXIV, 2: 211-228.

Gernet L.  
1983 *Antropologia della Grecia antica* [1968], prefazione di J.-P. Vernant, a cura di R. Di Donato, trad. it. Mondadori, Milano.

Giordano Gio. Iacomo  
1648 *Croniche di Monte Vergine*, Napoli, Camillo Cavallo.

Graves R.  
1963 *I miti greci* [1955], trad. it. Longanesi, Milano.

Grimal P.  
1990 *Enciclopedia dei miti* [1979<sup>6</sup>], ed. a cura di C. Cordié, trad. it. Garzanti, Milano.

Grinnell G. B.  
1962 *The Cheyenne Indians*, 2 voll., Cooper Square, New York.

Guénon R.  
1990 *Simboli della Scienza sacra* [1962], trad. it. Adelphi, Milano.

Guidorizzi G.  
1995 (a cura di), Apollodoro, *Biblioteca*, con il commento di J. G. Frazer, Adelphi, Milano.

Hartog F.  
1992 *Lo specchio di Erodoto* [1980], trad. it. Il Saggiatore, Milano.

Héritier F.  
1978 *Fecondité et stérilité. La traduction des ces notions dans le champ idéologique au stade préscientifique*, in E. Sullerot, *Le Fait féminin*, Fayard, Paris: 388-396.  
1979 *Maschile/femminile*, in *Enciclopedia*, Einaudi, Torino: VIII, 797-811.  
1988 *Simbologia dell'incesto e della sua proibizione*, trad. it. in Izard M. - Smith P., *La funzione simbolica* [1979], Palermo, Sellerio: 194-226.  
1993 *La costruzione dell'essere sessuato, la costruzione sociale del genere e le ambiguità dell'identità sessuale*, in Bettini 1993: 113-140.  
1994 *Les deux soeurs et leur mère*, Odile Jacob, Paris.  
1997 *Maschile femminile. Il pensiero della differenza* [1996], trad. it. Laterza, Roma-Bari.

Hill W. W.  
1935 *The status of the hermaphrodite and transvestite in Navaho culture*, in «American Anthropologist», n. s., 37: 273-279.

Housemann M. - Severi C.  
1988 *Introduzione. Naven: morfologia e logica della relazione rituale*, in Bateson 1988: I-LIV.

Ivanov V. V.  
1973 *La semiotica delle opposizioni mitologiche di vari popoli*, in J. Lotman - B. A. Uspenskij (a cura di), *Ricerche semiotiche*, Einaudi, Torino: 127-147.

Jeanmaire H.  
1972 *Dioniso. Religione e cultura in Grecia* [1951], trad. it., Einaudi, Torino.

Jensen A. E.  
1951 *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Steiner, Wiesbaden.

Lévi-Strauss C.  
1964 *Il pensiero selvaggio* [1962], trad. it. Il Saggiatore, Milano.  
1966 *Antropologia strutturale* [1958], trad. it. Il Saggiatore, Milano.  
1986 *L'identità* [1977], trad. it. Sellerio, Palermo.

Lewis O.  
1941 *Manly-hearted women among the North Piegan*, in «American Anthropologist», n. s., 43: 173-187.

Loraux N.  
1991 *Il femminile e l'uomo greco* [1989], trad. it. Laterza, Roma-Bari.

Mac Cormack C. - Strathern M.  
1980 (eds.), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge University Press, Cambridge.

McLeod M.  
1989 *Arte africana e idee sul tempo*, in Marazzi 1989: 231-255.

Mambella R.  
1992 *Mefitis*, in *Lexicon iconographicum mythologiae classicae*, Artemis, Zürich-München: VI/1, 400-402.

Marazzi A.  
1989 (a cura di), *Antropologia. Tendenze contemporanee*, Scritti in onore di Bernardo Bernardi, Hoepli, Milano.

Marrou H. I.  
1966 *Storia dell'educazione nell'Antichità* [1964<sup>6</sup>], trad. it. Studium, Roma.

Mathieu N.-C.  
1973 *Homme-culture et femme-nature?* in «L'Homme», XIII, 3: 104-113.  
1985 (éd.), *L'arratonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Paris, EHESS.  
1993 *La differentiation des sexes*, in M. Izard - P. Bonte, *Dictionnaire de l'anthropologie et de l'ethnologie*, PUF, Paris: 660-664.

Oestreich Lurie N.  
1953 *Winnebago Berdache*, in «American Anthropologist», 55: 708-712.



- Olender M.  
1989 *Priapo. L'ultimo degli dei*, in Bonnefoy 1989: 1438-1443.
- Ortner S. B. - Whitehead H.  
1981 *Sexual meanings. The cultural construction of gender and sexuality*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Pauly-Wissowa  
1931 *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, A. Druckenmüller, Stuttgart.
- Pellizer E.  
1991 *La peripezia dell'eleto. Racconti eroici della Grecia antica*, Palermo, Sellerio.
- Pettazzoni R.  
1990 *Miti e leggende. Il regno dell'uomo*, n. ed. a cura di C. Prandi, Torino, Utet.
- Piccone Stella S. - Saraceno C.  
1996 (a cura di), *Genere. La costruzione sociale del maschile e del femminile*, Il Mulino, Bologna.
- Porter Poole F. J.  
1981 *Transforming "natural" woman: female ritual leaders and gender ideology among Bimin-Kuskusmin*, in Ortner-Whitehead 1981: 116-165.
- Powers W. K.  
1977 *Oglala religion*, University of Nebraska Press, Lincoln.
- Rahun Linn P.  
1994 *Ruoli sessuali*, in *Enciclopedia delle Religioni*, diretta da M. Eliade, edizione tematica europea a cura di D. M. Cosi, L. Saibene, R. Scagno, vol. 2: *Il Rito. Oggetti, atti, cerimonie* [1986], Marzorati - Jaca Book, Milano: 501-509.
- Roscher W. H.  
1965 *Mefitis*, in *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Georg Olms, Hildesheim: II/2, coll. 2519-2521.
- Sassi M. M.  
1988 *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Scarpi P.  
1996 (a cura di), Apollodoro, *I miti greci*, trad. di M. G. Ciani, Fondazione Lorenzo Valla - Mondadori.
- Schaeffer C. E.  
1965 *The Kutenai Female Berdache. Courier, Guide, Prophetess and Warrior*, in «Ethnohistory», 12: 193-236.
- Schurtz H.  
1902 *Altersklassen und Männerbünde: eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft*, Reimer, Berlin.
- Sergent B.  
1986 *L'omosessualità nella mitologia greca* [1984], trad. it. Laterza, Roma-Bari.
- Shapiro H. L.  
1956 (ed.), *Man, culture and society*, Oxford University Press, New York.
- Signorini I.  
1974 *Transvestitism and Institutionalized Homosexuality in North America*, in AA.VV., *Atti del XL Congresso internazionale degli americanisti*, Tilgher, Genova: 153-163.
- Simonelli P. - Carrano G.  
1983 *Le mariage des "femminielli" a Naples*, in «Masques. Revue des Homosexualités», 18: 106-115.  
1987 *Mito e seduzione dell'immagine femminile a Napoli*, in R. Mattace-Raso (a cura di), *Sessualità e sessuologia nel Sud*, Atti del Convegno, Società Editrice Napoletana, Napoli: 17-23.
- Spatafora G.  
1995 (a cura di), *Partenio di Nicea, Erotiká Pathémata*, D e D Publishing, Athens.
- Tabet P.  
1979 *Les mains, les outils, les armes*, in AA. VV. 1979: 5-61.
- Toporov V. N.  
1973 *L'"albero universale". Saggio d'interpretazione semiotica*, in J. Lotman - B. A. Uspenskij (a cura di), *Ricerche semiotiche*, Einaudi, Torino: 148-209.
- Webster H.  
1922 *Società segrete primitive* [1907], Zanichelli, Bologna.
- Whitehead H.  
1981 *The bow and the burden strap: a new look at institutionalized homosexuality in native North America*, in Ortner-Whitehead 1981: 80-115.

Giuseppe Leone

## Immagini della festa di san Giuseppe a Santa Croce Camerina (Ragusa)



1. Pani votivi davanti all'immagine della "Sacra Famiglia"





2. Preparazione dei pani per la "cena"



3. Pennellatura di tuorlo d'uovo per dare lucentezza alle forme





4-5. Momenti dell'asta per san Giuseppe



6-7. Cortei di "Santi" si recano alla Chiesa Madre scortati dalla banda

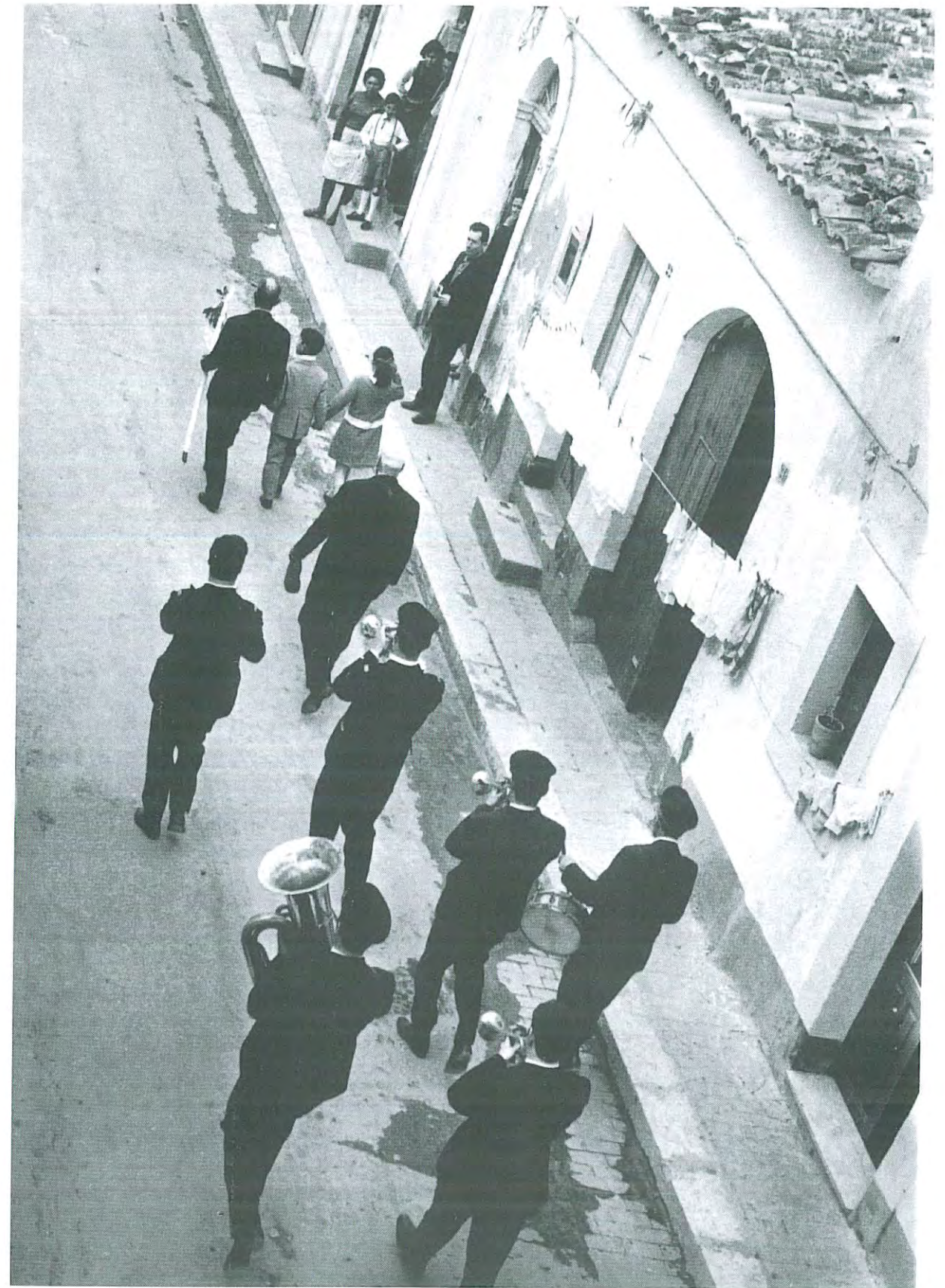




8. Corteo di "Santi"



9. Sosta presso la Chiesa Madre



10. Una "Sacra Famiglia" scortata dalla banda



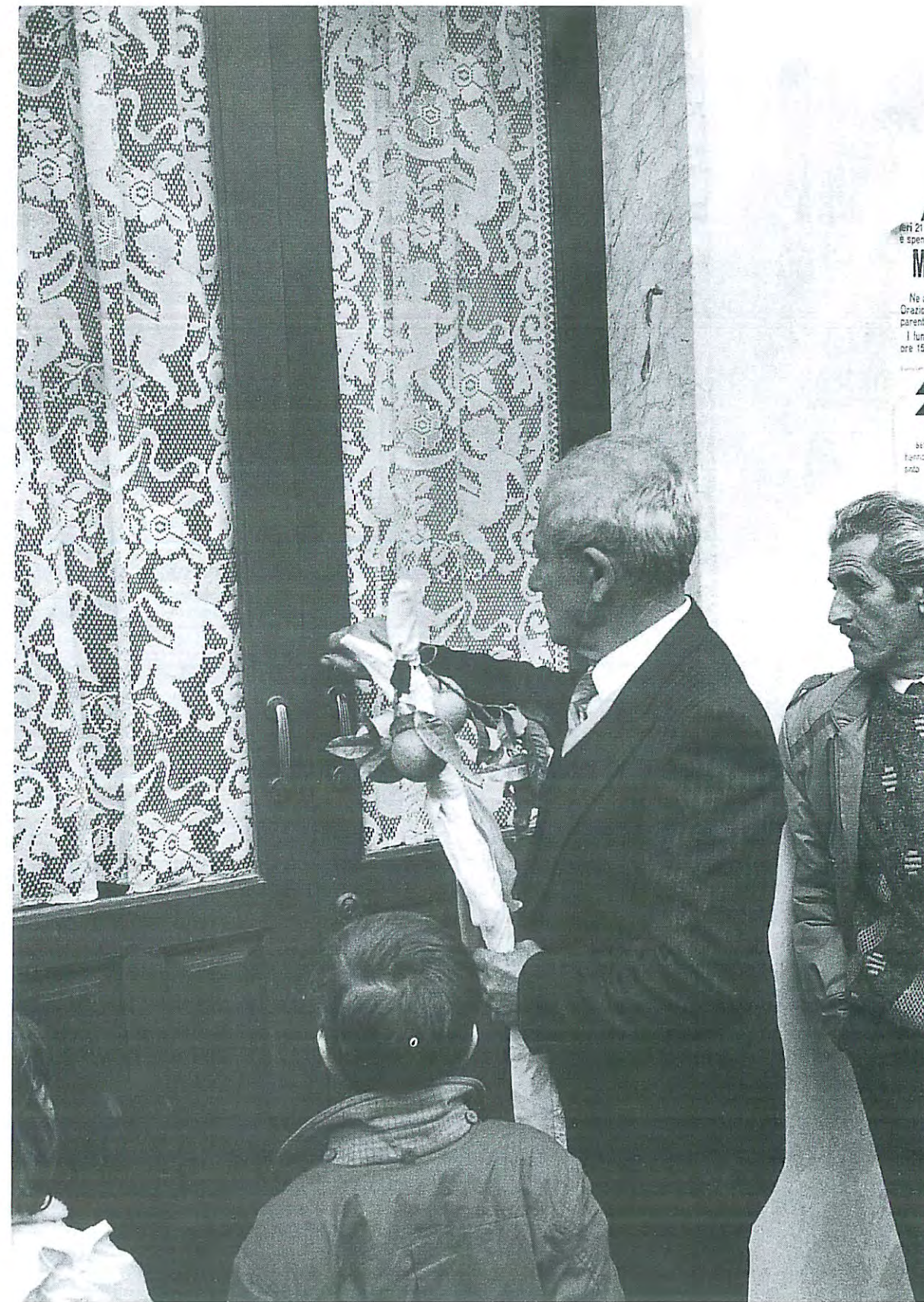


11-12. Due "san Giuseppe" con in mano il tradizionale bastone fiorito





13. La "Sacra Famiglia" ritorna dalla chiesa. La casa in cui è allestita la "cena" ha la porta chiusa.  
"San Giuseppe" busserà tre volte e i battenti si spalancheranno



14. Il "Patriarca" bussa perché si compia il rito di apertura





15-17. Tre tavole allestite per il rito della "cena"





18. I tre "Santi" seduti a tavola mangiano assistiti dai padroni di casa e dai loro familiari

Girolamo Ragusa Moleti

## L'aldilà nella concezione popolare siciliana

Nota

Giuseppe Giacobello

Vengono qui ripubblicati tre scritti di Girolamo Ragusa Moleti dedicati alle credenze popolari siciliane sull'aldilà e sul destino delle anime dopo la morte, già apparsi, suddivisi in otto articoli, nella pagina letteraria settimanale del quotidiano di Palermo «L'Orsa»: *Inferno, diavoli e dannati nella concezione popolare siciliana*, V (1904), n. 312 (7 nov.), p. 5, n. 318 (13 nov.), p. 4, n. 321 (16 nov.), p. 3, n. 325 (20 nov.), p. 4; *Il purgatorio e le Anime sante nella concezione popolare siciliana*, VI (1905), n. 107 (17 apr.), p. 4, n. 121 (1 mag), p. 4; *Il paradiso e i beati nella concezione popolare siciliana*, VI (1905), n. 155 (5 giu.), p. 4, n. 169 (19 giu.), p. 4. Oltre a fornire un esempio del più vasto e misconosciuto interesse riservato dallo scrittore palermitano alle tematiche etnologiche e alla cultura popolare, essi costituiscono uno dei rari tentativi intrapresi dalla demologia italiana classica per ricostruire in maniera unitaria un importante aspetto dell'immaginario collettivo preindustriale.

La topografia ultraterrena offerta da Ragusa Moleti non investe però tutti gli elementi che potrebbero coerentemente rientrare nel medesimo disegno storico-culturale e presenta alcuni condizionamenti strutturali che richiedono opportune precisazioni. Troppo inclusiva risulta – per citare l'elemento più vistoso – la disposizione delle testimonianze, non sempre omogenee, secondo il modello triadico di impronta dantesca, assunto senza tenere in considerazione la sua differenziata genesi storico-religiosa (dalle tradizioni mistiche medievali alle successive elaborazioni dottrinali) e senza lasciare emergere la sua graduale e non sempre perfetta sovrapposizione agli schemi ideologici delle classi popolari (con ricorrenti "infernalizzazioni" di taluni aspetti che in precedenza rimandavano a ordinarie matrici agrarie di tipo infero e conseguenti sproporzioni tra immaginario orrorifico-penitenziale e immaginario gaudioso).

Ampiamente condiviso dalla cultura del tempo cui risalgono gli articoli, questo limite è solo in parte compensato dai costanti riferimenti di Ragusa Moleti al ruolo della predicazione missionaria e all'incidenza dei motivi iconografici presenti nelle chiese o negli apparati teatrali, non meno simbolicamente evocativi, dei cantastorie e dei pupari. Pur mantenendosi nel quadro preordinato in partenza, in questi casi egli si apre senza

dubbio a una lettura più movimentata dei processi di circolazione delle concezioni religiose, in una prospettiva che meglio restituisce i fenomeni di scambio o di prestito tra "alta" e "bassa" cultura, come, con espressione non sempre appropriata, si sarebbe sostenuto molto tempo dopo, in epoca di "nuove storie". Nell'ampio risalto conferito alla trattatistica omiletica di Luigi La Nuza o di Liborio Siniscalchi, tuttavia, nessun accenno al loro comune intento disciplinatore o alla controversistica antiprotestante che li condiziona; nessun richiamo alla profonda tensione tra le chiese cristiane proprio sul tema dell'aldilà e sulla regolamentazione delle relative "frequentazioni" cerimoniali.

Cercare tutto ciò nelle pagine di Ragusa Moleti significherebbe comunque anticipare impropriamente acquisizioni storico-critiche di anni più recenti. Meglio interrogarsi invece su un aspetto che rientra sempre nella questione del *rapporto* (ideologico, figurativo-visionario o rituale) con l'aldilà e che investe il complesso della documentazione accumulata dai demologi di quel periodo, poiché, a questo proposito, l'esperienza dello scrittore palermitano si rivela oltremodo rispondente. Il suo interesse verso la dimensione *post mortem* non è testimoniato infatti solo dagli interventi qui riproposti. Sebbene sotto gli effetti riduzionistici del privilegio estetico accordato alle «concezioni simmetriche dei poeti d'arte» (cfr. la quarta sezione dedicata all'inferno) e dal congiunto schema evolucionista, tale attenzione viene estesa anche alle culture extraeuropee oggetto di quei pionieristici resoconti etnografici dell'Ottocento che egli collezionava con intensa curiosità (cfr. *Il viaggio di Dante nelle leggende dei selvaggi*, del 1896, oppure *Folklore delle origini. L'idea dell'Anima delle razze inferiori*, dell'anno successivo). Bisogna poi prendere in attenta considerazione alcune decine di articoli dedicati al complesso patrimonio di credenze animistiche popolari siciliane, tenute in un certo qual modo distinte o non sempre poste in organica relazione con le concezioni dell'aldilà impostate sullo schema dei tre regni (cfr., ad es., *Il paganesimo popolare, Nel mondo degli spiriti, I misteri delle scienze occulte in Sicilia, Credenze sul giuoco del Lotto in Sicilia, La notte dei prodigi, Nei labirinti della superstizione, Nel mondo delle streghe, Nel mondo degli incantesimi*, scritti tra il 1890 e il 1905). Dinamica e contorni di questa tendenziale separazione costituiscono per l'appunto il nucleo problematico da affrontare.



Le credenze relative ai tesori nascosti, alle fiere incantate, ai culti estatici delle "donne di fuori", ai sistemi di conoscenza divinatoria, alle pratiche terapeutiche dei guaritori "posseduti" – ad alcuni, cioè, dei fenomeni maggiormente trattati nel gruppo di pubblicazioni elencato prima – presuppongono sempre l'idea di un confronto con entità extra-umane dalla più o meno manifesta fisionomia infera; esse risulterebbero così assolutamente pertinenti in una ricostruzione delle concezioni sull'aldilà elaborate e tramandate in un determinato contesto culturale. Eppure non rientrano, se non in minima e influente misura, nei testi qui ripubblicati, che pure, a loro modo, intendevano comporre una trattazione sistematica; e non vi rientrano non perché così venivano ripartite e vissute dagli informatori, ma perché a registrarle, mentre erano testimoniate, vi era un apparato categoriale etnografico che le discriminava secondo criteri di normizzazione religiosa maturati in epoca moderna: i medesimi che hanno alimentato la generale polemica antisuperstiziosa e condotto alla demonizzazione di molte pratiche cerimoniali "occulte" non reintegrabili, se non in funzione antagonista, nei nuovi orizzonti di pensiero.

