

BERARDINO PALUMBO

«GUERRA DI SANTI»<sup>1</sup>

Hai sentito, in questa occasione, anche tu, o Giovanni Verga, la stessa punta di rimorso, ripensando alla tua *Vita dei Campi*, alle tue *Novelle Rusticane*, dove vive felicemente, e per l'eternità la parte più umile del popolo siciliano con le sue sofferenze, con la sua *rassegnazione orientale*, con le sue forti passioni, con le sue ribellioni impetuose e coi suoi rapidi eccessi?

LUIGI CAPUANA, *La Sicilia e il brigantaggio*,  
1892 (corsivo mio).

1. «UNA SPECIALITÀ PSICOPATICA E POLITICA»

Catalfàro, 8 settembre sera.

Vi scrivo coll'animo profondamente agitato e sotto la dolorosa impressione lasciata dai gravi avvenimenti di questa sera. Io ho visto per un momento questo paese in preda ad un furore selvaggio e presso a spingersi alla guerra civile. Nell'ora in cui vi scrivo tutto è rientrato in silenzio; ma nulla ci dice che il paese ritornerà tranquillo e desista, dimentichi e perdoni. Catalfàro grosso e ricco comune della Provincia di Catania è diviso in due *partiti* religiosi, *partiti* inveterati, che ricordano un'epoca di barbarie e d'ignoranza e che formano d'uno due paesi distinti, separati, nemici fra loro, invidiosi, gelosi del trionfo del proprio *partito*, e, ispirati da un medesimo fine, pronti a menar le mani e a distruggersi a vicenda. Ignoro fino a qual tempo questi due *partiti* si siano limitati a contendersi un campo puramente religioso; è certo però che oggi sotto i *partiti* religiosi sono compenetrati i *partiti* civili, che si contendono il potere amministrativo.

Con queste parole un anonimo cronista dalle pagine de *La voce del popolo*, un settimanale della vicina Lentini, descriveva quanto accaduto a Catalfàro l'8 settembre 1869.<sup>2</sup> Durante i festeggiamenti per la Madonna della Stella, in uno

---

<sup>1</sup> Questo scritto mette insieme parti di un volume dedicato ai rapporti tra passioni, feste e poteri in Sicilia, in attesa di stampa. Ho vissuto in maniera stabile e continuativa a Catalfàro, centro della parte settentrionale degli Iblei, in provincia di Catania, dall'aprile del 1995 a settembre del 1997, tornandovi più volte tra il 1998 e il 2002.

<sup>2</sup> «La voce del popolo», 12 settembre 1869, p. 240. Intorno a questo settimanale si raccoglie-

scontro nei pressi del *Casino dei Civili* (il Circolo dei Borghesi), posto nella Piazza centrale del paese, era stato accoltellato e ucciso un giovane legato ad un'importante famiglia locale, mentre un sacerdote, accoltellato anche lui, era rimasto ferito. Il morto, il 'giovane patriota' Francesco Laganà Campisi, era figlio di una ricca vedova, sposatasi in seconde nozze con Salvatore Majorana Calatabiano, che alcuni atti del processo celebrato l'anno successivo descrivono come il capo indiscusso di uno dei due *partiti* che si contendevano la scena politica e rituale locale. Accusati dell'omicidio del Laganà e del ferimento del sacerdote Compagnino, il barone Salvatore Majorana della Nicchiara, ritenuto capo dell'altro *partito* e quattro suoi diretti dipendenti.

I due personaggi presentati come i capi dei *partiti* locali occupavano una posizione di rilievo nello scenario politico siciliano e nazionale. Nel 1869 Salvatore Majorana Calatabiano, capostipite di una famiglia i cui maschi erano destinati a giocare un ruolo importante nella vita pubblica del Regno d'Italia tra l'ultimo ventennio del XIX secolo e il primo del secolo successivo, era deputato al Parlamento, eletto nel collegio di Nicosia (1866). Vicino ad ambienti carbonari nella primissima gioventù, rivoluzionario nel 1848, massone, professore universitario a Messina e a Catania, economista, nella seconda metà degli anni '70 dell'Ottocento sarebbe divenuto per due volte ministro del Regno.<sup>3</sup> Anche il barone Majorana, al momento dei fatti, sedeva tra i banchi del Parlamento, a Firenze, eletto nel collegio di Catalfaro fin dal 1861. Egli era membro di una famiglia, quella dei Majorana Cucuzzella, Baroni della Nicchiara, che aveva controllato la vita politica e religiosa di Catalfaro almeno dalla seconda metà del XVII secolo e che era riuscita a mantenere intatto il proprio potere anche nel corso del turbolento Ottocento, transitando indenne da una storica fedeltà ai Borboni ad una necessaria adesione ai Savoia. Mentre altri membri della famiglia occupavano importanti cariche militari e politiche nella Sicilia borbonica, Salvatore a Catalfaro aveva mantenuto la carica di sindaco dal 1833 al 1869, riuscendo a passare indenne sia la Rivoluzione del 1848, sia la fase di passaggio al Regno d'Italia.<sup>4</sup>

---

vano figure di spicco della vicenda risorgimentale nella Sicilia sud-orientale. Si vedano anche il «Supplemento» al n. 104 del giornale catanese «La Redenzione», dell'8 ottobre 1869 e la «Risposta al Supplemento», datata 12 ottobre 1869. Si vedano, quindi, gli atti a stampa del processo di primo grado tenutosi a Catania nel 1870: G.G. SCIGLIANI, *Pei fatti criminosi di Catalfaro nel dì 8 settembre 1869... Memoria della parte civile alla sezione di accusa di Catania*, Catania, Stabilimento Tipografico Galatola, 1870; S. CARNAZZA, *Arringa dell'Avv. Sebastiano Carnazza in difesa del Barone Majorana, Barone Cucuzzella e compagni*, Catania, Tipografia Eugenio Coco, 1870; G. CARNAZZA, *Per gli accusati dell'omicidio di Francesco Laganà, Aringa*, Catania, Tipografia di Eugenio Coco, 1870; R. NICOTRA, *Memoria pel Barone Salvatore Majorana Cucuzzella, Deputato al Parlamento*, Catania, Tipografia Eugenio Coco, 1870; G. LOMBARDO ARCERI, *Per gli accusati dell'omicidio di Francesco Laganà. Conclusioni del Procuratore Generale*, Catania, Tipografia Eugenio Coco, 1870.

<sup>3</sup> G. GIARRIZZO, *Recensione a* «Conti, Fulvio. Storia della massoneria italiana. Dal Risorgimento al fascismo», Bologna, Il Mulino, 2003, in «Hiram», 1, 2005, pp. 106-110: 110.

<sup>4</sup> Per un primo approccio alla storia della famiglia Majorana Calatabiano cfr. A.M. PALAZZOLO, *I Majorana: un'ipotesi di ricerca*, Catania, Prova d'Autore, 2003. Si vedano anche G. MAJORANA, *Il*

Anche guardati attraverso le rappresentazioni piuttosto generiche che di essi forniscono sia fonti esterne, come «La Voce del popolo» e altri quotidiani dell'epoca, sia documenti interni, come i testi a stampa prodotti dalle parti coinvolte nel processo Laganà, i due «*partiti inveterati*», cui si riferisce il cronista nel turbato 'resoconto' redatto la sera dell'8 settembre 1869, erano oggetti complessi, ben più articolati e sofisticati di quanto non lasciasse trasparire la retorica 'modernista' adoperata dal solo apparentemente neutrale autore anonimo del testo. Ai loro vertici troviamo le famiglie dell'*élite* locale, divise da antichi rancori, da divergenti e competitivi interessi economici, ma, nello stesso tempo, legate da intricati vincoli di affinità e parentela. Dopo l'Unità, se una parte continua ad essere dominata dai Majorana della Nicchiara, nell'altra fazione sono i Majorana Calatabiano, ramo cadetto separatosi da quello principale agli inizi del XVIII secolo, e in particolare Salvatore, che, attraverso un'abile politica matrimoniale e patrimoniale e grazie alle indubbie qualità intellettuali, riescono ad imporsi come punto di riferimento. Quella che potrebbe sembrare (solo) una contrapposizione familiare si gioca, però, anche tra i banchi del parlamento nazionale, con i due capi dei *partiti* locali che, divisi da un odio feroce e pronti a fronteggiarsi nelle strade di Catalfaro, si trovano in campi opposti dello scenario politico del neonato Stato unitario (la Destra e la Sinistra storica). A Catalfaro i *partiti* di metà Ottocento sembrano però avere anche altre connotazioni. Quello controllato dai Baroni della Nicchiara, fortemente legato al mondo agricolo e, in particolare, al ceto dei *campieri*, è indicato sia dalle fonti giornalistiche, sia dalle stampe degli atti processuali, come il *partito* degli *anziani*, o degli *operai*, mentre l'altro, espressione di famiglie borghesi, meno ricche e legate a professioni liberali, viene indicato come il *partito* dei *giovani*, o dei *comici* (per la propensione di alcuni suoi membri a scrivere *libelli* ironici e polemici) o anche dei *Cavaddacci* (a causa dell'attitudine insolente e aggressiva che alcuni suoi membri avevano in pubblico nei confronti di persone di ceto inferiore).<sup>5</sup> Nello scenario politico, poi, il *partito* dei *comici* è carbonaro, rivoluzionario e liberale.<sup>6</sup> Quello degli

---

*Grand Tour. Lettere alla famiglia 1890*, Palermo, Sellerio, 2000; G. GIARRIZZO, *Una dinastia siciliana*, in G. MAJORANA, *Il Grand Tour. Lettere alla famiglia 1890*, Palermo, Sellerio, 2000, pp. 15-20; R. MARCHESI, *I Majorana Calatabiano*, in «Provincia di Catania», XI, n.s., n. 2, pp. 40-43, 1989; G. MAJORANA – A. MAJORANA – D. MAJORANA, *Opere edite e inedite di Salvatore Majorana Calatabiano*. Vol. I, *Della vita e delle opere di S.M.C.*, Catania, 1911.

<sup>5</sup> La parola *Cavaddaccio* è ancora adoperata a Catalfaro. La giovane e bella commessa del negozio di fotocopie dove mi recavo con estrema frequenza per copiare carte trovate nel vicino archivio comunale, mi disse, con un tono di fastidio, che una certa Guardia Municipale faceva «u cavaddaccio». Alla mia richiesta di spiegazioni, rispose, con un certo imbarazzo, che l'uomo le faceva delle *avances* pesanti e non gradite.

<sup>6</sup> La presenza di una vendita carbonara a Catalfaro dopo gli anni '20 dell'Ottocento è legata alla figura di Vincenzo Natale (1781-1855), intellettuale, avvocato, uomo politico di rilievo regionale: cfr. G. MAJORANA, *Vincenzo Natale e i suoi tempi*, Catania, Officine Grafiche Giannotta, 1919; G. ROTA, *Emanuele Rossi e Vincenzo Natale. Nuovi documenti*, in «A.S.S.O.», LXXXVIII, I-III, 1992, pp. 195-214. Per un quadro delle vicende politiche nell'area nel corso della prima metà dell'Ottocen-

*anziani*, al contrario, è borbonico, prima, e di destra, poi. I due *partiti* di Catalfàro, anche nella seconda metà del secolo scorso, hanno inoltre un'evidente connotazione 'religiosa', con alcuni loro membri inseriti nel clero a contendersi la scena giurisdizionale locale. Da un lato (quello dei *Carbonari*, dei *Comici* e dei *Liberali*) vi è il *partito marianese*, che si raccoglie nella chiesa di Maria Santissima della Stella – '*i Carbonari*', così sono ancora oggi chiamati i membri più fidati del *partito marianese*, mentre la *Lista dei Carbonari* è l'elenco 'segreto' dei maggiori contribuenti per la festa della Madonna.<sup>7</sup> Questa chiesa, parrocchia almeno dal XVI secolo, in seguito all'inasprirsi della lotta giurisdizionale e grazie all'intervento di un Vescovo riformista (G.B. Alagona), viene soppressa nel 1788, quando diviene semplice chiesa filiale, con il titolo di Immacolata Concezione, e riaperta formalmente solo dopo il 1874, non a caso quando le Sinistre, al cui interno Salvatore Majorana Calatabiano giocava un ruolo di primo piano, si accingevano ad andare al Governo della Nazione. *Partito* e parrocchia celebrano e organizzano la festa della Madonna della Stella, patrona principale della città dal tardo medioevo al 1788, e quindi, reintegrata nel suo titolo di patrona dopo il 1874. Dall'altro (quello borbonico, degli *anziani* e degli *operai*) il *partito nicolese*, legato alla chiesa Madre di San Nicola-SS. Salvatore, già Matrice di San Nicola dal tardo medioevo al 1789, quindi unica parrocchia di Catalfàro, sotto il titolo di S. Nicolò-SS. Salvatore, in seguito alla chiusura, fortemente voluta e cercata, della parrocchia rivale. Questo *partito* e le persone legate alla Matrice, che fino al 1788 avevano celebrato la festa di San Nicolò, co-patrono della città, celebrano la festa del SS. Salvatore, dal 1789 al 1874 patrono unico della città, quindi co-patrono, insieme alla Madonna della Stella, dopo la riapertura della parrocchia di Santa Maria.

---

to, A. DI FRANCESCO, *La guerra di Sicilia. Il distretto di Caltagirone nella rivoluzione del 1820-1821*, Acireale, Buonanno Editore, 1992. Per uno sguardo centrato sul contesto locale; V. NATALE, *Sulla storia de' letterati ed altri uomini insigni di Catalfàro. Discorsi tre*, Napoli, Tipografia del Vecchio, ristampa anastatica. Catania, Boemi [1837], 1997. Cfr. anche G.G. GIARRIZZO, *Una dinastia...* cit. Per un'analisi di impianto storico sociale della politica locale siciliana negli stessi anni, si veda A. CRISANTINO, *Della segreta e operosa associazione. Una setta all'origine della mafia*, Palermo, Sellerio, 2000, su Monreale, dove ritroviamo sia la connotazione 'generazionale' dei *partiti* (*ivi*, p. 162), sia il legame tra i 'giovani' e la tradizione carbonara (*ivi*, p. 176). Per un'analisi antropologica delle retoriche identitarie nei rituali della Carboneria meridionale, A. GALT, *The Good Cousin's Domain of Belonging: Tropes in Southern Italian Secret Society Symbol and Ritual. 1810-1821*, in «Man», n.s., 29, 4, 1994, pp. 780-807.

<sup>7</sup> Da un lato, una rigida coincidenza tra *partito* 'politico' e *partito* 'religioso', all'epoca, come del resto ai nostri giorni, è poco più che un modello ideale, che difficilmente corrisponde alla fluida realtà locale. Dall'altro, però, la sovrapposizione tra *partiti* 'politici' e *partiti* 'religiosi' emerge con chiarezza dall'incrocio di fonti ecclesiastiche, amministrative e giudiziarie. Cfr., ad esempio, gli atti del processo presso la Sacra Congregazione dei Riti per la riapertura della Parrocchia di Maria SS. della Stella del 1874-1875: Sacra Congregazione Concilii sive R.P.D. Giannelli *Resolutionis Unionis vel Dismembrationis Paroeciae Pro RR.DD. Stellario Jatrini et alii*, Romae, Typis Fratrum Pallotta, 1874; Sacra Congregazione Concilii sive R.P.D. Jacobo Cattani Archiep. Anycyran. Secretario. *Resolutionis Unionis vel Dismembrationis Paroeciae Pro Matrice Ecclesia SS.mi Salvatoris...* Roma, Tipografia Battisti, 1875.

Non è mia intenzione affrontare in questo scritto le complesse questioni legate all'ipotesi dell'esistenza di un'unica struttura conflittuale di tipo 'rituale', 'giurisdizionale' e 'politico', capace di snodarsi nella lunga durata storica e ancora oggi elemento perno della vita sociale di un piccolo centro della Sicilia sud-orientale; o indagare con puntualità, da un punto di vista storiografico e/o sociologico, lo specifico contesto nel quale prende corpo lo scontro tra *partiti* che, nel 1869, porta all'assassinio di un giovane ventenne durante la processione della statua di una patrona. In una precedente monografia<sup>8</sup> ho provato ad analizzare le poetiche sociali<sup>9</sup> attraverso le quali precisi attori hanno costruito e continuano a costruire un determinato paese, Catalfaro, come un *iperluogo*. In quel testo, prestando particolare attenzione ai modi (le retoriche e le poetiche sociali, appunto) attraverso cui vengono (e sono stati) adoperati una vasta e in apparenza eterogenea gamma di oggetti provenienti dal passato (reperti archeologici, pale d'altare, edifici sacri, sarcofagi, ossa umane, documenti d'archivio) o immaginati essere riproduzioni 'fedeli' del passato (rievocazioni storiche, modellini di castelli, scritti di storici locali e professionali), ho mostrato l'intrinseco carattere schismogenetico dello spazio pubblico (cerimoniale, rituale, politico ed intellettuale) locale. La strada che seguiremo in questo scritto, invece, proverà ad avvicinare la sensibilità, i sentimenti e le emozioni incorporate di persone che si trovano a giocare il gioco fazionale, cercando, da un lato, di cogliere quelle che, con Talal Asad (2003), possiamo chiamare le più generali «economie morali» e dell'*agency* entro le quali queste si inscrivono e, dall'altro, di indagare le tattiche di posizionamento che gli attori sociali mettono in atto quando devono interagire e/o auto rappresentarsi in scenari istituzionali più ampi, nei quali, almeno al livello delle rappresentazioni ufficiali, sembrano operare altre economie morali. In una simile prospettiva, la ricostruzione dei significati che categorie e termini come «religione»,<sup>10</sup> «politica», «partito» hanno per gli attori sociali, l'individuazione degli scarti tra tali significati interni e il 'nostro' senso comune, l'analisi attenta di pratiche sociali e di sentimenti che difficilmente si lasciano incasellare dalle distinzioni chiare e distinte degli ordini discorsivi della modernità, insieme ad un interesse 'genealogico', capace di leggere comparativamente la 'nostra' contemporanea sensibilità (su tali dimensioni), quella con la quale ci mette in contatto l'etnografia e quella che sembra emergere da alcune vicende del passato, giocano, evidentemente, un ruolo chiave.

