



Lo snodo/la svolta

Permanenze, riemersioni e dialettica dei livelli di cultura nel testo

a cura di Mauro de Socio, Cristina Di Maio,
Maria Valeria Dominioni e Giulio Martire

eum

Experimetra

Collana di studi linguistici e letterari comparati
Dipartimento di Studi umanistici – Lingue, Mediazione, Storia,
Lettere, Filosofia

4

Collana diretta da Marina Camboni e Patrizia Oppici.

Comitato scientifico: Éric Athenot (Université Paris XX), Laura Coltelli (Università di Pisa), Valerio Massimo De Angelis (Università di Macerata), Rachel Blau DuPlessis (Temple University, USA), Dorothy M. Figueira (University of Georgia, USA), Susan Stanford Friedman (University of Wisconsin, USA), Ed Folsom (University of Iowa, USA), Luciana Gentili (Università di Macerata), Djelal Kadir (Pennsylvania State University, USA), Renata Morresi (Università di Macerata), Giuseppe Nori (Università di Macerata), Nuria Pérez Vicente (Università di Macerata), Tatiana Petrovich Njegosh (Università di Macerata), Susi Pietri (Università di Macerata), Ken Price (University of Nebraska), Jean-Paul Rogues (Université de Caen – Basse Normandie), Amanda Salvioni (Università di Macerata), Maria Paola Scialdone (Università di Macerata), Franca Sinopoli (Università di Roma La Sapienza).

Comitato redazionale: Valerio Massimo De Angelis, Renata Morresi, Giuseppe Nori, Tatiana Petrovich Njegosh, Irene Polimante.

La collana intende pubblicare volumi di carattere multi- e interdisciplinare, in italiano e in altre lingue, capaci di misurarsi e dialogare con la critica internazionale, proponendo una innovativa esplorazione e trasgressione dei confini teorici, linguistici, ideologici, geografici e storici delle lingue e delle letterature moderne e contemporanee, al fine di dare un contributo originale al dibattito transnazionale sulla ridefinizione del ruolo delle discipline umanistiche nel XXI secolo.

issn 2532-2389

Isbn 978-88-6056-729-1 (print)

Isbn 978-88-6056-730-7 (on-line)

Prima edizione: dicembre 2021

©2021 eum edizioni università di macerata

Corso della Repubblica, 51 – 62100 Macerata

info.ceum@unimc.it

<http://eum.unimc.it>

Impaginazione: Centro Stampa di Meucci Roberto

Indice

- 9 Introduzione
di Mauro de Socio, Cristina Di Maio, Maria Valeria Dominioni e
Giulio Martire
- Massimo Bonafin
- 19 Lo snodo, la svolta e altri concetti critici sui rapporti fra testi
e culture
- Andrea Ghidoni
- 41 Scintille di un archetipo: draghi alla fontana, eroi sonnolenti e
fanciulle vigili nella narrativa medievale
- Gloria Zitelli
- 83 Elena di Troia nei romanzi in francese antico del XII secolo:
un possibile esempio di personaggio liminale
- Daniela Mariani
- 103 I racconti della *Vie des Pères* del XIII secolo: tra catechesi
cristiana e paradosso folklorico
- Tiziano Presutti
- 121 Aiace e Atena. Il dissidio come innovazione nella teodicea di
Sofocle
- Olena Igorivna Davydova
- 139 *Ubi sunt leones?* L'evoluzione del confine tra Europa e Asia
nei testi odeporeici dei secoli XIII-XIV

- Flavia Garlini
157 Affioramenti e caratterizzazioni di un personaggio alla luce della varianza geografica: Gui de Nanteuil
- Silvia Rozza
169 Lancillotto “cambia direzione”: la materia arturiana ritorna ai versi
- Serena Cutruzzola
185 La pastorella: caratteri innovativi e riemersioni popolari in Giraut de Borneil (*BdT* 242.44) e in Gavaudan (*BdT* 174.4 e *BdT* 174.6)
- Jasmine Bria
203 Gli enigmi anglosassoni come crocevia di generi e culture: gli esempi di #85 e #72
- Francesca Cupelloni
221 Antonio Pucci e il lessico della *Commedia*: una svolta “popolare”
- Marco Montedori
235 La svolta del 241-240 a.C. nell’*ager faliscus*: identità e romanizzazione nella “lamina di Minerva”
- Valeria Smedile
251 *Vox populi*: “versi popolari” di argomento politico tra tarda repubblica e Impero (I a.C.-III d.C.) nella letteratura storiografica latina
- Carlotta Larocca
265 Tra schermature e camuffamenti: il caso (politico) del Brancaleone di Giovan Pietro Giussani
- Riccardo Castellana
283 La svolta antropologica da Verga a Pirandello
- Patrizia Oppici
301 La passione in cornice
- Roberto Lauro
319 La Crestomazia della prosa di Giacomo Leopardi: una svolta nel genere ‘antologia’?

- Salvatore Azzarello
331 Though aloft on turf or perch ... di noi sarà corpo e morte.
Un trespolo tra Hopkins e Giudici
- Matteo Maselli
347 Dall'*Oppositore* all'*Aiutante*: una rielaborazione topica
come svolta narrativa nella *Commedia*
- Luca Montanari
369 Tra Shem e Yafet. L'ermeneutica della Scrittura in
Emmanuel Lévinas
- Emiliano Alessandroni
385 «Guerriglia semiologica» o «punto di vista della totalità»?
La presenza di Hegel in Franco Fortini
- Gioele Marozzi
397 Dal limite a *L'infinito*: per una lettura (anche) digitale
dell'idillio leopardiano
- Elena Santilli
411 La svolta del “nodo”: dal caso di una filigrana parlante (1293)
alla digitalizzazione dell'Album di filigrane storiche di
Augusto Zonghi (1884)
- Francesco de Cristofaro
425 Così lontano, così vicino. Sulla “giusta distanza” dell'interprete