In ragione di queste influenze pregiudiziali, *l'aldilà nella concezione popolare siciliana* rischia di tradursi, più o meno semplicisticamente, nella concezione dell'aldilà degli studiosi ottocenteschi e primonovecenteschi che si preoccuparono di ricostruirlo. Con tutte le obiezioni che però si possono muovere a quella stagione scientifica, chi ha seguito il recente dibattito epistemologico sulla ricerca storico-sociale ed etnoantropologica – e non solo – sa benissimo quanto la tensione *osservatore/osservato* risulti problematica in ogni prova di conoscenza; allora come oggi.

Nel caso di Ragusa Moleti, l'adesione inevitabile a quel sistema categoriale – per appartenenza sociale e orientamenti culturali – non lo tiene comunque lontano da un lavoro di documentazione singolare e sovente accurato. Sullo sfondo dei soliti commenti confutatori e spesso denigratori, la parte "oscura" del patrimonio di credenze popolari – anche per un'accertata propensione verso le tematiche spiritistiche allora in voga – non è da questo autore sottaciuta o particolarmente impoverita. Malgrado alcune deliberate distorsioni che possono essergli attribuite – si pensi alle provocatorie manipolazioni testuali di cui si rese artefice – il prezioso repertorio demologico che egli ha costituito ed esaminato, in parte per esperienza diretta, in parte mutuandolo da altri colleghi, mantiene una notevole densità testimoniale proprio per quanto riguarda quei motivi di credenza "distanziati" dalla dimensione ternaria dell'aldilà ortodosso.

Tra il piano discriminatore degli scritti su inferno, purgatorio e paradiso e la complessità del suo intero percorso etnografico «nei labirinti della superstizione» occorre pertanto ristabilire un essenziale legame interpretativo. Solo ricomprendendoli nella lunga vicenda

del disciplinamento "moderno" dell'aldilà, il prima di tutto letterato Girolamo Ragusa Moleti e la sua apprezzabile documentazione dell'immaginario folklorico siciliano possono mostrare il loro valore.

Rispetto alla versione originaria, in questa edizione sono state eliminate le frasi di raccordo e le formule di saluto riservate ai lettori alla fine di ciascuna sezione, corrispondente a ognuno degli otto articoli in cui furono suddivisi gli scritti per adeguarne la pubblicazione alle dimensioni consentite da una rubrica di quotidiano (tale suddivisione è qui segnalata dai numeri romani in parentesi quadra). I tagli sono comunque indicati nel testo.

L'ulteriore ripartizione delle otto sezioni in svariati paragrafi (solo in alcuni casi segnalati nell'originale da un'interlinea doppia e da tre asterischi) è stata qui riorganizzata in modo da coincidere, il meglio possibile, con il percorso suggerito dai sottotitoli che fungevano da sommario di ciascun articolo. Venuto meno il contesto giornalistico che ne aveva giustificato la presenza all'inizio delle sezioni, ognuno dei sottotitoli è stato premesso al paragrafo di riferimento, a eccezione di alcuni giudicati inessenziali. Con l'esclusione di alcuni casi, relativi all'impiego delle virgolette, delle linee o del carattere corsivo, è stata mantenuta la grafia originaria dei testi in siciliano. Ragioni di spazio hanno impedito l'inserimento delle traduzioni e l'esplicitazione in nota di molti riferimenti intertestuali di sicura utilità.

A supporto di un'edizione critica in fase di elaborazione, una prima riflessione sull'opera etnografica di Ragusa Moleti è stata delineata in G. Giacobello, *L'etnografia sommersa di Girolamo Ragusa Moleti*, «Nuove Effemeridi», Palermo, VIII (1995), 32, pp. 115-125; a essa si rimanda per i ragguagli complessivi sulla produzione edita e inedita. Per un inquadramento nella storia dell'etno-anthropologia italiana, ai riferimenti indicati in quella sede si aggiungano: S. Puccini, *L'uomo e gli uomini. Scritti di antropologi italiani dell'Ottocento*, Centro Informazione Stampa Universitaria, Roma 1991; T. Tentori, *Cultori di scienze antropologiche in Italia tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento* e A. Baldi, *Antropologia italiana della seconda metà dell'Ottocento: dagli interessi per la cultura delle popolazioni «altre» alle ricerche in ambito folklorico*, in F. Fedele e A. Baldi (a cura di), *Alle origini dell'antropologia italiana. Giustino Nicolucci e il suo tempo*, Guida, Napoli 1988, pp. 85-99, 117-177.

Un'indicazione anche solo rappresentativa della notevole pubblicistica dedicata al tema dell'aldilà in questi ultimi anni (anche solo da *La naissance du Purgatoire* di J. Le Goff in poi) è impossibile in questa sede. L'idea di approfondire lo studio e gli studiosi delle "superstizioni popolari" quale momento del più esteso disciplinamento culturale in funzione della "modernità" occidentale è maturata a partire dalla lettura di E. De Martino (*Sud e magia*, Feltrinelli, Milano 1959; *Magia e civiltà*, Garzanti, Milano 1962), del volume di «Quaderni storici» (Bologna, 1982, n. 50) dedicato a *I vivi e i morti* e curato da A. Prosperi, e soprattutto del saggio di A. Zarri, *Purgatorio "particolare" e ritorno dei morti tra Riforma e Controriforma: l'area italiana*, ivi contenuto (pp. 466-497).

## L'aldilà nella concezione popolare siciliana

Girolamo Ragusa Moleti

### 1. Inferno, diavoli e dannati

[1] *PRIMA D'ENTRARE*. Le notizie che dell'inferno e dei suoi ospiti ci danno, con gran ricchezza di particolari, le nostre fantasiose novellatrici in molte loro fiabe, i poeti del nostro popolo in alcuni canti e in varie pie leggende, e sopra tutto, quelle comari, che, spaventate dalle paurose descrizioni del gran baratro di fuoco apprese dalla bocca dei vecchi di casa, vogliono a volta loro, spaventare i figli per tenerli lontano dal peccato, sono notizie che paiono ufficiali, tanto è la serietà e la sicurezza con la quale son date da coloro che le sanno. Mettendo insieme tutte le notizie raccolte dalla tradizione orale o spigolate dai libri di folklore, penso di potervi dare l'illusione di far meco un viaggetto d'andata e ritorno all'inferno, ove troveremo migliaia e migliaia di mostruosi demoni intenti all'immane e crudele fatica di tanagliare, scoiare e cucinare nelle più strane guise l'immensa turba dei poveri dannati venuti in loro balia.

*LE PORTE PRINCIPALI: L'ETNA E LO STROMBOLI*. Se dovessimo intanto entrare nell'inferno dalla porta maggiore, strada ne dovremmo far molta. Narra infatti il poeta popolare ericino Michele Calamia, in un poemetto vernacolo *Lu 'nfernù di San Patrizio* raccolto dal prof. Ugo Antonio Amico e pubblicato dal Pitre nell'*Archivio per lo studio delle tradizioni [popolari]*, come un demonio il quale doveva accompagnare, ancor vivo, all'inferno un peccatore, per fargli vedere il luogo d'abisso, siasi fatto montare su le spalle il compagno di viaggio, dicendogli:

*Mèttiti 'ncoddu, chi megghi è pri tia,  
La via è luntana ch'è 'na maravigghia  
Tempu 'un ci basta a cuntari li migghia.*

Le due maggiori porte dell'inferno sono i crateri dell'Etna e del vulcano liparese, lo Stromboli, giacché, nella fantasia del popolo è naturale che un igneo monte debba essere in comunicazione diretta con il gran baratro di fuoco assegnato ai peccatori di là della vita.

E infatti, in un canto noticiano raccolto da Corrado Avolio, trovo:

*Riavuli ch'abitati a Muncibeddu,  
Calati, ch'ati a fari na jurnata.  
Purtativi la 'nciuna e lu marteddu,  
Cc'è di vuscarì na bona manciata.  
Hâti a dari ru' corpi beddu a beddu,  
Senza fari nisciuna rumurata;  
Rapitimi li porti r'ô Casteddu,  
Sciti l'amanti mia, ch'è carzarata.*

E in una leggenda pubblicata dal Pitre, leggo che, quando Lucifero si ribellò a Dio, l'Arcangelo Michele prese con la spada di fuoco a inseguirlo di qua e di là pel cielo: *Lu Cifaru curria nuvuli nuvuli, circannu d'ammucciàrisi, ma la spata di San Micheli facia gran lustru a tutti banni, ed era 'nùtili. Quannu Cifaru si vitti persu, jecca c'un gran sàutu, e si jecca suprâ la montagna di Muncibeddu. Di lu gran sbattuni chi pigghiau, sprufunnò un sàcciu quantu canni sutta terra...*

Questa credenza è assai diffusa in Sicilia, e, specie nelle chiese dei villaggi, accade tuttora di sentire, in quaresima, qualche predicatore il quale, facendo gli esercizi spirituali, s'ispira a ciò che ha lasciato scritto il padre Luigi La Nuza, rimasto assai popolare fra noi. Quel venerabile servo di Dio si compiace d'immaginare la montagna etnea come volta all'inferno, e a pag. 65 del suo libro *Macchine per convertire le anime*, scrive: «Un religioso, andando in viaggio, vide un mattino un gentiluomo a cavallo accompagnato da molti carbonari a piedi, a cui domandò ove lo conducessero. Quei carbonari che erano tanti diavoli gli risposero: – Entro il Mongibello – ».

Meglio che da tutti i documenti editi e già citati, la credenza che dal cratere del nostro vulcano si scenda giù nell'inferno, risulta da una credenza e da un canto che Alessio Di Giovanni raccolse a Ribera. Ecco la credenza da lui fonografata dalla bocca di un villano: *Ss'annata mi trovava nni la Chiana, ch'era tempu di mètiri, e 'na sira cci lu 'ntisi cuntari a un vid-danu di ddà, ca nni lu Muncibeddu cc'è lu 'nfernù addumatu. Dicinu ca si cci trasi pi un pirtusu ca è comu 'na vuca di furnu rannjusa, e dintra cci su' li diavuli (Signuri, scanzàtinni!) ca mèttinu ligna dintra li carcà-ri o sutta li quadari chini di pici, e l'armi dintra ca cci stannu a facci abbuccuni. Vonnu diri po', ca ogni quadara è granni, granni, nu' dicissimu, quantu la nostra matrici, e ca l'armi addannati 'un fannu autru ca santiàri, e li diavuli cu li tradenti di ferru e cu li cudi longhi quantu di ccà a jiri a ddu pedi d'aguliva, ca li marturianu e cci jèttanu vuci.*

Ed ora sentite questa canzone riberese pur essa inedita. È tanto bella:

*Cori di canna nun m'abbannunari,  
Comu a Cristu, ti pregu, 'un mi tradiri.  
Ci sunnu a Muncibeddu li carcari  
E li dannati ca stannu a suffriri.  
E 'ntunnu 'ntunnu cc'è milli quadari,  
Chini di pici ca fà attiruriri,  
E Cifaru c'aspetta pi mannari  
Li tradituri e 'nfami a lu patiri.*

L'altra porta dell'inferno è, come vi dissi, il cratere dello Stromboli, secondo una leggenduola raccolta, credo da Eliseo Reclus, e pubblicata a pag. 105 della *Illustrazione Italiana*, anno 1888. Il Pitre la ripubblica



nella sua *Nuova raccolta di Leggende Siciliane*. Eccola: «A Lipari... si spalanca la grotta di Molini, dove, a quanto narrano le antiche leggende, rifugiavasi il diavolo nella vana speranza di sfuggire alla spada di San Calogero; finché, inseguito e snidato da quell'asilo, si decise a dare il tuffo nel cratere di Vulcano [sic!], che è porta massima dell'inferno».

**ALTRI SPIRAGLI DELL'INFERNO: NEI TEATRI DI MARIONETTE.** Oltre alle maggiori porte, l'inferno ha pure molti spiracoli dai quali vi si può entrare. E spiracoli sono immaginati sempre in fondo a tenebrose caverne, financo nei teatri di marionette dai pittori popolari che ne dipingono le caratteristiche scene. Quando Malagigi evoca i cattivi spiriti di cui ha bisogno per compiere i suoi malefici, ciò che si vede in fondo al palcoscenico, alle improvvise vampe d'un po' di pece greca bruciata dal burattinaio, è sempre la bocca di una caverna onde traspare l'incendio dell'abisso.

Va fuori di tal concezione una scena che io vidi in un teatro popolare del *Borgo*. A rappresentare infatti la porta massima dell'inferno, il pittore che dipinse quella scena immaginò la spalancata bocca d'un immenso drago verde, con occhi rossi, larghe narici rassomiglianti a due antri neri. E da quella gran bocca sbucavano alcune furie, al richiamo di Plutone, seduto, innanzi alla porta, in conciliabolo con altri diavoli, con i quali era intento a discutere su i mezzi atti a impedire la venuta del Messia. E questa scena occupava quasi tutto il secondo atto d'una sacra rappresentazione in cui era svolto, con le grandi attrattive del meraviglioso, il poetico avvenimento della Natività.

**IL MAGO VIRGILIO.** Dove che sia, ogni spiracolo per il quale si scenda nell'inferno, secondo il nostro popolo è difeso da porte di ferro e bronzo afforzate da spranghe e da grossi catenacci. Nella fiaba dal titolo *Lu magu Virgillu*, raccolta dal Pitrè, è detto che i diavoli, avendo gran paura di quello stregone, il quale avrebbe potuto, con l'arte sua, soggettarli a immani fatiche anche laggiù, si diedero gran da fare per lasciarlo fuori, e si fecero aiutare anzi dagli stessi dannati a custodire la porta onde egli, appena morto, voleva entrare nell'inferno come a casa sua: *Quanno la morti, Diu vi ringraziu, s'arricugghiu lu magu Virgillu, curriu li diavuli, fannu cumplottu cu l'armi addannati, e dicinu: «Ccà nun bavi a tràsiri, ca masimò custrinci e supranà a tutti!»*. E mettinu catinazzi e stanghi, e chiudinu li porti di lu 'nfernù. Iunci lu magu Virgillu: «Tuppi tuppi. — Cu è? — Lu magu Virgillu. — Ccà nun c'è locu pri tia. — Ma dunnì hè jiri, ca sugnu addannatu? — Fora! fora! ccà nun c'è locu pri tia!». E accussì lu magu Virgillu arristau fora.

È però avvenuto che una delle tante porte d'inferno sia rimasta momentaneamente aperta, a causa della distrazione di qualche diavolo. E allora gli abitatori d'abisso han provato la sorpresa di vedersi spuntare innanzi qualche ospite non aspettato e non gradito. Nei teatri di marionette si rappresenta infatti Astolfo,

che, inseguendo le arpie, ladre del pane che egli doveva mangiare nel regno di prete Ianni, entra nell'inferno, correndo loro dietro con il suo cavallo alato.

Ma è difficile che gli spiracoli d'inferno rimangano senza custodia. Innanzi alla "Caverna di San Patrizio", che è una delle tante porte infernali, son sempre di guardia alcuni diavoli, e al Guerino, che voleva scender all'inferno per visitare il padre e la madre, contesero il passo, concedendogli soltanto di poterne vedere le care ombre in due quadri che ne ritraevano le fattezze.

Qualche bocca d'inferno s'apre talora per virtù d'incanto qua e là e lascia, per privilegio, vedere i dannati a qualche vivente. Fu uno spiraglio d'inferno quello che apparve nel recinto del castello incantato della maga Uriela al cavaliere Malaguerra, figlio adottivo di Rinaldo, quando vide Miliagro tenuto in catene da neri e spaventevoli diavoli.

**LE SETTE PORTE E I SETTE FIUMI DELL'INFERNO.** Perdonate intanto, se prima d'entrare, v'abbia fatto perdere assai tempo sulla maledetta soglia dell'inferno. E giacché ci siamo, vi ci tratterrò anzi pochi altri momenti per dirvi che, in alcune regioni della nostra Sicilia, il popolo non si contenta di immaginare una sola porta di ferro a dividere il mondo della luce da quello delle tenebre. Troverete infatti nella leggenda *Il ricco Epulone*, raccolta in Aci dal Vico e riportata anche dal Pitrè, che, per giungere al rosso baratro, bisogna passare prima i sette fiumi di fuoco, ond'è cerchiato, e picchiare a sette porte di ferro. Dietro ciascuna delle prime sei porte, è di guardia un drago, e dietro l'ultima, oltre al serpe alato, c'è Pluto in persona.

*Appena morsi lu riccu Ebuluni  
Drittu drittu a lu 'nfernù si nni jiu;  
Li setti porti cu setti draguni  
Di ferru e brunzu l'errimu battiu.  
Tuppi tuppi — Cui è? — dicia Plutuni;  
Sugnu Ebuluni...  
Passau sei porti e sei fiumi di focu,  
Poi l'ultima Plutuni spalancau.*

**SPINETI INNANZI ALLE PORTE.** Dimenticavo un particolare ed è questo: che innanzi a quelle caverne, in fondo alle quali s'apre uno spiraglio d'inferno, la terra è sempe folta di pruni e altri arbusti spinosi. Nella fiaba dal titolo *I due compari*, raccolta a Noto da Mattia Di Martino e pubblicata dal Pitrè, è detto che uno di quei due, camina, camina, truvau 'na grutta china di macci, e, siccomu avia scuratu, si cci 'nficcàu, e vitti arricogghiri tanti e tanti diavuli che presero a contare al «diavolo grande» le imprese compiute durante la giornata [...].

[II] **IL LUOGO DELL'INFERNO.** Permettetemi un altro momento d'indugio innanzi alla porta, giacché, quando ne avremo varcata la soglia, la vista dei peccatori e delle orribili pene a cui sono condannati ci

toglierà di parlar d'altro che non sia ciò che avremo innanzi agli occhi. Prevengo quindi una vostra curiosità circa al luogo ov'è l'inferno, e vi dico che i poeti del popolo, le novellatrici e tutti lo immaginano sotto terra. Anche quei predicatori i quali salgono i pulpiti delle umili chiese frequentate dal basso popolo sono di questo parere, e la cosa è naturale, giacché quasi tutti traggono materia d'immagini sbigottenti e di tremenda eloquenza dai libri di Liborio Siniscalchi e del padre Luigi La Nuza. Il primo dice infatti che il luogo dell'inferno è proprio «nel centro della terra», ma si tiene sulle generali circa alla distanza; mentre il secondo ce ne dà in migliaia la cifra esatta scrivendo: «Il carcere d'inferno sta sotto terra, ed è tanto profondo, che di qua ad esso ci sono *tremila e trentacinque miglia*. Però l'anima portata dai diavoli vi arriva subito». Donde e come il venerabile uomo abbia attinta questa notizia, è cosa che non entra nel campo delle mie indagini di folklorista.

Questa nostra terra dunque, gioconda di verde, fresca di gran copia d'acque, gloriosa dal sole alla superficie, è come un frutto bello di fuori, ma bacato dentro. Ardono nelle sue profonde viscere «fra zolfo e pece strutti» certi carboni, che hanno la virtù di non consumarsi mai. Le giulive apparenze della vita e l'orrenda realtà della morte non sono divise che dalla sottile cortecchia la quale fa da volta all'inferno.

**L'ANIMA IN VIA PER L'INFERNO.** E per qual via un'anima va all'inferno? — mi domanderete di certo. La risposta che generalmente dà il popolo a tale domanda è, com'è naturale, assai vaga e indeterminata. Il «si piglia di qua, si scantona di là, poi si procede innanzi e quindi si svolta a sinistra e via di seguito» son cose che nessuno può e sa dire con precisione. Per non sbagliare la strada, c'è del resto, a insegnarla ad ogni anima perduta, un demonio che fa da guida, anzi, e più spesso, da rapida cavalcatura.

È costui quel medesimo demonio che è stato al capezzale dell'inferno a impedirgli ogni atto di contrizione fino all'ultima agonia. Questo demonio, nella contea di Modica — dice il Guastella citato dal Pitrè, a pag. 364 del volume *Spettacoli e Feste* — si chiama *Nuzzobello*. Esso o un altro in sua vece, s'appalesa all'ammalato, che sta per mandare l'ultimo sospiro, e per non dargli tempo di volgersi a Dio misericorde con cuore pentito, gli salta addosso, lo strozza, e gli succhia l'anima col fiato. Dalla leggenda dal titolo *Lu Virseriu e l'Avaru*, raccolta dal Salomone Marino e citata anche dal Pitrè nel II volume dei *Canti popolari siciliani*, traggio la seguente strofa:

*Cc'è un nîuru mostru a lu sò capizzali,  
Li corna torti, la cuta a lu schinu,  
L'occhi di focu e lu fa spavintari,  
Di po' cci accibiana supra lu littinu,  
Ed a la gula cci metti li mani:*

*Súcacci l'arma facennu fistinu,  
Si lu porta cu tutti li dinari.*

Potrei continuare negli esempi ma uno somiglia l'altro, e tutti sono la traduzione in prosa o in poesia vernacola di prediche sentite in quaresima, di quadri a colori chi sa quante volte veduti in qualche chiesuola o in qualche casa di persone devote.

**LA GROTTA CON LE FIAMMELLE.** Nell'iconografia popolare, è soggetto assai frequente quello in cui vien rappresentato, in opposizione alla morte del giusto, la morte del peccatore, presso al cui letto c'è sempre un demonio con occhi spaventevoli, coda di scimmia ed ali di pipistrello.

Fa eccezione a questo modo di concepire la morte del peccatore e il suo viaggio su le spalle d'un nero demonio, una credenza che mi fu confidata, come un segreto, da una lavandaia di Santo Ciro, che l'aveva appresa da una vecchia parente conosciuta, in quei paraggi, con l'agnome di *donna Marana 'a ciocca*. Secondo costei, l'anima peccatrice è presa, negli ultimi istanti, da un brivido che continua a farla tremare anche fuori dal corpo. Appena libera, la freddolosa anima sente nell'atmosfera un fil d'aria calda e si mette per quella tiepida traccia, che la conduce diritto all'inferno.

E appresi dalla bocca di quella stessa comare che v'è giù nell'inferno un'immensa e profonda grotta nera entro la quale ardono miriadi e miriadi di fiammelle quanto sono le vite dei peccatori prossime alla dannazione. Quando una di quelle fiamme sta per ispegnersi, la sua tinta rossastra comincia a pendere verso il nero, e ciò vuol dire che il peccatore è in fin di vita.

Bisogna quindi inviare un demonio al suo letto di morte. Questa fantasia m'ha veramente l'aria di personale, e se la raccolgo gli è per questo soltanto, che esce dall'immaginazione d'una popolana affatto analfabeta.

**PREDICHE E FOLKLORE.** Secondo il padre La Nuza, «il diavolo che va al letto di morte del peccatore non è solo, ma in compagnia di quanti vizi furon causa della sua perdizion eterna». E questi vizi «prendono forma di cani, d'orsi, di lupi, di leoni e di draghi». E seguita il pio uomo: «In uscire dal corpo, l'anima del peccatore trova il demonio che l'afferra. Oh, le zanne di quel leone infernale! Le attacca al collo il peso dei peccati... e con questo peso l'anima cade a piombo nel mare del fuoco eterno».