---

<sup>8</sup> B. PALUMBO, *L'Unesco e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*, Roma, Meltemi, 2003.

<sup>9</sup> M. HERZFELD, *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*, New York & London, Routledge, 1997.

<sup>10</sup> T. ASAD, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1993 e ID., *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003.

Con queste cautele e con un simile progetto, torniamo, dunque, sulla scena degli scontri dell'8 settembre 1869. Le letture che i contemporanei fanno degli scontri tra *partiti* e delle passioni suscitate, le cose che dicono e quelle che non dicono o che volutamente ignorano, si rivelano particolarmente interessanti. Il testo della lettera inviata dall'anonimo corrispondente catalfàrese al settimanale di Lentini, ad esempio, è ben più ricco e suggestivo della semplice 'descrizione' dei fatti. Il suo autore – molto probabilmente qualcuno vicino agli ambienti politici liberali nei quali si muoveva Salvatore Majorana Calatabiano – sembra limitarsi a constatare la presenza dei due *partiti*, condannandola come segno di un'«epoca di barbarie e d'ignoranza». In realtà, per quanto il resoconto lasci trasparire la (o comunque riesca retoricamente a costruire il senso di una) forte inquietudine provocata in chi scrive e, probabilmente, nel paese, dalla violenza degli eventi, l'autore non svela mai fino in fondo gli interessi e le dinamiche che animano lo scontro. Si limita ad attribuire la responsabilità dei fatti ad una sola delle due parti in lotta (quella legata alla Destra storica), rappresentata come espressione di un mondo arcaico e di modi politici irredimibili, non conciliabili con quelli di una democrazia moderna. In linea con tale argomentazione, il cronista, dopo aver individuato nella sfera religiosa l'origine di una simile, *barbarica*, scissione, si chiede quando i due *partiti* siano passati a competere dalla scena religiosa a quella politica, constatando come nel 1869, al di sotto dei *partiti* religiosi si trovassero delle fazioni (anche) politiche. «Religione» e «politica», dunque, nelle parole scritte dall'anonimo commentatore, costituiscono già due categorie e due sfere distinte, o che comunque tali dovrebbero idealmente rimanere in un moderno stato nazionale. La presenza di fazioni di tipo religioso, che in uno scenario moderno dovrebbe essere solo una dolorosa sopravvivenza del passato, a Catalfaro produce danni e violenze nel momento in cui ad essa si sovrappone la competizione tra fazioni di natura politica. È contro una simile commistione, inconcepibile all'interno di una visione positiva e scientifica dello Stato, piuttosto che contro la semplice, anacronistica, presenza di divisioni di carattere cerimoniale, che l'autore del testo argomenta. Le aggressioni, le tensioni, la violenza, che il cerimoniale sembra provocare, sono residui di un modo arcaico di vivere la devozione e indici di una non più accettabile visione non (o pre-) moderna di cosa sia l'azione politica.

Queste considerazioni, per quanto ellittiche e implicite, sembrano anticipare di trent'anni le ben più nette parole con le quali Pitrè, nel volume dedicato alle feste patronali siciliane, stigmatizzava le gare religiose, frequenti, soprattutto, nella provincia di Siracusa:

La disamina [...] mi mette in grado di riconoscere che dove in quasi tutti i paesi dell'Isola le ire di parte si sviluppano e fecondano per lotte politiche ed amministrative non sempre incruente, nella regione siracusana assumono parvenze di religiosità [Pitrè (1900) 1978, p. XLVI].

Non è già che *il male* sia esclusivo di quella regione, perché qua e là nell'Isola esso è endemico, con periodi anche acuti e per cause occasionali acutizzatesi e trasmodan-

do; ma così com'è nel Siracusano, epidemico e cronico ad un tempo, costituisce *una specialità psicopatica e politica* unica meglio che rara [Pitrè (1900) 1978, p. XLIX].<sup>11</sup>

Come per altre pratiche devozionali e 'violente', sulle quali ci soffermeremo tra breve, anche nel caso delle «gare religiose» Pitrè sceglie di trasferire dalla sfera pubblica a quella medica tutta una gamma di pratiche, attitudini e sentimenti – di cui probabilmente ben conosceva la forza e le complesse valenze e che, nello stesso tempo, sapeva essere oramai lontane dalla sensibilità etica, politica ed estetica del costituendo senso comune nazionale e borghese. Nel suo testo la conflittualità religiosa viene presentata come «un male» che «costituisce una specialità psicopatica e politica» dell'area iblea, cui «quanti sono preposti al governo della cosa pubblica» farebbero bene a fermare «la loro attenzione» (*ivi*, p. XLVIII). Il «male» non sembra essere legato tanto al fazionalismo in sé, considerato tratto comune della vita politica locale nella Sicilia (e nell'Italia) dell'epoca, quanto al fatto che i *partiti* e i conflitti politici assumano, in questa parte dell'Isola, una coloritura religiosa («parvenze di religiosità»). Dopo la partecipazione massiccia dei Siciliani al governo della Sinistra (1876-1887) e con il sempre più diretto inserimento della questione siciliana nello scenario politico nazionale, seguito ai Fasci (Renda 1977) e al dibattito sul Commissario civile per la Sicilia (1896; Barone 1987), le due categorie, «religione» e «politica», e le due sfere vengono oramai immaginate, o comunque vengono presentate, come nettamente distinte.<sup>12</sup> Tutta una serie di pratiche e di passioni ad entrambe riconducibili – la violenza cerimoniale e collettiva, l'aggressività, le sfide e le risposte, le provocazioni e le reazioni – espunte dallo spazio pubblico, sono destinate a divenire, appunto, oggetti patologici da sottoporre all'attenzione dei gestori dell'ordine pubblico, fenomeni da osservare con attenzione attraverso la lente 'scientifica' dello studioso di folklore o immagini da rendere oggetto di narrazione letteraria.

## 2. «E SON SETTE!»

A pagina 385 del suo *Feste Patronali in Sicilia*, Giuseppe Pitrè conclude una curiosa serie di note che, per ben sette volte, accompagnano la descrizio-

<sup>11</sup> G. PITRÈ, *Feste patronali in Sicilia*, in «Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane», vol. XXI, ristampa anastatica, Palermo, Il Vespro, 1978a [1900]; di Pitrè vedi anche *Cartelli, pasquinate, canti, leggende, usi del popolo siciliano*, in «Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane», vol. XXIV, ristampa anastatica, Palermo, Il Vespro, 1978b [1900] e *Spettacoli e feste popolari siciliane*, in «Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane», vol. XII, ristampa anastatica, Bologna, Forni, 1980 [1881].

<sup>12</sup> F. RENDA, *I Fasci siciliani. 1892-94*, Torino, Einaudi, 1977; G. BARONE, *Egemonie urbane e potere locale (1882-1913)*, in «Storia d'Italia dall'unità ad oggi. La Sicilia», a cura di M. Aymard e G. Giarrizzo, Torino, Einaudi, 1987, pp. 191-370.

ne di alcune pratiche rituali.<sup>13</sup> Si tratta di una sorta di rapidissimo e sarcastico ‘commento descrittivo’ che lo studioso palermitano sente di dover inserire ai margini del testo quando presenta pratiche verso le quali dichiara di provare repulsione e fastidio. Altre volte, invece, la ‘sensibilità’ di Pitrè di fronte a simili comportamenti si esprime in forma più diretta e meno ironica, comunque sempre perturbata:<sup>14</sup>

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

Non so cosa ne pensino i fautori della vita passata, ma io devo dichiarare schiettamente che la prima ed ultima volta che fui spettatore di tali scene, *ne rabbrivii per la degradazione della natura umana, per il disgusto che il fanatico rettileggiare provocava, per la difesa che inevitabilmente ne veniva alla chiesa, di siffatte pazzie non consigliera* (Pitrè 1978a, pp. XLVII-XLIII, corsivi miei, tranne l'espressione in latino).

«E qui una scena *da far rabbrivire*. Nel centro un contadino carponi, che dalla porta della chiesa all'altare maggiore viene strisciando la lingua sul pavimento, e lasciandolo sinistramente insanguinato».<sup>15</sup>

«Barbariche usanze» che «degradano la natura umana» e che, per questo provocano brividi e repulsione: il ‘realismo’ dello studioso palermitano, che certo ci consente di avere utili ‘descrizioni’ di pratiche rituali tardo ottocentesche, non mi sembra comunque separabile dalla a volte ironica, a volte sarca-

<sup>13</sup> Faccio qui riferimento alla riedizione del 1978 del volume pubblicato da Pitrè nel 1900, edizione curata da Amitrano Savarese.

<sup>14</sup> Il volume di Pitrè viene pubblicato nel 1900. Per un'utile contestualizzazione di questo testo, si veda A. AMITRANO SAVARESE, *Prefazione alla ristampa anastatica di Feste patronali in Sicilia*, 1978.

<sup>15</sup> La descrizione e il commento di Pitrè si riferiscono alla festa di San Sebastiano a Melilli (G. PITRÈ, *Feste patronali in Sicilia* cit., 1978a, p. 289). Il corsivo è mio.



stica, altre ancora chiaramente stigmatizzante attitudine esibita nei loro confronti. Un'attitudine diffusa tra i medici-etnografi del suo tempo che, come è stato di recente notato all'interno di una discussione critica intorno alla nozione di «medicina popolare»:

adottano una forma descrittiva, una retorica testuale, contrassegnata da figure di distanziamento e di stigmatizzazione che costantemente costruiscono un'irriducibile *differenza* culturale tra 'medicina popolare' e medicina scientifica (Pizza 2005, p. 163).<sup>16</sup>

In effetti è forte la sensazione che Pitrè, nello scegliere di non censurare simili pratiche, senta comunque il bisogno di prenderne le distanze, anche se, in questo caso, la spinta non può essere quella di separare la scienza medica, alla quale appartiene il medico-etnografo che scrive, dalla «medicina popolare», nella quale crede «il popolo». In questo caso sembra agire una doppia coppia di dicotomie, quella tra «religione ufficiale» e «religione popolare» (o «superstizione»), da un lato, e quella tra «religione» e «politica», dall'altro, non meno dense di implicazioni rispetto a quella tra «medicina scientifica» e «medicina popolare». Anche le poste in gioco, dunque, sembrano essere (in parte) diverse.<sup>17</sup> Intanto mi pare venga chiamata in causa una sensibilità che fa riferimento ad un'*economia morale* di tipo 'moderno', 'scientifico', 'razionale', 'umano' che dichiara *oramai* inaccettabili pratiche che implicino l'esercizio *in pubblico* di una violenza 'gratuita' ed 'eccessiva' sul corpo umano. Corpi «carponi», «lingue striscianti», corpi coperti di catene e «paonazzi» per «la fatica materiale», corpi «rettileggianti»: per queste esibizioni lo spazio eticamente, esteticamente e politicamente legittimo di rappresentabilità pubblica sembra essersi ormai radicalmente ridotto. Pitrè, nel dichiarare il suo fastidio e la sua disapprovazione nei confronti di queste pratiche rituali, non sembra interessato solo a prenderne le distanze – guardandole dall'esterno di una pratica scientifica e di un'etica moderna. Egli si mostra preoccupato di posizionare se stesso e i 'suoi' popolani di Sicilia, con il pathos e, talvolta, le 'esuberanze' dei loro costumi, in uno scenario intellettuale e politico nazionale, nel quale sia l'esibizione pubblica del dolore e della passione religiosa, sia la commistione tra queste passioni violente e le inquietudini politiche non paiono più accettabili. Si rivolge ad interlocutori esterni immaginari o reali che siano, preoccupandosi dei giudizi che questi potranno dare delle pratiche da lui descritte. Teme che esse possano essere prese a conferma di una inferiorità di tipo intellettuale o morale dei Siciliani e dei Meridionali in genere (Pitrè, *Feste patronali*, cit., p. LXIII) e che, dunque, come mostra Amitrano Savarese nella *Pre-*

<sup>16</sup> G. PIZZA, *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Roma, Carocci, 2005. Cfr. anche G. CHARUTY, *L'invention de la médecine populaire*, in «Gradhiva», 22, 1997, pp. 45-57.

<sup>17</sup> Per una riflessione sul valore di tale dicotomia, si veda T. ASAD, *Genealogies of Religion* cit., in particolare capp. 1 e 2. Si vedano anche le riflessioni di M. DE CERTEAU, *La pratica del credere*, Milano, Medusa, 2007 (I ed. fr., 1981), pp. 36-40, sui rapporti, storicamente variabili, tra credenza e azione, e quelle di F.-A. ISAMBERT, in *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris, Seuil, 1982.

*fazione* ad una riedizione del volume (1978), simili pratiche possano essere adoperate all'interno di una polemica, 'scientifica' e insieme 'politica' vivace nell'Italia di fine Ottocento. Non assume, però, una postura regressiva (Faubion 1993):<sup>18</sup> «non so cosa ne pensino i fautori della vita passata», scrive prima di esprimere la propria repulsione per quelle pratiche rituali. La sua attenzione sembra piuttosto rivolta al presente e alle possibili conseguenze 'politiche' (politico-intellettuali) derivanti dall'aver messo in luce quegli usi. Di fronte a tali rischi e sempre all'interno di un contesto polemico più ampio del volume stesso, Pitre sceglie una strada più radicale del semplice distanziamento ironico. Trasforma quelle pratiche di devozione popolare, cui nel libro dedica una intensa e spesso partecipe attenzione storica, se non proprio storiografica o filologica, in patologie:

Non mancherà di sicuro chi ne prenderà argomento a recenti teorie di non so che inferiorità dei meridionali, particolarmente insulari, a paragone dei settentrionali d'Italia e di non so quale abortito sviluppo delle loro facoltà intellettive, morali, affettive e via discorrendo: quasiché trenta, cinquanta fanatici che si buttano a leccare la terra, come si fa in Calabria, nel napoletano, negli Abruzzi e come si è fatto nella Campagna romana, a Loreto, a Mantova, a Parigi; quasiché venti, quaranta altri che si caricano di catene, rappresentino una popolazione di quattro milioni, e pochi casi sporadici autorizzino a proclamare una epidemia, ed *il fatto patologico possa considerarsi come fisiologico* e normale. Noi dobbiamo vedere in essi dei dolorosi avanzi del passato, dei *survivals* (...); e non possiamo ammettere che la sorpresa di un costume poco men che barbaro sia peso che debba gravare sulla bilancia della nostra civiltà (Pitre 1978a, *op. cit.*, pp. LXIII-LXIV, corsivo mio).

Insomma, pratiche di gruppi residuali, «sopravvivenze» di epoche barbariche, gli atti devozionali aberranti, dei quali Pitre si mostra scandalizzato ed infastidito di fronte ai suoi lettori nazionali, sono dichiarati tali per la totalità dei Siciliani, gente «civile» e «moderna» come quella che vive in ogni altro angolo d'Italia e d'Europa. Escluso «il popolo» che si ostina a voler praticare quelle che la chiesa considera «pazzie» e che il medico-etnografo palermitano non esita a classificare come azioni patologiche. Gli effetti di una simile scelta conoscitiva e narrativa mi sembrano molteplici. Essa consente, come forse direbbe Michael Herzfeld (1997, *op. cit.*) di conservare alle 'feste' e alla ritualità popolare il ruolo di spazio dell'«intimità culturale», da offrire come oggetto residuale, denso di pathos e di esotico senso, ad un pubblico nazionale e da continuare ad agire, nel presente e all'interno della società siciliana contemporanea. Gli aspetti 'eccessivi', non gestibili agli occhi di una sensibilità moderna, vengono dichiarati, per essere immediatamente collocati in un altro tempo (sopravvivenze) o nella natura (patologie). Comunque rimossi, se non proprio dal testo, certamente dalla scena pubblica ufficiale della Nazione,

---

<sup>18</sup> J. FAUBION, *Modern Greek Lessons. A Primer in Historical Constructivism*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

nella quale Pitrè si muove per legittimare tanto il suo lavoro intellettuale, quanto il suo agire politico da uomo della Sicilia. D'altro canto, quella di Pitrè sembra essere una tattica ambigua, o meglio una tattica che gli consente un posizionamento ambiguo. Come le tattiche di occultamento e svelamento, di chiusura e apertura messe in atto da Mariano, un falegname catalfarese con la passione per le cose del passato, quando mi mostra, alla luce di una candela oscillante, i cumuli di ossa umane sepolti sotto il pavimento della chiesa di Santa Maria la Vetere e quando, prendendo apparentemente le distanze da chi compie gesti del genere, mi rivela di scavare lui stesso, ogni tanto, tra quelle ossa (Palumbo 2003a, *op. cit.*, pp. 87-89), anche quella di Pitrè mi sembra consentirgli un'utile collocazione nello spazio di margine tra un'economia morale di tipo 'moderno', da esibire come sentimento incorporato nei confronti di un pubblico nazionale, e una economia della prassi, più complessa, sofisticata e stratificata, i cui sensi sembrano potersi cogliere solo nell'intimo scenario locale (o regionale). Del resto è lo stesso Pitrè a suggerirci una simile lettura. Al fianco della critica radicale delle più 'cruente' pratiche devozionali, nel volume sulle *Feste Patronali*, Pitrè, descrivendo il festino di Santa Rosalia a Palermo, apre un varco, sia pure controllato, proprio sulla dimensione interna della sua economia della pratica. In un breve inciso (1978a, *op. cit.*, pp. 19-22) ci fa sapere che nel 1895, a partire da una petizione popolare e su iniziativa di un neo eletto consigliere comunale, il Comune di Palermo aveva deciso:

di ripristinare le antiche feste di Santa Rosalia in tutto ciò che fosse compatibile coi tempi nuovi e con le modificate condizioni topografiche della città (*ivi*, p. 19; il virgolettato è di Pitrè che cita la delibera del Consiglio Comunale).