Riccardo Castellana

La svolta antropologica da Verga a Pirandello

1881

Con l'Esposizione Industriale Italiana, inaugurata nel settembre del 1881, Milano diventò per tre mesi la scintillante vetrina delle potenzialità tecnologiche e produttive dell'ancor giovane Stato italiano. Nei 200.000 metri quadri dello spazio espositivo venne rappresentato l'intero comparto industriale del Paese, dal settore minerario fino all'industria meccanica, e in quella esibizione muscolare della tecnica e del progresso, così tipicamente *belle époque*, poté trovare spazio persino l'artigianato regionale, memoria tangibile di una concezione del lavoro e dell'uomo che appartenevano al passato, e che tuttavia continuavano a suscitare ammirazione e ad esercitare fascino anche nel presente. Il padiglione riservato alla Sicilia, per esempio, ebbe un curatore d'eccezione nel demologo Giuseppe Pitrè, che allestì una vera e propria Mostra etnografica della cultura materiale dell'isola: la prima, a quanto pare, nel suo genere¹. La contraddizione è solo apparente: c'era, negli organizzatori dell'Esposizione, l'intento di mostrare, attraverso tutte le sue fasi evolutive, l'inarrestabile cammino del Progresso moderno. Di qui lo spazio dedicato all'artigianato delle regioni, non senza soluzioni di compromesso, è ovvio: il carretto coi suoi ricchi finimenti, le bardature, i sonagli e gli scomparti dipinti, così diverso da quelli degli umili carrettieri come Alfio Mosca, il personaggio dei Malavoglia, doveva suscitare nel visitatore,

¹ Cfr. G. Bonomo, *La Mostra etnografica siciliana del 1891-1892 di Giuseppe Pitrè*, «Lares», LIX, 1, 1993, pp. 7-46.

insieme ai costumi da festa, ai gioielli, alle ceramiche e agli *ex voto*, almeno un'idea, certo molto pittoresca e approssimativa, ma vivida e palpabile, delle tradizioni siciliane. Quello stesso ipotetico visitatore avrà poi, al termine della sua visita, consegnato mentalmente quelle espressioni della cultura popolare a un tempo ormai tramontato per sempre: la “fiumana” del progresso, insomma, doveva fare il suo corso.

I riferimenti a Verga fatti sin qui non sono casuali. Pochi mesi prima, nel gennaio del 1881, l'editore milanese Treves aveva dato alle stampe *I Malavoglia*, storia di una famiglia di pescatori del catanese negli anni immediatamente successivi all'Unità d'Italia. Per garantire il realismo della vicenda narrata, Verga aveva fatto largo uso, come si sa, dell'analisi sociologica compiuta da Franchetti e Sonnino nella famosa *Indagine in Sicilia*, ma non meno importante era stata per lui la lettura delle raccolte paremiologiche e fiabistiche e degli studi etnografici di Pitrè²: non solo per i documenti di lingua e di cultura che potevano offrirgli sul piano dei contenuti, ma anche perché, studiando attraverso di essi il folklore e la psicologia popolare («demopsicologia» era appunto il nome dato da Pitrè alla scienza da lui praticata), Verga riuscì a creare un effetto narrativo tipico, anzi esclusivo, del Verismo italiano: più esattamente, lo scrittore catanese elaborò un nuovo tipo di narratore che era popolare ma allo stesso tempo anche impersonale (e “corale”, cioè collettivo e privo di una individualità

² Nell'edizione critica dei *Malavoglia* (Appendice I) Ferruccio Cecco ha pubblicato l'elenco di 293 proverbi stilato da Verga in seguito allo spoglio dei *Proverbi siciliani* di Pitrè (4 voll., Palermo, Pedone Lauriel, 1880), insieme a una lista di circa 170 proverbi effettivamente utilizzati nel romanzo (la maggior parte dei quali furono inseriti nell'ultima fase di revisione del manoscritto, avvenuta nell'estate del 1880). Un altro volume di Pitrè consultato da Verga durante la stesura dei *Malavoglia* è *Usi nuziali del popolo siciliano*, Palermo, Tip. Montaina, s.d. [ma 1878], richiesto a Capuana nella lettera del 28 maggio 1880. L'epistolario tra Verga e Capuana è ora riproposto (ad esclusione delle missive tuttora sotto sequestro) nella tesi di dottorato di M. Giuffrida, *Per una nuova edizione commentata del carteggio Verga-Capuana*, Università di Palermo, XXX ciclo, 2018, preferibile per molti motivi alla vecchia edizione di Raya. La lettera in questione è a p. 205. Secondo Giuffrida, Verga si riferirebbe di *Usi natalizi, nuziali e funebri del popolo siciliano* (1879), ma la frase di Verga («Portami pure se li hai, Gli usi nuziali del Pitrè») mi fa propendere appunto per il più esiguo volumetto, licenziato da Pitrè per le nozze di Salomone Marino, con la sola parte relativa ai costumi matrimoniali.

precisa); eterodiegetico (ovvero estraneo all'azione narrata) e tuttavia culturalmente, moralmente e cognitivamente omologo al mondo rappresentato. Un narratore diversissimo, insomma, da quello "onnisciente" di manzoniana memoria, ma anche dai sanguigni e ben concreti novellieri campagnoli di Nievo, il miglior esponente della nostrana letteratura *champêtre*. Grazie a questa coraggiosa soluzione narrativa, la letteratura verista propone al lettore una modalità di rappresentazione che, ricorrendo a una distinzione di uso comune in antropologia, potremmo definire "emica" e non "etica": per la prima volta, nella storia del realismo occidentale, il mondo popolare viene raccontato adottando il punto di vista di quello stesso mondo, senza sovrapporvi le categorie culturali e morali dell'autore (e del lettore) borghese.

Un passo decisivo verso *I Malavoglia* era stato *Rosso Malpelo*, ed è tra l'apparizione della novella nel 1878 sul «Fanfulla della Domenica» e il primo volume del *ciclo dei Vinti* nell'81 che si compie non solo la rivoluzione narrativa del Verismo ma anche una vera e propria "svolta" antropologica nella letteratura italiana: una svolta i cui effetti si prolungheranno ben oltre il Verismo stesso. Il suo incipit folgorante («Malpelo si chiamava così perché aveva i capelli rossi; ed aveva i capelli rossi perché era un ragazzo malizioso e cattivo»)³ segna uno scarto deciso rispetto al patetismo di Nedda e alla poetica campagnola: il narratore corale e l'effetto di straniamento provocato dall'illogicità e dalla cattiveria delle sue affermazioni, che presuppongono credenze e superstizioni estranee alla cultura borghese, costruiscono una prospettiva emica e immergono il lettore in un mondo completamente altro, liberato dal filtro ideologico del paternalismo.