Queste immagini paurose, una per una, siete sicuri intanto di andarle a trovare in qualche leggenda, in qualche verso di canzone, giacché, su questo punto, la fantasia di chi predica a gente umile trae materia dal folklore di un paese o gliela fornisce in gran copia. Il raffronto fra gli esercizi spirituali di molti ligorini, di molti gesuiti e di molti preti secolari, con le tradizioni del nostro popolo, verrebbe luminosamente a provare l'influenza reciproca della sapienza tradizionale su certe vecchie prediche e di queste sulla tradizione popolare.



PRESSO L'INFERNO/UFFICI DEI DIAVOLI. Possiamo oramai varcare la soglia della porta infernale. Ciò che si offre allo sguardo di chi entra, lo trovo in un racconto fantastico raccolto a Prizzi dal signor Tommaso Mercadante, e pubblicato dal Pitre a pag. 226 del suo volume *Fiabe e leggende*. In quel racconto dal titolo *Li dui vurdunara* si parla di due contadini i quali videro, presso l'inferno, tanti e tanti diavoli, e di essi: *cu pruija ligna, cui stiddiava zucchi, cui purtava ligna viridi e l'am-munziddava, cui purtava pagghia, cui purtava frasca, cui sarmenta, cui trava e ciarvuni, cui ddisa; 'nsumma cc'era un vaja-vaja ca facia spaventu*.

Dopo un pezzo, quei contadini videro rincasare il capo di tutti i diavoli, che prodigò, giungendo, le sue lodi ai suoi sudditi, i quali lavoravano di gran lena. Poi disse: *Ora si fa la smunta: vuàtri jiti 'ntra lu munnu a pigghiari l'armi ddannati, e cbiddi di lu munnu vennu a dari focu. Ma mali pri vuàtri si dumani notti, nun purtati armi dannati! e guai a cbiddi chi ora chiamu e nun ni portanu!*...

Detto ciò, si sedette innanzi alla porta su di un ceppo di quercia, e là, al chiarore delle vampe d'inferno, inforca gli occhiali e chiama Farfarello, acciòché gli rechi il libro in cui sono notati i nomi di tutti i diavoli: *Porta lu libru quantu chiamu li picciotti; è ura di smuntari a cbisti, chi su' troppu stanchi di dari focu, e picciò l'armuzzi di ddocu jintra nun gridanu cchiù, picchi manca lu focu*.

Farfarello gli portò il libro, e il capo diavolo cominciò a leggere i nomi. E, anzitutto, chiama *Virseriu* al quale chiede conto, appena gli si presenta, di ciò che ha fatto in terra durante la giornata: *Signuri - ci rispunni lu Virseriu - staju cuntrastannu cu lu Re, ca cci fici vènniri 'ntra 'na gamma 'na firita chi duna dulari forti, e nuddu medicu cci la po' curari...* - Beni, rispuisi lu capu-diavulu; scànciu di tia, ora cci va Serra-serra, e tu duni focu ddocu e smuntalu.

Il capo diavolo continua poi l'appello, e, in ultimo, chiama *Farcuni*, e si viti vènniri un diavulazzu laidu e scuncirtusu, cu 'n esercitu di diavuli, ca purtavanu armi a lu 'nfernù. È tutt'occhi intanto per vedere se qualcuno dei suoi neri militi se la sia goduta nel mondo, e torni di là senza portare anima alcuna. Fra gli altri, ne scopre uno, e, povero a lui, comincia a dargli *nirvati tirribuli*, ca ddu diavulu si stricava 'nterra bistimiannu senza nummaru. *Quannu si pòtti sùsiri, sata di ccà e di ddà, pri guardàrisi li botti* mentre il capo gli gridava: *Eh, vacabunnu sciliratu! chi hai fattu 'na jurnata sana?*

I LIBRI INFERNALI. Prima di scender nelle profondità dell'abisso, vi dirò intanto che Lucifero, come ha un libro in cui sono scritti i nomi di tutti i diavoli, ne ha un altro nel quale sono scritti quelli di tutti i dannati. E, all'occorrenza, ne sfoglia le affumicate pagine, e vi legge dentro non solo il casato, ma anche il soprannome con cui ciascun peccatore è più noto in mezzo ai suoi. In una canzone della Valplàtani, raccolta dal Di Giovanni trovo i seguenti versi:

- Comu si chiama? - Cifaru mi spia.  
Iu ci arrispunnu: Ninna cori friddu.  
Apri un librazzu niuru, lu talia:  
E mi la manna a chiama cu Tantiddu.

Anche del nero libro in cui Lucifero scrive i nomi degli ospiti della sua casa di fuoco e di tutte le loro colpe, dà notizia padre La Nuza, quando nel suo *Antitodo prezioso contro l'inferno* da lui composto in lingua spagnola e tradotto in italiano da Carlo Lazio, dice: «Pensa, peccatore, allo spavento che proverai al vedere il nemico infernale a squadernarti in faccia il libro in cui è scritto ogni tuo peccato». Ve lo dissi, l'antica oratoria sacra, in quel che riguarda le concezioni del di là, va di pari passo con la fantasia del popolo. Gli elementi del meraviglioso è naturale del resto che siano identici in chi predica e in chi sta a udire [...].

[III] IL FUOCO NERO E IL FUOCO ROSSO. Ed ora scendiamo nel profondo inferno. Il fuoco nero onde parlano alcuni predicatori, fra cui il gran maestro di tutti, il padre Luigi La Nuza, «il fuoco che non dà allegrezza, il fuoco color di pece» è una concezione puramente letteraria. Il nostro popolo non la poteva accettare, giacché un fuoco del più intenso vermiglio colpisce la sua immaginazione più che quell'altro oscuro. Mettete nell'aere retro dell'orrendo abisso quanto fumo volete, ma al rosso bagliore delle vampate sotto-stanti a quel fumo, gli occhi di chi guarda attorno debbono veder chiara ogni cosa. Una canzone raccolta a Palermo dal Salomone Marino dice:

Jvi a lu 'nfernù, oh mai cci avissi statu!  
Quant'era chinu! mancu cci capia:  
Attornu attornu lu focu addumatu,  
E 'mmenzu cci truvai l'amanti mia.  
Quannu mi vitti m'ha accarizziatu,  
Dicennu: - Ora vinisti, armuzza mia:  
Ti l'arricordi lu tempu passatu  
Quannu middi carizzi ti facia?

E in un altro canto, raccolto dal Pitre, il poeta del popolo dice:

Ivi a lu 'nfernù e truvai un tabbutu  
Di dintra e fora di focu giratu:  
Cc'era ddà dintra un sbirazzu virritu,  
Chi purtava un diavulu attaccatu.  
Lu diavulu gridava: - Aiutu! aiutu!  
Ajutu, cà mi porta carzaratu!  
Talia ch'ardiri stu sbirru fuiuto,  
Ca si porta un diavulu attaccatu!

Chi scende nell'inferno insomma, foss'anco con la fantasia, in mezzo al fumo e all'aria scura, ci deve pur vedere e tormenti e tormentati. Uno dei castighi inflitti agli occhi della povera gente irremissibilmente perduta,

oltre l'eterna veglia, oltre alle lacrime brucianti, oltre a una perenne infermità delle palpebre, è, secondo lo stesso padre La Nuza, «la vista degli orrendi diavoli e delle spaventevoli tanaglie e altri strumenti di tortura» onde quelli si servono per martoriare i peccatori.

COMPARTIMENTI DELLE CALDAIE E DELLE INCUDINI. Un ingegnoso uomo di studio, l'autore di *Fonografie Realmontane* Giuseppe Tamburello di Cattolica Eraclea, mi scrive che il popolo di Realmonte e della Valplàtani immagina l'inferno come un'immensa fucina, nella quale ci sono due compartimenti soltanto: uno è quello in cui son le caldaie piene di pece, bollente sempre pel fuoco che vi fan sotto di continuo i diavoli con fascine e legna, e l'altro è quello occupato da migliaia e migliaia di grosse incudini sopra le quali son sottoposte al martirio d'una continua martellatura le anime che si contorcono e gridano a ogni colpo.

Nel primo compartimento sono puniti calunniatori, e da qui ha forse origine l'imprecazione *arsa l'arma* che le comari, anche in vita, scagliano contro di essi.

Gli usurai, i ladri della ricchezza non solo, ma anche dell'onore, delle povere vergini sono martellati sulle incudini. Chi siasi dannato per colpa d'amore, trova il suo castigo eterno in mezzo al fuoco soltanto. E il poeta Alessio Di Giovanni, ispirandosi ad una concezione popolare nella Valplàtani, immaginando d'essere andato in sogno all'inferno per aver notizia di una tal Rosa, viva sempre nella sua memoria, vede una ciurma,

Di Cifari e d'armuzzi 'ncatinati,  
E la vampa chi java chiana chiana  
...E po' isava  
Scruscennu, arrusicannu, anminazzannu,  
E gainmi e peri e testi cci abbruciava.

BRACIERI, GRATICOLE E COSE SIMILI. E il Tamburello mi scrive inoltre: «Un vecchio realmontano, mi disse che l'inferno è come un lungo corridoio oscuro, pieno di fumo, con due file di letti pieni di carboni ardenti, sui quali stanno supini i corpi dei dannati. La brace, a mano a mano che si spegne, viene sostituita con altra brace, portata da una lunga fila di demoni a ciò addetti. Codesti demoni, dopo che hanno vuotato un immenso braciere, lo riempiono dei carboni spenti e vanno a votarlo in una gran fornace, posta in fondo al lungo corridoio. I dannati piangono e gridano su i loro letti di fuoco, e son desiderosi di vedere la luce del giorno».

Alle domande lacrimose da essi rivolte ai demoni per sapere che ora sia, viene da costoro risposto immutabilmente e sempre: *Sett'uri di notti!* Da qui nasce certo la frase comunissima in provincia di Girgenti: *È sempre a sett'uri* che si dice d'un lavoro il quale vada innanzi lentamente, d'un uomo che, non

ascoltando i consigli della saggezza, ricada sempre nel vizio, o d'un ammalato che non dia segno di guarire ecc. ecc.

L'INFERNO DI SAN PATRIZIO. Ho già citato il poemetto di Michele Calamia *Lu 'nfernù di S. Patriziu* ed ora voglio darvene una più larga idea, giacché ad esso il massimo dei nostri folkloristi, il Pitre, attribuisce, e meritatamente, una grande importanza e perché entrato già nella tradizione orale degli Ericini, e perché dettato da un campagnolo proprio analfabeta. Il poeta immagina che un contadino, i cui peccati meritavano l'eterna dannazione, s'imbatte, un giorno, in un demonio che se lo vuol portare all'inferno. Ma il contadino gli risponde:

...nun lu pò fari,  
Fàusu dimoniù, comu ti dirò;  
Un omu vivu 'un ti pò pigghiari,  
Cà a lu 'nfernù purtari non si pò.  
Prima tu m'hai a lassari trapassari,  
Poi ti lu pigghirai, siddu è lu tò.

Il contadino quindi, forte dell'esser vivo, dice al demonio che andrà con lui all'inferno, ma per farvi una scorsa, non per rimanervi. E, prima di passar la soglia dell'abisso di fuoco, fa chiaro il patto con gli spiriti mali venuti innanzi alla porta, al suo arrivo. E il patto è questo: entrare per vedere e poi uscire. Appena dentro quel luogo di dannazione, trova *novi cori di turmenti*.

Il primo coro lo facevano i superbi, che erano pestati coi piedi, e di continuo, dagli spietati demoni. Agli avari colano in gola i diavoli oro strutto, per bruciarli anche di dentro. In mezzo a un fetore di non so che lordura, pagano il fio di lor colpa i lussuriosi, fra i quali pativano maggiori angosce coloro che, peccando d'amore, avevano tradito la fede del comparatico. Gli omicidi ardevano come eterne faci. Nel frattempo, i demoni tagliavano i bestemmiatori in mille pezzi, e quei pezzi si ricongiungevano subito, saldandosi fra loro per formare, in men che non si dica, un corpo vivente, il quale tornava daccapo alla vicenda eterna del taglio, della morte e della immediata risurrezione.

Andiamo innanzi. Erano puniti nella lingua coloro che della lingua si servirono, a questo mondo, per infamare il prossimo. Il concetto di punire quella parte del corpo che fu causa al peccatore della sua eterna dannazione, ritorna in tutte le pie leggende e le fiabe del nostro popolo. Anche nelle vendette private, del resto, l'odio omicida va sino allo sfregio, e spesso perfora alle vittime quegli occhi che non dovevano vedere... ciò che videro, e taglia quelle mani, quelle orecchie o quell'altra parte del corpo che si rese rea di furto, di spionaggio o d'altro genere di colpa. Il nostro popolo applica in questo e nell'altro mondo gli articoli del codice penale corrispondente alle sue non graziose idealità.



VIAGGI ALL'INFERNO. Di fantastici viaggi fatti da questo o quell'altro poeta del popolo con intenzioni satiriche ne potrei citare tanti e poi tanti, ma ve ne fo grazia, poiché hanno poca importanza come documento di folklore. Preoccupati di sferzare i loro nemici, quasi tutti questi poeti satirici, più che a descrivere l'inferno e le sue pene per edificazione del prossimo, s'indugiano a ritrarre invece, con mordente parola, le donne e gli uomini del loro odio.

Di tali poemi satirici, nella tradizione orale, ne è rimasto uno d'un povero ciabattino inteso, nella sua Prizzi, col soprannome di *Serracruci*. Quantunque analfabeta, quell'uomo si servì dell'ingegno vivissimo e della mordace sua lingua per comporre, a memoria, un poema nel quale immagina di assistere, nell'inferno, alla gran processione che vi si faceva, un giorno, in onore di Satanasso. E fu così che vide sfilare i più celebri peccatori e le più famose peccatrici del suo paese. Nelle caldaie bollivano, tra la pece, i peccatori di minor conto, mentre i più furbi occupavano già nell'inferno cariche elevate, e alcuni erano stati promossi financo a diavoli.

PROMOZIONI DA DANNATO A DIAVOLO. Quest'ultimo concetto è comune nel popolo, giacché i demoni si fanno aiutare talora dai dannati di maggior conto nel martoriare l'infima plebe dei peccatori.

E ciò ai primi serve di titolo per avere, anche nell'inferno, un trattamento di special considerazione. Un uomo può financo esser promosso a demonio. L'esempio più famoso lo trovo in una leggenda raccolta dal Salomone Marino a Borgetto e pubblicata poi dal Pitre. In tale leggenda si dice che Mauma o Maometto ha ora nell'inferno una potenza uguale a quella dei maggiori demoni, e con essi martirizza le anime dannate. Tale potere gli viene dall'aver trovato modo di far nuovamente accorrere nell'ospizio di fuoco migliaia e migliaia di peccatori, allorché per la venuta in terra del Messia, Lucifero e gli altri diavoli erano impensieriti dal vederne diminuire, giorno per giorno, l'affluenza: *Cu la vinuta di lu Missia* – dice la leggenda – *vinniru a mancar l'armi a lu 'nfernu*. E i diavoli dissero: *Chi si fa? – Nenti, – dici Farfareddu – aviti a sapiri chi haju a lu munnu un frati ch'è veru abilitusu. Eu, si tantu Lucifaru voli, vaju e lu chiamu, lu rimannu a lu munnu, e penza iddu cà l'arma ci abbasta. Ma cu pattu chi su bitu chi torna l'avemu a situarai ccà cu nui cu aviri la putenza c'avemu nui*. E così fu.

Lo dico a consolazione dei bricconi: anche all'inferno c'è da far carriera [...].

[IV] LA TOPOGRAFIA DELL'INFERNO. Sbagliereste se, da quanto v'ho dato a leggere sinora, pensaste che manchi del tutto nella topografia dell'inferno immaginato dal nostro popolo qualcosa che ricordi gli compartimenti onde son famose le concezioni simmetriche dei poeti d'arte. È vero che, generalmente, il

baratro infernale viene immaginato come un'immenza, unica valle, in fondo alla quale s'inabissano, fra contorte e ferrigne rupi, fiumi, laghi e mari di fuoco. Ma è questa la concezione che si sborza nella fantasia degli uomini di più umile intelletto. Ma nel popolo degli ignoranti vi sono coloro i quali, avendo facoltà più vive d'ingegno, vanno più in là degli altri con la fantasia.

LA VISIONE D'UN SANTO. Dalla bocca di una donna di San Giovanni dei Leprosi poté infatti un tal Ingrassia, inserviente nella mia scuola, raccogliere, per conto mio, certa visione d'inferno attribuita a *San Gilormu*, visione nella quale non avremo certamente i cerchi danteschi, ma abbiamo sette compartimenti in grottoni. Entrato il santo nella prima di quelle caverne, insieme con un angelo per guida, rimase sbalordito a vedere un'immensa caldaia nella cui acqua bollente un demonio gettò una gran palla di bronzo, che si liquefece immediatamente a guisa di cera. In quell'acqua erano bolliti gli *sframieri* o calunniatori del prossimo. Nel secondo grottone i diavoli erano intenti a liquefare monete, anelli, collane, e altri oggetti d'oro e d'argento, e quei metalli fusi davan essi a bere agli usurai ivi condannati in eterno. Nel terzo grottone, altri diavoli tagliavano con grosse forbici e nastri e pizzi e vesti di seta e tanti *autri cosi chi usanu li fimmini dati a la vanità* e di tutti quei ritagli imbottivano per la hocca tutte le donne ivi precipitate *pri superbia di vanità*.

Nel quarto grottone, c'erano migliaia e migliaia di lingue appese a travi di fuoco: erano le lingue dei bestemmiatori. Ed esse, quantunque appese agli uncini di quelle travi, si contorcevano e bestemiavano di continuo in modo da fare inorridire. Nel quinto grottone, i diavoli masticano le anime degli eretici, e le inghiottono, le digeriscono come cibo che non cessa di sentir l'essere suo in nessun momento della masticazione, della deglutazione e della digestione. Nella sesta immensa grotta, c'era un fuoco *ragiunevoli, chi cu fiammi turmenta li piccaturi secunnu li piccati d'iddi: all'occhi, a la lingua, all'orecchi, a li manu...*

Nel settimo grottone, le anime settarie avevano la sensazione, nello stesso tempo, d'un calore d'inferno e di un freddo come se coperti di neve...

Perché vi persuadiate meglio intanto della influenza che sulla immaginazione del nostro popolo esercitarono alcuni predicatori dei secoli scorsi, v'invito a leggere ciò che il padre La Nuza lasciò scritto circa alla topografia dell'inferno. Il pio uomo ne sapeva financo la grandezza. A pag. 45 del suo libro *Le due macchine* dice: «L'inferno è profondo quattro miglia: un miglio di più dell'Oceano, che ne ha tremila appena di profondità». E, circa al fuoco ci fa sapere quanto appresso: «Il fuoco, è così potente che, a gettarvi dentro una montagna di ferro, sarebbe immediatamente liquefatta». Ricordatevi la immensa palla

di bronzo onde già vi parlai. «L'inferno è diviso in sette caverne. Nella prima sono puniti i superbi, che stanno appesi per i piedi, con il capo all'ingiù, e sotto di essi i diavoli fan vampe e fumo. Nella seconda caverna i diavoli colano oro strutto in gola agli avari. Nella terza i vendicativi si dilacerano l'un l'altro con le unghie e con i denti. Nella quarta i peccatori carnali sono perennemente arrostiti, su letti di fuoco, che fan le veci di graticole. E avanti. I crapoloni patiscono la fame e la sete nella quinta caverna; gl'invidi si macerano in eterno nella sesta, pensando a ciò che godono i heati in cielo, mentre gli accidiosi sono costretti a lavorare portando gravi some in fondo alla settima o ultima caverna.

NUOVI TORMENTI E NUOVI TORMENTATI. Fra le pene speciali immaginate dai vecchi predicatori e quelle immaginate dal popolo c'è corrispondenza perfetta. I predicatori, si chiamino La Nuza, Siniscalchi, o con altro nome, dicono che i dannati saranno puniti negli occhi, nelle orecchie, nell'odorato, nel gusto, nel tatto, e immaginano torture speciali per ciascuno dei cinque sensi: ardente fumo che fa lacrimare, perenne fracasso di grida, di bestemmie, di lamenti, orrendo fetore di cloaca, beveraggi di pece e fiele, battiture di flagelli e di pesanti mazze, di catene e tutte queste cose le troviamo tali e quali nelle canzoni, nelle leggende, nelle fiabe e nelle credenze del nostro popolo.

Il predicatore vi parla di catene e il poeta vi ripete:

*Gesù, cu nun vi voli 'nterra amari,  
Pruvirà di lu 'nfernu li catini.*

Il predicatore vi parlerà della mazza a cui il demonio sottopone i dannati, e il poeta popolare vi dice:

*Liònzii 'un è chiu tempu di scappari,  
La morti l'ha cugghiutu e li sò lazza;  
Lu 'nfernu ora pò viriri e pruviri,  
lu Cifaru l'aspetta e la sò mazza.*

Il predicatore accumula immagini a immagini per dare ai fedeli un'idea dell'«interminabile eternità» delle pene d'inferno, e il popolo mette in bocca del Ricco Epulone questi versi:

*Dunca ha durari eternu chistu trivulu?  
Quannu, Cifaru, saziu ti farai?  
Nun ccè nuddu chi dici cumpatimulu,  
Nun ci lassamu patiri sti guai...  
Sugnu comu 'na mula di cintimulu,  
Camina sempri e nun arriva mai!*

UNA STRANA CALDAIA. Pria di concludere vi dirò, col solito predicatore secentista, la cui parola è ancora viva sulle labbra di molti parroci di campagna «che le anime piovono all'inferno come neve». E aggiunge il

La Nuza «che nel medesimo istante in cui un sant'uomo giunse al tribunale celeste, si presentarono a Dio tremila anime, ed in un attimo tutte furono sentenziate all'inferno; solo cinque si salvarono».

E la cosa non vi sorprenda: le virtù sono in iscarso numero a questo mondo, e i vizi, al contrario, in gran copia. In un viaggio fantastico per la ricerca di *la Bedda di la stidda d'oru* incantata in [un] remoto palazzo, per giungere al quale c'era da traversare sette boschi e vincere un serpente a sette lingue velenose, un giovane si trova in una campagna nella quale vede da lontano: *un focu ca paria comu na lampicedda nica nica*. *Ddocu, dici, haju ad esseri, ca forsi c'è la via*. *Pigghia lu cavaddu e camina, camina, cu lu versu di lu focu...* *'Nfini cci junciu, e vidi 'na gran quadaruni chi vugghia e rivugghia, e un vecchju stravecchiu chi arminava di cuntinu dda quadàra cu 'na gran furcina*. *Oh, bonu vecchju! – ci dici, e vui chi faciti? – Avi trimmila anni, dici, chi sugnu cunnannatu ccà ad arriminari sta quadàra, e lu mè travagghiu mai havi fini!*...

*E pirchè vi cunnannaru a sta sorta di vita, ci dissi lu picciottu*. *Ah, figghiu meu! dici; su' li vizii di l'omini ca cci curpanu, ca si trammiscaru ccà 'nta sta quadàra, ca prima era china di suli virtù; ora li virtù jeru a lu funnu e li vizii li supranianu, ed eu, pri farinni lùciri qualcuna haju ad arriminari sempri, e doppu tantu arriminari, all'urtimata, nni pozzu vidiri una ddoppu tanti e tant'anni!*...