Giubilo del popolo e plauso dei giornali, sottolineato da Pitrè, non impedirono, però, che soli tre anni dopo (nel 1898 e nel 1899), a causa della:

malevolanza di un sindaco, anzi di due sindaci (...) le feste lietamente esumate ripiombarono nella fatua volgarità (*ivi*, pp. 21-22).

Quanto alle ragioni di un simile cambiamento, Pitrè resta vago:

Le ragioni sono molte, ed alcune appena rivelabili in segreto; onde è bene troncar senz'altro particolarità incresciose, e riprendere le funzioni di chiesa quali sono e quali si son sempre solennizzate (*ivi*, p. 22).

Curioso atteggiamento, questo di Pitrè, così attento a descrivere dettagli anche minuti e nascosti delle Feste siciliane, anche quando parla, con un distacco e, a volte, un sentimento di sottile ironia, vicina a quella del Verga de *La guerra dei santi*, delle «gare religiose» in cui dietro le statue dei santi si organizzano e si nascondono *partiti*. Questa volta evoca, allude, ma non dice. Non dice, soprattutto, che il Consigliere proponente la rivalizzazione della festa di Santa Rosalia era proprio lui, come ricorda Giuseppe Cocchiara

(1951, pp. 166-167).<sup>19</sup> Eletto nel 1895 «con una votazione plebiscitaria rimasta memorabile» (*ivi*, p. 166), Pitrè si era fatto promotore della «rinascita» della festa, suscitando molte reazioni favorevoli, ma, come non manca di sottolineare Cocchiara (*ivi*, nota 21), anche alcune contrarie. Segni, il silenzio di Pitrè e le reazioni, che la festa, il tentativo di modificarne forma e struttura, le letture del passato e della tradizione, erano parte di un campo insieme politico, rituale, religioso, economico, intellettuale vivace, iridescente e conflittuale che, sappiamo costituire il cuore sociale pulsante, ancora oggi, di simili cerimoniali. Campo del quale Pitrè era certamente parte e nel quale occupava un ruolo di primo piano, che però (ruolo e campo) non potevano, evidentemente, essere rivelati al lettore esterno, nonostante i comportamenti, le pratiche, gli usi e i costumi fossero stati preventivamente «resi compatibili con i tempi nuovi».

Quelli intorno alla fine dell'Ottocento – come del resto anche quelli vicini alla fine del secolo successivo – erano anni agitati nella vita pubblica palermitana e siciliana. All'inizio di febbraio del 1893 era stato assassinato Emanuele Notarbartolo, già Sindaco di Palermo e Direttore Generale del Banco di Sicilia. La vicenda, un omicidio messo in atto da mafiosi di Villabate su mandato, ritengono gli studiosi, dell'onorevole Raffaele Palizzolo e della potente *lobby* affaristico-imprenditoriale che in lui trovava espressione, è stata indagata con attenzione dagli storici che la considerano, a ragione, un passaggio nodale e per molti versi ancora paradigmatico nello strutturarsi dei rapporti tra l'allora giovane Cosa Nostra, il mondo politico e quello affaristico dell'Isola.<sup>20</sup> Come mostra con precisione Salvatore Lupo (1996, *op. cit.*, p. 141), Pitrè era parte integrante del *partito* pro-Palizzolo, sia in quanto membro del Consiglio Comunale, sia come amministratore di opere pie, sia come ideologo del movimento «Pro-Sicilia» sorto per difendere, nella scena pubblica nazionale, l'Onorevole palermitano e l'onore siciliano. Barone (1987, *op. cit.*, p. 318), dal canto suo, segnala la presenza di Pitrè in una riunione tenutasi immediatamente dopo la condanna in appello di Palizzolo (31 luglio 1902) nella casa di un mafioso, allo scopo di pianificare una strategia che portasse all'annullamento della sentenza in Cassazione. Evocando lo scenario politico nel quale Pitrè si muoveva, non intendo certo stigmatizzare le sue eventuali scelte di campo, né tanto meno stabilire un nesso specifico e diretto tra (alcune) sue analisi e il suo posizionamento nella scena pubblica siciliana. Un eventuale lavoro capace di legare campo intellettuale locale, regionale e nazionale, e speculari campi politici, da un lato, e produzioni letterarie e/o scientifiche dall'altro, capace di evitare facili cortocircuiti analitici e improntato ad una moderna

<sup>19</sup> G. COCCHIARA, *Pitrè, la Sicilia e il Folklore*, Messina-Firenze, D'Anna, 1951.

<sup>20</sup> Si vedano S. LUPO, *Storia della mafia*, 1996, pp. 103-147, e BARONE, *op. cit.*, 1987, pp. 307 e ss. Per un quadro delle vicende della politica palermitana tra 1895 e 1900, le pp. 319-325 dello stesso saggio di Barone. Per Catania negli stessi anni G. GIARRIZZO, *Catania*, Roma-Bari, Laterza, 1986, capp. III e IV.

sensibilità antropologica, resta ancora da fare.<sup>21</sup> Più semplicemente mi sto limitando ad una duplice constatazione e ad alcune deduzioni: (a) Pitрэ stesso esplicita il nesso tra (rivitalizzazione della) festa e scena politica anche se (b) non lo fa fino in fondo, occultando il suo ruolo e le poste in gioco. Dunque è sul silenzio e la rimozione del 'politico' dalla scena 'religiosa' e, insieme, sull'epurazione della 'violenza' e delle 'pazzie' di una residuale e patologica religiosità che occorre riflettere.

Un'ultima considerazione. Tra le conseguenze della retorica e del posizionamento politico intellettuale di Pitрэ, una mi sembra aver avuto effetti che perdurano ancora oggi. Si tratta di un effetto quasi sicuramente involontario, e dunque né strategico, né, forse, nemmeno tattico-incorporato.<sup>22</sup> Penso alla patologizzazione della 'violenza' e della manipolazione violenta dei corpi dei fedeli: al di là di ogni altra considerazione, dichiarare patologica questa violenza, come detto, ha l'effetto immediato di metterla al di fuori dell'ordine del discorso pubblico. Non accettata dalla chiesa ufficiale, per la quale appunto è «pazzia», essa diviene «malattia» nello spazio pubblico. Classificata come patologica e autolesionista, la 'violenza' religiosa dei fedeli perde ogni senso; viene quindi meno la possibilità che possa essere intesa come un tipo particolare di azione, capace di indicare l'esistenza di quella che Asad (2003) chiama una diversa *economia dell'azione*. Intorno a queste azioni religiose 'violente' finisce, così, per crearsi una sorta di cordone sanitario, che le nasconde allo sguardo esterno. Rese asettiche e anestetizzate, queste pratiche rituali si sottraggono in tal modo alla sensibilità dei 'moderni', perdendo soprattutto la capacità di condurci, attraverso slittamenti di senso, in altri, connessi e non separati, orizzonti d'azione.

### 3. «L'AMORE E IL COLORE»

Termino di leggere le Feste patronali con l'interesse di un romanzo, tanto è l'amore e il colore con cui ella dipinge quelle scene popolari.

---

<sup>21</sup> Oltre a COCCHIARA 1951, 2004, *opp. cit.*, cfr. però A. BUTTITTA, *Pitrè e la Mafia*, in «Nuove Effemeridi», 3, 1988, pp. 93-85; G. BONOMO, *Pitrè, la Sicilia e i siciliani*, Palermo, Sellerio, 1989. Per una lettura di taglio diverso del rapporto tra l'opera di Pitрэ e il contesto socio-politico a lui contemporaneo cfr. N. TRIOLO, *Mediterranean Exotica and the Mafia 'Other' or Problems of Representation in Pitрэ's Texts*, in «Cultural Anthropology», 8, 3, 1993, pp. 306-313 e, per il più generale rapporto tra studi demologici e costruzione dello stato nazionale, nel caso greco e italiano, M. HERZFELD, *Ours Once More. Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece*, Austin, University of Texas Press, 1982 e ID., *Localism and the Logic of Nationalistic Folklore: Cretan Reflections*, in «Comparative Studies in Society and History», 45, 2, 2003, pp. 281-310. Da una prospettiva più classica, G. COCCHIARA, *Storia del folklore in Europa*, Torino, Bollati, 1971, pp. 382-402 (I ed., 1952).

<sup>22</sup> Cfr. M. DE CERTEAU, *L'invention du quotidien*. Vol. 1, *Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990 (I ed., 1980).

Con queste parole nel giugno del 1900 Giovanni Verga si rivolgeva a Giuseppe Pitrè, dopo aver letto le *Feste patronali in Sicilia*.<sup>23</sup> La reciproca stima e conoscenza tra i due intellettuali è dato ben noto alla letteratura specialistica che, di solito, la lega ad una attitudine veristico-realista nei confronti della realtà popolare siciliana, comune ad entrambi, per quanto diversamente declinata. Cocchiara (2004, *op. cit.*, pp. 373-375), ad esempio, concordando con Cirese, riteneva che, al di là dell'interesse e della conoscenza diretta del mondo popolare, Verga, come Pitrè, fosse capace di cogliere dall'interno quelle realtà, operando su di esse un'attenta ricostruzione intellettuale.<sup>24</sup> Amitrano Savarese (1978, *op. cit.*, pp. 1-3), dal canto suo, in linea con le precedenti posizioni, mette direttamente in relazione il volume di Pitrè sulle *Feste patronali* con la raccolta di Novelle verghiane *Vita dei Campi*, ritenendoli entrambi accomunati da un atteggiamento veristico, capace di documentare la 'datità' di certe pratiche, sia pure all'interno di sensibilità estetiche, etiche e politiche perturbate. Senza voler negare l'importanza di questa linea di riflessione, alla luce di una diversa prospettiva antropologico-critica, mi sembra possibile far emergere anche nuovi piani di connessione tra operazioni intellettuali per altri versi così differenti tra loro come quelle dello scrittore catanese e del folklorista palermitano.<sup>25</sup> In effetti, quasi vent'anni prima di *Feste patronali in Sicilia* e undici anni dopo le vicende violente di Catalfaro, Giovanni Verga nella raccolta *Vita dei campi* aveva proposto ad un pubblico di lettrici e lettori oramai nazionali una rappresentazione particolare di quelle che Pitrè avrebbe chiamato «gare religiose» e che, nella sua novella, venivano presentate come «guerre di santi»:

Tutt'a un tratto, mentre San Rocco se ne andava tranquillamente per la sua strada, sotto il baldacchino, coi cani al guinzaglio, un gran numero di ceri accesi tutt'intorno, e la banda, la processione, la calca dei devoti, accadde un parapiglia, un fuggi fuggi,

<sup>23</sup> La lettera è citata da COCCHIARA 1951, *op. cit.*, p. 95. Verga mostra di interessarsi ai lavori del folklorista palermitano fin dal 1879, come dimostra una lettera inviata a Capuana in quell'anno; cfr. G. COCCHIARA, *Popolo e letteratura in Italia*, a cura di Antonino Buttitta, Palermo, Sellerio, 2004, p. 371 (I ed., 1959).

<sup>24</sup> A.M. CIRESE, *Il mondo popolare nei Malavoglia*, in «Letteratura», 17-18, 6, 1955, poi in ID., *Intellettuali, folklore e istinto di classe. Note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci*, Torino, Einaudi, pp. 5-32.

<sup>25</sup> Per una lettura in qualche modo vicina a quella qui proposta, ma elaborata dal punto di vista delle dinamiche linguistiche, F. LO PIPARO, *Sicilia linguistica*, in «Storia d'Italia dall'unità ad oggi. La Sicilia», a cura di M. Aymard e G. Giarrizzo, Torino, Einaudi, 1987, pp. 735-807 (cfr. pp. 783-787). Per una rilettura critica ed interna alla tradizione italiana, dei rapporti tra folklore, tradizione e, almeno in parte, letteratura, cfr. CLEMENTE, *Il punto su: il folklore*, in P. CLEMENTE – F. MUGNAINI (a cura di), *Oltre il Folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Roma, Carocci, 2001, pp. 187-219; F. MUGNAINI, *Introduzione. Le tradizioni di domani*, in P. CLEMENTE – F. MUGNAINI (a cura di), *Oltre il Folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Roma, Carocci, 2001, pp. 11-72; A. BUTTITTA, *Giuseppe Cocchiara, tra folklore e letteratura*, in G. COCCHIARA, *Popolo e letteratura in Italia* (a cura di Antonino Buttitta), Palermo, Sellerio, 2004, pp. 475-496.

una casa del diavolo: preti che scappavano colle sottane per aria, trombe e clarinetti sulla faccia, donne che strillavano, il sangue a rigagnoli, e le legnate che piovevano come pere fradice fin sotto il naso di San Rocco benedetto. Accorsero il pretore, il sindaco, i carabinieri; le ossa rotte furono portate all'ospedale, i più riottosi andarono a dormire in prigione, il santo tornò in chiesa di corsa più che a passo di processione, e la festa finì come le commedie di Pulcinella.<sup>26</sup>

Fin dall'inizio Verga stabilisce il tono attraverso il quale rappresenterà al lettore le singolari vicende della 'guerra' tra San Rocco e San Pasquale. La loro, infatti, è una 'guerra' che fa sorridere: «preti che scappavano colle sottane per aria», «legnate che piovevano come pere fradice»,

Saridda, scaldatasi anche lei, strillava, – viva San Pasquale –, che per poco non si presso a ceffoni collo sposo, come fossero già stati marito e moglie.<sup>27</sup>

Nel disegnare un quadro tragicomico, Verga si colloca di fatto in una posizione intermedia tra lo sguardo di un osservatore esterno, che scruti con distacco e 'realismo' la scena, e le pratiche degli attori sociali, guidate da passioni violente, stratificate e per nulla facili, comunque, da definire (familiari, amoroze, religiose, politiche?). Da questo spazio intermedio tra il mondo locale e un pubblico nazionale, lo scrittore parla di pratiche e passioni che mostra di conoscere piuttosto bene (il legame con le pratiche matrimoniali, la trama della parentela, le pratiche devozionali, e anche una velata e ironica allusione alla dimensione 'politica' della guerra 'religiosa'), senza, però, prenderle troppo sul serio e, dunque, evitando di svelarne il senso 'interno'. La vicenda di paese, con le sue divisioni e le sue passioni, viene presentata con un tono bonario e paternalistico, pacato e comunque ironico.<sup>28</sup> Un tono che ha effetti retorici e politici complessi. Da un lato, rendendo esotica la scena, i personaggi e le loro azioni, li distanzia, li allontana dalla sensibilità dei lettori

<sup>26</sup> La citazione è presa dall'edizione integrale di *Tutte le Novelle*, di G. Verga, curata da S. Campailla, Roma, Newton Compton, 2004, p. 139. Le pagine che seguono, lungi dal poter configurare una lettura in qualche modo sistematica anche di singoli aspetti dell'opera di Verga e Capuana, non costituiscono nulla più che il tentativo di seguire una traccia apertasi all'interno del particolare percorso interpretativo generato dalla pratica etnografica. Per alcuni, parziali, riferimenti bibliografici sui rapporti tra realtà sociale 'popolare' e produzione letteraria di questi scrittori, oltre ai già citati, COCCHIARA 1951, 1971, 2004, CIRESE 1976, AMITRANO SAVARESE 1978, BUTTITTA 2004, cfr. anche A.J. DE VITO, *La festa religiosa come motivo nell'opera di G. Verga*, in «Italice», 26, 3, 1949, pp. 208-215, e ID., *Roba e miseria: motivi dominanti nell'opera di G. Verga*, in «Italice», 31, 4, 1954, pp. 227-236; C. NASELLI, *Le donne nella festa di S. Agata a Catania*, in «A.S.S.O.», XLVIII, V, IV, I-III, 1952, pp. 189-225.

<sup>27</sup> VERGA, *op. cit.*, p. 140.