Partiamo dunque da qui, dalla svolta del 1878-1881, per porci alcune domande: che impatto hanno avuto le nuove scienze demologiche sulla cultura letteraria italiana? Perché la "svolta" antropologica compiuta da Verga costituisce il punto d'avvio di una lunga fase della storia letteraria, che al di là

³ G. Verga, *Tutte le novelle*, a cura di C. Riccardi, Milano, Mondadori, 1979, p. 173.

delle (persino troppo ovvie) differenze di poetica e di stile tra i diversi autori presenta tuttavia tratti comuni? Ma soprattutto: in che misura il confronto con la cultura tradizionale ha influito sulle scelte tematiche e formali degli scrittori appartenenti al canone “alto”? Si tratta di problemi spesso affrontati dagli antropologi⁴, ma che meritano un approfondimento proprio dal punto di vista della critica e della storia letteraria, perché ad essere in gioco, a ben vedere, non sono semplicemente questioni di contenuto, né è soltanto la dimensione meramente documentaria del testo: la svolta di cui parlo riguarda anche, e in egual misura, le scelte stilistiche e strutturali, ovverosia l'essenza della letteratura.

L'ipotesi dalla quale partirò è semplice: dal momento in cui, in epoca positivista, lo studio delle società “primitive” comincia a servirsi di un paradigma scientifico e l'antropologia culturale si costituisce come scienza, emancipandosi progressivamente da una visione idealizzata del “popolare” (il *Volksgeist* romantico), quello tra la scrittura letteraria “alta” e la cultura folklorica diventa un rapporto mediato e non più ingenuo, irriflesso o occasionale come era accaduto nel passato: negli scrittori vi è insomma piena consapevolezza di quella che chiamerò, d'ora in poi, l'“alterità diastatica”, una nuova coscienza dei livelli di cultura esistenti nel corpo sociale resa possibile appunto dal confronto con le scienze demologiche. Si pensi per contrasto al fenomeno per cui tanta letteratura medievale, per lo più anonima e semipopolare, aveva potuto assorbire (per vie oggi difficilmente ricostruibili) elementi folklorici e, per dirla con Bachtin, “carnevoleschi”; o persino alle tecniche, assai sofisticate, mediante le quali un Basile aveva rielaborato il repertorio fiabesco orale nel *Cunto dei li cunti*. Ebbene, se provassimo a confrontare quegli atteggiamenti con quanto fanno gli scrittori di fine

⁴ Cfr. almeno (per limitarci al caso Verga) A.M. Cirese, *Il mondo popolare nei «Malavoglia»*, «Letteratura», III, 17-18, 1955, pp. 68-89; G.B. Bronzini, *Componente siciliana e componente popolare in Verga*, «Lares», XXVI, 2, 1975, pp. 255-317; P. Clemente, *Lettura folklorica*, in *Da «Rosso Malpelo» a «Ciàula scopre la luna»: sei letture e un panorama di storia della critica*, «Italianistica», XXX, 3, 2001, pp. 515-534. L. Giancristofaro, *Il segno dei vinti. Antropologia e letteratura in Verga*, Lanciano, Carabba, 2005; A. Buttitta, E. Buttitta, *Antropologia e letteratura*, Palermo, Sellerio, 2018.

Ottocento vedremo una differenza macroscopica: a partire da Verga, la rappresentazione letteraria del “popolare” non può più affidarsi (solo) all’esposizione “diretta” dell’autore alla cultura tradizionale, ma è mediata, anche e soprattutto, dalla letteratura scientifica e dalle sue categorie. Anche quando viene a contatto diretto con forme di questa cultura (e la fiaba è il caso più diffuso), lo scrittore moderno modella cioè la propria rappresentazione del popolo a partire da repertori e paradigmi interpretativi etno-antropologici: per confermare la validità di questi ultimi, come fa nella sostanza Verga, oppure per contestarli, ma sempre tenendoli ben presenti e, in ogni caso, condizionandone molti presupposti di fondo (il Capuana di *C’era una volta* e qualche anno dopo anche Pirandello). Allo stesso tempo, inoltre, l’osservazione di rilevanza etnologica condotta dagli scrittori diventa sempre meno occasionale e sporadica (come era stata, poniamo, per un Leopardi, che in ordine sparso aveva riflettuto sugli “errori popolari” degli antichi e sul sentimento dei primitivi, ma sempre in funzione della propria teoria del piacere)⁵, e sempre più spesso si appoggia a un quadro concettuale ampio e ben definito.

La nuova scienza dell’altro dispone infatti, almeno nella prima fase della sua storia, di una base epistemologica compatta ed omogenea: prende le mosse dall’evoluzionismo spenseriano (e dunque dall’idea di un “progresso” della civiltà che procede da forme di vita semplici per arrivare a strutture culturali e sociali via via più complesse); adotta, non senza rischi di spericolato riduzionismo (lo si vedrà ancora nei pur affascinanti lavori di Frazer e persino nel suo capolavoro: *Il ramo d’oro*), il metodo comparativo e rigorosamente classificatorio; ed è capace di rendere conto tanto delle strutture della parentela presso gli aborigeni australiani quanto dei costumi matrimoniali dei contadini del Meridione. Il discorso antropologico si presenta insomma, all’intellettuale europeo di fine secolo, come un sistema coerente e rassicurante, oltre che narrativamente assai seducente. Più

⁵ *La prospettiva antropologica nel pensiero e nella poesia di Giacomo Leopardi. Atti del XII Convegno Internazionale di studi leopardiani (Recanati, 23-26 settembre 2008)*, a cura di C. Gaiardoni, Firenze, Olschki, 2010.

ancora delle discipline storiche e di quelle sociologiche, è infatti la demopsicologia a dare qualche risposta a uno dei traumi più violenti della modernità: quello della progressiva e irreversibile scomparsa di forme di vita umana sempre meno conciliabili con il nuovo ordine razionalista, individualista e capitalista della civiltà occidentale. A dare forma insomma, attraverso il racconto etnografico, a un trauma frequentemente rimosso dalla coscienza moderna: quello della perdita delle radici.