Con sì gran difetto di virtù, a questo mondo, niente di maraviglia che il numero delle anime dannate sia così straordinario come i predicatori e il popolo hanno immaginato.

I DANNATI FUORI DELL'INFERNO. E non in fondo alla geenna di fuoco soltanto sono puniti i peccatori di là della vita. Havvene alcuni che sono condannati a soffrire nell'aria, in fondo al mare, o in altra guisa, orribili sempre, quantunque fuor delle fiamme eterne.

L'anima di Giuda vaga e vaga sempre per l'aria, sostando alla vista di ogni tamerice, che torna immanamente ad allungarsi in albero di fusto, come al tempo quando s'impiccò il gran traditore. Da un ramo di quella pianta maledetta, rivede l'Isariota pender l'infame suo corpo, e sente lo strazio che con l'adunco becco e i taglienti artigli ne fanno gli uccelli di rapina, i quali, volteggiando, gli piombano sopra. Conosciuto in Sicilia col nome di *Buttadeo*, va e va, giorno e notte, senza fermarsi mai quel Giudeo il quale, nella via della Croce, respinse dal muro di casa sua, gridandogli: «Cammina» Gesù, che, stanco, stava per appoggiarsi. Fuori dell'inferno, gira sempre, ma sotterra, attorno a una colonna, quel tal Marco, che percosse alla guancia l'Uomo Dio; e sta pure sotterra, Pilato con gli fermi a leggere in eterno la condanna, dopo aver sottoscritto la quale si lavò invano le mani.

Ma di quanti scellerati soffrono, fuor dell'inferno, un terribile castigo, quello che fa maggior impressio-



ne di terrore è un don Federico, che, se dobbiamo credere a una leggenda raccolta dal Salomone Marino, fu un cavaliere d'assai bella persona, ma d'anima perversa e venduta al demonio. Dopo aver sedotta la propria sorella, avvelena il padre suo, perché non lo rimproveri dell'incesto, e finisce poi coll'uccidere, entro una caverna, la sua triste compagna di peccato. Appena compiuto il delitto, con le mani rosse ancora di sangue, l'efferrato fratricida avrebbe voluto fuggir via dalla caverna, ma non ne trovò l'uscita. Corre, gira, tenta con le mani convulse ogni pietra della grotta, ma invano: la bocca della caverna s'è chiusa, ed egli rimane sempre vivo là dentro, presso al cadavere della sua sciagurata vittima.

*Pensa a lu stanti lassàri la grutta  
ca di jeri luntanu assa' cci 'mporta;  
curri, ritorna, la giria tutta,  
ma nun la trova cchiù la so porta.  
Tutti li mura li batti ed ammutta  
nun c'è chi fari, è na cammara morta;  
'nchiusu, in eternu arristau ddà sutta  
cu lu catauro di la soru morta!*

Ed ora, amici, usciamo da questo per tornare in quell'altro inferno, nel quale non vi sarà pece e zolfo, a bruciar le anime, ma vi sono dolori non meno sconsolati ed acerbi di quelli onde s'è stancato il nostro occhio, il nostro cuore nella scorsa fatta giù nel cieco mondo. Torniamo in mezzo a quell'altro inferno che è la vita.

## 2. Il purgatorio e le Anime sante

[I] *Un primo sguardo.* Il purgatorio non è, nella concezione popolare siciliana, una carcere meno orrido dell'inferno. All'uscir fuori dal luogo d'abisso ove la divina giustizia martella con eterno cruccio le anime dannate, non vi posso quindi dire che agli occhi nostri incomincerà il diletto sentito da padre Dante in faccia alla santa montagna emergente dalle quiete acque marine, tremole ai raggi della stella che conforta ad amare. Non colore d'oriental zaffiro dunque, non giunchi schietti, non rugiada che resiste al sole: il luogo dove andremo è orrendo, giacché il fuoco onde sono martorate le anime purganti è simile a quello che brucia i dannati. Il gesuita padre Liborio Siniscalchi, parlando del purgatorio nei suoi *Esercizi Spirituali*, uno dei libri a cui s'ispirarono, dal Seicento in poi, quasi tutti i nostri sacri oratori, e non perso di vista, neanche oggidì, dagli umili curati che vogliono spaventare la plebe, specie della campagna, afferma con la più grande certezza di questo mondo, che il fuoco del purgatorio è di «solfo, e però è sì attivo che che si può chiamare spirito di ardore, e squaglierebbe, in un

istante, un monte di bronzo assai più facilmente che qui tra noi una fornace brucerebbe una paglia».

Non vi meravigliate se in un argomento di *folklore*, io cominci con l'aprire un libro di prediche. Ve lo dissi già, parlandovi dell'inferno: in fatto di credenze religiose, ciò che i predicatori gridavano, un tempo, con grande enfasi, dal pulpito, si va a trovare, tale e quale, nella tradizione popolare. La fantasia dei poveri devoti prende l'aire in chiesa sentendo il predicatore, e continua poi a lavorare, per conto proprio, nel silenzio della casa, e non solo durante la veglia, ma anche nei sogni. Sarà meglio però venire ai fatti, e da essi uscirà quel po' di filosofia, che li verrà spiegando senza che me ne intrighi io.

*IL LUOGO DEL PURGATORIO.* La prima domanda che dovevo fare a coloro ai quali mi rivolsi per avere notizie del purgatorio, era naturale che riguardasse il sito di questo penitenziario ultramondano, e la via che bisogna percorrere per andarci. E la prima risposta l'ebbi da un Francesco Lombardo da Salemi, il quale, con molta efficacia di parola, mi rispose: «l'inferno è sotterra; il paradiso è in cielo; il purgatorio non è né in cielo né in terra. Il punto preciso non si sa; è lontano: *dicinu ca è a li cunfini di lu munnu e cc'è vampi e focu chi abbrucia*. Ogni sabato, prima di spuntare il sole, vi scende la Vergine Maria a liberarne un'anima, e quelle che riescono ad afferrarsi ad essa se ne vanno con lei in paradiso, se non siano però molto pesanti di peccati».

Questa notizia che il purgatorio sia ai confini del mondo e a mezz'aria, mi fu confermata dal valente folklorista G. Tamburello, il quale ebbe la gentile pazienza di fare per me una minuta inchiesta in quel di Realmonte. E mi scrive: «Secondo alcuni, il purgatorio non è sulla terra, come l'inferno, ma a mezz'aria, molto più basso del paradiso, che è in alto, assai in alto. Ma i più credono che sia molto più vicino alla terra che al cielo. In esso regna un'intensa oscurità». E questa oscurità è confermata da quei poveri ciechi, che nel domandare l'elemosina, sogliono dire, per commuovere chi passa, di essere all'oscuro notte e giorno come *l'armuzzi di lu priatoriu*. È del resto assai comune in Sicilia questa espressione per designare, non solo il buio onde son circondati i ciechi, ma anche quello che circonda coloro i quali, poveretti, vivono soli, in una casa scura, abbandonati da tutti. Uno dei migliori suffragi desiati dalle anime purganti, disse infatti un contadino al Tamburello, è mandar loro un po' di luce, cosa che si può fare mediante le lampade votive. Vale assai di più, in vantaggio alle anime del purgatorio, secondo Rosario Schillaci villico realmontano, una lampada accesa anziché una messa.

*LA DIFFICILE VIA/IL SOTTILE PONTE E IL DEMONIO CHE C'È SOTTO.* Della via che conduce al purgatorio non era necessario che ne cercassi notizie, essendo sufficienti quelle che ne danno il Guastella nel *Vestru* e il Pitrè nel II, nel III e nel IV volume dei suoi *Usi e*

*costumi [credenze e pregiudizi] del popolo siciliano.* È questa la così detta strada di San Jacopo di Galizia, cioè a dire, la via lattea. Essa conduce prima al purgatorio e poi al paradiso. Ciò che mi è venuto fatto di precisar meglio è questo che, lungo tale via sparsa di spine, di punte di chiodi e di lame volte pel taglio, c'è un lunghissimo ponte, stretto quanto un fil di capello, e per esso deve passar l'anima per giungere al purgatorio. Sotto quel ponte il demonio getta vampe dalla bocca per ispaventar l'anima che passa e potersene impadronire, se le fallisca il piede, ma non ha questa letizia giacché il santo la tiene ferma.

L'idea d'uno strettissimo ponte sotto i cui occhi c'è gran copia di bestie che, con le bocche aperte, fan paura all'anima passeggera è molto comune nei libri dei mistici. Si trova financo nei *Fioretti* di San Francesco. Ricorderete certo, se v'è familiare quell'aureo libro, come uno dei compagni del caro santo di Assisi, fu una volta in sogno, menato da un angelo in capo un ponte «molto sottile e stretto e molto sdruciolante e senza sponde d'allato, e di sotto passava un fiume terribile, pieno di serpenti, di dragoni, di scorpioni, e dissegli: – Passa questo ponte».

Chi abbia intanto avuto in odio nella vita la persona che muore e voglia, per vendetta, farle male anche nel mondo di là, non deve far altro che legare i piedi al cadavere, e, così facendo, l'anima non potrà intraprendere il suo faticoso e difficile viaggio, e sarà anzi costretta a rimanersene quaggiù. Trovo nei canti del Guastella i versi seguenti che alludono a la su detta credenza:

*Magara chi ti stai cu li magari,  
Attaccasti li peri a tò maritu;  
Lu viaggiu 'Ngalizia 'un potti fari,  
E 'nta l'aria ristau comu lu 'mpisu.*

Nel modicano e in qualche altro paese della Sicilia, secondo i documenti tradizionali raccolti dal Guastella e dal Pitrè, questo viaggio è fatto dall'anima, quando il corpo è in agonia; ma tutte le vecchie comari a cui ho detto la cosa, mi han risposto che, se l'anima lasciasse il corpo mentre è in agonia, questo non sarebbe fuor dei sensi, ma addirittura morto. E la cosa mi sembra logica.

*PRATICHE PER NON FARE LA VIA SPARSA DI SPINE E LAME DI COLTELLO.* Ci sono pertanto strane pratiche per iscarsare, dopo morte, questo doloroso viaggio. In qualche paesello vi diranno, per esempio, che bisogna andare in pellegrinaggio a un tal santuario, recitando un rosario di quindici, di trenta poste e anche di più; vi diranno che il pellegrinaggio deve esser fatto la tal notte, nudi della stessa camicia e avvolti in un lenzuolo di bucato, bevendo un po' di vino e mangiando un po' di pane portato per viatico. E va bene; ma qual altra via prenderà l'anima che abbia fatto questo pellegrinaggio in vita e non è obbligata quindi a mettersi, dopo che sia divisa dal corpo, per il cosiddetto *viòlu di San Jacopo*?

È questa una domanda a cui non posso risponder, giacché tutte le comari a cui l'ho rivolta sono rimaste imbarazzate, e non mi han saputo dir nulla. Solo una vecchiarella non si confuse, e mi disse che la strada è unica, ma le anime che han fatto in vita il viaggio di san Jacopo, vanno, in morte, rasentando i margini di essa dove non sono né spine, né chiodi, né lame taglienti. Venute però allo stretto ponte anche le anime che abbiano fatto in vita pratiche religiose necessarie per pigliare dai margini la via di San Jacopo, bisogna che lo passino: giacché non havvi altra strada.

*IL LIMBO.* Prima che incominci la via di San Jacopo c'è il limbo dove vanno le anime dei bambini morti senza battesimo. Quantunque il limbo sia formato di quarantotto camere grandi *sforamodu* – mi diceva un muratore noto nella Kalsa con l'agnome di *Ninu Ciuriddu* – ognuna ottanta volte più grande della chiesa di Roma, pure le animucce sono in sì gran numero – miriadi e miriadi – da sentir gran pena a star pigiate fra loro, in modo che supera qualunque immaginazione.

Ognuna cerca di liberarsi da quel pigia pigia, ma non ci riesce. Vi è una sola porta, dalla quale le animucce entrano ed escono, e la custodisce l'angelo Raffaele. Le animucce entrano a *tutta vilucità*, e vanno a confondersi con le altre. Tutte non vedono il momento di uscire. Quando Dio vuole, l'animuccia uscirà facendo il rumore d'una ventata.

È straordinaria l'oscurità del limbo. Secondo il Pitrè, quei di Montevago, quando si smoccola il lume e si gettano a terra i moccoli ancora accesi, sogliono dire che bisogna spegnerli subito, perché le anime del limbo imprecherebbero contro i loro parenti fino alla settima generazione, per la sofferenza che provano a vedere quel lume, esse che, stando sempre al buio, hanno assai sensibile la vista. E il Pitrè aggiunge che le anime del limbo provano un gran dolore, se si versi per terra e si disperda, in qualunque modo, un po' di sale, pensando che andarono al limbo perché rimaste prive del sale necessario al battesimo.

Scrive poi il Guastella nel *Vestru* esser credenza in Modica che, ogni sabato, Maria mandi dal paradiso giù nel limbo un angelo, il quale prende a giocare tutta la mattina con le animucce in pena, raccoglie in una tazza tutte le lacrime che han versato durante la settimana, e va a gettarle a mare dove si cangiano in perle e in quelle piccole conchiglie che, qua in Sicilia, si chiamano *calamite*.

Secondo i contadini di alcuni paesi della Valplàtani, a quel che mi dice il dottor Fortunato Montuoro del nostro Ateneo, il limbo non è nella via che conduce al purgatorio, ma sovrasta ad esso, e forma uno dei quattro luoghi di pena che sono l'uno sull'altro sotterra, ai confini del mondo. Questi luoghi di pena son in Valplàtani chiamati *carzari*. Il più profondo è l'inferno, le cui altissime fiamme entrano,



lingueggiando, nel purgatorio, e con l'estrema punta bruciano le anime che vi sono dentro a purgarsi. Delle due altre carceri superiori, quella che sta immediatamente sopra il purgatorio è il limbo dei bambini; l'altra, più vicina alla superficie della terra, fu sino al terzo giorno della risurrezione di Gesù, abitata dai Padri santi, ed ora è vuota.

A provare come la maggior parte delle notizie riguardanti l'al di là scendano nella tradizione dalla bocca di certi oratori sacri, che non hanno niente a che fare con i Semeria, la cui parola è resa cauta dall'ingegno eletto e dallo studio severo, vo' darvi a leggere ciò che l'abate Louvet scrive nella sua opera *Il purgatorio*, circa al luogo dove egli suppone che siano i grandi penitenti delle anime: «Secondo santa Francesca Romana, il purgatorio non è che uno scompartimento dell'inferno, il quale è diviso in quattro zone. Nel centro sono i dannati, mentre, circolarmente, verso la superficie della terra, ci sono il purgatorio, il limbo dei Padri santi, e il limbo dei fanciulli morti senza battesimo».

Basta che un curato di campagna tolga dal prontuario del Louvet questa notizia e la ripeta dal pulpito ai suoi parrocchiani, durante gli esercizi spirituali, perché il seme della tradizione germogli e fiorisca nell'ingenua anima popolare.

Di prontuari simili a quelli del Louvet, in cui sono, a edificazione dei fedeli, raccolte a centinaia e centinaia, le visioni attribuite a questa santa monaca o quel santissimo anacoreta, ne correano, nei secoli scorsi, assai più che ora; è quindi la cosa più naturale di questo mondo, che via sia tanta corrispondenza fra la tradizione popolare e la fantasticherie di tutti quei predicatori, la cui sapienza non ha niente da fare con le severe dottrine della Chiesa.

INNANZI ALLA PORTA DEL PURGATORIO/IL TRIBUNALE DI DIO. Prima intanto di entrare nel purgatorio, bisogna giudicare se l'anima ne sia degna, se non meriti piuttosto le pene del fuoco eterno. Del luogo preciso ove si alza il tribunale innanzi a cui l'anima deve render conto di sé a Dio, non han tutti la medesima idea nel popolo. I più credono che esso sia rizzato qua in terra, o come dice il Padre Siniscalchi nella predica sul *Giudizio particolare* in vista del corpo. Anche al Tamburello molti villani di Realmonte confermarono ciò. Egli mi scrisse: «M'hanno detto che l'anima viene giudicata durante l'agonia, mentre il corpo è sul letto di morte. E alcuni sacerdoti infatti, negli ultimi istanti, allontanano parenti e amici dal funebre letto, giacché l'*armuzza duna cuntù a Diu di li so piccati*. Il giudizio si fa senza molti discorsi. C'è una bilancia di gran precisione, e sul piatto destro son messe le buone opere in forma di palle d'oro e d'argento, e sull'altro piatto i peccati in forma di palle di legno, di piombo o di ferro. Tutte queste palle sono più o meno grosse, secondo il valore delle opere buone e dei peccati. I pesi dei

nobili metalli vengono forniti dall'angelo custode, quelli di piombo e di ferro dal demonio».

A dimostrarvi quanto sulla tradizione abbiano avuto grande influenza i predicatori, vi do a leggere mezza paginetta del Siniscalchi. «In quella stessa stanza in cui taluno muore, si alza il tribunale, e l'anima è giudicata in vista del corpo contraffatto e brutto... Due soli avrà in compagnia innanzi al tribunale di Dio: l'angelo a man dritta, e a manca il demonio. Questi che le aveva fatto l'amico mentre era in vita, ora l'accusa ostilmente, esagerando le sue malvagità, e grida e strepita davanti a Dio acciocché la condanni. – Taci, bestia d'inferno – gli risponderà l'angelo – se fece male fece anche del bene: tante comunioni, tante preghiere mentali e vocali, tante assistenze alle chiese. E il demonio metterà in mostra, sorridendo il suo infame sorriso «le confessioni senza pentimento, le comunioni senza fervore, le irriverenze, le immodestie» e tutto il resto. E dirà finalmente: «Veniamo alle bilance: mettiamo in una coppa le opere buone e nell'altra i peccati». E l'anima trema a quella pesatura.

A giudizio compiuto, secondo che l'anima abbia avuto condanna di pena eterna o d'eterno gaudio, s'involerà da questa terra in forma di nero pipistrello o di farfalla. La rappresentazione dell'anima buona sotto forma d'angelica farfalla, prima di essere dantesca fu popolare, e questo simbolo pagano è ancora vivo nel nostro popolo. L'anima buona prende forma di farfalla bianca, disse un contadino al Tamburello, e il Pitre scrive: «Le farfalle che volano attorno al lume sono, in alcuni paesi, credute anime del purgatorio, e appena viste si recitano in pro' loro le preghiere dei morti». Quel bravo folklorista che è il prof. Stanislao Prato, illustrò, con gran copia di dottrina, «l'ideogramma dell'anima nella farfalla», ed io non ho proprio nulla d'aggiungere, se non questo soltanto, che son pochi nel nostro popolo coloro i quali si compiacciono di fermarsi a questa pagana rappresentazione. I più immaginano l'anima come evanescente fantasma, le danno figura umana, e così piace anche a me immaginarla, mentre fa la faticosa strada che la conduce all'ultimo suo destino.

È credenza intanto dei contadini di Raffadali – mi dice il dottor Montuoro – che presso la porta del purgatorio ci stia sempre uno dei potenti demoni dell'inferno, con un gran manto sulle spalle e un bastone di ferro in mano. Esso batte col bastone le anime che furono giudicate indegne del purgatorio e che appartengono di diritto all'inferno. Accosto a quel demonio ve n'è poi un altro il quale, con le mani lorde di carbone, lascia sul viso d'ogni anima perduta un nero contrassegno che la designi come novella indigete dell'inferno [...].

[II] LE DUE PORTE. Dove che sia, ai confini della terra o in piena aria, circondato da impenetrabili e fitte nubi, il purgatorio ha due porte. E un popolano mi dice

che una di esse è grande, assai grande, ed è quella per la quale si entra. L'altra è piccola, stretta, e da essa escono le anime per andarsene, appena purificate, alla gloria del paradiso. Innanzi a quelle porte stanno perennemente di guardia due angeli con ispade di fuoco in mano. Secondo la credenza più comune, il tribunale innanzi a cui l'anima deve essere giudicata sorge innanzi alla porta grande. C'è la bilancia, coi neri pesi, con quelli macchiettati e gli altri bianchi. La pesatura va fatta secondo le formalità dette nell'articolo precedente. Se l'anima merita l'inferno, inforca un nero cavallo che ne sa la strada, e la fa in un momento. Anche a Realmonte corre simile credenza, e al Tamburello fu detto da un contadino che il cavallo è *'nciu vittatu*, cioè a dire d'un manto nerissimo e lucente.

Nel purgatorio non vi sono intanto distinzioni di pene come nell'inferno. Il Tamburello mi scrive che le comari da lui interrogate gli han detto che il dolore, quanto all'intensità, è lo stesso per tutte le anime. Il vantaggio fra le anime *liggeri, menzu gravi e cchiù pisanti* è questo soltanto: che le pene delle une durano meno e quelle delle altre durano di più.

L'OCEANO DI FUOCO. Tutte immerse nel fuoco, che è profondo come un oceano, a mano a mano che scontano i peccati, le anime van diventando sempre più leggere, e salgono, salgono, fino ad emergere dal fuoco con la testa, con le spalle e poi con tutto il corpo. È questo il momento in cui viene l'angelo e le conduce in cielo. Ecco su questo riguardo le parole del cieco cantastorie Antonio Arena: *Lu focu è chiddu chi è, però 'nta lu priatoriu avi un gran funnu. L'armi su' sutta, e cu li prieri vannu accbianannu. Cu' nesci cu la testa, cui cu li manu, cui cu tutta lu bustu. Poi veni l'ancilu li pigghia sutta l'ascidda, e si li porta a la gloria di lu santu paradisu*.

I SUFFRAGI. Il prof. Emanuele Armaforte intanto raccolse a Parco la credenza che entro il purgatorio vi è una scala lunghissima, interminabile, e le anime, a mano a mano che vanno scontando la loro pena, ne van risalendo i gradini. Ogni sabato, Maria scende fino alle porte del purgatorio con due angeli, e libera quelle anime che son pervenute al sommo della scala. E mi dice poi che, in quel paese, tutte le comari e tutti i popolani tengono per fede che le avemmarie recitate a suffragio delle anime purganti arrivano a queste in forma di pallottoline di neve. Gli angeli le portano alle labbra delle anime in pena come noi s'usa fare, qua in terra, per rinfrescare la bocca dei nostri infermi, quando son arsi dalla febbre. Ci sono anche a Parco alcune comari le quali credono che, non in forma di pallottoline di neve, ma di fresche amarene giungono al purgatorio le avemmarie, e le anime in pena non le mangiano quando gli angeli le portano loro, ma le tengono in bocca per rinfrescarsi l'arida lingua.

Il cantastorie Arena mi disse poi che, con i *desilla* o le altre preghiere le anime sentono un gran refrige-

rio, giacché vengono a galla ed escono per alcuni momenti, fuori del gran mare di fuoco e ringraziano Dio a mani giunte.

Molto più efficaci dei *desilla* sono le messe. E qui dovrei stralciare dalle prediche di questo o di quell'altro gesuita o ligorino dei secoli scorsi quei tratti che fan vedere donde il popolo abbia assorbito tutte le credenze tradizionali riguardanti i suffragi.