<sup>28</sup> Vizzini, città d'origine della famiglia di Verga, è stata a lungo percorsa da uno scontro giurisdizionale tra la chiesa Madre di San Gregorio e la filiale di San Giovanni Battista: cfr. F.F. GALLO, *Guerra di santi, guerra di uomini. Conflitti socio-politici e religiosi a Vizzini*, in L.R. FOTI – F.F. GALLO – L. SCALISI, «*Guerre di Santi*» nella Provincia di Catania, Catania, Biblioteca della Provincia Regionale di Catania, 2003, pp. 133-189.

esterni che, inseriti ai vertici dello scenario politico, intellettuale ed etico nazionale, difficilmente comprenderebbero le, o sarebbero interessati alle, intricate stratificazioni 'religiose', 'rituali', giurisdizionali, 'politiche' e passionali che, pur ancora connotandoli, sono accuratamente taciute dalla narrazione letteraria. Dall'altro, però, il distanziamento paternalistico e ironico rende leggibili quelle scene e quelle pratiche per un universo di lettori e di lettrici che mai si sarebbero posti il problema di comprenderne il senso. Verga fa della «guerra dei santi» un oggetto 'vero', conoscibile anche per chi, vivendo una vita da «centomila lire di entrata» a Firenze o a Milano, può a volte spingersi fin sulle scogliere vulcaniche di Acitrezza:

Voi non ci tornereste davvero, e nemmeno io; – ma per poter comprendere siffatta caparbietà, che è per certi aspetti eroica, bisogna farci piccini piccini anche noi, chiudere tutto l'orizzonte fra due zone, e guardare col microscopio le piccole cause che fanno battere i piccoli cuori. Volete metterci un occhio anche voi, a cotesta lente? Voi che guardate la vita dall'altro lato del cannocchiale? Lo spettacolo vi parrà strano, e perciò forse vi diventerà.<sup>29</sup>

In *Fantasticheria*, la novella d'apertura di *Vita dei campi*, Verga definiva così il posizionamento della sua nuova scrittura, disegnata nello spazio apparentemente incolmabile che separava la contessa milanese Paolina Greppi, sua amante tra il 1878 e il 1905, con la quale nella primavera-estate del 1879 aveva trascorso alcuni giorni ad Acitrezza, da quel «mondo di ostriche» attaccate al comune scoglio siciliano in cui la contessa non capisce proprio «come si possa vivere».<sup>30</sup> Certo, in questa novella il tono è ben diverso dalle atmosfere di

---

<sup>29</sup> *Fantasticheria* (VERGA 2004, *op. cit.*, p. 95). Lo storico statunitense NELSON MOE (*Un paradiso abitato da diavoli. Identità meridionale e immagini del Mezzogiorno*, Napoli, L'ancora del Mediterraneo, 2004, ed. ing., 2002), all'interno di una più generale riflessione storiografica sul Mezzogiorno come luogo immaginario fondamentale del processo di costruzione dell'identità nazionale, riflette sui rapporti tra rappresentazioni 'pittoresche', suggerite dal mercato letterario nazionale, e rappresentazioni 'realiste', derivanti, probabilmente, dalla lettura dell'inchiesta di Franchetti e Sonnino, nella scrittura di Verga. A suo parere questa novella costituisce un passaggio nodale dalle prime alle seconde. Anche per MOE (2004, *op. cit.*, p. 268) Verga vi occupa una posizione «di intermediario, guida e allo stesso tempo difensore di quel mondo dall'ideale dell'ostrica che alla donna appare assurdo se visto da vicino». Nella sua lettura, che pure coglie con lucidità la collocazione narrativa di Verga, mi colpisce, però, il non prendere in considerazione il valore politico-intellettuale di tale intermediazione e, soprattutto, il ritenere la mediazione un'azione in qualche misura neutra (guidare l'altra/o in un mondo estraneo e nello stesso tempo proteggere quel mondo – ma da chi?, da cosa? perché?) e non un'operazione che, oltre a garantire il posizionamento di chi agisce da intermediario, occulta dimensioni importanti del mondo rappresentato, nel momento stesso in cui sembra rivelarne altre.

<sup>30</sup> La novella è costruita in forma di lettera indirizzata ad una nobildonna settentrionale che Verga dice di aver accompagnato in un breve soggiorno ad Acitrezza. GINO RAYA (*Vita di Giovanni Verga*, Roma, Herder, 1990, p. 107) non sembra avere dubbi nell'identificare in Paolina Greppi la reale accompagnatrice di Verga in quel viaggio. LEONARDO SCIASCIA (*Verga e la memoria*, in *Opere. 1971-1983*, Milano, Bompiani, 1989, pp. 1115-1125 1989: 1121-1122), invece, notando un anacronismo nella novella, ritiene il personaggio della donna una creazione tutta letteraria, legata ad una complessa strategia di rimemorazione che Verga avrebbe perseguito in alcune parti della sua opera.



*Guerra di santi*, capace di evocare i ritmi della catastrofe esistenziale de *I Malavoglia*, ai quali, invece, quella si limitava solo ad alludere attraverso la presenza del colera, forza naturale che interviene a livellare passioni e fazioni. Analogo, però, mi sembra il posizionamento narrativo di Verga che, in maniera in fondo non troppo diversa da quanto – in un campo parallelo a quello letterario e con esito artistico minore – avrebbe fatto vent'anni dopo Pitrè, 'traduce' per un pubblico nazionale e borghese la 'diversità esotica' della vita popolare siciliana, avendo cura, però, di nascondere, attraverso l'opera di intermediazione, dimensioni, significati e sensibilità che quei lettori avrebbero difficilmente accettato e che avrebbero, nei siciliani nazionali, provocato imbarazzo.

#### 4. UN OMICIDIO E LE SUE RAPPRESENTAZIONI

Vidi il barone, seguito da un codazzo di forse venti persone. Giunto appena al Casino vidi che attorno al Majorana succedeva un trambusto e potei notare ad un tratto in aria stili e bastoni, notai pure che un tale (descritto pel cocchiere) armeggiava una pistola in mano. Si intese in pari tempo un colpo di pistola; vidi che il barone era caduto a terra, ed un sacerdote cercava di rialzarlo; nel tempo stesso avvertii che sull'uscio del Casino, dalla parte che prospetta la piazza, due individui avevano afferrato il nominato Francesco Laganà e l'uno lo percuoteva, con le mani, l'altro con una sedia gliene assestava dei colpi sulla persona. Gli si fecero addosso altre persone che non conosco e vidi che il trascinavano al di fuori sulla piccola galleria che è dinanzi il Casino ... (Ma non regge il cuore a descrivere tante nefandezze!) ... perché il fatto fu la cosa di un momento, non potei ben osservare.<sup>31</sup>

Nel 1869 Giovanni Verga e Luigi Capuana, trentenni, non avevano ancora stabilito quell'amicizia che li legherà fino al 1915, anno della morte dello scrittore di Mineo.<sup>32</sup> I due stanno percorrendo in direzioni opposte l'Italia da poco unificata. Proprio nell'aprile del 1869, Verga, che aveva forse già effettuato un viaggio al nord nel 1867, lascia la Sicilia per trasferirsi stabilmente a Firenze, dove inizierà quella fortunata carriera letteraria che, portandolo a Milano nel 1872, lo lancerà nello scenario nazionale ed europeo. Luigi Capuana, invece, aveva lasciato Mineo per Firenze fin dal 1864 e qui aveva iniziato, con successo, una carriera di giornalista e critico letterario. Nel 1868, però, era tornato nel proprio paese per ragioni di salute – dicono le biografie – e vi si era fermato per motivi familiari. Da Mineo, l'8 di settembre del 1869, insie-

<sup>31</sup> Il brano, che riporta le parole di un testimone diretto degli eventi dell'8 settembre 1869, è tratto dalla Memoria della parte Civile alla Sezione di Accusa di Catania, redatta dall'Avvocato **GEREMIA SCIGLIANI** 1870, *op. cit.*, pp. 46 e 71.

<sup>32</sup> Verga era nato nel 1840 e Capuana nel 1839. Secondo **RAYA** 1990, *op. cit.*, è possibile che i due si fossero già conosciuti a Firenze, tra il 1865 e il 1867, ma solo dopo il 1872 questa eventuale conoscenza si sarebbe trasformata in solida amicizia.

me al fratello Francesco si era recato nella vicina Catalfaro per assistere ai festeggiamenti della Madonna della Stella. Non sappiamo se fosse presente in paese fin dalla mattina, ma è certo che assistette all'omicidio del Laganà evento del quale, un anno dopo, all'interno del processo di primo grado, fornirà la descrizione che abbiamo appena letto.

«Ma non regge il cuore a descrivere tante nefandezze!»: il tono della «guerra di santi» descritta dal (già) «distinto letterato» (così è indicato negli atti processuali) Luigi Capuana è evidentemente ben diverso da quello che dieci anni dopo avrebbe adoperato Giovanni Verga in *Vita dei campi* o dalle parole adoperate dallo stesso Capuana più di vent'anni dopo per spiegare le proprie scelte narrative.<sup>33</sup> Nessuna ironia, nessuna volontà di trasporre sul piano di un folklore da guardare da lontano, con atteggiamento paternalistico, la 'violenza' 'politica' e 'religiosa'. E nemmeno nessun giudizio morale o storico, attraverso il quale collocare pratiche devozionali, 'religiose' e 'politiche' in un tempo altro e in un altro universo di senso, come Capuana stesso avrebbe invece fatto vent'anni dopo, in *Profumo*, descrivendo una processione del Venerdi Santo:

A due a due, ignudi, recinti i fianchi di larga fascia bianca di tela, essi si avanzano, battendosi le spalle con le discipline laceranti e urlando: – Pietà Signore, pietà, misericordia Signore! – Su per le braccia abbronzate e le villose spalle, larghe righe di sangue scorrevano; piaghe già nere per i grumi formatisi pungola vita, si riaprivano sotto i colpi. – Misericordia, Signore! Pietà, Signore, pietà! – E le discipline agitate per aria, incessantemente, colpivano quasi con rabbia, aprendo nuove ferite, facendo sprizzare altre righe di sangue su quei corpi che già mettevano orrore. Coi capelli in disordine, colla faccia sanguinolenta per le lacerazioni prodotte alla testa e alla fronte dalla corona di pungentissime spine conficcata nella pelle e scossa dall'agitarsi di tutta la persona ricurva, *essi non sembravano più creature umane civili, ma selvaggi sbucati improvvisamente da terre ignote, ebbri di sacro furore per i loro riti nefandi.*<sup>34</sup>

O come, trent'anni dopo l'*affaire* Laganà, avrebbe fatto Pitrè, scrivendo delle «gare religiose»:

<sup>33</sup> Nel *pamphlet* «La Sicilia e il brigantaggio», scritto contro l'inchiesta di Franchetti e Sonnino e in clima di forte agitazione politica, Capuana dice: «Per trovare un filone nuovo, inesplorato, noi avevamo dovuto inoltrarci nella grande miniera del basso popolo [...] interrogando creature rozze, quasi primitive non ancora intaccate dalla tabe livellatrice della civiltà; talvolta afferrando qualche fatto eccezionale, residuo di un *passato non lontano, ma sparito per sempre*» (L. CAPUANA, *La Sicilia e il brigantaggio*, Palermo, Edi.bi.si., 2005, pp. 18-19, ed. or., 1892, corsivo mio). F. MANAI (*Capuana e la letteratura campagnola*, Pisa, Tipografia Editrice Pisana, 1997, p. 78), in un'interessante lettura della «letteratura campagnola» di Capuana, sottolinea il nesso tra il suo posizionamento politico 'organico' alle strutture dello stato nazionale e la fossilizzazione del mondo popolare siciliano. Non si interroga, però, sul nesso tra simili retoriche e il diretto partecipare dello scrittore alle dinamiche politiche locali.

<sup>34</sup> L. CAPUANA, *Profumo*, Milano, F.lli Treves, 1922, pp. 113-114. Il corsivo è mio. Questo passaggio era stato notato da COCCHIARA 2004, p. 389, *op. cit.* all'interno di un quadro interpretativo diverso da quello qui adottato.

Questa divisione di un medesimo comune si presta a considerazioni abbastanza malinconiche d'ordine morale, e fa pensare a tempi che il linguaggio moderno qualifica per medievali. Eppure essa fu l'unica soluzione possibile e la meno compromettente per la pace dei Ragusani. Vero è che il dissidio non è cessato; tutt'altro, anzi! e basta conversare per poco con uno di Ragusa o con un altro di Ragusa Inferiore per vederlo. Ma le ragioni di primato che agli uni sembrano diritto ed agli altri prepotenza, hanno perduto molto della loro forza primitiva, e le ire di parte sono sbollite quanto basta a potere i due comuni stare vicini senza darsi molestia. Rimase la divisione religiosa, che non è lieve; ma...! [Pitrè 1978a (1900), p. 323].

Nessun tentativo di folklorizzazione e nessuna strategia di distanziamento etico o cronologico nella testimonianza di Capuana. Qui sono le passioni pubbliche dei diretti protagonisti ad essere coinvolte e ad essere rappresentate. Non più «preti che scappavano colle sottane per aria», ma sacerdoti accoltellati, non «legnate che piovevano come pere fradice», ma persone reali, dipendenti di un barone di paese, deputato al Parlamento nazionale, che «avevano afferrato il nominato Francesco Laganà e l'uno lo percuoteva, con le mani, l'altro con una sedia gliene assestava dei colpi sulla persona», non «ossa rotte» portate in ospedale, ma un cadavere trascinato «al di fuori sulla piccola galleria che è dinanzi il Casino».

Gli atti del processo per l'omicidio di Laganà Campisi, in gran parte pubblicati, all'epoca, in testi a stampa a cura delle parti, oltre a consentirci di gettare uno sguardo, sia pure superficiale, all'interno dell'intricata vita 'politica' e 'religiosa' di un paese siciliano di metà Ottocento, hanno il merito di metterci a contatto con forme narrative diverse tanto da quelle letterarie del «verismo», quanto da quelle scientifiche della demopsicologia pitreana. Forme narrative che, evidentemente legate al genere e all'occasione giudiziaria, rendono possibile comunque una diversa percezione dei sentimenti, delle passioni fazionali e una differente costruzione dei rapporti tra mondo locale e scenario nazionale. Non si tratta, certo, di fonti che consentano un accesso più diretto di altre alle pratiche, agli interessi e alle passioni di reali esseri umani. Siamo in presenza di rappresentazioni di parte, che proprio per questo hanno il merito di portarci all'interno del gioco fazionale, della sua capacità di strutturare inquietudini politiche, fervori devozionali, pulsioni violente, legami profondi e del suo guidare le stesse forme della rappresentazione:

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

scriveva, del resto, nel 1790, quasi ottant'anni prima degli scontri del 1869, Gioacchino Guzzardi, *fiscale* della città di Lentini, cui l'amministratore dello Stato feudale di Butera, nel quale era inserito Catalfaro, si era rivolto nel tentativo di avere una ricostruzione 'oggettiva' degli scontri in atto tra i due *par-*

*titi*.<sup>35</sup> Rappresentazioni costruite ad arte, dunque, e strumenti della lotta che intenderebbero descrivere, queste scritte locali rendono possibile comprendere, almeno in parte, il posizionamento dei diversi protagonisti all'interno del gioco politico e, dunque, le strategie narrative di volta in volta adoperate.

Al processo di primo grado Capuana è un testimone di parte civile, chiamato a ricostruire gli eventi da chi intendeva dimostrare la colpevolezza del barone Majorana quale mandante dell'omicidio del Laganà Campisi, e la premeditazione di un attacco violento del *partito* del Sindaco contro quello guidato del professor Majorana Calatabiano. Non sappiamo se il giovane, ma già affermato, critico letterario fosse tra i *Civili* presenti in Piazza o all'interno del Casino dove si verificarono gli scontri o se avesse avuto modo di osservare la scena da un balcone (come sembra affermare uno degli avvocati difensori del barone Majorana). È certo, però, che conosceva i protagonisti principali della vicenda (il Barone e il Laganà), essendo capace di identificarli. In realtà una serie di indizi lascerebbero supporre che Luigi Capuana, pur non prendendo parte agli scontri, fosse inserito in una rete politica estesa, risorgimentale e liberale, legata al *partito* di Salvatore Majorana Calatabiano: il suo impegno politico giovanile – nel 1860 è segretario del comitato clandestino antiborbonico di Mineo, mentre nel 1862 è Capitano della Guardia Nazionale del suo paese; il suo essere vissuto a Firenze dal 1864 al 1868, città dalla quale, proprio nel 1868, erano tornati in Sicilia l'onorevole Majorana Calatabiano e il figlioccio Francesco Laganà Campisi che lì risiedevano dal 1866; il suo essere stato sindaco di Mineo, una prima volta tra il 1870 e il 1877, e dunque solo un anno dopo i fatti sanguinosi di Catalfaro, quindi tra il 1886 e il 1887, in entrambi i casi a capo di schieramenti di Sinistra; e infine il fatto che proprio Luigi Capuana sia l'autore dell'iscrizione sulla lapide che l'Amministrazione Comunale di Catalfaro, con a capo un sindaco *marianese*, volle porre in memoria di Angelo Majorana, figlio di Salvatore Majorana Calatabiano, professore nell'ateneo catanese e anche lui ministro del Regno, in occasione della sua scomparsa nel 1910.<sup>36</sup>

A Catalfaro nel 1869 la situazione era particolarmente tesa, sia sul versante politico sia su quello cerimoniale del gioco fazionale. Nell'ottobre del 1868 si erano tenute le elezioni amministrative che avevano visto, per la prima volta dopo sessant'anni, l'affermarsi della lista liberale e degli uomini legati al Majorana Calatabiano. Nonostante la vittoria elettorale e la conquista della maggioranza, le Sinistre liberali (ossia il *partito* dei *comici* al cui vertice troviamo gli esponenti di alcune importanti famiglie *marianesi*) non riuscirono a conquistare la poltrona di Sindaco, che rimase in mano al barone Majorana, da sette anni parlamentare a Firenze:

<sup>35</sup> Lettera all'amministratore dello Stato di Butera del 30 maggio 1790, Archivio Parrocchia S. Maria, Vol. Lite 1, f. 419r.

<sup>36</sup> Cfr. G. RAYA, *Un'iscrizione ignorata di Luigi Capuana*, in «Italianistica», VII, 1, pp. 99-101, 1978.

Le elezioni del 1868 affermarono il principio della libertà e della indipendenza vostra. Sventuratamente l'assenza di taluno e il male delle precedenti elezioni impedirono la costituzione di una maggioranza compatta nel consiglio comunale e nel municipio, e resero impossibile la totale attuazione del programma nostro.