In quest'ottica, come è stato più volte osservato, tra il primitivo extraeuropeo e il "primitivo domestico" (Clemente) può esservi una sostanziale continuità di tratti, salvo per il fatto (per nulla trascurabile) che nell'attività di documentazione e analisi delle tradizioni popolari italiane condotta in clima positivista continua ad affacciarsi periodicamente il problema dell'identità regionale come baluardo dei valori tradizionali. Lo si vede bene, per esempio, nell'opera di Salvatore Salomone Marino, la cui prospettiva presenta, secondo Bronzini, qualche affinità con quella di Verga: con la progressiva scomparsa del vecchio contadino siciliano («la parte più eletta e laboriosa del popolo, la più ingenua, la più sana, la più laboriosa, la più onesta»)⁶, che fine faranno i valori tradizionali più autentici come l'onestà, l'onore, la generosità di cui egli era portatore? Che ne sarà della vita morale quando gli interessi egoistici e l'avanzare della "fiumana" del progresso avranno cancellato definitivamente ogni traccia del modo di vita "primitivo" e premoderno?⁷

Fatte queste debite premesse, però, tra l'alterità diatopica costituita dalla cultura delle popolazioni tribali extraeuropee e l'alterità diastratica⁸ che un antropologo italiano di fine Ottocento poteva facilmente osservare in casa propria, studiando le

⁶ S. Salomone-Marino, *Schizzi di costumi contadineschi siciliani*, «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», 1882, vol. I, p. 9.

⁷ Tra virgolette cito le parole di Salomone Marino, la cui affinità con Verga è sottolineata (forse con enfasi persino eccessiva) da Bronzini, *Componente siciliana e componente popolare in Verga*, cit., p. 17.

⁸ Ho formulato il concetto di alterità diastratica in R. Castellana, *Critica letteraria e antropologia culturale. Un bilancio critico*, in *Letteratura e altri saperi. Influssi, scambi, contaminazioni*, a cura di A.M. Babbi e A. Comparini, Roma, Carocci, 2021, pp. 89-107. Tutto il saggio, in generale, costituisce la premessa teorica di quanto sostengo in queste pagine.

plebi rurali del Meridione, le affinità sono molte. Non a caso, lo studio scientifico del folklore procede parallelamente a quello della antropologia culturale in senso stretto, come suggerisce, anche in questo caso, una singolare coincidenza cronologica: nel 1871, nella Gran Bretagna colonialista, Edward Burnett Tylor pubblica *Primitive culture*, il libro che, pur in un clima ancora fortemente dominato dal pregiudizio etnocentrico, segna la nascita dell'antropologia culturale; ed esattamente nello stesso anno, mentre Roma diventa capitale del Regno d'Italia, Pitrè inaugura la "Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane", i cui venticinque volumi, pubblicati nell'arco di una quarantina d'anni, costituiranno un punto di riferimento per più generazioni di demologi (nonché di letterati interessati alle tradizioni popolari, come vedremo). Persino il lessico, del resto, suggerisce accostamenti interessanti: "primitivi" sono tanto gli aborigeni studiati da Tylor quanto i pescatori siciliani di Verga, che in una lettera spesso citata dalla critica li definisce proprio così:

A me è parso che la descrizione nei Malavoglia doveva essere tanto più sobria quanto meno è il sentimento della natura in quegli uomini quasi primitivi, – e del resto la più vigorosa efficacia parmi stia sempre nella sobrietà. Quegli uomini io ho cercato di riprodurli nella loro genuina originalità rendendoli tali quali senza farli passare per nessuna preoccupazione artistica⁹.

Ed è inutile dire che il passo è illuminante anche perché riprende un principio di poetica essenziale del verismo (quello della «forma inerente al soggetto»), e insomma ci fa capire molto bene cosa voglia dire, per Verga, adottare una modalità rappresentativa "emica" e non "etica".

I primi effetti della svolta antropologica in letteratura sono visibili, come si è detto, all'incirca tra il 1878-1881, quando la demologia, consolidata ormai la propria posizione all'interno del campo culturale, riscuote l'interesse, di Verga e, ancor prima, del demologo dilettante Luigi Capuana: la svolta verista,

⁹ La lettera di Verga a Francesco Torraca è del 12 maggio 1881, ed è citata, tra gli altri, anche da R. Melis, *La bella stagione del Verga*, Catania, Fondazione Verga, 1990, p. 250, che ne offre una utile contestualizzazione. Sulla lettura che lo stesso Pitrè fece di Tylor cfr. invece G. Cocchiara, *Pitrè, la Sicilia e il folklore*, Messina-Firenze, D'Anna, 1951, pp. 130 ss.

per molti versi, coincide proprio con la svolta antropologica di cui stiamo parlando, anche se quest'ultima avrà un respiro ben più lungo e i suoi effetti oltrepasseranno di molto la soglia del Novecento fino ad arrivare alla metà del secolo. Per seguire le diverse fasi della svolta antropologica in letteratura dovremmo a questo punto cominciare con gli esordi del Verga verista (*Rosso Malpelo*, 1878) e poi trattarne le altre novelle siciliane e i due romanzi maggiori; sarebbe necessario, quindi, dedicare un lungo paragrafo a Capuana (il Capuana delle fiabe, ma anche quello di Scurpiddu e di altri racconti in cui affiorano credenze e leggende siciliane); non si potrebbe poi non dare adeguato spazio a d'Annunzio e a Grazia Deledda, a un piccolo (ma qualitativamente significativo) numero di racconti di Pirandello, per poi rapidamente arrivare al secondo dopoguerra con Carlo Levi, senza trascurare autori minori, ma non privi d'interesse, come Rocco Scotellaro, per poi concludere con il *Canzoniere italiano* (1955) di Pasolini e le *Fiabe italiane* (1956) di Italo Calvino. Dovremmo insomma riscrivere in una nuova chiave la storia letteraria italiana dagli ultimi anni Settanta dell'Ottocento alla metà degli anni Cinquanta del Novecento, quando cioè, in seguito all'avvento del neocapitalismo, all'inurbamento e allo spopolamento delle campagne, e alla pasoliniana "mutazione antropologica", il panorama italiano cambia improvvisamente, e la cultura subalterna perde il legame con le sue radici folkloriche, quelle stesse radici che ne avevano garantito la continuità nei secoli. Insomma, sarebbe necessario ripercorrere una lunga parabola che va dal sorgere di una consapevolezza (letteraria) dell'alterità diastratica fino alla refertazione della morte della cultura folklorica: dal popolo (non necessariamente, si badi, dal populismo) alla massa.