Il Siniscalchi scrive: «Morì un padre, che, con gli acquisti fatti in vita, lasciò ricchissimo il figlio. Ma questi, ingrato e sconoscente, dimenticò presto chi tanto lo aveva beneficiato, e non dava mai suffragio all'anima del genitore, il quale bruciava nel purgatorio. Ora avvenne che, quantunque le sue terre fossero ubertose, stava sempre in penuria: continue tempeste gliele desolavano, continui malori gli distruggevano gli armenti, improvvisi incendi gli rovinavano le case; ed ora le liti, il fisco, ora i nemici l'obbligavano a metter fuori tutto il denaro raccolto. Che era, che non era? Il padre suo lo malediceva dal purgatorio, perché non gli mandava snffragi».

Ebbene, questa predica dà l'aire alla immaginazione popolare, che vi fabbrica sopra chi sa quante fantasie consimili. Lessi, tempo fa, alcune ottave pubblicate a Palermo nel 1670 dal vetraio Francesco Guarneri col titolo *I historia nova d'un'anima ingannata*, e penso che l'autore nello scriverle dovette di certo ispirarsi a qualche predica da lui sentita in quaresima.

Nel frontespizio di quell'antico libercolo, il purgatorio, in un'incisione in legno, è rappresentato da certe fiamme e da certe figure, che al pio sguardo dei fedeli del tempo dovevano fare chi sa quale impressione. Le anime non son tutte nude in mezzo alle fiamme. C'è, per esempio, una suora con la sua tunica e il suo bravo soggolo, il velo, che doveano essere del più incombustibile amianto, se potevano resistere a tutto quel fuoco. Due anime poi hanno i capelli spioventi sulle spalle, mentre altre due son pettinate secondo la moda del tempo con la scriminatura in mezzo e ciuffi a farfalle. Una loro compagna intanto ha la bella zazzera calamistrata. La maggior parte tengono le mani strette al seno, o le tendono al cielo in atto di chiedere qualche grazia a Dio.

Ebbene, il poeta vetraio canta la storia d'un padre il quale, morendo, lasciò il suo diviso in tre parti: una doveva servire per il primogenito dei suoi figli, la seconda pel minore, e la terza per suffragi all'anima sua. Non appena giunse al purgatorio, gli parve d'esservi stato un secolo:

*Appena juntu al lu locu 'nfucatu  
Ci parsi un novu seculu passatu.*

L'anima di quel pover'uomo comincia intanto a pregare Iddio, acciocché gli conceda di andare in sogno dai figli a sollecitarne un po' di refrigerio.



Un angelo le appare e le dice su per giù: «Va pure a contar loro le angosce che soffri, ma torna immantinente. Sappi questo però che il tuo primogenito ha mancato di parola». L'anima compare ai figli e dice loro:

*Datimi aiutu, dati, in chistu locu  
Ch'abbrucia e nun cunsuma lu miu focu...  
Centu e milli anni un'hura m'ha parutu,  
E un seculu d'affanni ogni momentu.*

Il figlio maggiore, che aveva venduto tutto e aveva messo fuori di casa il fratello, fa il sordo alle preghiere del padre. Ma questi ritorna di nuovo al mondo, e va a trovar in sogno il figlio minore, lo sveglia e gli ingiunge di soffragargli l'anima. Quel giovine s'alza, corre dal fratello, gli parla della visita avuta, e questi gli risponde: «Anche da me è venuto, il padre nostro, e dove posò i piedi rimase il segno del fuoco; ma io non posso aiutarlo, giacché il poco che ho serve per me». Torna una terza volta l'anima del padre a questo mondo, e ai figli sconoscenti descrive a questo modo le pene del purgatorio:

*Si fussi 'nchiosu l'acqua di lu mari,  
Li frundi tutti pinni timpirati,  
Carta la matri antica pri nutari,  
L'aceddi in aria missaggeri alati,  
E quantu stiddi luminusi e chiari  
Ci sunnu in Celu a li campi stiddati,  
Nun purrianu 'nta l'anima viventi  
Diri quantu su li ciammii ardenti.*

Finalmente il figlio maggiore si commuove e dà i suffragi necessari all'anima del padre, che se ne va in paradiso dove è accolta *cu soni e cu celesti melodia*.

**RITORNO DELLE ANIME AL MONDO.** La credenza che le anime sante possano tornare al mondo per chiedere ai parenti aiuto di suffragi è comune qua in Sicilia. Una tal Vincenza Sansone mi ha raccontato che una vecchiarella andava, tutte le mattine, a la prima messa di San Matteo e, al momento della consacrazione, offriva la messa alle anime dimenticate e perciò bisognose d'aiuto. Ebbene, un giorno d'inverno, uscendo di chiesa, che era ancora l'alba, incontrò un bel giovane che le disse: «Buona donna, volete portare questa lettera al giudice tale?». E, avendo la vecchiarella detto di sì, le insegnò la strada ove il giudice abitava, e scomparve.

La vecchia, quando fu giorno chiaro, andò a casa del giudice e, poiché i servi non volevano lasciarla passare, cominciò ad alzare la voce, tanto che il giudice si fè alla porta, e le domandò:

– Che cosa volete?

– Ho una lettera da consegnare a Vostra Eccellenza.

Il giudice, aperta la lettera, cominciò a tremare

dalla testa ai piedi, giacché colui il quale gli scriveva era suo figlio, morto da un anno e più. La lettera diceva: *Una povira limosinanti ha pinsatu pri mia, e vui, patri e matri, no. Datimi aiutu ca sugnu 'nta lu priatoriu*. Il padre uscì subito, andò in chiesa a far recitare molte messe e preghiere in pro' dell'anima del figlio che, alcune settimane dopo, gli comparve in sogno per ringraziarlo e dirgli che, grazie ai suffragi avuti, stava per andarsene in paradiso.

Non c'è proprio da meravigliarsi ad apprendere dalla bocca di questa o quell'altra comare il racconto di tali straordinarie visioni. Una mia vecchia serva mi contava d'aver visto in sogno suo marito morto da tre anni. Ed era nel purgatorio seduto sopra una sedia di fuoco dalla quale non si poteva alzare. Un'altra mi contava di aver visto la propria figliuola coricata sopra un'immensa graticola i cui ferri erano del più vermiglio fuoco. Un esempio di un arrosto assai più grottesco lo trovo intanto a pag. 373 degli *Avvisi spirituali di Teresa*, commentati con «grandi sentimenti di spirito» dal gesuita padre Alfonso de Andreade, a cui cedo la parola:

«L'anno 1564, vivendo in un convento di cappuccini, fra Antonio del Monte, non potendo una notte dormire, scese verso la cucina a prender luce. Prima di terminare la scala osservò uscirne un gran chiaro, come se in quella ardessero legna. Restò attonito, non potendo capire come, in quell'ora, vi potesse essere tanto fuoco. Se gli presentò in questo punto un Etiope di smisurata grandezza. A tal vista inorridì il Padre. Disseglì allora il fantasma che in nessun modo temesse, e prendendolo per mano lo condusse in cucina. Entrò il padre e vi trovò veramente quel fuoco che solo poteva tramandare tanta vampa. E vide poi infilzati in un gran spiedo due religiosi morti avanti in quel convento, e un altro Etiope più mostruoso del primo che li andava rigirando attorno a quel rogo, arrostandoli in quella forma... Il Padre domandò: – Siete all'inferno? – Per misericordia di Dio – gli risposero – ci troviamo in istato di salute, ma così dobbiamo patire molto tempo in pena di quello che perdemmo nel mondo... Ciò detto, il tutto disparve».

**MIRACOLI.** Allo straordinario non c'è fine. Vidi, anni addietro, nella sacrestia di una chiesa di Prizzi, un vecchio quadro nel quale il pittore cerca di rappresentare una scena avvenuta presso una vigna, nel mese della vendemmia. In un angolo v'è un cimitero con il suo bravo cipresseto e, là presso, un signore, il quale tornando dalla campagna, è assalito da sei ladri che gli domandano la famosa borsa o la vita. In alto, in mezzo ad una nuvola bigia, son le anime del purgatorio, alle cui orecchie, sfettucciandosi dalla bocca del povero assalito, si allungano alcune striscie di nastro bianco su cui è scritto: «Anime sante, aiutatemi voi». Altri candidi nastri si sfettucciano dalle labbra delle anime purganti sino alle orecchie dei ladri con la scritta: «Lassatelo, lassatelo». I ladri sono sordi, sicché dal

vicino cimitero escono una ventina di scheletri, i quali arinati di grossi femori, vanno a picchiare di santa ragione gli assalitori, con grande edificazione di quanti si fermano a guardare il quadro.

Di quadri simili chissà quanti altri ve ne saranno in altre sacrestie e in altre chiese. E quindi, un po' a sentire le prediche dei semidotti oratori sacri, un po' a guardare le pitture dei macabri artisti dei secoli andati, l'immaginazione del popolo è naturale che s'accenda e crei tutte le leggende e le fantasie più strane riguardanti i regni ultramondani.

**PREGHIERE ALLE ANIME SANTE.** Veniamo ora, prima di concludere, a dir qualcosa delle preghiere maggiormente proficue a suffragar le anime del purgatorio. Secondo i cantastorie, la migliore è il *Rosario per le Anime sante*. Questo rosario è composto di certe giaculatorie alcune delle quali fan le veci delle avemmarie, e altre dei *gloria*. Ecco la breve preghiera che fa d'avemmara:

*Pri li tanti battituri  
Chi vui avistivu Signuri  
Pri li chiova arribbuccati  
L'arma di me matri arrifriscati.*

Al nome madre si sotituisce quello di padre, di sorella, di sposo, ecc., secondo la persona a cui si offre il rosario. Ecco il *gloria patri*:

*Armi santi misereri  
Armi santi giusti e santi  
E Maria di pietà  
All'arma di me matri faciti carità.*

Ovvero:

*Armuzzi santi 'mmenzu la via  
La gloria è vostra e la grazia è mia.*

Il rosario va recitato per nove sere di seguito, a ora di silenzio, e viene così a formare quella che dicesi novena. I devoti che lo recitano lasciano uno spiraglio alla porta o al balcone per sentire l'*ecchi*, o il responso d'una persona che parli nella strada o con la voce di un animale, [che] danno le anime sante per far sapere al devoto se la novena sia stata accettata o no. Il miagolio di un gatto, lo scroscio dell'acqua che cade è malaugurio; un canto di gallo, un orologio che suoni, un cane che abbaia sono *bona nova*.

L'anima del popolo è rimasta pagana.

Anche le orazioni – *disilla* – a suon di violino cantate dagli orbi, ogni primo lunedì e venerdì di mese innanzi alle porte dei devoti che pagano due centesimi al povero rapsode, è credenza nel popolo che possano riescire efficaci alle anime purganti. Se non fosse lunga, vorrei riportarne per intero una, che mi fu det-

tata dal cieco cantastorie Arena. L'anima della persona per la quale l'orbo la canta, è raccomandata anzitutto alla Vergine Maria, acciocché ne ottenga refrigerio dal Signore. «Rinfrescate quell'anima – le dice il cantore – in memoria dell'angoscia patita, quando incontraste Gesù per la via dolorosa, per la croce sulla quale fu messo, per il fiele che gli diedero a beveraggio, per le tre ore che stette in croce» [...].

### 3. Il paradiso e i beati

[I] **LA GRAN LUCE.** Oh, non fa uopo che vi provvediate di quegli occhiali verdi tanto necessari nel paradiso dantesco, ove c'è un soverchio di luce come se sole si fosse aggiunto a sole. Nel paradiso quale lo immagina il popolo siciliano si può entrare senza timore di rimanere abbacinati. Di luce ve n'è quanta ne occorre perché nessun cantuccio rimanga in ombra, ma è così blanda da non istancare le pupille degli eterni ospiti che non hanno ragione alcuna d'invidiare alla terra un po' delle rugiadosità sue tenebre notturne.

Secondo una leggenda raccolta dal Salomone Marino a Borgetto, il solo punto del paradiso dove la luce sia eccessiva, è quello su cui siede Iddio, il cui trono è così luminoso da non poterlo a lungo fissare. Ad ogni modo, se volete provvedervi d'un paio d'occhiali con le lenti verdi o nerastre, fate come vi accomoda, e siatemi lieti compagni sia nel viaggio d'andata che in quello di ritorno.

**IL LUOGO DEL PARADISO.** In qual punto dell'ampio azzurro celeste sia il paradiso, nessuno lo sa dire con precisione. Tutti vi diranno che è in alto, assai in alto, dalla parte di levante. La maggior parte dei popolani e delle comari aggiungono poi che, dalla terra al paradiso, non c'è una strada diretta, poiché le anime più buone debbono, prima di entrare in cielo, fare un soggiorno più o meno lungo nel purgatorio, sicché s'apre innanzi alla porta d'uscita di questo santo carcere la strada che mena al paradiso. Alcuni vogliono anzi dire che non sia una strada, ma una interminabile scala di cui non c'è occhio umano che possa vedere la fine.

In Noto, mi dice l'amico Alessio Di Giovanni, havvi credenza che di scale per andare al paradiso ve ne siano parecchie, e una di esse, quella di san Giovanni, i compari e le comari che siano stati scrupolosamente ligi ai doveri che il comparatico impone, possono salirla con gran lestezza di gambe, in guisa da andarsene a godere le glorie della celeste beatitudine in men che si dica. Coloro invece che han tradito il comparatico, se pure, in fin di vita, giungano in tempo a pentirsi, debbono impiegare un secolo per montare da ogni gradino all'altro su quella mistica scala.

**LA PORTA D'ORO/SAN PIETRO.** La porta del paradiso, manco a dirlo, è d'oro e tutta sparsa di pietre preziose. La soglia quanto è larga è poi del più lucido



diamante. Chi l'apre e chi la chiude, come tutti sape-  
te, è San Pietro. Oh, la graziosa macchietta che è que-  
sto santo nella immaginazione del nostro popolo! In  
una fiaba raccolta a Casteltermini da Gaetano Di  
Giovanni e pubblicata dal Pitre, si parla di un tal frate  
*Giugannuni*, il quale, presentatosi innanzi alla porta  
del paradiso, picchiò; ma San Pietro gli disse: – *Cu è  
ddocu? – Fra Giugannuni – Un c'è locu pri tia –  
Pitruzzu, fammi trasiri, masinnò ti dicu tignusu.*

PERCHÉ GLI AVVOCATI SIANO ESCLUSI DALLA CASA DI  
DIO. Per non sentirsi gridare a dilleggio il difetto della  
sua calvizie, San Pietro spesso viene a patti con i dilleg-  
giatori, e, quantunque mormorando, finisce sempre  
per aprir loro la porta e lasciarli passare. È con i soli  
avvocati che a patti non vuole venirci in nessun modo.  
Ha un interesse personale per non lasciarne passare  
alcuno, dopo aver commesso l'imprudenza di aprir la  
porta a Sant'Ivone. Quest'avvocato, appena fu in  
paradiso, sentite che cosa fece: cominciò a metter su il  
buon San Giovanni contro San Pietro, incitandolo a  
rivendicare da Dio i diritti di gran primate ond'è in  
possesto, non si sa come, l'Apostolo delle chiavi. E  
prese a dire a San Giovanni: «Voi non conosceste  
donne, mentre Pietro aveva moglie; voi siete giovane e  
Pietro è vecchio; voi foste sempre l'amico fedele di  
Gesù, mentre Pietro lo negò tre volte, prova ne sia il  
canto del gallo; voi non vi siete macchiate mai di san-  
gue le mani, e Pietro tagliò un'orecchia a Malco nel-  
l'orto di Getsemani; voi aveste sempre fede in Gesù, e  
Pietro temette di sprofondare in mare anche innanzi a  
Dio che lo rassicurava di non temere».

Persuaso da queste e da altre ragioni, Giovanni  
lanciò una citazione contro Pietro per rivendicare la  
supremazia tanto in cielo che in terra. E la causa fu  
messa a ruolo. Venne intanto il giorno della discus-  
sione e l'avvocato Sant'Ivone perorò innanzi  
all'Eterno Giudice i diritti di Giovanni. L'arringa fu  
proprio bella e stringente. Mancando però l'avvoca-  
to che doveva sostenere, in contraddittorio, i diritti  
di Pietro, l'Eterno Padre rimandò la causa fino al  
giorno in cui ci sarebbe stato in paradiso un avvoca-  
to in difesa dell'apostolo primo di Santa Madre  
Chiesa. San Pietro intanto se la ride sotto i baffi,  
giacché ha giurato che di avvocati non ne farà entra-  
re nel regno dei cieli.

OSTRACISMO AI BIRRI. Oltre che gli avvocati, la  
porta d'oro della casa di Dio è vietata anche ai birri.  
Uno di essi, un tal Gioachino Leto, fu ucciso nel 1848,  
durante la rivoluzione, e gettato a mare:

*E comu l'arma sua prestu spiràu  
Curri currennu a la porta junciu,  
San Petru aisa l'occhi e s'addunàu,  
Vitti jachinu Letu e si chinju.  
Iddu mischinu cci tuppuliàu  
E San Petru accussi cci arrispunniù.*

*Vattinni 'nfami, sbirru, e cci sputàu,  
'Nnemicu di la patria e di Ddiu!*

E aggiunse:

*Ordini appi di lu mè Signuri:  
Sbirri a stu locu 'un ci ponnu abitari.*

I DEVOTI DI SAN GIUSEPPE. Eppure in paradiso,  
chi abbia un po' di scaltrezza, ci può entrare a dispet-  
to anche di San Pietro! Corre infatti a Monreale una  
fiaba, la quale dice che, un tempo, si incontravano nel  
regno dei cieli certi tipi strani, che a giudicarli a occhio  
e croce, pareva impossibile che potessero appartenere  
alla santa milizia di Dio. Erano uomini e donne dai  
capelli arruffati, dalle facce stravolte, dagli occhi  
inquieti. Alcuni santi, incontrandoli, ne cominciavano  
a parlare fra loro a bassa voce, e uno di essi, imbattu-  
tosi in San Pietro, gliene fece le sue rimostanze,  
dicendo: «Ma c'è il caso di sospettare che, quando tu  
dormi, per aver alzato un po' il gomito, quella gente  
abusi del tuo sonno per entrare in paradiso?». E San  
Pietro a rispondere che, nelle ore di sonno, egli la  
chiave se la tiene sotto il guanciale. E aggiungeva:  
«Dei nomi di tutte le persone che entrano nel regno  
dei cieli ne prendo nota nei miei registri. Sappiatemi  
dire come si chiama qualcuno di coloro sulla cui  
moralità avete dubbio, e vedremo».

Uno dei santi che s'era scandalizzato più degli altri  
a vedere in cielo quelle facce patibolari era San  
Lorenzo, che un giorno, avendo incontrato un tale la  
cui figura gli parve sospetta, gli si avvicinò senza molte  
cerimonie, e gli chiese nome, cognome e paternità. E  
avuti che li ebbe, si recò da San Pietro, e glieli disse.  
Tutti e due cominciarono a sfogliare il registro d'en-  
trata, ma quel nome non lo trovarono mica. Invano  
San Pietro giurava che dalla porta d'oro quel tale non  
era passato: San Lorenzo e gli altri santi gli dicevano  
in faccia: «Il fatto è questo, che è qui. Oh, Pietro,  
Pietro, tu spesso bevi, te ne vai a dormire, a dalla porta  
d'oro passa chi vuole».

San Pietro sentiva intanto che ne andava di mezzo  
il suo onore, e si mise d'impegno per iscoprire l'im-  
broglione, tanto più che molti erano i contrabbandieri  
della grazia che passeggiavano per i lucidi sentieri  
dell'Alleluja. E crescevano ogni [giorno] di più.

Il caso volle che alcuni santi, gironzando, un gior-  
no, attorno alla casa di San Giuseppe, videro uscire un  
cattivo soggetto lacero, male in arnese, lordo, che  
doveva essere arrivato da pochi secondi. Fecero parla-  
mento, e decisero di entrare nella casa del padre puta-  
tivo di Gesù a farvi una minuta perquisizione. E sape-  
te che cosa trovarono? Questo: un buco nel pavimen-  
to, e da quel buco, per una scala a mano, il Santo face-  
va entrare in paradiso tutti quelli che lo volevano, pur  
di essere suoi devoti.

ZUFFA DI SAN GIUSEPPE CON DIO. Il diavolo che  
avvenne in cielo, quando Gesù, saputa la cosa, ordinò  
che la buca fosse murata, vale la pena che ve lo conti  
in tutti i suoi particolari.

Ecco come mi fu narrata pochi giorni addietro.  
All'intima di Dio padre, San Giuseppe cominciò a  
supplicare, ma la sua preghiera non giovò a nulla: Dio  
era inflessibile. «E allora io me ne vado dal paradiso»  
rispose San Giuseppe, indispettito al diniego. Iddio  
gli risponde: «La porta è là e darò ordine a Pietro di  
apritela». E San Giuseppe: «Intanto Maria è la mia  
consorte e se ne viene con me; Gesù mi appartiene,  
poiché ne sono il padre putativo. E, insieme con la mia  
sposa, voglio tutte le vergini ad essa consacrare:

*Vogghiu ancili, sulì, stiddi e luna:  
L'appi in doti 'a me spusa e nn'è patrùna.*

E voglio:

*Arcancili, prufeti e serafini,  
Martiri, putistati e chirupini;  
Tutti li santi mi l'aviti a dari:  
Vogghiu lu celu, la terra e lu mari.*

Non c'era che dire: San Giuseppe domandava ciò  
che era di Maria e di Gesù, e l'Eterno Padre dovette  
venire con lui a più miti consigli. Fatta la pace, gli con-  
cesse anzi che i suoi devoti possano passare dalla gran  
porta d'oro, senza nessun sotterfugio, alla vista di  
tutti, senza che Pietro o altri possano fare osservazio-  
ne di sorta. Di questa gran zuffa avvenuta in cielo fra  
l'Eterno Padre e San Giuseppe il cieco Antonio Arena  
ne va cantando una variante in versi innanzi alle porte  
delle comari, che gli danno, per divozione, il soldarel-  
lo tutti i mercoledì di marzo dedicati al gran Patriarca.

Causa della zuffa, nel canto dell'Arena, è un cava-  
liero che San Giuseppe volle senz'altro in paradiso,  
quantunque morto in peccato da meritare l'inferno, e  
il canto comincia con i versi:

*Cristiani catolici, ascutati  
Di San Giuseppe un nobili purtentu.*

E il portento è quello di averla vinta anche su Dio.  
Poter fare uno strappo alla tunica della giustizia, e otte-  
nere dalla manca ciò che non si può ottenere dalla  
mano destra nella mente del popolo non contraddice la  
legge morale. Oh, la gran soddisfazione quella di poter  
entrare a scappellotti sia in teatro che in paradiso!