Così, in un manifesto elettorale del luglio 1869, si esprimevano alcuni Consiglieri nell'imminenza di nuove elezioni comunali e provinciali. A loro rispondeva il 18 luglio dello stesso mese un altro manifesto rivolto «agli elettori comunali di Catalfaro», a firma di un elettore anonimo, il quale evidentemente perorava la causa del *partito* opposto:

Ancora pochi giorni, e l'Urna sarà aperta per ricevere il vostro voto che dovrà decidere della sorte della Comunale Amministrazione. A Voi la scelta fra gli uomini del passato, i quali àn contribuito al miglioramento materiale e morale del Comune sostenendo l'ordine, mantenendo inalterabile la tranquillità, ed ottenendo ciò che non tutti i Circostanti Comuni àno la fortuna di fruire [...]; e gli uomini che aspirano adesso al Potere, i quali lungi dal confermare con i loro atti quanto promisero alla Vigilia della loro Entrata in Consiglio con il Noto Programma dell'Ottobre scorso, àno imputridito nella inazione, o piuttosto àn cercato di sfogare le proprie velleità di parte, su questioni di nessun Pubblico interesse.<sup>37</sup>

Tra le «questioni di nessun Pubblico interesse» e le «velleità di parte» cui alludeva l'anonimo elettore vi era, molto probabilmente, la petizione che alcuni Consiglieri comunali, tra cui anche l'Avvocato Salvatore Majorana, avevano rivolto al Ministro di Grazia e Giustizia poche settimane dopo l'insediamento del nuovo Consiglio. In essa, sottolineando le dimensioni della popolazione (diecimila abitanti) e l'estensione del paese, facevano notare l'insufficienza della sola ed unica parrocchia di San Nicolò-SS. Salvatore a soddisfare le esigenze di culto della popolazione e, dunque, chiedevano la riattivazione delle funzioni parrocchiali e del titolo di Maria SS. della Stella per la chiesa dell'Immacolata Concezione.<sup>38</sup>

La tornata amministrativa del 30 luglio 1869 vide l'elezione dell'onorevole Majorana Calatabiano alla Deputazione Provinciale di Catania e la nuova, più netta affermazione, del suo *partito*. Dopo oltre trent'anni di potere ininterrotto e dopo aver tentato di impedire la carriera politica del suo rivale ostacolando più volte l'elezione al parlamento, il barone Salvatore Majorana, pur non avendo perso la carica di Sindaco, non controllava più la scena politica locale e vedeva seriamente minacciato il proprio potere. Nelle ricostruzioni processuali operate dagli avvocati del *partito dei giovani*, l'assassinio del Laganà Campisi è causato dalla volontà del barone di mantenere il proprio potere ed è anticipato da una lunga serie di atti di violenza. Il 19 agosto 1869 – in un momento che si colloca tra la Festa del SS. Salvatore, celebrata allora la

<sup>37</sup> Gli originali di entrambi i libelli elettorali sono nel mio archivio personale.

<sup>38</sup> Cfr. SACRA CONGREGATIONE CONCILII, 1874, *op. cit.*

prima domenica d'Agosto, e quella dell'8 Settembre – il Consigliere Tommaso Cirmeni, come Capuana originario di Mineo, destinato nei decenni successivi ad una rapida carriera politica e presente venti giorni più tardi nel *Casino dei Civili*, denuncia di aver subito un tentativo di omicidio da parte di una persona legata al barone Majorana (Scigliani 1870, *op. cit.*, pp. 32-33). Sempre in agosto lo stesso Francesco Laganà Campisi era stato oggetto di un atto intimidatorio contro i propri beni, visto che, come egli stesso scrive in una lettera del giorno 4: «i nemici della mia casa operando un taglio deviarono il corso delle acque che mi irrigano il giardino» (*ivi*, p. 31). Durante le elezioni del 30 luglio 1869, sempre secondo le ricostruzioni di parte *marianese*,

fuori la porta della sala delle elezioni e di rimpetto stavano schierati pressoché tutti gli eroi della giornata 8 settembre, avevano al solito le armi, e qualcuno era apparecchiato a lunga lotta [...] (Scigliani 1870, *op. cit.*, p. 31).<sup>39</sup>

L'episodio più grave, però, del quale parlano solo i memoriali a stampa stesi dagli avvocati del barone Salvatore Majorana, si era verificato all'inizio del 1869, quando, la notte del 24 gennaio, era stato ucciso Nicolò Portuoso. L'inchiesta istruttoria e il successivo processo mostrarono che l'ucciso apparteneva al *partito dei comici* e che l'omicidio era avvenuto «per ragioni di *partiti*». L'esecutore materiale del delitto, un certo Paolo Vaccaio, sembra comunque avesse reagito per legittima difesa, o per vendicarsi di atti violenti compiuti dai *Comici* e, per questo, venne condannato a soli due anni di carcere, già espriati quando si celebrava il processo Laganà. Secondo l'avvocato del barone, il funerale del Portuoso fu pagato dal *partito dei comici*, che si presentarono in chiesa vestiti di scuro e che, sempre secondo l'avvocato Nicotra (1870, *op. cit.*, pp. 16-17), fecero esporre sul catafalco del defunto un epitaffio minaccioso.<sup>40</sup> L'omicidio Laganà si inserisce, dunque, in un contesto politico agitato da forti passioni e marcato da una concatenazione di azioni violente tra i membri dei due *partiti*. L'evento che, secondo le ricostruzioni di Parte civile,

<sup>39</sup> NICOTRA 1870, pp. 54-56, *op. cit.* Può non essere del tutto inutile ricordare che la sala delle elezioni si trovava all'interno della Chiesa Madre di S. Nicolò-SS. Salvatore.

<sup>40</sup> «A Nicolò Portuoso la notte del 24 gennaio 1869 da vili sicari barbaramente trucidato. Il sangue di questo innocente sarà dai fratelli vendicato». La pratica di recitare l'elogio funebre di un morto, diffusa soprattutto tra le famiglie dell'élite locale e ancora viva nei primi anni Sessanta del secolo scorso, è andata gradualmente scomparendo. Nel corso del XIX secolo l'orazione, terminata la liturgia sacramentale, veniva letta di fronte al *catafalco* – una struttura di legna e cartapesta, che si approntava in chiesa. Nei soli due casi in cui mi è capitato di assistere ad un'orazione funebre, questa è stata recitata – o in uno dei due casi performata – all'ingresso del Cimitero. Uno degli aspetti più interessanti di questa pratica è che, nel caso delle famiglie più ricche e in vista, i testi delle orazioni venivano poi pubblicati. Tra i primi anni del XIX e il primo decennio del XX secolo vengono stampati numerosi elogi funebri, una decina dei quali è conservata nella ricchissima biblioteca comunale. Per una contestualizzazione storiografica di tale genere, cfr. A. PETRUCCI, *Le scritture ultime. Ideologia della morte e strategie dello scrivere nella tradizione occidentale*, Torino, Einaudi, 1995 e J.-C. BONNET, *Les morts illustres. Oraison funèbre. Éloge académique, nécrologie*, in P. NORA (ed.), *Les lieux de mémoire*, vol. 2, Paris, Quarto Gallimard, 1997, pp. 1831-1854.

scatenò gli scontri dell'8 settembre 1869, però, fu di carattere 'religioso' e rituale. Gli uomini dei due *partiti*, infatti, si scontrano fin dalla mattina nel corso della processione della Madonna della Stella. La processione della statua della Madonna, principale patrona di Catalfaro, era stata proibita fin dal 1789 in concomitanza con la soppressione della parrocchia di Santa Maria e la sua trasformazione in chiesa dell'Immacolata Concezione. Nonostante i divieti formali, però, la festa era stata celebrata per tutti gli ottanta successivi anni, tenuta in vita sia dalla devozione del 'popolo' di Catalfaro, sia dalla ferma volontà delle famiglie dell'*élite marianese* di non far decadere l'adesione emotiva che gran parte della popolazione locale provava nei confronti della Madonna (chiamata familiarmente «mamma nostra» o «mammuzza») e di mantenere, così, il controllo di un momento fondamentale della scena cerimoniale locale. Come vedremo, più volte nel corso dell'Ottocento (1811, 1821, 1848) la festa era stata occasione di scontri anche violenti fra i cleri delle due parrocchie e fra gli appartenenti ai due diversi *partiti*, anche se, per quello che sappiamo, mai si era verificato un omicidio durante il suo svolgimento. Nel 1869, però, la festa della Madonna cadeva immediatamente dopo due importanti occasioni elettorali e lo scontro politico tra i *partiti* si era fatto sempre più radicale:

Erano gli animi così disposti, ed i *partiti* in questo modo formati, quando in Catalfaro celebravasi la festa dell'8 settembre. In quella solennità era antica usanza, nel condurre in processione la statua della vergine, fermarsi quando arrivava innanzi il portone della casa del barone Majorana ed ivi voltarsi per pochi minuti, quanti bastavano perché offerto avesse il Barone alla Madonna il consueto dono in cera e denaro [...]. Nell'ultimo 8 settembre sventuratamente formavano parte della Deputazione della festa in Catalfaro l'Avv. Greco, Caruso Pico, ed il Barone Reforgiato, i più fieri partigiani avversi al Majorana Cucuzzella, coloro che molto avean lavorato nella vittoria delle elezioni del 68 e del 69 [...]. Costoro non voleano perdere occasione di sorta che valesse ad umiliare il barone Majorana ed a fargli perdere l'antica popolarità. Epperò deliberarono, di non far fermare in quella mattina la statua avanti la casa Majorana. Siffatta determinazione era già nota al Barone ed ai suoi, e quando la statua era in sul passare, buon numero di domestici, campirei, fattori, dipendenti erasi lì avanti il portone piazzato per far, che volere o non volere essa si fermasse, si voltasse, ed i doni ricevesse. Si cercò a viva forza di trattenerla, si venne da taluni anco alle mani, ed uno dei Deputati che si eran posti di proposito avanti la bara, n'era lievemente malconcio, ma la gente che portava l'immagine affrettando il passo velocemente la portava via senza farla punto colà trattenerla. Questo fatto, accaduto in un piccolo Comune, ed in quella congiuntura di concorso di gente, anco da paesi vicini, naturalmente eccitar dovea la bile del Barone, che vi avrebbe veduto sfregio, umiliazione, perdita della popolarità. E di fatti avete inteso da molti testimoni, il Barone, ch'era allora affacciato, battere il ferro del balcone, contorcersi, mordersi per lo sdegno più fiato le dita, e dirigendosi alla farmacia Tinnirelli, che gli stava rimpetto, ov'erano convenuti, e forse di proposito, varii de' più accaniti suoi oppositori [...] borbottar delle parole, e colla mano fare segni di minaccia, quasi che dicesse – vi farò vedere, vi darò la risposta – E allora partivano dalla farmacia urli, fischi, e parole di scherno alla direzione del Barone, che senza dir altro nelle proprie stanze si chiudea (Lombardo Arceri 1870, *op. cit.*, pp. 19-22).

La lunga citazione è tratta dalle Conclusioni del Procuratore Generale al processo celebratosi a Catania nel 1870. Per quanto prudente e intenzionato a chiedere l'assoluzione per il barone Majorana, il Procuratore individua con una certa precisione lo svolgimento dei fatti della mattina dell'8 settembre e sembra indicare in essi un antecedente, non solo cronologico, alle vicende del pomeriggio. Per i legali di Parte civile, la connessione tra lo scontro 'religioso' della mattina e quello 'politico' del pomeriggio è evidente. La tesi guida della propria strategia processuale è che l'omicidio del Laganà, insieme al tentato omicidio di altri capi del *partito* dei *comici*, fosse stato premeditato dal barone che, per vendicare l'affronto subito la mattina, aveva scagliato i suoi uomini contro quelli del *partito* avverso presenti nel Casino. Per il difensore del barone, invece, pur essendo evidente il carattere provocatorio e offensivo dell'azione cerimoniale dei *Comici*, non vi fu alcuna volontà di vendetta del barone. Questi, uscito di casa in compagnia di un solo sacerdote intorno alle 17, per recarsi a vedere le corse dei cavalli che si tenevano in occasione della festa,<sup>41</sup> davanti al *Casino* dei *Civili* incrociò i capi del *partito* avverso che iniziarono a fischiarlo. Per attirare l'attenzione di uno di coloro che lo fischiavano, dandogli le spalle, il Barone lo colpì leggermente sulla spalla con il bastone. In risposta a questo gesto inoffensivo, il fratello dell'uomo colpì violentemente il barone sulla testa, facendolo stramazza al suolo. Solo a questo punto, gli uomini del Barone, che evidentemente lo seguivano, all'urlo di «hanno ammazzatu lu beddu padri» si lanciarono contro quelli del Casino, che nel frattempo avevano estratto coltelli e revolver. Ne scaturì una rissa, durante la quale rimase ucciso il Laganà. Secondo la difesa, quindi, solo l'azione 'mediatica' dell'Onorevole Majorana Calatabiano, che inviò immediatamente telegrammi a giornali, *partiti* politici, alle forze dell'ordine a Catania e agli organi inquirenti parlando di un grave attentato politico perpetrato dalla parte a lui avversa, trasformò una rissa da paese in un fatto politico di portata nazionale.

Non mi interessa qui stabilire come siano andate le cose, in quella festa di Madonna di centoquaranta anni fa. Più interessante provare ad interpretare i modi in cui questi testi, legati allo svolgimento di un processo penale presso un tribunale del neonato Regno d'Italia, rappresentano conflitti e scontri tra due *partiti* la cui natura non è sempre facile, per loro e per noi, definire. Da questo punto di vista colpisce innanzitutto come, sia negli scritti prodotti da entrambe le parti in causa, sia nelle Conclusioni del Procuratore, la dimensione 'religiosa' degli scontri costituisca una sorta di scenario di fondo che non è

---

<sup>41</sup> La corsa dei «barberi», così è chiamata dalle fonti la corsa dei cavalli che si teneva in occasione della festa della Madonna della Stella, si svolgeva nel piano di S. Francesco di Paola, allora alla periferia nord del paese. La presenza di corse di cavalli all'interno del paese, attestata da fonti seicentesche e settecentesche che indicano questo momento come sempre a rischio di disordini, è stata comunque normale fino alla Seconda Guerra mondiale. Dopo la guerra, mentre le corse dei cavalli si spostano al di qua del confine della legalità, il loro posto viene preso dalle corse di biciclette.



mai necessario esplicitare, né tanto meno analizzare. Gli scontri avvengono il giorno della Festa, la sfida lanciata al barone è, in senso stretto, una sfida rituale, l'omicidio avviene quando il barone si reca ad assistere alla «Corsa dei Cavalli e al trasparente»,<sup>42</sup> momenti da sempre caldi dell'evento festivo.<sup>43</sup> Questo ha, per tutti, un'evidente rilevanza per lo svolgimento degli eventi, ma la forza delle passioni religiose, aggressive e devozionali, di tipo collettivo non è mai ritenuta una ragione in sé delle azioni compiute. Soprattutto esse non costituiscono motivazione della quale parlare o della quale tener conto nel momento del discorso giudiziario.

L'8 settembre in Catalfaro è il più solenne giorno dell'anno; alla festa, che per alcuni è devozione, per altri culto alla patria, per altri alla libertà (NOTA 1) per tutti **FESTA**, prende parte l'intera popolazione; e a migliaia vi accorrono dai paesi vicini. Sotto il dispotismo, la famiglia Maiorana Cocuzzella nel fine di umiliare popolo e santi [...] trovava modo, facendo penetrare sotto la bara suoi dipendenti, di ottenere che al passaggio non la si fermasse solo, ma la si *svoltasse* e fino *inchinasse* (!!) alla direzione della propria casa". (NOTA 1: La Chiesa di S. Maria della Stella in Catalfaro, per il vecchio liberalismo dei suoi preti, ebbe soppressa la sua secolare parrocchia dal governo borbonico; la quale fu ristabilita, sotto la libertà al 1848, e al 1849 fu ritolta dal dispotismo senza essere stata ancora reintegrata) (Scigliani 1870, *op. cit.*, p. 48).

Tralasciando alcuni dettagli, sui quali ritornerò, che costituiscono altrettanti, importanti, indizi dell'esistenza di un diverso, implicito ordine discorsivo, in questo passaggio della Memoria della Parte Civile, la Festa, che per «alcuni è devozione», viene presentata come un evento dalle valenze e dalle implicazioni tutte 'politiche'. Gli schieramenti in campo, i *partiti* sono chiaramente i *partiti* politici, locali e nazionali (i «liberali» e Santa Maria, il «dispotismo» e i baroni Majorana). Per ottenere questo effetto l'avvocato Scigliani, persona molto vicina all'onorevole Majorana Calatabiano, costruisce una genealogia 'liberale' per la Chiesa di Santa Maria che, molto plausibile nel corso dell'Ottocento, non è certamente applicabile agli scontri giurisdizionali dei due secoli precedenti. La Festa della Madonna, insomma, per questi borghesi, liberali e aggressivi, di metà Ottocento è soprattutto «culto alla patria» e alla «libertà». Ed è anche, però, strumento per giocare nello scenario politico:

Il barone non era ricorso mai alla violenza negli anni in cui si era fatta passare la bara senza fermarla: pensa d'impiegarla nel 1869, quando, con altri avversari di lui, è deputato alla festa il baronello Reforgiato, nuovo consigliere comunale, e nel 1869 il ba-

<sup>42</sup> Ritengo che la parola «trasparente» possa fare riferimento alla pratica, analoga a quella segnalata da PITRÈ 1978a, *op. cit.*, p. 80, per il festino di Santa Rosalia a Palermo, di porre «tele trasparenti illuminate» davanti a macchine pirotecniche da terra.

<sup>43</sup> B. PALUMBO, *Estasi visive e poetiche dello spazio-tempo: estetica, potere e politica dei fuochi d'artificio nei rituali festivi di un centro della Sicilia orientale*, in «Lares», LXIX, 1, 2003b, pp. 81-117.

rone ha avuto una seconda disfatta elettorale. Concerta ei dunque un attentato. La Madonna e i ceri son pretesti; si sa che i portatori della bara e il popolo non vogliono ritornare all'uso del 1859: ma venti e più campieri e dipendenti arruolati [...] vi saranno, qualcuno degli avversari potrà restarne offeso, tanto meglio; qualcuno reagirà, troverà la morte: tutto ciò è uno scandalo, un'indegnità; ma non importa, è un mezzo al fine della dominazione di un paese! [...].