Non farò invece nulla di tutto ciò. Per motivi di spazio mi limiterò a una serie di riflessioni, a partire dai testi, che spero possano illuminare almeno le fasi aurorali della svolta antropologica. Riflettere su questo, dal punto di vista della letteratura e delle sue tecniche rappresentative, può aiutarci a guardare con il giusto senso della prospettiva a quanto sta accadendo alla nostra storia civile e politica adesso, in questi anni di scollamento profondo tra un popolo trasformato in massa e le

élite intellettuali sempre più marginali e sempre meno capaci di orientare il dibattito pubblico.

D'Annunzio e i primitivi tatuati

Un luogo comune da sfatare è quello della presunta impasibilità dell'antropologo positivista. Se il rigore metodologico e lo spirito oggettivo sono tratti indiscutibilmente caratterizzanti l'aspetto documentario della demopsicologia, nel "racconto" etnografico di Pitрэ non mancano ora accenti di empatia per la vita quotidiana del popolo, ora, e per converso, accenti di dura condanna morale, soprattutto quando il pensiero "magico" costituiva uno scandalo non solo nei confronti del pensiero razionale, ma anche per la morale corrente. Si legga per esempio un passo come questo, rubricato sotto il titolo "Malia, fascino, filtri amatori":

La donna che voglia attrarre un uomo in modo che non possa egli più staccarsene fa così:

Supponiamo che il suo innamorato (uso questa parola nel senso meno puro e meno onesto) abbia intenzione di ammogliarsi, o stia per farlo. La baldracca gli chiede un ultimo favore, cioè di passare un'ultima notte con lui. Il favore, nove volte su dieci, vien concesso, e allora la trista femmina dovrà aver l'accortezza di raccogliere e conservare in un po' di bambagia qualche goccia di quell'umore che gli antichi chiamavano stilla cerebri [=lo sperma]. La strega, mediante lo scongiuro, ciarma ossia incanta quell'umore; e lo innamorato lascerà in asso il matrimonio, e non potrà più distaccarsi dalla perversa donnaccia¹⁰.

L'aggettivazione («baldracca», «trista femmina», «perversa donnaccia») dichiara inequivocabilmente il giudizio morale dello studioso: quanto più si allontana dalla normalità del quotidiano, tanto più Pitрэ si sente legittimato a prendere le distanze da ogni concessione al relativismo culturale (concetto peraltro estraneo all'antropologia del tempo) o comunque di giustificazione dell'operato della «strega»¹¹. Per salvare la

¹⁰ Pitрэ, *Usi e costumi*, cit., vol. IV, p. 117.

¹¹ Quanto diverso sarà l'atteggiamento di Ernesto De Martino, che in *Sud e magia* (Milano, Feltrinelli, 2019, p. 21) ricondurrà pratiche magiche dello stesso tipo

bontà e la purezza dello spirito popolare più autentico, l'etnologo è costretto a sanzionare gli aspetti più manifestamente "immorali" del «primitivo» e sottoporlo a una condanna etica senza appello. Nulla di tutto ciò, come sappiamo, in Verga. Neanche in un racconto come *La Lupa*, interamente giocato sul fascino ammaliatore e demoniaco della protagonista, sulla sua capacità di "affascinare", cioè di legare a sé l'uomo tramite il potere magico dello sguardo («se li tirava dietro alla gonnella solamente a guardarli con quegli occhi da satanasso»)¹², Verga viene meno al vincolo estetico del Verismo, alla sua contrainte di fondo: non giudica mai, come autore, la protagonista, e lascia libertà di espressione al narratore popolare e alla comunità di cui è portavoce.

Questo modo di rappresentare in letteratura l'alterità diastratica muta però profondamente a partire da d'Annunzio, che oltre a rifiutare in blocco la poetica verista e le sue tecniche narrative fa anche un uso ben più spregiudicato, e al limite del plagio, delle fonti etnografiche. Ben noto e studiato è, ad esempio, il suo rapporto con il demologo Antonio de Nino, dai cui *Usi e costumi abruzzesi* (1879-1897) l'autore del *Trionfo della Morte* (1894) ricavò per esempio, come è noto, le pagine della morte del figlio dei contadini (IV,7)¹³. C'è però un altro prestito da de Nino che la critica non mi pare abbia ancora rilevato: è meno esibito e riguarda tanto il romanzo quanto le *Novelle della Pescara* (1904).

Quando la vergine Orsola, nella novella omonima, scopre di essere rimasta incinta dopo lo stupro subito da Lindoro, decide di ricorrere alle arti magiche di Spacone per sgravarsi dal figlio del peccato. Spacone è un guaritore, un mago contadino che «usa certe erbe e certe acque e certi segni del dito pollice e certe parole magiche», compiendo presunti miracoli «sotto la maestà

alla «condizione di elemento tradizionalmente passivo nella vicenda d'amore», che non godendo della libertà sociale del maschio, è costretta a ricorrere alle pratiche magiche.

¹² Verga, *Tutte le novelle*, cit., p. 197.

¹³ G. d'Annunzio, *Trionfo della morte*, in *Prose di romanzi*, vol. I, a cura di A. Andreoli, Milano, Mondadori, 1988, p. 837. Sul rapporto con De Nino cfr. G. Papponetti, *Il cigno e la ranocchia: D'Annunzio e De Nino*, «Rassegna dannunziana», XIX, 40, novembre 2001, pp. I-X.

di una quercia druidica»¹⁴– e si noti come l’aggettivo tradisca il punto di vista “etico” e non “emico” del narratore borghese, il suo sistema di riferimenti culturali e il rifiuto di adottare la prospettiva popolare di Orsola e della comunità di cui fa parte. Il santone, però, in quel momento non è in casa, e la moglie di lui accoglie la giovane tra «rozzi idoli cristiani» e strani oggetti che danno all’ambiente l’apparenza di un «aspro santuario». Nella descrizione della «strega» colpisce un particolare apparentemente insignificante, eppure utilissimo al nostro discorso: «Era una femmina alta e ossuta, bianchissima in faccia, co ’l naso guasto, violetto come un fico, con i capelli rossi e lisci su le tempie, con due piccoli occhi di albina, tatuata nel mento, nella fronte, nel dorso delle mani»¹⁵.