INNANZI ALLA PORTA/SQUARDO D'INSIEME. Ora  
picchiamo alla porta d'oro, e appena il vecchio e calvo  
portinaio l'avrà aperta, fermiamoci sulla soglia, prima  
d'andare innanzi, e diamo al paradiso uno sguardo  
d'insieme. E qui bisogna che orafi, minutieri, lapidari,  
mi soccorrano del loro vocabolario, acciocché io

possa dirvi i nomi di tutti gli ornamenti in oro e in  
argento, di tutti i gioielli onde è splendido il santo  
ospizio dell'eterna beatitudine. Quella immensa stra-  
da è tutta lastricata dei più vermigli rubini; i ciottoli di  
quell'altra son diamanti più grossi che le belle arance  
dei giardini della Conca d'oro. E qua azzurri zaffiri,  
verdi smeraldi, ametiste color di vino, gialli topazi, là  
piropi, balastri, porfidi e lapislazzuli. Di diamanti  
aggruppati havvene in ogni cantuccio, dovunque son  
perle del più vago opale. Gli stalli per i santi e per i  
beati sono d'oro di diciotto carati. Oh, quell'oro, quel-  
la ricchezza che fu un sogno vano nella vita terrena, la  
povera gente vuol trovarlo, se non altro, in paradiso!  
E i predicatori l'aiutano in tali immaginazioni.

Il padre Liborio Siniscalchi esponendo gli *Esercizi  
spirituali* di Sant'Ignazio scrive: «Se per primo preludio  
immaginate una città luminosissima, come se vi stes-  
sero dentro mille soli, strade di zaffiri, palazzi di diaman-  
te, un'aria profumata di mille odori, musiche armonio-  
sissime, non avete che un'ombra di ciò che è il paradi-  
so». La fantasia del popolo prende coraggio dunque, e  
aumenta la luce, le pietre preziose, i profumi, le melo-  
die e si spinge, come vedremo, all'inverosimile.

Appena un'anima buona si presenta sulle soglie  
del paradiso e San Pietro le permette l'entrata, un'or-  
chestra composta di angeli e di vergini l'accoglie con  
suoni e canti onde qui in terra non è possibile avere  
un'idea. Fra gli strumenti dominano i violini e le arpe.  
È superfluo dirvi che le arpe son d'oro e le corde d'ar-  
gento tirato alla trafilatura. E son d'oro le trombe, i flauti,  
i clarini. Peccato che non sia anche d'oro la pelle dei  
tamburi! [...].

[II] DENTRO LA CITTÀ. Passata la soglia diamanti-  
na, mettiamo ora il piede sulla strada maestra che è  
tutta d'oro, e infiliamo subito qualche scorciatoia,  
giacché il cammino che dovremo fare per giungere  
innanzi al trono del Signore è assai lungo. Secondo i  
contadini di Realmonte, interrogati per conto mio dal-  
l'amico Tamhurello, la città del paradiso sorge in  
un'immensa pianura, e, passata l'aurea porta, non c'è  
più da salire.

IL PARADISO DEI CINQUE SENSI. Le anime, quando  
non prendono parte a qualche festa, in cui i suoni più  
soavi accompagnano dolcissimi canti e danze leggia-  
dre, o stanno a merigiare sedute su sedie d'oro o pas-  
seggiano per magnifici viali alberati, e, di quando in  
quando, entrano in qualche ricca bottega a bere un  
bicchierino o a mangiare qualche cibo prelibato.

Non vi scandalizzate, se il nostro popolo abbia del  
paradiso un'idea così poco mistica: furono i vecchi  
predicatori che gliela suggerirono. Il buon padre  
Segneri nel suo *Quaresimale* chiamando «al cielo, al  
cielo» i suoi ascoltatori, diceva loro: «Ivi non avrete  
mai notte che v'immelmanconisca con le sue tenebre,  
non caldo che vi annoi con le sue vampe, non gelo che  
vi tormenti con i suoi rigori. E la vista ritroverà quan-



to sa desiderare di vago, l'udito quanto sa bramare d'armonioso, l'odorato quanto sa promettersi di soave, il gusto quanto sa rappresentarsi di dolce, il tatto quanto può figurarsi di delicato». E il solito padre Siniscalchi, parafrasando gli *Esercizi spirituali* di Sant'Ignazio, rincarava la dose, enumerando uno per uno i piaceri che i nostri cinque sensi godranno nel santo paradiso. Non mi credete? Ebbene, ecco le sue parole: «L'udito sarà ricreato da melodie dolcissime; l'odorato da mille profumi; il gusto assaggerà insieme tutti i più squisiti sapori; il tatto sarà glorificato con le quattro doti della beatitudine: l'agilità per cui, in un istante, potrà dal sommo dei cieli scendere sulla terra; con la luce per cui sarà più luminoso del sole; con la penetrabilità per cui gli sarà dato di passare, da banda a banda, per un monte come il raggio di sole passa un cristallo; con la impassibilità per cui non potrà più patire». E, secondo lo stesso padre Siniscalchi, i profumi, i sapori, le armonie, le gioie della vista e del tatto le godrà tutte nel medesimo tempo.

Ebbene, se gli oratori sacri dei secoli andati predicavano a questo modo, niente di meraviglia che l'idea del frate ligorino, del gesuita, scendendo dal pergamo sia diventata soggetto di fantasticaggine nell'anima popolare, e quindi materia di tradizione per noi folkloristi. Niente di meraviglia poi se il grande umorista tedesco, siasi, parlando del paradiso, espresso in questi termini: «Non si fa che mangiare dalla mattina alla sera; gli uccellini arrostiti svolazzano qua e là con la salsiera nel becco, e quando vi degnate di prenderli, par che vi dicano: grazie. Dei pasticcetti al burro germogliano diritti come girasoli; per tutto ruscelli di brodo e di champagne; per tutto alheri su cui sventolano dei tovaglioli: uno può mangiare, forbirsi le labbra e tornar a mangiare senza aggravarsi lo stomaco».

*I SETTE CIELI.* Non tutti credono però in Sicilia, come a Realmonte, che il paradiso non sia a piani uno superiore all'altro. I più credono anzi che i cieli siano in numero di sette:

*Setti fiammi d'amuri unni arriposi,  
E setti celi, setti paradisi.*

Le anime, secondo i loro meriti, sono più o meno distanti dal settimo, oltre il quale è l'empireo, dove folgoreggia di viva luce il trono di Dio. Passando per i sette cieli, si possono, qua e là, vedere le regioni ove Dio fa le nubi, le iridi, i fulmini, e dove son le cataratte, aprendo le quali è gran diluvio sopra la terra. Il terzo cielo, che è quello di Venere, è destinato agli amanti. In un canto popolare di Cbiaramonte pubblicato dal Guastella, trovo infatti questo distico che ricorda alcuni notissimi versi del Petrarca:

*O stidda, ca vulasti a li tri ccieli,  
Stidda ca comu tia nun c'è l'aguali.*

I bambini sono tutti nel cielo de le stelle, e ivi passano il tempo a rincorrersi e a giocare con gli angioletti, i quali danno loro ogni sorta di balocchi. Anche i contadini di Realmonte, a quel che mi scrive il Tamburello, pensano che in paradiso, oltre ai grandi negozi in cui le anime beate si provvedono di manicaretti appetitosi, ce ne sono migliaia pieni di bambole, di carrozzelle e d'altri giocattoli per i bimbi. Il trono di Dio, mi diceva l'altrieri una vecchiarella della Kalsa, gira in tondo ed è cinto di gradini e su questi stan seduti i santi dei santi. Nello stesso modo lo descriveva nel 1676 un tal Giovanni Romano in una poesiola dialettale dal titolo *Li glorii di lu tronu di Diu*, edita in Palermo, con licenza dei superiori, dal tipografo Ant. Latino da Chiusa.

*Su' li giri assai distanti,  
E lu giru ch'è di susu  
È cchiù largu a circostanti  
Di chidd' autru ch'è di iusu.*

In giro, sugli altri gradini, stan seduti gli arcangeli, i serafini e gli altri beati.

*Novi sunnu tutti cbisti  
E cu novi variù vuci  
Ora sulì e ora misti  
Fannu un cantu amenu e duci.*

Ogni coro gareggia con gli altri sia nel canto che nei suoni. — Oh, che sospiri, che fughe, che legature, che soavi consonanze! — esclama il poeta.

*IL TRIONFO DI MARIA.* Ma il maggiore trionfo in cielo è reso a Maria. Alcune strofette che Alessio Di Giovanni raccolse dalla bocca d'una pia vecchiarella della Valplàtani, ce ne danno una assai curiosa notizia. Peccato che l'orazione non sia intera:

*'Ncelu la 'Mmaculata  
Triunfa ogni mumentu,  
Ci fannu 'na cantata  
L'ancili a centu a centu.  
Cu' cci teni lu mantu,  
Cu' sona un viulinu,  
E stannu a lu so' cantu  
Sant'Anna e San Iachinu.  
E l'ancili cci sunnu  
Ca comu idda cumanna,  
Portanu 'ntra stu munnu  
Grazii a cu' li dumanna.*

*IL MISTICO ORTO.* Iddio non istà sempre seduto sul trono innanzi al quale ardono sette lampade *stralucen- ti*. Alcune volte si alza, e, dove egli va, si allarga sempre nell'infinito l'azzurro celeste. Spesso se ne va a passeggiare in un giardino così grande che non si vede

ove finisca. La gentile poetessa Gigia Saladino mi passa la fonografia d'una credenza ch'ella raccolse dalle labbra di una certa Vincenza Orilia.

*Dicinu ca 'mparadisu cc'è un gran jardinu tuttu di rosi, gigghia e ogni sorta di ciuri: e 'nta sti ciuri cci su chiddi ca nun sunnu ancora sbucciati, chiddi ca sù ancora beddi sanseri, e chiddi ca sù 'nta lu siccari. E nun vi dicu di lu ciàvuru chi cc'è 'nta ddu jardinu. Ora dicinu ca tutti ddi ciuri su' l'armuzzi di li boni genti ca campanu 'nta sta terra. Quannu lu Signuri si voli chiamari quarcunu 'ncelu, chi fa? Coggbi, mittemu, 'na viola, un gigghiu e l'armuzza lassa lu corpu e si nn'acchiana a gudirisi la gloria di lu santu paradisu. Ora quannu coggbi, pr'esempiu, un buttuneddu di rosa, voli diri ca chiddu ca lu Signuri fa muriri 'nta stu munnu è 'na virginedda. Si coggbi un ciuri menzu scarfirutu, voli diri ca è un'omu o 'na fimmina 'ntratempu, o quarchi vecchiu c'avi a lassari lu munnu.*

BANCHETTI E DANZE. Non so Iddio padre, ma è certo che Gesù invita talora a banchetto le vergini e gli altri santi. La cosa è provata dalla seguente canzone popolare che comincia con i seguenti versi:

*Quannu Gesù cummitau  
Tutti quanti li virgineddi,  
Lu banchettu era cunzatu  
Cu galanti e così beddi...*

Dio padre e Signore interviene ai balli che si danno in cielo nella ricorrenza di questa o di quell'altra fetsa, ma non danza: sta seduto sopra una sedia d'oro a guardare con gran compiacenza.

Nel cosiddetto *Abballu di li Virgini*, una poesia che il cieco cantastorie Antonio Arena va cantando per le strade, *la bedda festa chi si fa 'ncielu tra li virgini e li santi* si svolge: *'Nnanzi a Diu patri e Signuri*.

Gli angeli suonano *arciliuti* violini, cembali, organi, arpe e lire. E questo hallo l'apre *Maria Virgini 'mpirsuna*. Essa poi va ad invitare le altre vergini, insieme alle quali balla:

*E abballànnu la gran Signura,  
Lu stessu Diu si nni 'nnamurà.  
Mara Virgini è la prima,  
Mara Virgini è la patrùna.*

Ed escono quindi a ballare, angeli, verginelle e santi con le loro brave corone in testa. *'Nnanzi a Diu fannu gran festa*. E quando han finito una danza, prima di cominciarne un'altra, vanno a inchinarsi innanzi a Dio, che guarda tutti con occhio di somma bontà.

*GLI ANGELI E I SANTI AL LAVORO.* L'enumerazione dei santi e delle sante che prendono parte alla danza è assai lunga. C'è Sant'Eufemia, Santa Cristina *ch'è culunna beni urnata*, c'è Sant'Oliva, Santa Girolama, Santa Dia, Santa Barbara:

*Ora nesci la rumita  
Balla Santa Margarita,  
Sunnù poi li cchiù fistanti  
Sant'Eustachia e Violanti.*

E gli angeli? Oh, se non fosse per la paura di Dio padre, chi sa che cotte prenderebbero! Che sentano la bellezza muliebre, ve lo provano molte canzoni popolari.

*Quannu nascisti tu, grapiu lu celu,  
Ca cumparisti su 'na parma mmanu.  
Li tò billizzi foru scritti 'ncelu  
E l'ancilu di Diu si 'nni inciammaru.*

Altri angeli, in altre canzoni, sono immaginati dal popolo nel momento in cui provano nelle ali un gran tremore alla vista d'una bella creatura:

*Quannu passati vui bedda figura,  
All'ancili di Diu tremanu l'ali.*

Per dare il roseo colore a una bella guancia di donna, non ci pensano due volte a strapparsi dalle ali una penna.

*L'ancilu ca pinciu la vostra forma  
Di l'ala si scippau la megghiu pinna.*

L'oro delle capigliature bionde son gli angeli che lo filano in cielo; il carminio per tingere in vermiglio le labbra delle più vaghe donne son essi che lo preparano, e quando nei loro pellegrinaggi per la terra s'imbattono in una vaga creatura, senza cerimonie, desiderano di averla compagna in cielo. E dunque?... È fortuna dunque che Dio padre e signore abbia l'occhio a tutto; se no, chi sa quanti altri angeli dovrebbero uscire dal paradiso.

Ma non è sempre vita di feste in paradiso quella degli angeli e quella dei santi. Vi paiono cosa da nulla tutti i messaggi che gli angeli [trasportano] dal cielo in terra, e le preghiere che debbono alzare dalla terra al cielo? Il servizio che è loro affidato è assai più pesante di quello che in terra debbono compiere i fattorini dei telegrafi e delle poste. Aggiungasi che debbono pedinare ciascun uomo e ciascuna donna, sia di giorno che di notte, per sapere quel che fanno e prenderne nota. E il servizio funebre per ogni persona che muore? E la zuffa con i demoni che vorrebbero tutte le anime?

Anche la vita dei santi non è in paradiso senza fatica. San Spiridione è occupato di continuo a far trovare ai suoi devoti gli oggetti smarriti, Sant'Antonino all'incombenza non lieve di cercare i fidanzati a le fanciulle che non sanno trovarseli da sé; San Francesco di Paola deve fare 365 grazie al giorno, scegliendo fra migliaia e migliaia di suppliche; San Pantaleone deve passare le intere notti a correre da una casa all'altra



per portare i numeri del lotto a quanti gli han fatto la novena; San Giorgio deve correre sempre a cavallo per inseguire i draghi, e tutti gli altri santi, chi per una ragione chi per un'altra, ozio ne han poco. Niente di meraviglia quindi se, nelle ore di riposo, si godano un po' di musica e facciano qualche balletto.

Una canzone agrigentina, raccolta - dal Di Giovanni, dice:

*Abballi e canti trovi 'mparadisu,  
'Nna scala d'oru tutta spiriucenti.  
Lu Patri Eternu 'ntronu sempri misu,  
Ca lu cantu di l'ancili si senti.  
San Giusippuzzu, cu la vucca a risu,  
Talìa la Bedda Matri e sta cuntenti,  
Davanti a lu Signuri onniputenti.*

Ma l'abbiamo visto: anche in paradiso angeli e santi lavorano. Al più ingrato dei lavori è costretto il povero San Paolo. Narra infatti il Guastella nel *Vestru* che in paradiso c'è un cassettino di cartone, dentro il quale ci son l'anime umane create da Dio allorché fece il mondo. Quelle anime egli le va mettendo nei corpi dopo quaranta giorni del concepimento.

Il demonio gira e gira nello spazio con gli occhi intenti sempre a quello scatolino. Fortuna che vi sta

sempre a guardia San Paolo con la spada in mano, e fortuna che gli occhi di quel santo apostolo non abbiano avuto mai un momento di sonno.

Il santo che ha il più gran da fare in paradiso è certamente San Disma, ch'è il buono dei due ladroni i quali morirono sul Calvario insieme con Gesù. È a lui, come a collega, che si rivolgono tutti i ladri di questo mondo per averne grazie nei momenti difficili. C'è da sentirsi confondere la testa a pensare come un santo solo riesca a cavarsela ad accudire a tutto ciò onde può aver bisogno l'innumerabile genia di coloro che han l'abitudine di mettere le mani sulla roba altrui come se fosse propria! E qual genere di grazie possano i ladri domandare al loro santo protettore è cosa facile ad essere immaginata.

**CONCLUSIONE.** Ciò che havvi di astruso in questa, come in molte altre concezioni popolari, è l'urto in cui vengono le cose più sacre e le profane, quelle che mancano di senso morale con quelle gentili della più pura e cara idealità nazzarena. E verrebbe quasi la voglia di sorridere, se beffarci dell'ignorante popolo non fosse un'acerba critica per noi, che non lo abbiamo saputo ancora educare in guisa da farlo uscire da quell'ignoranza che merita pietà, non ironia.

Leggere



ANTONINO BUTTITTA, *Dei segni e dei miti. Una introduzione alla antropologia simbolica*, Sellerio, Palermo 1996, pp. 342.

Le attuali ricerche condotte nel campo delle scienze umane e sociali sembrano esser caratterizzate da uno strisciante positivismo di ritorno. Molti recenti dibattiti, per esempio, intorno alla natura della mente umana riescono difficilmente a nascondere uno sconcertante naturalismo, tale per cui il mondo si dà a conoscere senza mediazioni e problemi a un soggetto umano più o meno cerebrialmente dotato. A questa sorta di materialismo ingenuo fa sistematico pendant – soprattutto nella cultura italiana – un rassicurante idealismo storicista, che rinuncia a porre quesiti pertinenti invocando i benefici del tempo che scorre e che trasforma.

Viviamo insomma in un'epoca di restaurazione. Si torna alle grandi, tradizionali opposizioni che la fenomenologia (prima) e lo strutturalismo (dopo) avevano tentato di neutralizzare: quelle tra empirismo e intellettualismo, positivismo e storicismo, materialismo e idealismo, oggetto e soggetto, mondo e io, ragione e ragione, scienza e letteratura, epistemologia ed estetica e così via. E sembra pertanto essere dismessa l'intera ipotesi semiotica, che si fondava giusto su un superamento di questo genere di dualismi, che Barthes non avrebbe esitato a considerare mitologici. Il segno, si sa, non è altro che il termine medio tra soggetto e oggetto, intelligibile e sensibile,

cultura e natura, luogo del loro incontro e strumento della loro mediazione. Non c'è da un lato il concetto e dall'altro l'immagine, ma – come spiegava Lévi-Strauss attraverso la nozione di *bricolage* – c'è un segno che, facendo da tramite fra i due, permette l'esistenza sia dell'uno sia dell'altra.

A questa attuale tendenza della ricerca scientifica e filosofica sembra rispondere polemicamente l'ultimo libro di Antonino Buttitta, *Dei segni e dei miti*, che raccoglie come in un'autobiografia intellettuale una serie di densi saggi etnologici scritti nell'arco di quasi trent'anni. Dal punto di vista di un antropologo interessato ai problemi della significazione – dice infatti Buttitta con lapidaria chiarezza – tutta una serie di inveterati dualismi filosofici non ha alcuna ragion d'essere. Leggiamo così nelle prime pagine del libro: «le cose sono, prodotte o non prodotte dall'uomo, per ciò che esse significano per gli uomini»; motivo per cui, «segni e simboli non sono solo un tratto caratterizzante l'uomo in quanto tale: la sua essenza, il suo destino. Nella produzione e nel consumo di segni e simboli consiste anche la condizione umana. Nulla per l'uomo ha realtà al di fuori di essi ed egli stesso perde la sua identità in quanto uomo»; il che significa che «natura e cultura sono due aspetti del *continuum* della realtà umana, distinguibili solo per una esigenza conoscitiva»; da cui ne deriva infine che «la cultura è il momento in cui il rapporto tra l'uomo e la natura si esprime e realizza in sistemi di segni, determinando le condizioni d'esistenza dell'uomo in quanto essere sociale». In altri termini, se la cultura è il luogo costitutivo della significazione, essa pone in modi sempre diversi il suo «al di là» naturale: e per questa via il mondo naturale diviene il luogo in cui il senso si dà e si trasforma, aprendosi alle articolazioni formali dei linguaggi, dei comportamenti e delle cognizioni sociali.

Bastano queste osservazioni per annullare qualsiasi ipotesi rappresentativa, e per fondare la primarietà logica e ontologica di modelli culturali

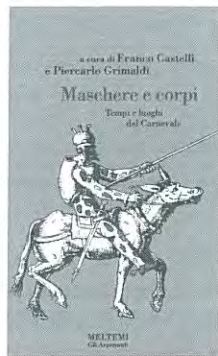
che sono sempre e inevitabilmente modelli semiotici. Se l'antropologia non può che risolversi in una semiotica, la semiotica – a sua volta – deve porsi come teoria della cultura. Così, per Buttitta, analisi etnologica e analisi semiotica finiscono per coincidere, attraverso la mediazione della grande linguistica strutturale. Da Saussure a Hjelmslev sino a Coseriu e Lyons, la lezione dei linguisti – rimeditata e tradotta semioticamente – resta per l'antropologo fondamentale. Ogni analisi dei fatti culturali, da questo punto di vista, deve tenere conto del carattere biplano di ogni sistema di significazione (espressione/contenuto), ma deve soprattutto far riferimento alla basilare stratificazione dei linguaggi in Schema, Norma, Uso e *Parole*. Ogni strato linguistico-culturale, ricorda Buttitta, ha una sua specifica temporalità, e richiede pertanto un diverso sguardo metodologico. Se, per esempio, «il livello *parole* [...] si dispone su un piano di irreversibilità i cui ritmi soggetti al rapido scorrere del tempo debbono necessariamente essere studiati con metodo storico», «gli altri livelli, soggetti a scansioni temporali più lente, appartenendo al dominio della reversibilità si prestano all'osservazione di tipo sistematico». Da questo punto di vista, struttura e storia perdono qualsiasi connotazione di antiteticità e si scoprono essere, in un'ipotesi semiotico-antropologica di largo respiro, termini complementari.

Ed è in questa chiave che Buttitta ripensa anche la celebre differenza fregeana tra *significato* e *sensu*: «per uscire dalla secche mortali del formalismo – leggiamo – l'antropologia deve considerare unitamente ai problemi del significato dei fenomeni studiati anche quelli del loro senso»; laddove «intendiamo per 'senso' di un fenomeno culturale il particolare significato che esso assume in relazione al contesto di fruizione, la concreta funzione, al di là del significato interno che talora può essere addirittura opposto, che esso assolve nell'universo culturale e sociale degli individui che ne sono produttori e consumatori». Se dun-



que per 'significato' possiamo intendere il micro-contesto entro cui si svolge un certo fenomeno culturale, il 'senso' sarà il macro-contesto entro cui questo stesso fenomeno ha luogo.