I ceri, la santa, erano pretesti; i presi di mira erano gli avversari. Questi avrebbero potuto lavorare affinché il popolo si persuadesse a soffrire l'umiliazione, a fare volontariamente non solo fermare per ricevere doni, si tenga presente, ma *svoltare e inchinare* la Madonna, situandola con 'la faccia dirimpetto al palazzo' (come afferma un testimone). Ma essi credevano alla libertà, all'indipendenza, al patriottismo: cedere alla minaccia di violenza, in faccia agli oppressori del paese, importava incoraggiarli a più esose violenze (Scigliani 1870, *op. cit.*, pp. 49-50).

«La Madonna e i ceri son pretesti», il rituale e i suoi dettagli sono «un mezzo al fine della dominazione di un paese», la «religione» è un semplice strumento della lotta politica, efficace perché consente di lanciare sfide e messaggi e perché capace, comunque, di spingere «il popolo» all'azione. Come avrebbe detto Pitrè trent'anni più tardi nel brano sopra ricordato: «le ire di parte [...] nella regione siracusana assumono parvenze di religiosità».

Anche negli scritti che riportano il punto di vista della Difesa nel processo Laganà, la dimensione 'religiosa' e cerimoniale costituisce lo scenario nel quale si svolgono gli scontri tra *partiti*, ma anche in questo caso non è in essa che risiedono le vere motivazioni della lotta e della violenza. In tali testi, però, troviamo un'interessante differenza rispetto a quelli dei Liberali: la politica fazionale e violenta, la violenza di *partito*, quella che si impossessa della devozione per lanciare sfide e provocazioni è tutta attribuita al *partito* dei *giovani*, intriganti e affaristi, comunque contrari al barone Majorana, presentato, di contro, come integerrimo amministratore, benvenuto da un popolo intero che ne sancisce l'elezione da oltre trent'anni. Il barone, inoltre, viene descritto come un affezionato fedele della Madonna, che viene provocato proprio nel momento in cui si accinge a dimostrare la propria devozione alla sacra immagine:

E di fatti la parte civile si avvale del rapporto dei carabinieri il quale asserisce che il barone visto il rapido passaggio della bara voltatosi verso il punto ov'erano riuniti i suoi avversari, loro disse *porci, porci, porci*. [...] E quando un onesto cittadino nella sua casa devotamente inginocchiato ai piedi della vergine diva si vede insultato in faccia al popolo che lo ama dai Reforgiato, dai Greco, dai Cirmeni e compagni... e questi scendono sino alla bassezza, anche dopo passata la bara, d'insultarlo e di fischiarlo, ed il Barone loro si limita unicamente a dire *porci, porci*... ben fatto sia (Carnazza 1870, p. 26).

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

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

stata opera meritoria, ma per ispeculazione di onta ed umiliare il Barone, per fargli perdere il prestigio di sua potenza al cospetto dei suoi rispettosissimi concittadini, per proccacciarlo ed opprimerlo (*ivi*, p. 24).<sup>44</sup>

Nei testi scritti e pensati in ambienti liberali di sinistra, le passioni religiose venivano rappresentate come meri strumenti attraverso i quali esprimere il conflitto politico: la 'politica' sembra nascondersi sotto le mentite spoglie della 'religione', ma questa, ridotta a linguaggio che esprime un senso altro, perde quasi del tutto ogni autonoma valenza emotiva, passionale e 'politica'. Nei testi scritti per difendere un barone conservatore, la religione sembra riacquisire un senso proprio, ma come atto devozionale individuale, privato di ogni 'vera' valenza civica, visto l'uso strumentale che di essa fa la parte avversa: anche qui 'religione' e 'politica', sfera privata e sfera pubblica sembrano contrapporsi in maniera oramai netta. In realtà ritroviamo in questi testi giudiziari una difficoltà simile a quella incontrata sia nel testo letterario costruito da Verga, sia nell'ordine del discorso scientifico di Pitrè. Troviamo, cioè, per intero e ben funzionante l'ordine discorsivo moderno, con le sue nette dicotomie ('pubblico'/'privato', 'normale'/'patologico', 'materiale'/'simbolico', 'civilizzato'/'primitivo', 'presente'/'passato', 'Nord'/'Sud', 'Italia'/'Sicilia', 'Europa'/'Italia') e le sue categorie discrete (la 'politica', la 'religione', la 'storia') e comprendiamo come questo ordine discorsivo venga adoperato dagli attori sociali, ai diversi livelli del sistema (dal piano degli scontri locali a quello della produzione di un'immagine letteraria della Sicilia) per rappresentarsi in uno scenario pubblico nazionale. Nello stesso tempo, però, si ha la sensazione che le pur diverse rappresentazioni fornite, oltre a, o più che, 'descrivere' dei mondi locali, ne occultino fondamentali dimensioni di senso proprio nel momento in cui sembrano presentarli, secondo registri differenziati, nello scenario generale. E, soprattutto, sembra proprio che tali rappresentazioni conservino un carattere, per così dire, nicodemico, parlando, a chi dall'interno ha la possibilità di intendere (anche) di pratiche, di logiche, di sentimenti – insomma, per dirla con Asad (2003, cit.), di economie morali, di economie dell'*agency* e di forme di umanità – non del tutto coincidenti con le forme ufficiali nelle quali si andava declinando l'idea di 'modernità'. L'assunzione di retoriche della modernità sarebbe, pur con tutte le diversità tra un Verga e degli avvocati del foro catanese, una postura narrativa che corrispondeva alle esigenze di auto rappresentazione di gruppi elitari locali e regionali nello scenario dello stato post unitario e che, nello stesso tempo, consentiva loro di continuare a dialogare con i mondi locali e le loro articolazioni sociali, esercitando, sia pure in maniera nicodemica, forme di controllo egemonico. In ogni caso, ciò che questi discorsi non sembravano più in grado di dire, o semplicemente non appariva-

---

<sup>44</sup> Il lettore avrà notato come nei brani della Difesa, il titolo di «Barone» venga sempre scritto con la maiuscola, al contrario di quanto accade nei testi di Parte civile.

no più legittimati a dire in un (nuovo) spazio pubblico, era proprio l'intimo nesso che, negli universi sociali dai quali provenivano i loro 'autori' e nei quali molti di costoro vivevano, esisteva, ostinatamente, tra sfere sociali (la 'religione' e la 'politica') che la retorica della modernità immaginava nettamente distinte, oltre che chiaramente definibili. Nesso tra «fuoco di devozione» e «politiche inquietudini», tra violenza devozionale e violenza politica, tra passione rituale e calcolo strategico, senza la comprensione del quale gran parte delle vicende descritte (in un processo per omicidio, in una novella, in un testo di folklore o in una rappresentazione etnografica) divengono di difficile comprensione.

## 5. «FUOCO DI DEVOZIONE» E «POLITICHE INQUIETUDINI»

Eppure, come detto, resta viva la sensazione che proprio tra le righe di rappresentazioni apparentemente conformi alle declinazioni dell'ordine discorsivo della modernità, i protagonisti delle vicende lascino passare spesso involontari indizi, tracce, spie dell'operare di (e del loro agire in) altri regimi morali. Le allusioni letterarie di Verga e le sue precise conoscenze di determinati meccanismi del fazionalismo 'religioso', i silenzi solo appena velati di Pitrè sul proprio coinvolgimento nella competizione politico-cerimoniale palermitana, la presenza di Capuana e della sua fazionale Mineo nelle vicende drammatiche della fazionale Catalfàro, sono alcuni degli indizi che ho provato a seguire.<sup>45</sup> Più evidenti, perché osservate attraverso la lente dello sguardo etnografico, mi sembrano le tracce del coinvolgimento in un'economia morale diversa da quella esibita nella retorica ufficiale che hanno lasciato nei loro testi e con le loro azioni coloro che in varia veste parteciparono agli eventi dell'8 settembre 1869 e al processo per l'omicidio Laganà. Proviamo a seguirne alcune.

### 5.1. Lettera ai Catalfàresi

In una lettera aperta indirizzata ai "Catalfàresi fratelli", un certo Cesare Pollina Zappalà, vicino al barone Majorana e al suo *partito*, nell'auspicarsi la scomparsa dei *partiti* che tanto disonore avevano gettato sul paese dopo l'omicidio Laganà, finiva per scrivere un forte atto d'accusa nei confronti del *partito* liberale, ricordando che:

Il mischiarsi fra le due Chiese S. Nicolò e S. Maria la Stella, ed i fatti dei Comici coi Calzolari comprovano che Voi, Signori del *partito* restauratore, siete la causa degli

---

<sup>45</sup> Anche Mineo, come Vizzini e Catalfàro, è stata a lungo percorsa (tra '500 e '600) dallo scontro tra le parrocchie di S. Pietro, S. Maria e S. Agrippina: cfr. L. SCALISI, *Mineo tra Cinquecento e Seicento*, in L.R. FOTTI – F.F. GALLO – L. SCALISI, *Guerre di Santi» nella Provincia di Catania*, Catania, Biblioteca della Provincia Regionale di Catania, 2003, pp. 47-86.

sconvolgimenti catalfàresi. Voi invece di combattere a viso aperto la fratellanza e la socievolezza, non avete fatto altro che aizzare dei *partiti* come vi ho detto, e quindi far rinascere le vendette sepolte nella notte ove tace il passato, e così incitare una classe di onesti cittadini.<sup>46</sup>

Lo stile della lettera è meno alto e colto di quello dei testi 'processuali' e, dunque, i riferimenti a dimensioni tenute in secondo piano in altri registri sembrano farsi più evidenti. Come nel breve testo del fiscale di Lentini del 1790, in questa lettera di quasi ottant'anni dopo la natura anche 'religiosa' dello scontro tra *partiti* emerge con chiarezza. Per quanto, infatti, l'autore insista sul fatto che i membri del nuovo *partito* abbiano soffiato artatamente sul fuoco della divisione rituale, riattivando una contrapposizione oramai sopita, le sue stesse parole sembrano smentire una lettura puramente strumentale dell'utilizzo a fini 'politici' di simboli religiosi. Lo scontro tra S. Nicolò e Santa Maria implica, infatti, la presenza di vendette e/o azioni che, rimaste inattive, 'sepolte' per secoli, comunque sono pronte a risorgere, non appena vengano eccitate. Un altro passaggio sembra contenere riferimenti precisi, anche se ellittici, ai conflitti locali. Il Pollina, infatti, parla, dei «fatti dei comici e dei calzolai» che comproverebbero il carattere violento del *partito* liberale; *partito* che, con una curiosa inversione terminologica, chiama «restauratore». Proprio questo termine, poco conciliabile con il carattere giovanile (i «*giovani*») e rivoluzionario (i «*Carbonari*») di quel *partito*, sembra poterci mettere sulla buona strada per comprendere il posizionamento dell'autore della lettera. Le uniche cose, infatti, che il *partito* liberale dichiarava di voler restaurare erano il titolo e le funzioni di parrocchia della chiesa di Santa Maria, annullati da un decreto regio in epoca borbonica. In realtà, un ulteriore termine adoperato dall'autore della lettera, «calzolai», rinvia al contesto dello scontro rituale. Fino ai tardi anni Sessanta del secolo scorso, infatti, gli «scarpari» (calzolai) costituivano il nucleo popolare più forte e agguerrito del *partito marianese*. Formato da calzolai che avevano la propria bottega nelle logge settecentesche che chiudevano l'antica piazza di Santa Maria (*u chiano di Santa Maria*), questo gruppo viene descritto sempre pronto a sostenere, anche con la forza fisica, gli interessi *marianesi*. Ancora oggi, nei momenti di maggiore iridescenza emotiva della festa della Madonna, non è affatto raro che ci si riferisca agli *scarpari di Santa Maria*, per ricordarne e rivendicarne la fierezza combattiva o, da parte *nicolese*, per sottolineare il carattere plebeo della parrocchia nemica.<sup>47</sup> Dunque il riferimento ai «*calzolai*» non è casuale,

---

<sup>46</sup> Non sappiamo se l'appello ai concittadini scritto dal Pollina Zappalà sia mai stato stampato, sotto forma di libello o in un qualche giornale. Esso è conservato in copia manoscritta in una serie di carte sparse, contenute in ASM, ultima di una serie di copie di testi di lettere a giornali relative alla vicenda dell'omicidio Laganà.

<sup>47</sup> Più volte molti uomini di Santa Maria hanno dichiarato, con un tono tra il serio e l'ironico, che per far parte del *partito marianese* si deve essere stati «battezzati con l'acqua degli scarpai». L'ingresso nel nucleo di coloro che vengono considerati parte del Comitato festa sarebbe dunque deter-

anche se apparentemente contraddittorio con quanto fino ad ora emerso. «*Scarpari*» e «*comici*», infatti, dovrebbero entrambi far parte del *partito marianese*, mentre nella lettera di Pollina Zappalà sembra esservi il riferimento a «fatti», «scontri» intercorsi tra «*comici*» e «*calzolari*». Occorrerebbe, certo, una più attenta indagine sulle fonti per stabilire con maggiore precisione le vicende ‘politico-religiose’ di quei primi turbolenti anni unitari a Catalfaro, ma mi sembra si possa avanzare l’ipotesi dell’esistenza, all’interno della fazione *marianese*, di uno scontro tra i *Comici*, un nuovo aggressivo gruppo sociale, che cerca di prendere il controllo della vita pubblica locale e, dunque, anche del *partito marianese*, e una base popolare. Del resto, ancora durante la mia ricerca di terreno, uomini di Santa Maria evocavano gli scontri tra «*cappiddi*» (i borghesi, quelli con il cappello) e «*birritti*» (i popolani, quelli con il berretto, *birritta*, alla siciliana) dei quali raccontavano i nonni.<sup>48</sup>

## 5.2. Lo «schiticchio» dei congiurati

Le fonti a stampa di parte conservatrice (*nicolese*) forniscono una descrizione a tinte forti del *partito* dei *comici*. Nel raccontare del funerale del Portuso, la difesa del barone Majorana li descrive, come detto, presenti nella chiesa (di Santa Maria), tutti vestiti di scuro, mentre ascoltano l’orazione funebre tenuta proprio da Francesco Laganà Campisi. Tra costoro, il 25 gennaio 1869, anche il sacerdote Luigi Reforgiato, membro di una famiglia baronale, imparentata con i Majorana Calatabiano, i cui membri erano stati per tutto il XVIII secolo e nei primi decenni del XIX punti di riferimento del *partito marianese*:

Egli è cugino in quinto grado dell’interfetto Laganà. Egli è rettore della chiesa di S. Maria, e siccome non gli è potuto riuscire ad elevarla a parrocchia, ha creduto esserne ostacolo il barone Majorana Sindaco, e perciò molti reclami calunniosi contro il Barone diretti a tutte le autorità. Ma ciò non è tutto. Il Reforgiato è il cappellano dei *Comici* ritenuti dalle autorità giudiziarie *perturbatori dell’ordine pubblico, e della pace degli onesti cittadini* – e quando i *Comici* nel 25 gennaio 1869 fecero i funerali al loro compagno Nicolò Portuoso [...] il Reforgiato ne cantò la messa funebre (Nicotra 1870, *op. cit.*, pp. 80-81, nota 1).

---

minato da un rito di iniziazione consistente nel versare sulla testa del neofita dell’acqua scura e sporca che, in passato, era presa dalle bacinelle dentro le quali i calzolari conservavano e pulivano i propri attrezzi. In oltre tre anni di vita continuativa a Catalfaro e di forte vicinanza con gli uomini di Santa Maria non ho mai assistito ad un simile, eventuale, rituale di ingresso che, del resto essi dicono essere stato sospeso agli inizi degli anni ’70 del secolo scorso.

<sup>48</sup> Una simile dinamica è infatti comune anche oggi all’interno di un partito (e Comitato festa), dove non è raro che si creino quelli che gli attori sociali chiamano *partito* e *contra partito*, gruppi che si oppongono tra loro, all’interno di una stessa fazione, per il controllo e l’organizzazione dei momenti rituali. S. AMABILE GUASTELLA (*Le parità morali*, Rocca San Casciano, Cappelli, 1968, I ed., 1884, pp. 30-31, 188) segnalava un’analoga distinzione nella Contea di Modica della seconda metà dell’Ottocento.

Da una nota della memoria della Difesa, apprendiamo, dunque, che il *partito* dei *comici* avrebbe un cappellano, rettore della Chiesa di Santa Maria e membro di una famiglia dell'*élite marianese*. In qualità di cappellano, e direi anche di Rettore della chiesa di Santa Maria, celebra la messa cantata per il funerale di un suo amico, ammazzato «per questioni di *partiti*» e assiste alla focosa orazione funebre tenuta da suo cugino, Francesco Laganà Campisi, destinato a sua volta ad essere ucciso in uno scontro tra *partiti* di lì a pochi mesi. Secondo un resoconto dei Carabinieri, scritto 20 giorni dopo l'omicidio Laganà e riportato durante il dibattimento, due mesi prima dell'omicidio del Portuso il Sacerdote Reforgiato aveva partecipato ad una particolare riunione:

Sono venuto in cognizione – scrive un ufficiale dell'Arma – che nel novembre 1868 il signor Salvatore Majorana Calatabiano deputato, che come si sa, stà a capo del *partito*, che si è prefisso di scalzare il Sindaco di Catalfaro e suoi partigiani, invitava in una casa di campagna posta in contrada Franco [...] i qui notati suoi amici e partitanti [...]. A scopo di avvisare ai mezzi per far cessare al più presto il potere che il predetto Sindaco da tanti anni esercita su quel paese; per *sostituirvi* il loro [...]. Ivi, fra le altre cose, si vuole avessero pronunziato il seguente giuramento – *Morte ai prepotenti e ai suoi ricottari* – vale a dire ai loro partigiani. (Carnazza 1870, *op. cit.*, pp. 29-30).