Ma attenzione: anche in un’altra novella pescarese, *Gli idolatri*, compare un personaggio dal corpo interamente ricoperto da tatuaggi di argomento religioso, il «fanatico» Giacobbe: «su le mani, su i polsi, sul reverso delle braccia, sul petto la cute era piena di segni turchini, di incisioni fatte a punta di spillo e a polvere d’indaco, in memoria de’ santuari visitati, delle grazie ricevute, dei vóti sciolti»¹⁶.

E una descrizione molto simile a questa si trova anche nel *Trionfo della morte*, nella famosa scena della processione a Casalbordino del Quarto libro:

Gli uomini avevano la camicia aperta sul petto, il collo nudo, le braccia nude e su le mani, su i polsi, sul reverso delle braccia, sul petto la cute era tempestata di figure incise, colorite con l’indaco, in memoria dei santuari visitati, delle grazie ricevute, dei voti sciolti¹⁷.

Ora, benché d’Annunzio avesse assistito più volte di persona allo «spettacolo meraviglioso e terribile»¹⁸ della processione, poté leggere tuttavia una attenta descrizione della pratica tatuatoria, a quanto pare molto diffusa in Abruzzo, proprio in

¹⁴ G. d’Annunzio, *Tutte le novelle*, a cura di A. Andreoli e M. De Marco, Milano, Mondadori, 1992, p. 123.

¹⁵ Ivi, p. 127.

¹⁶ Ivi, p. 179.

¹⁷ D’Annunzio, *Trionfo della morte*, cit., p. 877.

¹⁸ Ivi, p. 871.

De Nino, che in *Usi e costumi del popolo abruzzese* ne aveva stigmatizzato la «barbarie», auspicandone la messa al bando in nome dei principi religiosi:

I nostri contadini, per mezzo di spilli d'ottone o di penne acuminatae d'oca, pertugiano l'epidermide dell'antibraccio, verso i polsi, superiormente o inferiormente, formando col massimo sangue freddo tante fontanelle di sangue caldo a figura di croci, madonne, chiese, campanili, sacramenti, triangoli trinitari, ecc. Spalmano poi le sanguinolenti figure con colore celeste o verde o rosso; le quali, nel rimarginarsi, restano indelebili, per omaggio a una religione che non comanda questa barbarie. Chi non vuole che l'uso sia paragonato a le tatouage dei rozzi Oceanici, persuada le moltitudini a smetterlo¹⁹.

Con ogni evidenza, d'Annunzio riprende, in tutti e tre i casi, la pagina di De Nino e ne condivide il giudizio. Anche la strega e l'«idolatra» Giacobbe, infatti, sono personaggi connotati negativamente: il filtro abortivo preparato dalla prima ucciderà Orsola, e il fanatismo del secondo alimenterà una violenza di gruppo parossistica e ingiustificata. I loro tatuaggi sono dunque i segni di un barbarico sincretismo, certo non privo di fascino esotico, ma da condannare alla luce della religione cristiana e della civiltà.

Non è tutto. Quando, proprio nel *Trionfo della morte*, Giorgio Aurispa si riscuote dallo stato di fascinazione esercitata su di lui dalla terra natia e abbandona l'illusione di aver ritrovato le proprie radici nell'Abruzzo degli avi, il senso di alterità e di distacco che ora lo pervade è reso dal narratore con un paragone di origine etnografica: «egli era estraneo a quella moltitudine come a una tribù di oceanidi»²⁰. Questo corto circuito tra alterità diatopica e alterità diastratica potrebbe apparire strano o curioso, ma si spiega perfettamente proprio ricollegandolo al passo di De Nino sui «rozzi Oceanici» e sui loro cruenti tatuaggi che lo aveva ispirato, e si comprende ancora meglio se si tiene conto di un fatto: proprio il carattere primitivo degli aborigeni australiani era diventato un vero e proprio topos dell'etnogra-

¹⁹ A. de Nino, *Usi e costumi abruzzesi*, 6 voll., Firenze, Barbera, 1881, vol. II, p. 145.

²⁰ D'Annunzio, *Trionfo della Morte*, cit., p. 892.

fia almeno da *Primitive culture* di Tyor, che non a caso aveva dedicato alle pratiche tatuatorie delle isole Fiji e Tonga alcuni passi, poi divenuti celebri, del suo libro²¹.

Sarebbe tuttavia riduttivo limitarsi a registrare il riuso letterario di temi e contenuti dell'etnografia, senza considerare anche i mutamenti strutturali che il confronto con l'alterità diastratica determina in uno scrittore come d'Annunzio. Nel *Trionfo della Morte* il rifiuto della regressione "emica" al parlante (un rifiuto già presente, come si è accennato, nelle novelle pescaresi) è come rafforzato dalla presenza di un personaggio focale e parzialmente autobiografico, quello di Giorgio, che rende ancora più chiara la posizione dell'autore: per d'Annunzio il popolo non custodisce alcun segreto arcano da riscoprire per contrastare l'insensatezza del moderno. Quello delle origini è un mito romantico che non può più essere attualizzato. E l'emblema di questa distanza dal popolo è il modo con cui viene rappresentata la folla dei mendicanti nella processione di Casalbordino: questi «mostri della miseria umana», questi «avanzi d'una razza disfatta», questi «corpi accomunati alla bestia immonda e alla materia escrementale» che invocano invano la grazia divina non sono che una «tribù innumerevole»²² di primitivi, cui, tanto il personaggio focale quanto il narratore, dopo averne subito la fascinazione iniziale, guardano ora con orrore e disprezzo.

Pirandello tra lupi mannari e figli "cambiati"

Nonostante la sua predilezione per il *kitsch*, la sua esaltazione superomistica, il suo ostentato disgusto per la massa, bisogna riconoscere tuttavia che d'Annunzio ha anticipato un tratto strutturale delle future narrazioni dell'alterità diastratica: divenuta impraticabile, dopo il Verismo, l'immersione "emica" nel mondo del parlante, è ora il punto di vista "etico" dell'au-

²¹ Cfr. E.B. Tylor, *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom*, London, Murray, 1920 (I^a ed. 1871), p. 393.