Tutto ciò viene da Buttitta mostrato, non solo mediante riflessioni teoriche, ma anche e soprattutto attraverso una lunga serie di analisi pratiche riguardanti molteplici fenomeni culturali. Così, dopo una prima parte del volume intitolata, appunto, "Segni", ne seguono altre tre dal titolo "Simboli", "Miti" e "Riti", dove l'antropologo si interroga su questioni etnologiche molto diverse. Troviamo così, per citare solo qualche esempio, analisi di grandi simboli culturali (la Stella cometa, la Madre mediterranea, la Maschera, l'Isola, il Mare), ridefinizioni dei generi folklorici (fiaba, mito, canzone, *cunto* etc.), interpretazioni di rituali e fenomeni folklorici vari (la festa dei morti, il carnevale, il teatro delle marionette etc.). La ricchezza e la profondità del libro emergono proprio in queste pagine, le quali, confermando le ipotesi teoriche di fondo, additano senza esitazione l'esigenza sempre più attuale di una semiotica delle culture. (Gianfranco Marrone)



FRANCO CASTELLI - PIERCARLO GRIMALDI (a cura di), *Maschere e corpi. Tempi e luoghi del Carnevale*, Meltemi, Roma 1997, pp. 213.

Il Carnevale è un complesso festivo assai ricco e articolato, che è stato e continua a essere oggetto di innumerevoli indagini secondo prospettive diverse (si pensi agli studi di Bachtin, Caro Baroja, Le Roy Ladurie). Si trat-

ta di una tra le feste che ritiene al suo interno tratti numerosi di non facile interpretazione, tanto da rendere assai problematico ogni tentativo di ridurre entro una prospettiva univoca tutte le sue molteplici varietà e sfaccettature rituali (i giochi e le danze, l'abbondante consumo alimentare, in particolare di carni suine, le maschere, i comportamenti trasgressivi, etc.), e nello stesso tempo render conto del loro senso. A una prima lettura, le manifestazioni carnevalesche si mostrano immediatamente prive di ogni riferimento religioso. Eppure con le feste cristiane esse si costituiscono in sistema, legate come sono alla cadenza calendariale della Pasqua. I contenuti simbolici del Carnevale, inoltre, rinviano indiscutibilmente, in taluni casi in maniera assai più marcata di alcune celebrazioni religiose, a una concezione sacrale dell'esistenza. In ogni caso, dunque, non si può parlare di festa profana.

Questo volume raccoglie i contributi presentati da studiosi italiani di antropologia, storia, semiotica, in occasione del Convegno internazionale dedicato al Carnevale tenutosi a Rocca Grimalda il 12 e 13 ottobre 1996: P. Grimaldi, *I carnevali di fine millennio*; F. Castelli, *Carnevale: dal Caos al Laboratorio*; L. M. Lombardi Satriani, *Il corpo e il limite*; A. Buttitta, *Di Carnevale o del tempo delle feste come feste del tempo*; G. P. Caprettini, *Ossicini, fagioli e un setaccio per pensare*; F. Mugnaini, *Carnevale senza Quaresima, tradizione senza passato*; P. Clemente, *Più feste, più vere. Riflessioni addosso a "Carnevale senza Quaresima..." di F. Mugnaini*; F. Faeta, *I razziatori-morti. Divertimento intorno a una tipologia di maschere in Calabria tra Ottocento e Novecento*; R. Bordone, *Ius primae noctis. Origine storica di un mito in ambito piemontese*; S. M. Barillari, *La morte di Carnevale. Espressività carnevalesca e categorie spaziali in una festa calendariale dell'Alto Monferrato*; G. D'Agostino, *Il sesso in maschera*; I. Sordi, *Rumore suoni di carnevale*; A. Artoni, *Il teatro delle maschere*.

*L'irruzione della "Maisnie Hellequin" sulle scene dell'Arte*; R. Grimaldi e R. Trincherò, *Strategie di analisi dei beni culturali. Sistemi multimediali e culture della rappresentazione*.

I testi affrontano, cercando di definirli e approfondirli alla luce di nuove ricerche e prospettive metodologiche, alcuni specifici aspetti delle manifestazioni carnevalesche. (I. E. B.)



ANTONIO PASQUALINO, *L'opera dei pupi a Roma, a Napoli e in Puglia*, con Introduzione di Roberto De Simone, a cura di Janne Vibaek, "Studi e materiali per la storia della cultura popolare", 23, Associazione per la conservazione delle tradizioni popolari, Palermo 1996, pp. 248.

Quasi a completamento dei fondamentali contributi sul teatro dei pupi siciliano, questo nuovo e ultimo lavoro di Antonio Pasqualino, affronta lo specifico argomento della diffusione di questa forma di spettacolo in altre regioni dell'Italia meridionale. In questo studio, oltre che ricostruire la storia dell'opera dei pupi a Roma, Napoli e in Puglia, si cercano di dipanare i complessi intrecci tra le diverse tradizioni, e di individuare relazioni di scambio e rapporti di filiazione tanto nelle tipologie dei pupi quanto nei cicli epici rappresentati. La ricerca di Pasqualino si fonda su una accurata indagine bibliografica e su preziose interviste a appartenenti a illustri famiglie di opraanti. Non mancano osservazioni sulle tecniche costruttive dei pupi e sulle fonti dei testi rappresentati ed è ben presente l'attenzione

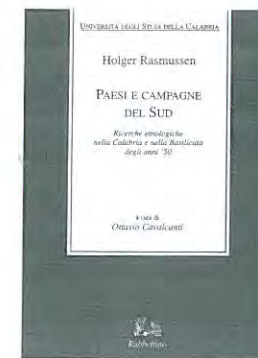
che Pasqualino ha sempre dedicato ai contesti sociali di fruizione. Allo studioso interessa capire, per esempio, il perché del grande favore goduto dal ciclo dei paladini di Francia e, successivamente, di *Tore 'e Criscienzo*, "camorrista leale e borbonico". Si scopre così che, come già in Sicilia, in conseguenza di trasformazioni e fraintendimenti, l'intreccio e i personaggi degli antichi poemi sono stati modificati facendoli corrispondere al mondo degli strati sociali diseredati e piccoloborghesi: «un mondo - osserva Pasqualino - violento e individualista, diviso da radicali fratture in gruppi contrapposti, la cui ideologia si basa sui valori cardinali dell'amicizia, della forza, della furbizia e dell'onore». Nel volume oltre al saggio di Pasqualino sono contenuti un testo di Gregorovius sul repertorio epico del teatro dei pupi a Roma, le interviste ai pupari e parti di alcuni copioni. (I. E. B.)



SALVATORE PALAZZOTTO - ANTONIO PASQUALINO, *La commedia dell'arte e il teatro di figura*, a cura di Janne Vibaek, "Studi e materiali per la storia della cultura popolare", 24, Associazione per la conservazione delle tradizioni popolari, Palermo 1996, pp. 35.

La "commedia dell'arte" è un prodotto della cultura che resta a tutt'oggi difficile da definire. Si pensi che il termine che indica questa particolare forma di spettacolo compare proprio al suo tramonto e che le sue maschere e i loro comportamenti specifici (lazzi, battute

in dialetto, etc.) persisteranno nella *langue* teatrale europea e non soltanto negli spettacoli del teatro comico e d'improvviso. In questo lavoro si ripercorre sinteticamente la storia di questo tipo di spettacolo cercando di definirne le origini, gli sviluppi, le relazioni con altri generi teatrali, e si affronta in particolare lo studio di specifici aspetti della sua tradizione in rapporto allo sviluppo del teatro delle marionette, dei burattini e dei pupi.



HOLGER RASMUSSEN, *Paesi e campagne del Sud. Ricerche etnologiche nella Calabria e nella Basilicata degli anni '50*, a cura di Ottavio Cavalcanti, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cosenza) 1997, pp. 125.

Si tratta dell'ultimo volume della collana "Saggi e documenti" diretta da Ottavio Cavalcanti per il Centro Interdipartimentale di Documentazione Demo-antropologica "Raffaele Lombardi Satriani". La collana si propone la pubblicazione di testi recenti e meno recenti, prevalentemente inediti, sul patrimonio culturale della Calabria, considerato anche nelle complesse interrelazioni con le altre fasce culturali con cui è entrato storicamente in contatto. Volumi già pubblicati: L. M. Lombardi Satriani, *Lo sguardo dell'angelo*, I ed. 1991, II ed. 1995 (premio Scanno); F. Fileni, *Cultura e comunicazione*, 1994; O. Cavalcanti, *Cibo dei vivi, Cibo dei morti, Cibo di Dio*, 1995; V. La Vena, *Strumenti giocattolo e strumenti da suono a Terranova da Sibari*, 1996.

*Paesi e campagne del Sud* di Holger Rasmussen (n. 1915) è il frutto di una ricerca condotta dal 1953 al 1955. L'etnologo danese lavorò in Calabria e in Basilicata, avendo come punto di riferimento e residenza Sartano (Cs) dove operarono due delegazioni della "Mellemfolkeligt Samvirke" (Collaborazione tra i popoli) su richiesta dell'UNESCO. Risultato di quell'esperienza furono cinque saggi editi tra il 1954 e il 1969 in Danimarca, sulla vita rurale, la coltura delle castagne, la mietitura e la trebbiatura, la panificazione, nonché sul comparativo di san Giovanni. Questi appaiono ora per la prima volta tradotti in italiano.



MARIA MINICUCI, *Ci troviamo bene nel futuro. Storia di una vita di un contadino: Antonio Mele*, Argo, Lecce 1997, pp. 167.

La testimonianza autobiografica di Antonio Mele (Rotondella 1924 - Policoro 1989), prima bracciante agricolo e poi assegnatario, raccolta da Maria Minicuci, è insieme alla storia di una persona quella di un intero ceto, di una condizione, di una terra, la Basilicata, investita dalla riforma agraria. Come rileva la curatrice, il testo autografo di Mele, grazie all'efficacia delle descrizioni, all'acutezza e all'arguzia di alcune osservazioni, alla capacità di esprimere con poche, sintetiche battute certe situazioni, oltre a offrirsi come prezioso documento per gli studiosi di storia e antropologia, presenta peculiari caratteristiche di scrittura che lo fanno anche un originale testo letterario.



*Percorsi di  
Geografia linguistica*  
Idee per un atlante siciliano  
della cultura dialettale e dell'italiano regionale  
a cura di Giovanni Ruffino

GIOVANNI RUFFINO (a cura di), *Percorsi di geografia linguistica. Idee per un atlante siciliano della cultura dialettale e dell'italiano regionale*, Centro di studi filologici e linguistici siciliani, Palermo 1995, pp. 634.

Il sottotitolo «Idee per un atlante siciliano della cultura dialettale e dell'italiano regionale» rende espliciti l'impianto, i presupposti e le finalità di questo grosso volume che inaugura la serie dei «Materiali e ricerche dell'ALS», pubblicata dal Centro di studi filologici e linguistici siciliani.

Vi si possono distinguere quattro parti. La prima (pp. 11-157) disegna le linee progettuali dell'*Atlante linguistico della Sicilia* dopo avere ricostruito la storia del programma di ricerca (G. Ruffino, *L'ALS: storia del progetto, stato dei lavori, prospettive*). Molto precise indicazioni riguardanti il progetto informatizzato vengono poi date da A. Pennisi, *Modelli "intelligenti" di rappresentazione geolinguistica: l'informatizzazione cartografica nell'ALS*, nella quale si prospetta l'idea di un atlante linguistico come "centro di produzioni multimediali" capace di esplorare in tutte le possibili direzioni lo spazio linguistico.

La seconda parte (pp. 159-350) individua alcuni dei nodi socio-variazionali che il Gruppo ALS ha posto al centro della propria riflessione teorica: un "atlante urbano" contrapposto a un "atlante rurale", contrapposizione che tuttavia appare in certo modo rivalutabile distinguendo i "luoghi del vivere" dai "luoghi del comunicare" nella Sicilia degli Anni Novanta (si vedano i due significativi saggi di Mari D'Agostino alle pp. 159-226).

Tutti quanti puntati sulla variabilità urbana e la variabilità del parlato, sono i successivi tre contributi di A. Colonna Romano (*Per una prima definizione dell'area metropolitana di Palermo in una prospettiva geolinguistica*), di G. Alfonzetti (*Per un'analisi del discorso mistilingue*), di M. Molino (*Un presondaggio fonetico in una piccola area del Messinese centrale*), mentre S. Oliveri (pp. 289-96) e C. Sansone (pp. 297-314) danno interessanti trascrizioni conversazionali di parlato raccolto a Palermo. Fungono da cerniera tra la seconda e la terza parte due utili contributi intorno ai procedimenti d'indagine nei punti alloglotti: albanesi (si veda il saggio di V. Matranga alle pp. 315-33) e galloitalici (A. G. Mocciano alle pp. 335-50).

La terza parte del volume è occupata da saggi di carattere linguistico-etnografico, che rientrano nell'altra sezione dell'*Atlante*, quella cioè della ricerca di impianto tradizionale, volta alla documentazione del lessico della cultura dialettale. Dopo un intervento di carattere generale di M. Giacomarra (*Censire la cultura materiale per documentare un patrimonio dialettale sconosciuto*), vengono focalizzati alcuni aspetti della cultura marinara e peschereccia (F. Castro), della tradizione etnico-musicale in una prospettiva antropologica e geolinguistica (S. Bonanzinga), della cultura materiale pastorale (N. Bernardi), contadina (M. Castiglione e L. Bonura), della cultura alimentare (F. Giallombardo).

La quarta e ultima parte è informativa e bibliografica: sulle tecniche di rilevamento, sull'Archivio delle registrazioni dialettali possedute, sulle pubblicazioni locali di interesse dialettale e su quelle di interesse alimentare.

Non v'è dubbio che il volume fornisca un quadro assai ampio dei "percorsi" possibili, percorsi che Giovanni Ruffino — che dell'*Atlante* è fondatore e direttore — delinea chiaramente nel suo saggio iniziale: «documentare la condizione del dialetto (dallo stadio più arcaico ai livelli più spinti di italianizzazione), le attuali linee di tendenza e le dinami-

che del cambiamento in chiave areale e diastratica» (p. 11). (Vito Matranga)



GABRIELLA D'AGOSTINO, *Segni e simboli nell'arte popolare siciliana*, "Studi e materiali per la storia della cultura popolare", 22, Associazione per la conservazione delle tradizioni popolari, Palermo 1996, pp. 142.

Cirese, in un breve ma ormai canonico testo sulla nozione di arte popolare, ha scritto: «Una analisi della espressività popolare [...] andrebbe condotta dall'interno e non dall'esterno. Dall'esterno si vede che tutto è copia di una copia di una copia di un prodotto professionale qualificato; ma dall'interno che senso ha nell'ornamentazione, per esempio, il fisso ripetersi dei motivi, oppure il variare dell'inventiva, non per trovare innovazioni ma per restare nel solco di una tradizione? [...] Ove si applichi a studiarla in questa prospettiva, può darsi che anche l'ornamentazione ci mostri la riconoscibilità dei sistemi, di logiche soggiacenti [...]. Può darsi insomma che nel campo dell'arte popolare l'indagine, per trovare fatti significativi, debba rivolgersi al ripetuto e al ripetibile e alle norme che regolano queste ripetizioni e queste ripetibilità» (*Per una nozione di arte popolare: dislivelli, elaborazione e popolo-classi*, in A. M. Cirese, *Oggetti, segni, musei*, Einaudi, Torino 1977: 105-118; I ed. 1966).

Sulla base di tali interrogativi il lavoro prende in esame alcuni esiti dell'arte popolare siciliana analizzandoli dal punto di vista della ricorsività di determinati segni. L'ipotesi che si

intende verificare è che la funzione da essi assolta nella cultura figurativa cui appartengono, anche a una considerazione intuitiva, non possa essere ascritta semplicemente a motivazioni di carattere decorativo ma piuttosto a un orizzonte ideologico collocabile nell'ordine del simbolico.

Tenendo conto della complessità e vastità dell'argomento, segnalate anche dalla letteratura prodottasi sul concetto di simbolo secondo diverse prospettive disciplinari e dai numerosi repertori, lo studio è articolato in due parti. Nella prima si analizzano alcune definizioni di simbolo non tanto per proporre una ulteriore definizione quanto per fissare un percorso di carattere operativo. Quindi, attesi i meccanismi attraverso i quali si definisce e si articola il linguaggio artistico popolare, vengono individuati tra i suoi segni costitutivi quelli di cui è possibile isolare un nucleo costante, relazionandone il significato al sistema figurativo e decorativo in cui è inserito.

Nella seconda parte della ricerca questa ipotesi viene verificata attraverso l'esame di cinque corpora. Il primo corpus riguarda determinati pani e dolci festivi siciliani analizzati dal punto di vista della forma e della sostanza dell'espressione e del contenuto. Il secondo è costituito dai motivi presenti sui manufatti dei pastori caratterizzati, come generalmente si ritiene, da una certa fissità negli schemi. Il terzo è relativo a un gruppo di motivi figurativi presenti sulle barche da pesca. Il quarto è desunto dalla pittura del carretto siciliano che si rivela un osservatorio privilegiato per questo tipo di analisi. Si tratta infatti di una forma d'arte per la quale è possibile stabilire con una certa precisione il momento della nascita e quello del declino, e in relazione alla quale si può osservare la genesi, lo sviluppo e la codifica coerente e consapevole di un linguaggio figurativo autonomo. Il quinto corpus, infine, costituito dalle marche dei limoni sebbene più recente, per i suoi stretti legami con una delle attività produttive più significative dell'Isola risulta una spia privile-

giata dell'ideologia profonda di una certa Sicilia, provando la organicità tra apparati simbolici, processi produttivi e strutture sociali.

Dei simboli presi in esame viene individuata la funzione, la ricorsività, le "leggi" combinatorie, le ragioni della scelta, in una parola il significato. Di esso si cerca conferma attingendo a un patrimonio di cultura tradizionale quanto più ampio possibile (fiabe, racconti, leggende, indovinelli, usi) nella ipotesi della organicità di un immaginario prodotto da una comunità per quanto articolata, storicamente e socialmente omogenea.



GABRIELLA D'AGOSTINO (a cura di), *Feste tradizionali in Sicilia*, numero monografico di «Nuove Effemeridi», X (1997), 39, pp. 117.

Nell'ipertrofia del visivo che governa il nostro tempo, ogni festa diventa sempre più uno spettacolo e ogni spettacolo una festa. Nella morfologia di un cerimoniale su tutti i sensi quello della vista sembra oggi imporsi in forme di evidente pervasività e ridondanza, in dimensioni enfatizzate dall'ansia della immediata rappresentazione da offrire allo sguardo moltiplicatore del fotografo e dell'operatore televisivo. A introdurre elementi del tutto nuovi nell'ordine tradizionale delle feste e nel complessivo sistema della loro percezione l'occhio meccanico delle telecamere si rivela a volte più potente di ogni altro fattore comunicativo. La progettazione e l'organizzazione dei programmi e delle azioni rituali pos-

sono essere in alcuni casi così strettamente dipendenti dalle esigenze delle riprese televisive da variare in funzione di esse. Quanti davanti alla telecamera sfilano nei cortei, animano scene e dialoghi, si espongono fino alla "sovraesposizione", avvertono la consapevolezza di non essere soltanto attori di un rito, ma anche spettatori della sua rappresentazione filmata. Questa doppia identità, scaturita dall'irruzione nel campo di un "terzo giocatore", rimescola le carte del gioco, può mutarne le regole, esercitando un'oggettiva, innegabile influenza sui codici di comportamento e di fruizione.

Questo aspetto è soltanto uno dei tanti che si pongono oggi al centro di una possibile riflessione antropologica per una più avvertita comprensione della fenomenologia delle feste e delle sue trasformazioni in rapporto ai mutamenti intervenuti nelle strutture economiche, sociali e culturali delle comunità. Quanto il folklorico si mescoli col folcloristico, il tradizionale con il turistico, il popolare con la nuova cultura di massa non è solo difficile ma probabilmente inutile ricercare. Non c'è forse istituto culturale più dinamico e nello stesso tempo più conservativo della festa, luogo paradigmatico della persistenza, della circolazione e dell'osmosi di oggetti e segni. L'impianto festivo resta in sé un inestricabile coacervo di simboli, continuamente attualizzati e rifunzionalizzati entro un complesso più o meno coerente di forme e di significati.

Un'utile e interessante occasione di rilettura e revisione critica delle feste tradizionali in Sicilia offrono i saggi contenuti nell'ultimo fascicolo di «Nuove Effemeridi», che sulla scorta dell'analisi puntuale di dati etnografici e documentari aggiornano il quadro conoscitivo dell'Isola disegnato dai grandi folkloristi dell'800. Nell'editoriale Antonino Buttitta propone una riflessione sulla concezione del tempo, il cui dominio è tema storico ed esistenziale che permea ed attraversa le culture di tutte le società umane. La realtà magmatica e



sfuggente identificata nel flusso casuale e ininterrotto degli eventi si piega alla varietà delle forme di organizzazione e di articolazione che le popolazioni hanno elaborato allo scopo di domesticare l'universo in cui vivono. «Le rappresentazioni del tempo – scrive Buttitta – non sono solo modelli culturali mediante i quali gli uomini rappresentano e giudicano il mondo. Esse sono anche contenitori, sono le forme attraverso le quali gli uomini pensano il mondo». Se è vero che gli individui e le comunità esorcizzano la precarietà dell'esistere e sconfiggono la irrevocabilità della morte solo entro l'orizzonte di un tempo strutturato, le feste sono per antonomasia rappresentazioni e celebrazioni del tempo, di un tempo mitico che nel convertire il *caos* nel *cosmos* disgiunge e unisce il continuo e il discontinuo, l'essere e il divenire.

La chiave di lettura proposta da Buttitta s'invera e si sviluppa nella rassegna che delle feste siciliane mettono a punto i diversi autori dei saggi raccolti nella rivista. Riconducibili a una omogenea metodologia d'indagine, orientata a rilevare le strutture dei complessi cerimoniali, senza trascurare gli aspetti storico-genetici dei fenomeni, i vari contributi offrono un ampio e articolato panorama delle feste popolari dell'Isola, da quelle più note e documentate a quelle minori e meno conosciute, dalle sacre rappresentazioni alle manifestazioni di culto per i santi patroni, dalle mascherate di Carnevale ai pellegrinaggi dei devoti presso i santuari. In ognuna di esse, le pratiche rituali tradizionali, pur rinnovate e rimodellate in funzione dei nuovi contesti e degli attuali bisogni sociali, nulla hanno perduto della loro forza aggregante, continuando a ribadire, nell'iteratività dei gesti e delle azioni, un mitico e irriducibile potere identificante. Nel palinsesto dei simboli che del rito sostengono la complessiva architettura, alcune feste sono rappresentazioni figurate della storia della comunità, celebrazioni della memoria collettiva, una sorta di "filo d'Arianna" attraverso il quale si dipana la fittissi-

ma trama delle invarianze e delle permanenze che hanno contribuito a fissare i tratti caratterizzanti l'identità sociale e culturale.