Non possiamo stabilire se la riunione ebbe realmente luogo o se, invece, la sua evocazione sia un'abile manipolazione della Difesa – la famiglia dei baroni Majorana aveva legami storici con gli ambienti di polizia di Caltagirone, la città dove l'Ufficiale prestava servizio. Sia come sia, il tema della riunione segreta è interessante perché sembra aprire altre faglie nella rappresentazione ufficiale del conflitto. Nell'immaginario che gli scritti della Difesa del barone Majorana intendono evocare ritroviamo un 'banchetto' in campagna al quale partecipano tutti i capi del *partito* dei *comici* e due sacerdoti del clero *mariano*, uno dei quali è Rettore della Chiesa di S. Maria. Nel corso del 'banchetto' segreto si definiscono propositi e progetti violenti, da realizzarsi nella scena pubblica locale, e si pronuncia un giuramento contro il comune nemico. Uomini di un *partito* che si ritrovano in campagna per un banchetto e 'discutono' di affari legati alla *politica*, al rito e alla festa: potrebbe essere, questa, una descrizione schematica che ben si adatta sia al banchetto dei congiurati nell'autunno del 1869, sia alle mangiate in campagna che i membri dei Comitati organizzano prima e dopo le feste, per celebrare la loro riuscita e per discutere di aspetti della loro pianificazione.<sup>49</sup> Una descrizione, inoltre, che parrebbe poter connettere queste pratiche ad altre *schiticchiate* di cui ci parlano fonti storiche e studi etnografici sul mondo maschile, legale e illegale, siciliano.<sup>50</sup>

<sup>49</sup> Ho spesso partecipato a tali 'mangiate' all'interno delle quali, a volte, i protagonisti, tutti maschi, possono assumere comportamenti aggressivi e anche violenti. Per la descrizione di una 'mangiata' durante la quale lo scontro tra contrapartiti assunse toni drammatici, cfr. B. PALUMBO, *Fuoco di devozione e politiche inquietudini. Passioni, feste e poteri in Sicilia*, in stampa, cap. 7.

<sup>50</sup> Cfr. JANE e PETER SCHNEIDER, *Mafia Burlesque: the Profane Mass as a Peace-Making Ritua*, in

### 5.3. L'oro della Madonna...

Sono i comici che deposero *essersi fatto concerto* che la bara non doveva fermarsi avanti il palazzo del barone Majorana. Sono essi che per giungere a tale scopo sparsero malignamente e artificiosamente la voce nel popolo, che il barone Majorana Sindaco doveva spogliare dell'oro la Madonna, e mandarlo al governo (NOTA 2). Sono essi che per far penetrare nel popolo quella falsa voce di calunnia, quella mattina durante la processione la Madonna pria di giungere nella casa Majorana fu sguarnita dell'oro.

(NOTA 2: Giuseppe Vitali depose – 'il popolo diceva, che il barone Majorana Sindaco voleva spogliare dell'oro la Madonna'. Nicotra 1870, *op. cit.*, p. 68).

Questo passaggio della Memoria difensiva dell'avvocato Nicotra ci avvicina molto alle passioni devozionali che agitano la scena politica e cerimoniale di un centro siciliano a metà Ottocento e che, in ultima istanza, muovono l'*agency* delle persone reali (il 'popolo'), conferendo alle loro *pratiche* uno specifico tono *poetico* (De Certeau 1990, *op. cit.*, Herzfeld 1997, *op. cit.*).

«Vistiri a Madonna», «vistiri u Sabbaturi»: con questa espressione si indica, a Catalfaro, uno dei momenti meno evidenti, ma più sentiti, di entrambe le feste patronali. Il giorno della vigilia – 17 di agosto per il SS. Salvatore, 7 di settembre per la Madonna della Stella – nel primissimo pomeriggio un nucleo ristretto di persone si ritrova in chiesa per preparare la statua all'«apertura».<sup>51</sup> Ho assistito più volte alla vestizione della statua della Madonna e a quella del SS. Salvatore e sempre ho percepito la stessa atmosfera: poche e selezionate persone, chiuse nella propria chiesa, che in assenza del sacerdote manipolano con cura e marcato formalismo i paramenti e gli arredi che vestiranno la statua. Le parole, ridotte al minimo, vengono sussurrate, i gesti, controllati, lenti, si ripetono identici – almeno nei quattro anni in cui ho potuto osservare le scene. Sia nel caso della Madonna che in quello del Salvatore i protagonisti sono sempre dei maschi, non necessariamente tra coloro che occupano posi-

---

E.R. WOLF (ed.), *Religion, Power and Protest in Local Communities*, New York, Mouton, 1984, pp. 117-135. Vedi anche S. LODATO, «Ho ucciso Giovanni Falcone». *La confessione di Giovanni Brusca*, Milano, Oscar Mondadori, 2006, che riporta (pp. 180-184) il ricordo 'nostalgico' di Giovanni Brusca e P. ARLACCHI, *Addio cosa nostra. I segreti della mafia nella confessione di Tommaso Buscetta*, Milano, Rizzoli, 1996, p. 47, che riferisce quello più attento alla tensione psicologica circolante in tali riunioni fornita da Buscetta.

<sup>51</sup> «Aprire il Salvatore» (o la Madonna) è espressione che indica l'apertura rituale della cappella nella quale la statua è conservata durante tutto l'anno. Per una descrizione di queste fasi della festa con rinvio a B. PALUMBO, *Politiche dell'inquietudine. Passioni, feste e poteri in Sicilia*, Firenze, le Lettere, 2009, capp. 4 e 5. Per una lettura dei rapporti tra immaginario visivo 'popolare' e potere delle immagini sacre, di taglio fenomenologico e semiologico, cfr. F. FAETA, *Il santo e l'aquilone. Per un'antropologia dell'immaginario popolare nel secolo XX*, Palermo, Sellerio, 2000 (in particolare pp. 43-48). Per una critica di simili approcci, improntata ad una diversa antropologia politica cfr. B. PALUMBO, *Retoriche della storia e conflitti di identità in una città della Sicilia*, in «Meridiana», 30, 1997, pp. 135-168, ID., «Fuoco di devozione e politiche inquietudini». *Cerimonialità, potere e politica in un centro della Sicilia orientale*, in *La forza dei simboli. Studi sulla religiosità popolare*, a cura di I.E. Buttitta e R. Perricone, Palermo, Folkstudio, 2000, pp. 237-281, ID. 2003a,b, *citt.*



zioni di preminenza nei Comitati.<sup>52</sup> A Santa Maria il compito di prendere la corona della Madonna, l'asta con la stella e il bambinello, insieme ai suoi ori, agli anelli e agli orologi sembra essere riservato a due uomini, l'anziano Giuseppe Proja e il più giovane Pippo Cannone che hanno svolto e svolgono il ruolo di contabile della festa. A San Nicola, invece, il Mondo con la croce, che il SS. Salvatore ha in mano, e gli ori erano manipolati da due uomini, membri di famiglie di provata fede *nicolese* ed entrambi funzionari comunali, oltre che dal custode del museo parrocchiale. In entrambi i casi gli oggetti più importanti, quelli che connotano iconograficamente il titolo dell'immagine – il Mondo per il SS. Salvatore, la corona, l'asta con la stella e il bambin Gesù per la Madonna – prima di essere posti sulle statue venivano baciati sia dai principali attori della vestizione, sia dalle poche persone presenti, alcune delle quali giunte in chiesa proprio per compiere quel gesto.<sup>53</sup>

Quando esce in processione – oltre che con la corona, fatta fare solo nel 1954, il bambinello e il bastone con la stella – la statua della Madonna viene *vestita* con i suoi gioielli: anelli, bracciali, collane, orecchini e orologi, donati per devozione o per aver ricevuto una grazia da generazioni di fedeli, sono appuntati su delle fasce di velluto rosso, tese poi sulla vara e intorno alla sedia sulla quale è seduta. È a questi gioielli che ci si riferisce quando si parla dell'«oro della Madonna»: oggetti preziosi che testimoniano della forza della devozione verso la Madonna della Stella nel corso dei secoli e del rapporto intimo creatosi tra la statua e il popolo di Santa Maria.<sup>54</sup> Il legame tra la statua, tra le statue e l'«oro», però può essere colto anche su un altro piano, metonimico, per così dire, e non più analogico. Tanto la statua della Madonna, infatti, quanto quella del SS. Salvatore sono dorate. La doratura di entrambe, molto costosa, è stata realizzata agli inizi degli anni Sessanta del secolo scorso grazie ai contributi dei fedeli. Nel caso della statua della Madonna, poi, per poterla effettuare furono venduti e fusi molti degli orologi d'oro che le erano stati donati nel corso dell'ultimo secolo. La doratura, come ricordano molti dei protagonisti, ha suscitato lunghe polemiche sia all'interno di ciascun *partito*, sia tra *nicolesi* e *marianesi*. Legate all'esito dell'operazione – quale fosse

<sup>52</sup> Colpisce l'assenza di donne dalla scena della vestizione, altrove, in Italia e in Europa, delegata, invece, proprio a loro, specie nel caso di Immagini mariane: cfr. *La fabrication des saints*, numero monografico di «Terrain», 24, 1995, e G. CHARUTY, *Folie, mariage et mort. Pratiques chrétiennes de la folie en Europe occidentale*, Paris, Seuil, 1997a. La presenza femminile non viene formalmente vietata e, in alcuni casi, qualche donna e anche qualche bambino assistevano alle operazioni, senza mai però intervenire.

<sup>53</sup> Oggi gli oggetti preziosi sono custoditi in cassaforte o più spesso sono esposti nelle teche dei due musei parrocchiali. Per un'analisi della vita sociale di questi musei e dei loro oggetti, cfr. B. PALUMBO, *The Social Life of Local Museums*, in «Journal of Modern Italian Studies», 6, 1, 2001, pp. 19-37.

<sup>54</sup> Vedi a riguardo le considerazioni di F. GIALLOMBARDO, *Il codice della festa*, in G. GIACOBELLO – R. PERRICONE (a cura di), *Calamonaci. Antropologia della festa e culto dei santi nell'Agrigentino*, Palermo, Bruno Leopardi, 1999, pp. 97-112: 102-105, su Calamonaci, paese della provincia di Agrigento.

stata la doratura migliore o, all'interno di ogni *partito*, se la statua apparisse migliore prima o dopo la doratura – le discussioni sembrano testimoniare dell'importanza che l'immaginario locale attribuisce allo splendore delle statue. In generale, oggi, quella del SS. Salvatore è presentata dai suoi fedeli come particolarmente splendente e capace di riflettere in maniera abbagliante la luce solare di metà agosto. La statua della Madonna della Stella, dal punto di vista *marianese*, è invece connotata da una luce meno intensa, ma più intima e poetica, non aggressiva e dolce, come più morbida, rispetto a quella di Agosto, è ritenuta la luce solare a settembre.<sup>55</sup>

Quella di 'spogliare dell'oro la Madonna', dunque, dal punto di vista locale è una minaccia grave che, se realizzata, avrebbe comportato un attacco duplice all'integrità visuale dell'immagine e al rapporto, 'patrimonializzato' nei suoi gioielli, e dunque incorporato (Palumbo 2003a, *op. cit.*, pp. 21-25), tra la Madonna della Stella e i suoi devoti. Una minaccia che poteva, per questo, eccitare gli animi di quanti partecipano alla processione ed essere adoperata con abilità, da alcuni, all'interno dello scontro 'politico'.

#### 5.4. ...e quello del Salvatore

Il 20 maggio 1910 il Vescovo di Caltagirone, Monsignor Damaso Pio de Bono si trovava a Catalfaro in visita pastorale. Intorno alle 10, mentre era nella sacrestia della Chiesa Madre, una delegazione di notabili *nicolesi* chiese di parlare con lui:

essendo stati ammessi alla di costui presenza, gli fecero ostensiva le apprensioni che vi erano fra i parrocchiani di voler tagliare diritti e prerogative alla chiesa di San Nicola a vantaggio dell'altra chiesa parrocchiale di S. Maria. Protestò il Vescovo contro tali dicerie, meravigliandosi come persone illuminate, quali erano i membri di quella commissione, avessero potuto dar peso alle medesime.<sup>56</sup>

Si sarebbe meravigliato meno, il Vescovo, e avrebbe avuto un'idea un po' più precisa di quello che stava per capitargli, se avesse tenuto conto della situazione giurisdizionale e politica del paese. Anche nel 1910, come nel 1868-69, si era in piena campagna elettorale, con due *partiti* che si contendevano la vittoria e il controllo di risorse (ex feudi di proprietà comunale, opere pie) legate all'amministrazione pubblica. Nel 1905 lo stesso Vescovo aveva nominato il primo parroco di Santa Maria dopo la riapertura della parrocchia, sancita nel 1874. Governata da rettori e vice parroci fino a quella data, dopo quasi

<sup>55</sup> Un episodio che ricorda quello della doratura della statua della Madonna è riportato da F. FAETA 2000, *op. cit.*, pp. 50-51, per Nocera Terinese.

<sup>56</sup> Questa e le successive descrizioni dei fatti del 20 maggio 1910 sono tratte da una copia conforme della sentenza pronunciata dal tribunale di Caltagirone il 2 giugno 1911 contro 22, tra uomini e donne di Catalfaro, accusati di violenza e percosse contro il vescovo o di aver istigato l'azione violenta. La copia è conservata presso ASN, curia vicariale, carte sparse.

150 anni Santa Maria aveva nuovamente un parroco nella persona di Francesco Jatrini, membro di una famiglia borghese dal XVIII secolo inserita nell'*élite marianese*. Come se non bastasse il Vescovo aveva nominato il parroco Jatrini suo Vicario foraneo e lo aveva invitato a prendere visione, e possesso, di tutte le carte relative alla Corte Vicariale. Decisamente troppo, per il clero e per i partigiani di San Nicola, che si trovavano a fronteggiare un parroco *marianese* autorizzato a mettere mano tra le carte del proprio archivio.

Frattanto fuori fra i parrocchiani di S. Nicola era corsa e si era divulgata la voce che il Vescovo si fosse recato in chiesa per impadronirsi, facendoli trasportare altrove, dei doni votivi d'oro e d'argento e delle carte dell'archivio vicariale. Una tal voce, trovato subito credito, eccitò gli animi della folla, onde una turba di gente, uomini e donne, che ben presto raggiunse il numero di circa duemila, accorse per impedire la pretesa insussistente spoliazione ed invase, gridando e saccheggiando, la chiesa. Alcuni, forzata la porta del campanile, salivano sul tetto e si diedero a suonare le campane a stormo: altri, riusciti a penetrare nella sagrestia, irrupero violentemente nella canonica, ove il Vescovo si trovava a conferire ancora con la commissione, ed accerchiato, tenendo un contegno oltremodo minaccioso, cominciarono a colpirlo di contumelie e di ingiurie, le più volgari, a farlo segno a sputi e a pugni, che però vennero riparati da due Carabinieri accorsi e da qualche persona bene intenzionata che gli facevano da scudo, e ad usargli ogni sorta di minacce, sia verbali che reali, con gesti, bastoni e sedie, intimandogli di uscire dalla chiesa. Impossibilitato a muoversi per la ressa della folla tumultante, il Vescovo fu costretto di rimanere per più di un'ora in quella stanza, in una penosa situazione, esposto agli insulti, alle ingiurie ed alle gravi minacce di quella turba di gente. Finalmente i pochi carabinieri presenti, aiutati da alcuni volenterosi, riuscirono a grandi stenti ad aprirsi un varco fra i tumultanti ed a fare uscire il Vescovo dalla chiesa, accompagnandolo al convento dei Cappuccini, dove aveva preso alloggio. Durante il tragitto la folla, che andava man mano ingrossandosi, gli tenne dietro, continuando a schiamazzare, ingiuriare e minacciare, e a lanciare anche qualche proiettile, ed occorre l'intervento della truppa in picchetto armato per sedare il tumulto ed impedire l'invasione del convento.

Ancora una volta nella vita rituale e politica di Catalfàro la situazione fu sul punto di degenerare. Il maresciallo della locale stazione dei carabinieri ne era ben consapevole, visto che nel suo rapporto sottolinea che solo l'intervento dei militari impedì il linciaggio del prelado e che, al termine di lunghe trattative, la folla si dissolse, minacciando comunque di riprendere l'aggressione l'indomani e di impedire le funzioni nella chiesa di S. Maria.

Sarebbero stati opportuni sul momento provvedimenti di rigore ma non si è creduto prudente adottarli, data la mancanza di forza e per non eccitare la massa selvaggia, e di evitare conseguenze funeste.

Questa volta la descrizione degli scontri sembra andare piuttosto vicino alla realtà. Ritroviamo così quel 'popolo' genericamente evocato nelle rappresentazioni del XIX secolo e possiamo farci un'idea precisa di chi lo compones-

se e dei suoi modi di agire. Tra i protagonisti del tumulto vi sono i sacerdoti del clero *nicolesse*:

Lardizzone Mariano fu Salvatore di anni 24 contadino dice di [...] aver visto nella Chiesa il Parroco Lo Sciuto e il Sacerdote Scirè insieme a 4 donne, tra cui la madre del detto parroco, incitare la folla e chiamare gente dicendole ‘Donne quel ladro si porta via tutto l’oro’ accorse ancora della gente e il Sac. Scirè informò la gente disperandosi che il Vescovo spogliava la Chiesa. Poco dopo vidi il detto parroco e il prete Vitale Francesco sulla galleria a chiamare gente.