²² D'Annunzio, *Trionfo della morte*, cit., p. 902.

tore (che Verga aveva relegato a novelle “liminari” come *Fantasticheria*)²³ ad emergere con chiarezza e a strutturare l’intera narrazione. Lo stesso Pirandello, pur su posizioni antipodiche rispetto all’esteta decadente d’Annunzio, non potrà che abbandonare la poetica verista e affidare la narrazione del popolare a tecniche molto diverse, di impianto modernista, che presuppongono la rinuncia all’oggettività della rappresentazione. Il documento etnologico non interessa più nella sua oggettività e scientificità, ma in relazione alla soggettività dell’autore implicito, oppure a quella del narratore e dei personaggi focali.

Narratore della piccola e media borghesia urbana, Pirandello attinge assai più raramente, come si sa, al mondo delle tradizioni popolari; eppure, in novelle famose come *La patente*, *La balia*, *Benedizione*, *Male di luna*, *Il figlio cambiato*, *Il vitalizio*, *Il signore della nave*, e in non molte altre ancora, affiorano, in modo più o meno marcato, proprio alcuni dei temi affrontati dalla demopsicologia: il malocchio e la jettatura, la licanthropia, la festa religiosa come legittimazione della violenza (in una prospettiva che non sarebbe dispiaciuta al René Girard de *La violenza e il sacro*), le donne di fuori e i misteriosi canciati o canciateddi. Pirandello parte quasi sempre, è vero, dalla conoscenza diretta del dato antropologico (dai racconti della amata balia negli anni dell’infanzia), ma poi si appoggia spesso, per i dettagli, alla documentazione fornita da Pitrè, e in particolare al IV volume degli *Usi e costumi*, quello dedicato al “pensiero magico” e alle superstizioni popolari. Lo si può agevolmente verificare, per esempio, nel caso de *La patente* (da confrontare con il capitolo su “La jettatura ed il Malocchio”, pp. 235 ss.), di *Male di luna* (da vedere in relazione al capitolo sulla licanthropia, pp. 224 ss.), oppure del *Figlio cambiato* (dedicate alle donne di fuori e ai canciati sono in particolare le pp. 153-177). Eppure, Pirandello non condivide più nulla né della cornice teorica positivista, né del pregiudizio etno-

²³ Sulle novelle liminari (o prefative) delle raccolte verghiane, mi permetto di rinviare a R. Castellana, *Verga e il libro di novelle: paratesti e strutture*, in *I suoi begli anni: Verga tra Catania e Milano (1872-1891)*. Atti del Convegno internazionale di studi per il quarantennale della Fondazione Verga. Catania 19-21 aprile 2018 - Milano 28-30 novembre 2018, a cura di G. Alfieri et al., Catania-Leonforte (EN), Fondazione Verga-Euno Edizioni, 2020, pp. 447-463.

centrico di Pitrè, e allo stesso tempo, sul piano delle forme, prende le distanze anche da Verga, allontanandosene tanto sul piano delle strutture narrative quanto su quello delle tematiche, che del “popolare” prendono in considerazione soprattutto gli aspetti più patentemente magici e irrazionali della cultura tradizionale.

Un buon esempio di riuso critico del materiale folklorico positivista è *Male di luna*. Puntuale è la ripresa da Pitrè di molti dettagli inerenti alla fisiologia (il pallore del volto del lupo mannaro, gli occhi ingrozzati), al comportamento (Batà che in preda alla rabbia graffia e batte alla porta di Sidora) e all'origine stessa del teratomorfismo (l'esposizione, da bambino, alla luce lunare come possibile causa della licantropia)²⁴; e tuttavia la grandezza di Pirandello non sta affatto nel rispetto della realtà documentaria, bensì nel conferire alla materia popolare un significato allegorico grazie alla forma narrativa. Se infatti il narratore di *Male di luna* è di tipo eterodiegetico, e per quasi tutta la novella la prospettiva è solo ed esclusivamente quella di Sidora, l'ultima scena, e solo questa, vede invece un cambio inatteso del punto di vista: al personaggio focale di *Sidora*, che è, almeno all'inizio e non senza volute ambiguità, quello (femminile) di chi crede fermamente nella natura soprannaturale di quel «male oscuro» e ne prova un «terrore superstizioso», si sostituisce di punto in bianco quello (maschile) del cugino-amante Saro. La focalizzazione interna è gestita qui in maniera molto diversa da Verga, e proprio questa maggiore libertà espressiva dà luogo, in Pirandello, a due effetti molto particolari. Il primo è quello di evitare lo sconfinamento nei territori del meraviglioso, dato che la metamorfosi di Batà non è mai raccontata oggettivamente,

²⁴ G. Pitrè, *Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, 4 voll., Palermo, Pedone Lauriel, 1889, vol. IV: «Diventa lupo mannaro colui che venne concepito nel novilunio, colui che dorme all'aperto in una notte di luna piena, in un giorno di mercoledì o di venerdì nella estate» (p. 225). Costui «è colpito issofatto da un vero accesso guardando nel centro la luna quindicesima, la quale esercita appunto questo maligno influsso sopra chi vi è predisposto» (p. 225: si noti che *Quintadecima* era il titolo con cui la novella era apparsa per la prima volta sul «Corriere della Sera» del 22/9/1913); ha la «faccia pallida, gli occhi ingrozzati, la vista debole, la lingua asciutta, ed una sete intensissima» (p. 230); «di notte, corre a casa sua, e trovatone puntellato l'uscio, ulula (ròccula), picchia, tempesta perché gli si apra» (p. 226).

dall'esterno, ma sempre e solo soggettivamente, dalla prospettiva della moglie, così che il lettore non possa sapere che cosa stia avvenendo realmente oltre la porta che separa Sidora dal marito. Il secondo effetto deriva invece dalla sostituzione, nell'ultimo paragrafo del testo, del personaggio focale, cosa che permette di spostare l'attenzione dalla paura di Sidora per la bestialità del (presunto) licantropo a quella di Saro per l'animalità erotica di Sidora («rideva, seduta sul letto, dimenava le gambe, gli tendeva le braccia, lo chiamava: - Saro! Saro!»). Spaventato dal comportamento così disinibito e dall'intraprendenza erotica della donna («Di quegli occhi, ormai quasi impudenti, Saro cominciò a provare orrore e terrore, più che di quell'uomo là aggruppato, in attesa»),²⁵ Saro la respinge, rifiutandosi di assecondare la sua vendetta nei confronti del marito.