INDICE: Antonino Buttitta, *Editoriale*; Gabriella D'Agostino, *Celebrare il tempo* (sui cicli festivi delle province di Enna e Caltanissetta); Antonino Cusumano, *Metafore dell'uomo* (sulle feste delle province di Agrigento e Trapani); Fatima Giallombardo, *Verso un ordine dell'abbondanza* (sui sistemi rituali elaborati per le celebrazioni di san Giuseppe); Ignazio E. Buttitta, *Feste d'estate* (sulle manifestazioni di culto per i Santi, la Madonna e il Crocefisso nell'area del Palermitano); Mario Sarica, *Maschere e mascherate di Carnevale* (sui cerimoniali carnevaleschi nei centri minori del Messinese); Sebastiano Burgaretta, *Santi e suoni negli Iblei* (sulle feste religiose dell'area del ragusano e del siracusano); Giuseppe Giacobello, *In festa alla sorgente* (su alcune pratiche rituali attestate a Sortino, a Marsala e nel territorio compreso tra i Nebrodi orientali e l'area etnea nord-occidentale). Nella sezione *Archivio* si ripropongono saggi di rilevante interesse storico-documentario, testi ormai introvabili: Tommaso Cannizzaro, *Messina com'era*; Carmelina Naselli, *I Flagellanti a Bronte nel 1849*; Elsa Guggino, *I Nuri di Alfio, Filadelfo e Cirino*. (A. C.)



Geraci Siculo (PA): Festa del Crocefisso



PIERCARLO GRIMALDI (a cura di), *Rivoltare il tempo. Percorsi di etno-antropologia*, Guerini e associati, Milano 1997, pp. 389.

Ricercato, atteso, temuto, divenuto raro e prezioso nella modernità e nelle sue tardive prese di coscienza, il tempo non cessa d'interrogare la ricerca sulle diversità umane, regalandoci la sorpresa e lo straniamento di viaggi particolarmente intensi e ricchi, quali quelli dell'investigazione antropologica, di cui peraltro ricalca un tratto fondamentale nella dialettica "Noi" - tempo vissuto / tempo esterno - "Altro".

Testimone d'eccezione di questa esperienza di conoscenza e contributo scientifico di notevole importanza e livello internazionale, il volume curato da Piercarlo Grimaldi, propone in una vasta raccolta di contributi, un itinerario di esplorazione tematica di straordinario interesse. Il curatore introduce nella complessità irriducibile della materia da un saggio iniziale in cui sperimenta assai felicemente una dimensione narrativa della scrittura antropologica che attingendo alla ricchezza pulsionale dell'autobiografia restituisce i colori e la delicata tessitura della vita e del mondo contadino, studiati da un osservatorio particolare, quello del lavoro e dei saperi del sarto, attività artigianale che più di altre propone una lettura particolare della cultura popolare, irriducibilmente connessa alla dimensione del festivo e per mediazione del calendario, da una parte, attraverso la relazione specifica con il ciclo della vita, dell'altra, con il tempo. L'assonanza metaforica si precisa progressivamente in termini di simbolismo, si legge così il complesso

significante dell'attività del cucire, come capacità di manipolazione di materiali e segni, così le rappresentazioni dell'ago o del filo come immagini di vita e soprattutto l'analisi della sacralità del tagliare, in quanto atto del distinguere, del dare forma. A questa dimensione fa anche riferimento nel suo saggio Antonino Buttitta che riprendendo la lettura etimologica del *tempus*, come derivazione dal greco *temno*, per tagliare, dividere, attraverso la parentela linguistica con il *templum* rimanda alla coppia oppositiva sacro/profano, che a sua volta rinvia alla diade essere/divenire. A questa dimensione ampia, al tempo antropologica ed esistenziale, fa riferimento il contributo di Luigi Lombardi Satriani e Laura Faranda, che, sulla scorta della letteratura filosofica indaga il senso profondo dell'esperienza culturale del tempo, come processo di "domesticazione" di una dimensione altrimenti incombente e minacciosa, che trova nella memoria e nella tradizione di scenari di un recupero di identità, trasponendo il tempo "Altro" nel "Noi".

Centrale nella definizione delle specificità dell'esperienza del tempo nelle culture tradizionali è il contributo Jean Poirier, che restituisce l'immagine di un tempo "intensamente presente", fondato sulla continuazione del passato e la fusione nel quotidiano concreto. Il presente della tradizione vive nella dialettica durata/avvenimento, nella messa a confronto con la dimensione dell'imperfezione, *de l'événement*. Il tempo della modernità è "tempo del mercante" (Le Goff), nella "misurazione ha espulso la qualità, dunque i valori e le immagini.

È la festa che restituisce insieme i limiti e i contenuti culturali alla temporalità, nell'erogazione dei calendari, e si vedano a proposito i contributi di Jean Fraikin, André Carénini, Antonio Arino, Yvonne de Sike, nell'interpretazione del ciclo della vita e dei suoi passaggi, si veda Jocelyne Bonnet, o nell'organizzazione delle attività lavorative (Gian Luigi Bravo, Piercarlo Grimaldi); il tempo svuotato, "zombizzato" (Claude Gaignebet), delle società urbane (Jean Dominique Lajoux) ha perso

riferimenti orientativi, e dunque la "grammatica del festivo", oggetto di ricerca privilegiato di una stagione di studi demoantropologici, terreno complesso e problematico nella riflessione attuale, come emerge nei saggi di Pietro Clemente e Riccardo Putti.

Il tempo vivo del mondo popolare è estraneo alla partizione cronometrica, ai suoi postulati di definizione formale: nella profonda suggestione suggerita da Grimaldi, l'arte del cucire si propone come metafora del tempo contadino, gestito e manipolato attraverso una complessa grammatica sociale, che segmenta, appunto taglia, stabilisce relazioni, dunque cuce, e infine rovescia e quindi rivolta come una vecchia giacca, il tempo. Ma il lavoro di Piercarlo Grimaldi oltre a restituire dati antropologici centrali, sembra volere in conclusione proporre una riflessione generale: se "l'abito temporale" della tradizione è cucito sulla misura dell'esperienza sociale, sul suo corpo vivo, interpretandone forme e contenuti, veicolandone modelli e immagini, forse il taglio industriale dei tempi urbani impone la sua disciplina esterna, la sua normalità, i suoi standard indifferenti alla qualità e spesso, in ultima analisi, all'umano. (Francesco Pompeo)

## Vedere

### Prima Sicilia

alle origini della società siciliana



Ediprint

### Prima Sicilia

alle origini della società siciliana  
(Palermo, 18 ottobre-22 dicembre 1997)

La Mostra ha come oggetto le principali fasi della pre- e protostoria siciliana, con particolare attenzione a quegli elementi di maggiore origina-

lità e novità. Pertanto, pur seguendo un evidente, quanto inevitabile, svolgimento cronologico, dalla scelta delle opere e dall'apparato didattico si comprenderà che sono stati privilegiati alcuni momenti ritenuti particolarmente interessanti ed esemplificativi nel quadro della formazione della civiltà siciliana.

La Sicilia, lungi dall'essere il cosiddetto "crocevia del Mediterraneo", stereotipo "semaforico" e frutto di concezioni storiografiche desuete, è stata una terra che ha prodotto cultura percettibile fin dalle origini attraverso eventi e materiali apprezzabili anche archeologicamente.

L'iniziativa che si propone vuole mostrare una Sicilia preistorica non più serbatoio passivo di culture "altre" o territorio di scorribande altrui, bensì una terra capace di elaborare sistemi di vita e produttivi originali ed autonomi e, quindi, di cultura, pur nella ricca ed articolata interrelazione con genti e civiltà europee, mediterranee, nord-africane e vicino orientali.

Anche sulla base di una fenomenologia storico-archeologica necessariamente condizionata dalle anomalie di una ricerca disomogenea ed ancora carente, emergono momenti di grande elaborazione autonoma. Tali sono, solo per citare alcuni esempi, la prima stagione artistica dei cacciatori epipaleolitici, o l'esaltante momento dell'insorgenza agropastorale, l'urbanizzazione o il confronto con le civiltà egee e vicino orientali, e l'integrazione etnico-culturale con il mondo italico-peninsulare agli albori della storia.

Su questi ed altri momenti della preistoria siciliana, quali il contatto con il popolo e la cultura del Bicchiere Campaniforme, si articola la Mostra segmentandosi nelle seguenti sezioni tematiche: I. *Il popolamento dell'Isola e le prime società di cacciatori*; II. *L'emergenza neolitica e le prime società agro-pastorali*; III. *Arte, artigianato e simboli nella Sicilia pre- e protostorica*; IV. *La civiltà agropastorale matura*; V. *L'emergere delle etnie e le prime colonizzazioni storiche*.



Nel percorso espositivo una sala è riservata alla ricostruzione di alcuni specifici e peculiari contesti e luoghi della preistoria siciliana (dalla grotta alla capanna, alla tomba ecc.), nonché alla esposizione di manufatti in replica che il pubblico può toccare a proprio piacimento.

Pur non nascondendo la nostra predilezione per i modelli interpretativi che rifiutano le facili scorciatoie migrazioniste o diffusioniste, abbiamo, con estremo rigore, rispettato il punto di vista di tutti coloro che hanno contribuito allo sviluppo della paletnologia siciliana articolando e caratterizzando il percorso espositivo tenendo conto il più possibile dei principali punti di vista rispetto ai vari fenomeni. Del resto siamo sempre più convinti che la ricchezza dei dati archeologici che la ricerca offre oggi più di ieri, ci costringe a superare le astratte generalizzazioni o polarizzazioni teoriche. Appare chiaro ormai che i fenomeni paletnologici siciliani, così come quelli di altre aree del Mediterraneo, siano ben più complessi di quanto si pensasse prima. Pertanto la loro spiegazione non può essere univoca, ma, alla fine di un percorso ipotetico-deduttivo, dovrà contemplare la convergenza o la contrapposizione di molteplici cause, concause e stimoli.

Come è opportuno in ogni settore di approfondimento scientifico l'aggettivo ipotetico è sempre doveroso ed essenziale. Pertanto la Mostra vuole offrire ad un pubblico sia attento e specializzato, che genericamente interessato, lo "stato dell'arte" dei nostri studi e delle ricostruzioni sulle prime società umane viventi sull'Isola, guidandolo attraverso le varie fasi storiche e le molteplici produzioni artigianali, fornendogli i mezzi per comprenderle. Ma al di là di quanto la scelta dei pezzi e l'apparato didattico possano influenzare con una lettura in chiave "autonomista" della nostra storia più remota, la voluta discrezione di questo filtro ottico non pensiamo possa e debba inibire il visitatore a crearsi una propria visione di quello che avvenne in Sicilia nel più lungo periodo della sua storia. (Sebastiano Tusa, dal Catalogo della Mostra, Ediprint, Palermo 1997)



*Portella della Ginestra 1947-1997: tra storia e memoria*  
(Piana degli Albanesi, 26 aprile-2 maggio e Palermo, 4-27 giugno 1997)

Il cinquantenario della strage di Portella della Ginestra, come ogni ricorrenza che si rispetti, ha costituito l'occasione per ripensare a uno degli episodi più gravi della storia del nostro Paese. Strage di stato, la prima di una lunga serie, "declassata" immediatamente per occultare responsabilità e apparati. Il catalogo della Mostra, realizzata a Piana degli Albanesi (in concomitanza con un convegno sullo stesso tema) e successivamente trasferita a Palermo, è dedicato, significativamente, alle vittime di quella strage "per non dimenticare" (volume a cura di F. Guttuso, P. La Mattina, T. Milia, D. Sambataro, edito dall'Assessorato alla Cultura e dalla Biblioteca Comunale della Città di Palermo). Esso ricostruisce le trame sottese a quell'evento e, soprattutto, successive a esso, attraverso testimonianze scritte e iconografiche di quanti vi ebbero un ruolo diretto e indiretto sia in ordine all'evento stesso sia riguardo la ricerca delle sue cause. Il volume – che rispecchia l'itinerario della Mostra – è articolato in tre parti: "Le forze sociali e i protagonisti"; "Portella della Ginestra"; "Portella dopo", cui segue una cronologia che indica le tappe e i passaggi più significativi della storia sociale e politica del triennio 1946-1948.

I documenti, di estremo interesse, prime pagine di quotidiani, rapporti dei carabinieri, rapporti giudiziari, stralci di testimonianze, atti di processi, relazioni di commissioni parlamen-

tari d'inchiesta, guidano il lettore verso una progressiva presa di coscienza delle radici di un evento drammatico che si ebbe tutto l'interesse a rappresentare come confuso in ordine alle responsabilità e nello stesso tempo come estremamente semplice riguardo alla dinamica criminale. Le numerose fotografie del catalogo non sono semplice corredo ma testi essi stessi, documenti a pieno titolo di quella realtà. Tra queste le immagini delle vittime della strage, quelle dirette, e quelle di molte altre vittime che pur non avendo perduto la vita forse persero la speranza che ci fosse una sola verità, una sola giustizia. (G. D'A.)



*Villaggio in musica*  
*strumenti della musica popolare nell'area del messinese*  
(Messina, 15 giugno-15 settembre 1997)

Ospitata nei locali del Museo comunale "Cultura e musica popolare dei Peloritani" del villaggio Gesso (fraz. di Messina), questa esposizione costituisce un'occasione per conoscere lo strumentario musicale e sonoro in uso nei contesti agropastorali festivi e di lavoro del Messinese. Si tratta di oltre cento strumenti suddivisi in quattro sale secondo la classica ripartizione organologica (aerofoni, membranofoni, cordofoni, idiofoni). L'esposizione, ideata e allestita da Mario Sarica, è corredata da schede informative e da un ricco apparato iconografico, esito di una sistematica ricerca avviata all'inizio degli anni Ottanta.

Il percorso espositivo risponde a puntuali istanze museografiche inte-

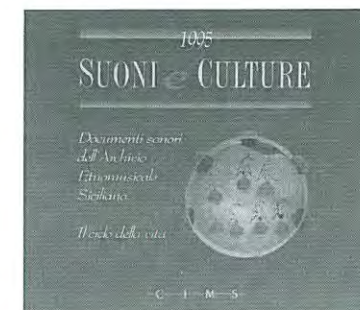
rattive, con una sala destinata all'animazione musicale e al laboratorio etno-organologico e un'altra dove è possibile fruire di documenti audiovisivi e di una stazione informatica con programma multimediale sugli strumenti musicali (disponibile in INTERNET all'indirizzo [www.solnet.it/strumuspopol/](http://www.solnet.it/strumuspopol/)).

L'inaugurazione del Museo, con l'allestimento centrato sullo strumentario tradizionale, promosso dall'Assessorato alla Cultura del Comune di Messina in collaborazione con l'Associazione culturale Kyklos, risale al 30 dicembre 1996. Chiuso temporaneamente il 20 gennaio, il Museo è stato riaperto dal 15 giugno al 15 settembre 1997, registrando un crescente interesse attestato da oltre duemila visitatori. Tra le attività correlate al progetto museale (laboratori sulla costruzione degli strumenti musicali, conferenze, incontri con musicisti popolari ecc.), si segnala il concertoseminario "Suoni pastorali. La zampogna in Italia", che ha visto la partecipazione di studiosi e suonatori provenienti da diverse regioni dell'Italia centro-meridionale (Gesso, 13 settembre 1997, chiesa di San Francesco di Paola). In attesa di apertura stabile il Museo è attualmente visitabile solo su prenotazione (tel. 0368-8565063). (S. B.)



Una sala della Mostra: zampogne, tamburello e utensili pastorali

## Ascoltare



SERGIO BONANZINGA (a cura di), *Documenti sonori dell'Archivio Etnomusicale Siciliano. Il ciclo della vita*, collaborazione di Rosario Perricone, coll. "Suoni e Culture - Documenti sonori", 1, Centro per le Iniziative Musicali in Sicilia, Palermo 1995 (cofanetto contenente CD e libretti, 6+94 pp.).

È questo il primo volume della sezione *Documenti sonori* del progetto editoriale "Suoni e Culture" elaborato dall'Archivio Etnomusicale Siciliano nell'ambito dell'attività del Centro per le Iniziative Musicali in Sicilia (altre sezioni sono *Biblioteca* e *Video*). Si tratta di un'antologia intesa a illustrare il complesso dei fenomeni musicali che scandivano le diverse fasi della vita popolare in Sicilia. Sebbene in larga parte non più correlati funzionalmente al ciclo esistenziale degli individui e delle comunità, tali fenomeni risultano ancora rilevabili attraverso le testimonianze di quanti fino a tempi recenti vivevano secondo le modalità tradizionali. I documenti – 50 in totale rilevati da nove ricercatori – sono presentati seguendo lo schema "dalla culla alla bara". Il primo settore comprende eventi musicali connessi alla nascita e all'infanzia (ninne nanne, rime, filastrocche, giochi). Nel secondo settore, dedicato al fidanzamento e al matrimonio, si trovano canti d'amore, serenate e balli comunemente impiegati nelle feste nuziali. Il terzo offre una significativa selezione dei suoni del cordoglio: i lamenti rituali che seguono il decesso, i suoni che caratterizzano i cortei funebri (marce bandistiche, ritmi di tamburo, lamenti dei congiun-

ti) e le "orazioni" per la commemorazione dei defunti. In ogni settore sono stati inclusi i suoni delle campane che connotano particolari momenti del ciclo della vita. L'edizione è corredata da due libretti. Il primo, inserito nella custodia del CD, contiene l'elenco dei documenti sonori accompagnato da una carta topografica. Il secondo comprende la presentazione di ogni documento sia riguardo agli aspetti contestuali e simbolici che in ordine alle strutture musicali e poetiche (di tutti i testi siciliani è data anche la traduzione italiana). Questo libretto contiene inoltre 10 trascrizioni musicali e un'ampia sezione di Riferimenti bibliografici e discografici.

L'opera può essere direttamente richiesta al Centro per le Iniziative Musicali in Sicilia (via XX Settembre 69, 90143 - Palermo). (I. E. B.)



SERGIO BONANZINGA (a cura di), *I suoni delle feste. Musiche e canti, ritmi e richiami, acclamazioni e frastuoni di festa in Sicilia*, collaborazione di Rosario Perricone, Associazione Folkstudio, Palermo 1996 (CD + libretto di 28 pp.).

Richiami, ritmi, acclamazioni, canti, danze e frastuoni festivi raccolti in questo CD offrono una varia e suggestiva rassegna di quanto è ancora oggi possibile osservare in Sicilia. I documenti sono stati rilevati dal curatore – salvo poche eccezioni – nel loro effettivo contesto d'uso. I materiali sono stati selezionati non solo in base alla loro rappresentatività ancora attuale sul piano socio-simbolico ma anche per la loro originalità rispetto ai



repertori già resi noti attraverso altre edizioni discografiche. Si tratta di 30 documenti che esemplificano il "paesaggio sonoro" delle fondamentali cadenze del calendario festivo: Natale, Capodanno, Epifania, Carnevale, san Giuseppe, Settimana Santa, santa Croce, Immacolata e celebrazioni patronali. Azioni rituali particolarmente articolate, come pantomime o sequenze processionali, sono state rese attraverso opportuni montaggi dei momenti sonori più significativi. Al CD è allegato un libretto che illustra ogni documento con attenzione agli aspetti performativi e ai valori antropologici (le trascrizioni dei testi poetici sono seguite dalla traduzione italiana).

Il CD è distribuito dall'Associazione Folkstudio e può essere richiesto all'Istituto di Storia della musica della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Palermo (via E. Amari 66, cap. 90139). (I. E. B.)

## Canti della tradizione ad Alcara Li Fusi

(Provincia di Messina - Sicilia)



GIULIANA FUGAZZOTTO - MARIO SARICA (a cura di), *Canti della tradizione ad Alcara Li Fusi. Repertori monodici e polivocali, sacri e profani* (Provincia di Messina - Sicilia), coll. "Phonè - Suoni e canti della tradizione", Gestioni srl., Messina 1997 (CD + libretto di 23 pp.).

Esito di una di una ricerca condotta ad Alcara Li Fusi - centro dei Nebrodi in provincia di Messina - a partire dalla metà degli anni Ottanta, il CD raccoglie 34 documenti sonori relativi alla pratica di canto monodico e polivocale funzionale a occasioni di festa e di lavoro. Sebbene in gran parte ormai decontestualizzati, i re-

pertori proposti costituiscono un significativo e originale contributo di conoscenza etnomusicologica. Alcara Li Fusi si configura infatti, nonostante la crisi irreversibile dei contesti di vita tradizionale, come un'isola conservativa rispetto alla più generale scomparsa delle forme di canto tradizionale che si va registrando in molti paesi siciliani. I canti presentati, oltre a documentare generi vocali un tempo diffusi in tutta l'area del Messinese, si distinguono sia per taluni peculiari tratti stilistici ed esecutivi che per i contesti cerimoniali entro i quali si replicavano. Il libretto allegato contiene i testi dei canti corredati da note illustrative (M. Sarica), oltre all'analisi e trascrizione musicale dei documenti più significativi (G. Fugazzotto).

Il CD è stato realizzato grazie al contributo dell'Amministrazione Comunale di Alcara Li Fusi che ne cura direttamente la distribuzione. (S. B.)



ANTONELLO RICCI - ROBERTA TUCCI, *I "canti" di Raffaele Lombardi Satriani. La poesia cantata nella tradizione popolare calabrese*, Prefazione di Luigi M. Lombardi Satriani, Ricerche Musicali A.M.A. Calabria, Lamezia Terme (Cosenza) 1997 (volume di 231 pp. + 2 CD allegati).

Il nono volume della collana "Ricerche Musicali", pubblicata dall'A.M.A. (Associazione Manifestazioni Artistiche) Calabria, è dedicato

al fondamentale contributo offerto dal demologo Raffaele Lombardi Satriani (1873-1966) alla conoscenza del repertorio poetico popolare della Regione. Si tratta però in questo caso di un "libro da ascoltare", giacché la specificità dell'iniziativa editoriale è consistita nell'accostare testi poetici trascritti a documenti sonori rilevati nell'odierna pratica musicale. Operazione che gli autori hanno saputo condurre ponendo puntualmente in evidenza le dinamiche cognitive e comunicative che investono un componimento poetico in base alle modalità della sua "messa in forma" orale (cantata, ma anche recitata) o della sua trasposizione grafica (attraverso la scrittura). Il volume, redatto in due lingue (italiano e inglese), contiene, oltre alla Prefazione di L. M. Lombardi Satriani (dal titolo *L'ascolto del passato e lo sguardo da vicino*), una Introduzione di inquadramento storico-critico e due saggi: *Schemi ritmici, stile formulare e tecniche della memoria nel canto popolare calabrese* (R. Tucci); *Canto popolare e società contadina in Calabria* (A. Ricci). La seconda parte del volume offre ampia testimonianza - corredata da immagini - dell'attuale vitalità dei moduli poetici raccolti da Raffaele Lombardi Satriani: i testi sono prima riprodotti secondo le trascrizioni pubblicate nei *Canti*, e successivamente secondo le forme esecutive documentate nei due CD allegati al volume. Il repertorio comprende canti con accompagnamento di strumenti musicali (chitarra battente, chitarra "francese", organetto, zampogna) e canti non accompagnati sia monodici che polivocali (ninne nanne, stornelli, serenate, canti rituali, di lavoro ecc.). (S. B.)



Mesoraca (KR): canto a lassa e pija

Dipartimento Beni Culturali SASAG

Inventario nr.: .....

Posizione: .....

Data: .....





Finito di stampare nel gennaio 1998  
presso la Tipografia Aiello  
via V.zo Fuxa, 20 - Bagheria (PA)