Il confronto tra maschile e femminile è dunque il vero tema della novella, ed è un motivo ricorrente anche in altri testi antropologicamente interessanti di Pirandello, come ad esempio *Il figlio cambiato*. Un confronto tra le due redazioni mostrerebbe molto bene come, dallo stesso contenuto antropologico e dallo stesso intreccio (la credenza nelle donne di fuori e la strana storia di Sara Longo, convinta che il suo bambino sia stato scambiato in culla con un altro da quegli esseri misteriosi e invisibili), si possano costruire due racconti molto diversi. Dopo una prima versione del 1902, intitolata *Le Nonne*, strutturata come narrazione eterodiegetica tendenzialmente oggettiva, si passa infatti a un testo, quello definitivo del 1923, in volume, dotato di un nuovo impianto narrativo, dove la voce narrante diventa quella di un personaggio interno alla storia, di un narratore-testimone (maschio e di estrazione borghese) che, pur non nascondendo il proprio scetticismo e pur non rinunciando alle proprie categorie culturali ed etiche, è tuttavia capace di riconoscere pienamente anche le ragioni dell'altro e di rispettare l'alterità diastratica incarnata dai personaggi (femminili e popolari) di Sara e della fattucchiera Vanna Scoma²⁶.

²⁵ L. Pirandello, *Male di luna*, in *Novelle per un anno*, a cura di M. Costanzo, Milano, Mondadori, 1987, p. 495.

²⁶ Per un'analisi dettagliata della novella rinvio al mio libro *Storie di figli cambiati. Fate, demoni e sostituzioni magiche tra folklore e letteratura*, Pisa, Pacini,

Siamo del resto negli stessi anni in cui William Sumner, in *Folkways* (1909), imprimeva agli studi antropologici una virata decisa dall'etnocentrismo ottocentesco nella direzione, appunto, del relativismo culturale moderno. Pirandello non poteva saperlo, naturalmente, ma la sua cultura antipositivista e relativista lo portava a considerazioni oggettivamente convergenti quelle di Sumner, e anche se in questo caso, come si è detto, lo scrittore agrigentino poteva avvalersi della documentazione sulle donne di fuori fornita dal positivista Pitrè, la distanza ermeneutica tra lui e l'autore degli *Usi e costumi del popolo siciliano* non avrebbe potuto essere maggiore.

Bibliografia

- Bonomo G., *La Mostra etnografica siciliana del 1891-1892 di Giuseppe Pitrè*, «Lares», LIX, 1, 1993, pp. 7-46.
- Bronzini G.B., *Componente siciliana e componente popolare in Verga*, «Lares», XXVI, 2, 1975, pp. 255-317.
- Buttitta A., Buttitta E., *Antropologia e letteratura*, Palermo, Sellerio, 2018.
- Castellana R., *Critica letteraria e antropologia culturale. Un bilancio critico*, in *Letteratura e altri saperi. Influssi, scambi, contaminazioni*, a cura di A.M. Babbi e A. Comparini, Roma, Carocci, 2021, pp. 89-107.
- , *Verga e il libro di novelle: paratesti e strutture*, in *I suoi begli anni: Verga tra Catania e Milano (1872-1891). Atti del Convegno internazionale di studi per il quarantennale della Fondazione Verga: Catania 19-21 aprile 2018 - Milano 28-30 novembre 2018*, a cura di G. Alfieri et al., Catania-Leonforte (EN), Fondazione Verga-Euno, 2020, pp. 447-463.
- , *Storie di figli cambiati. Fate, demoni e sostituzioni magiche tra folklore e letteratura*, Pisa, Pacini, 2014.
- Cirese A.M., *Il mondo popolare nei «Malavoglia»*, «Letteratura», III, 17-18, 1955, pp. 68-89.
- Clemente P., *Lettura folklorica*, in *Da «Rosso Malpelo» a «Ciàula scopre la luna»: sei letture e un panorama di storia della critica*, «Italianistica», XXX, 3, 2001, pp. 515-534.
- Cocchiara G., *Pitrè, la Sicilia e il folklore*, Messina-Firenze, D'Anna, 1951.

2014, dove tento di ricostruire la rete di riferimenti etnologici che sta dietro vari testi della letteratura europea in cui compare il tema del changeling, da Shakespeare a Selma Lagerlöf.

- d'Annunzio G., *Tutte le novelle*, a cura di A. Andreoli e M. De Marco, Milano, Mondadori, 1992.
- , *Prose di romanzi*, a cura di A. Andreoli, Milano, Mondadori, 1988.
- De Martino E., *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli, 2019.
- de Nino A., *Usi e costumi abruzzesi*, 6 voll., Firenze, Barbera, 1881.
- Giancristofaro L., *Il segno dei vinti. Antropologia e letteratura in Verga*, Lanciano, Carabba, 2005.
- Giuffrida M., *Per una nuova edizione commentata del carteggio Verga-Capuana*, tesi di dottorato, Università di Palermo, XXX ciclo, 2018.
- La prospettiva antropologica nel pensiero e nella poesia di Giacomo Leopardi. Atti del XII Convegno Internazionale di studi leopardiani (Recanati, 23-26 settembre 2008)*, a cura di C. Gaiardoni, Firenze, Olschki, 2010.
- Melis R., *La bella stagione del Verga*, Catania, Fondazione Verga, 1990.
- Papponetti G., *Il cigno e la ranocchia: D'Annunzio e De Nino*, «Rassegna dannunziana», XIX, 40, novembre 2001, pp. I-X.
- Pirandello L., *Male di luna*, in *Novelle per un anno*, a cura di M. Costanzo, Milano, Mondadori, 1987.
- Pitrè G., *Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, 4 voll., Palermo, Pedone Lauriel, 1889.
- , *Proverbi siciliani*, 4 voll., Palermo, Pedone Lauriel, 1880.
- , *Usi nuziali del popolo siciliano*, Palermo, Tip. Montaina, s.d. [ma 1878].
- Salomone-Marino S., *Schizzi di costumi contadineschi siciliani*, «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», 1882, vol. I, pp. 9-34.
- Tylor E.B., *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom*, London, Murray, 1920 [1a ed. 1871].
- Verga G., *Tutte le novelle*, a cura di C. Riccardi, Milano, Mondadori, 1979.