Vidi la balconata della chiesa soprastante alla società operaia spopolata di persone ed in essa notai il Parroco Sac. Lo Sciuto ed il Sac. Vitale che gesticolavano con le braccia indicando al popolo di accorrere dalla parte della Chiesa e dicendo ‘Venite che si prendoni il Salvatore’ (deposizione del teste Di Maiuta Paolo, Guardia Municipale).

Fanno suonare le campane, chiamano a raccolta la popolazione, dicono che il Vescovo «si voli puttari u Sabbaturi» – è in dialetto, infatti, che i *nicolesi*, oggi, ricordano la frase – che vuole spogliarlo dell’oro e dell’argento. Conoscono bene i tasti che occorre premere per eccitare gli animi delle persone e, molto probabilmente, loro stessi sono in uno stato di forte agitazione emotiva. Tra la folla vediamo emergere, per la prima volta, le donne. Maria Compagnino, di 45 anni dichiara:

Vidi la detta Fucile Giuseppa, madre del Parroco, gridare a braccia in aria indignando il popolo ad accorrere in Sacrestia ove il Vescovo rubava tutto l’oro ed insinuava ad accendere le candele degli altari. Vidi certa Faragone Giovanna [...] che inveiva contro il Vescovo e dopo si vantava di avergli assestato un pugno da risentirsene per sei mesi.

Non sappiamo quali fossero le intenzioni del Vescovo, né se fosse stato pilotato, a sua insaputa, dalle sapienti manovre del clero *marianese* e del nuovo, abilissimo, parroco. Non conosciamo le cose che realmente disse, né quelle che immaginarono di comprendere notabili e sacerdoti di San Nicola. La lettura fornita dagli atti del processo sembra propendere per l’ipotesi di un’azione dimostrativa messa in atto da alcuni membri dell’*élite* di San Nicola contro un Vescovo ritenuto filo-*mariano*. È possibile, dunque, che la reazione della gente sia stata abilmente provocata e che si sia usata la devozione popolare a fini strumentali e politici. Una simile interpretazione, però, se da un lato non ci dice molto sul coinvolgimento emotivo degli attori sociali e sulla forza dei sentimenti ‘religiosi’, dall’altro sembra scindere in maniera rigida e poco plausibile, per il contesto locale, devozione e giurisdizione, passione e strategia, azione incontrollata e manipolazione, ‘religione’ e ‘politica’. In una simile prospettiva, gli attori sociali verrebbero dunque collocati, di volta in volta a seconda dei contesti, dei posizionamenti e dei punti di vista, su un versante o l’altro dello schema dicotomico. La loro *agency* apparirebbe, in questo modo, rigidamente monodimensionale: solo strategica o solo passionale, materiale o simbolica, razionale o emotiva, eccitata di devozione o pienamente controlla-

ta, 'politica' o 'religiosa', consapevole, e sottilmente giocata, o del tutto inconsapevole, e automaticamente scatenata. Lo sguardo etnografico, mettendoci a contatto con persone reali e la loro concreta capacità di agire sul/nel mondo, ci fa comprendere come un tale irrigidimento del senso sia molto spesso una finzione. Anche coloro che paiono in grado di giocare strategicamente con la devozione e la passione dei fedeli dell'una o dell'altra fazione possono, in altri momenti e in contesti diversi, o anche nella stessa scena nella quale mettono in atto le proprie manipolazioni, essere agiti da, e agire attraverso, una sincera forza emotiva e religiosa.<sup>57</sup> Dire che la commissione *nicolese* che incontra il Vescovo, o il parroco Lo Sciuto, manipolino di proposito l'umore della folla, ben conoscendo i meccanismi devozionali che ne turbano gli animi, pur cogliendo una dimensione importante della realtà sociale, non riesce a farci comprendere nulla dei sentimenti e delle motivazioni di quei borghesi o di quei sacerdoti, né può spingerci ad escludere la possibilità che la loro stessa inquietudine politica fosse mossa da un sincero fuoco devozionale. In maniera complementare, immaginar quelle donne che urlano, agitano le braccia e danno cazzotti che fanno male per sei mesi, o quel 'popolo' che, avendo paura che la statua della Madonna potesse essere spogliata dell'oro, passa di corsa sotto il balcone del barone Majorana, come delle semplici e inconsapevoli pedine di un gioco guidato da altri e da altre categorie, finisce per rendere caricaturale la loro vita sociale.

Un'interpretazione tutta politica e strumentale di episodi di violenza cerimoniale come quelli del 1869, del 1910 o del 1995 è destinata a cogliere solo alcuni aspetti dei fenomeni e dei processi descritti. Soprattutto una simile lettura, derivata dall'assunzione acritica delle nozioni moderne di 'politica', 'religione' e 'società', non sembra in grado di indagare e comprendere un immaginario sociale che fa riferimento a forme di *agency* dense, vischiose, religiose e politiche insieme, e ad un'economia morale del sé diverse da quelle per noi, oggi, comuni. Altrettanto incapace di comprendere queste pratiche e la loro stratificazione sembra, del resto, lo stesso vescovo De Bono. Appena tornato in Diocesi scrive una lettera pastorale dal titolo significativo: «Una data dolorosa: ringraziamenti e moniti» dedicata ai fatti di Catalfaro.<sup>58</sup> Insieme ai ringraziamenti per le innumerevoli attestazioni di solidarietà pervenutegli dopo l'aggressione, il Vescovo prova ad interrogarsi sul senso di quanto accadutoogli:

---

<sup>57</sup> B. PALUMBO, *Questa Madonna ha la memoria lunga. Poetiche e politiche dello spazio/tempo rituale in una comunità siciliana*, in L. DI SALVO – A. SINDONI (a cura di), *Tempo sacro, tempo profano*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002, pp. 197-221, *Id.*, *The War of the Saints: Religion, Politics, and the Poetics of Time in a Sicilian Town*, in «Comparative Studies in Society and History», 46, 1, 2004, pp. 4-34.

<sup>58</sup> DAMASO PIO DE BONO, *Una data dolorosa. Ringraziamenti e moniti, Lettera Pastorale*, Caltagirone, Tipografia Giuseppe Sciuto, 1910. Sull'importanza delle lettere pastorali quali strumenti di formazione del sentimento religioso da parte dei vescovi italiani nel periodo post-unitario, cfr. A. MONTICONE, *L'episcopato italiano dall'Unità al Concilio Vaticano II*, in M. ROSA (a cura di), *Clero e società nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1992, pp. 257-330: 268.

Or bene, come spiegare un così funesto accecamento? Non altrimenti che con l'ignoranza religiosa, la quale, come sempre, è stata causa di gravi mali nella Chiesa [...] mentre noi eravamo tutti intenti, secondo lo spirito del Nostro Ministero – che è un Ministero di pace e di amore – a portare la concordia in mezzo a quel povero popolo scisso da fazioni tre volte secolari che vengono alimentate da un falso sentimento religioso, l'*inimicus homo*, venne improvvisamente a seminar di nascosto la zizzania, turbando con la menzogna e con fallaci sospetti le menti, e dividendo sempre più gli animi. Si ignora in secondo che la Religione è *santità* [...]. E però non consiste in certi atti esteriori, i quali, non essendo conformi alle leggi della Chiesa e per nulla vivificati da vero spirito di Fede, danno al culto cattolico un'aria affatto pagana. Di qui quella specie di feticismo che si pratica da taluni per certe Immagini di Santi, alle quali si giunge a tributare un culto che loro non spetta e che talvolta perfino si nega nel fatto allo stesso Gesù in Sacramento (De Bono 1910, *op. cit.*, pp. 7, 8 e 9).

«Aria pagana», «feticismo», «funesto accecamento», «ignoranza religiosa»: diversamente da quanto mostravano le azioni di alcuni suoi sacerdoti, per il Vescovo calatino le pratiche fazionali e violente dei *partiti* di Catalfaro non fanno (oramai più) parte della «religione». In linea con una rinascita teologica e neo-tomistica inaugurata dal pontificato di Leone XIII, particolarmente sentita nelle diocesi meridionali (Monticone 1992, *op. cit.*, p. 27), questa è piuttosto *santità* dei costumi, disposizione d'animo e adempimento della Legge divina, *fede* nella Chiesa e osservanza rigida delle sue gerarchie. Anche nelle sedi periferiche, la 'religione' aspira a liberarsi «da collusioni con i potentati locali» e ad operare «uno sganciamento dal clientelismo politico» (*ivi*, p. 272). Nella lettera pastorale del Vescovo De Bono, nella quale possono forse cogliersi anche gli echi dell'azione politica e intellettuale di Luigi Sturzo, i tumulti di Catalfaro non sono che «guerricciole intestine», inessenziali residui di un'epoca di barbarie, che rischiano di impedire la lotta che la Chiesa, con la sua dottrina sociale, sta per intraprendere contro (socialisti, atei?) nuovi, veri nemici della Religione e della società:

Lungi dal campo dei cristiani e dalle fila dei Duci d'Israello le gare, le diffidenze e le dissensioni se non vogliamo lasciarci sopraffare dal nemico la cui tattica si compendia nel motto: *Divide et impera*. Per quanto dobbiamo aver caro il trionfo della Chiesa e il bene delle anime a noi affidate, o fratelli, anziché dividerci ed esaurire tanto tempo e tante preziose energie in sterili e funeste guerricciole intestine, deh uniamoci nella carità di Cristo e nella santità di un comune ideale per combattere piuttosto i nostri nemici, i quali non dormono, ma con sommo accanimento congiurano tutto di per minare le fondamenta medesime della Religione e della società (De Bono 1910, *op. cit.*, pp. 10-11).

Sono trascorsi quarantadue anni dall'8 settembre 1869. Negli atti del processo Laganà, gli scontri giurisdizionali, la violenza delle passioni fazionali e la forza delle emozioni devozionali riuscivano ancora ad essere espressi, sia pure attraverso un linguaggio nicodemico e all'interno di una lettura che considerava questo insieme di pratiche come espressione strumentale di interessi mate-

riali. Dieci anni dopo, Giovanni Verga, attraverso l'immagine della «guerra dei santi», avrebbe operato un'esotizzazione di simili pratiche. Operazione, questa, che se da un lato, come scrive Luigi Capuana (1892, *op. cit.*), mostra ad un pubblico nazionale il «popolo siciliano» con «le sue sofferenze, con la sua rassegnazione orientale, con le sue forti passioni, con le sue ribellioni impetuose e coi suoi rapidi eccessi», dall'altro garantisce tanto l'occultamento all'esterno dei complessi significati sociali 'intimi' che queste pratiche continuano ad avere per i concreti attori sociali, quanto la peculiare posizione di intermediazione politico-intellettuale, oltre che artistica, tra scena letteraria nazionale e mondi locali siciliani assunta da questi scrittori nell'ultimo ventennio del XIX secolo. Trasformate in soggetti esotici e «orientali» di rappresentazioni da spendersi nel campo letterario e intellettuale del nuovo stato nazionale, dopo essere state presentate come strumenti di lotta politica che anticipano le richieste di libertà e partecipazione – nella retorica dei liberali – o esprimono un uso strumentale della fede – nella retorica delle destre – le pratiche fazional/devozionali devono attendere poco meno di un ventennio per divenire oggetti della scienza demologia. Nel libro che Pitrè dedica alle feste patronali in Sicilia (1900/1978, *op. cit.*), le «guerre dei santi» diventano «gare religiose», fenomeno endemico in certe parti dell'Isola che lo studioso palermitano ritiene vere e proprie perversioni patologiche sia del sentimento religioso, sia di una politica moderna – salvo poi apparirci lui stesso coinvolto in prima persona nel sottile gioco di strategie ed emozioni che lega, a Palermo, come a Catania e Siracusa, vita 'politica' e vita 'cerimoniale'. La lettera pastorale inviata ai fedeli della propria diocesi dal vescovo di Caltagirone scampato nel 1910 alla folla inferocita dei *nicolesi* di Catalfaro testimonia, infine, della residualità che simili pratiche hanno assunto nello stesso immaginario ufficiale della Chiesa e dei suoi Vescovi, interessati oramai a disegnare nuovi spazi e nuove forme d'azione per una dottrina cattolica intenzionata a (ri)appropriarsi operativamente della società e della sfera politica di un moderno Stato-Nazione.

Solo cento anni prima questo processo di secolarizzazione della 'politica' e della stessa 'religione' non sembrava nemmeno immaginabile, almeno a Catalfaro. Nell'inverno del 1811 il Sacerdote Don Clemente Rejna, Conservatore della Chiesa dell'Immacolata Concezione, già parrocchia di Maria SS. della Stella prima della soppressione del 1788, scrive un memoriale nel quale ricostruisce la storia del conflitto tra la matrice di San Nicola e la chiesa di Santa Maria. Il memoriale si apre così:

I *Partiti* han formato la distruzione d'ogni Paese. Catalfaro tra tutti si è distinto nella dissidenza degli Abitanti, e nelle *Politiche inquietudini*.<sup>59</sup>

---

<sup>59</sup> C. REJNA, *Memoria Storica sulle scandalose questioni intese nell'epoca del divieto della festività di Maria SS. sotto il titolo della Stella nella Chiesa della Concezione*, manoscritto, 1811, Biblioteca comunale di Catalfaro.

Nessuna remora, dunque, a rappresentare le «politiche inquietudini» che dilanano il paese e i loro stretti legami con la vita «religiosa» e cerimoniale. Don Clemente continua il suo scritto ricordando come nel 1792 le autorità politiche avessero imposto anche il divieto di celebrare pubblicamente, l'8 settembre, la festa patronale della Madonna della Stella.<sup>60</sup> In realtà il divieto venne costantemente disatteso:

questa proibizione di festività svegliò sin da principio in tutto il popolo la medesima dispiacenza e la pena la più incredibile. Il timore, è vero, lo tenne per qualche tempo nello stato violento a soffrire questa privazione; ma *il fuoco della devozione* nato con tutti l'abitanti talmente accese in ogn'uno un devoto entusiasmo, che [...], senza riflettere ad irregolarità, ed eccessi, il popolo risultato da tutti i ceti, saliva sull'altare della Vergine SS., e spezzando le porte della celletta dove si rinchiude la sagra immagine di Maria, questa per forza la esponevano al pubblico culto, per cui appena vedutosi della gente affollata, subito si formava lo strepito, il rumore, e la grandissima agitazione [...]. Con vera riflessione, però, il divieto era tutto uno scandalo, perché si voleva con violenza obbligare una popolazione a proibirsi dall'esterno culto verso la sagra immagine di Maria, come fossero stati tanti discepoli dell'iconoclasti.

Nel 1810 i disordini sembrano essere stati particolarmente violenti:

Arrivò dunque il giorno 8 settembre [...]. Il Governatore [...] di *partito* opposto alla chiesa della Concezione, uomo sciocco, inconsiderato e di nessuna politica, fece scrivere all'istante dalla Corte Capitanale un'ingiunzione perché il maestro di cappella don Domenico Canale di Vizzini, che era capitato nel paese non ardisse far cantare musica in detta giornata dell'8 settembre nella detta chiesa della Concezione. Accertò mandare dei birrj verso la porta cosiddetta del Giardino del Principe per impedire di accostarsi in Catalfaro il gruppo dei virtuosi. Questa tanto sconsiderata risoluzione aveva risvegliato una quasi rivoluzione. Le lavandare ch'erano nel fiume Lembasi, la gente di campagna, i mastri della piazza, ed altri con bastoni a mano, tutti risoluti a fare ritirare i birrj, accompagnando i soggetti della musica chiedevano cantare con grida unisono di Viva Maria. Il mastro di Cappella D. Domenico Canale di già intimato non poteva contravvenire all'ingiunzione e per conseguenza la sera del Vespro con tutti i virtuosi si era sospeso a cantar la musica. Il popolo vedendo impedita detta musica, unito a folla si portò nella casa dove era il gruppo degli stessi virtuosi. Quali ad ora una di notte [...], con un fermento di rivoluzione, li portarono nella chiesa forzatamente, per cui essi loro virtuosi non potendo far del meno tutti quanti furono costretti a cantare la musica del vespro la più eccellente, ed appena intesasi l'armonia dei violini, che tutta la rivolta cominciò a sedarsi.<sup>61</sup>

<sup>60</sup> H. BRESC, *Un monde méditerranéen. Economie et société en Sicile, 1300-1450*, voll. I-II, Palermo - Roma, Ecole française de Rome, 1986, p. 366, riporta l'esistenza di una fiera e festa di Maria SS.ma della Stella, patrona di Catalfaro in Val di Noto, nel 1446.

<sup>61</sup> Il Governatore era un membro della famiglia dei Baroni Majorana. Lo spartito del *Te deum* cantato in questa occasione è ancora conservato nell'archivio della chiesa di Santa Maria.



Le parole del sacerdote Rejna paiono sensibili alle dimensioni emotive, suscitate dal fervore religioso nei confronti dell'immagine della Madonna, e dunque attente al funzionamento del meccanismo rituale: il «fuoco di devozione» e le sacre immagini costituiscono, nelle sue parole, spinte irrefrenabili all'azione dei fedeli della Madonna e al bisogno di manifestare in pubblico il proprio sentimento religioso. Tale compartecipazione alla passione 'religiosa' del 'popolo' non impedisce al sacerdote di essere esplicito sulla natura (anche) politica dello scontro in atto, anche se passa sotto silenzio gran parte delle motivazioni e degli interessi in gioco. La sua è, del resto, una versione di parte dei concitati avvenimenti che connotavano la vita di Catalfaro negli anni a cavallo tra XVIII e XIX secolo. Da altre fonti sappiamo che il Maestro Canale ed i suoi musicisti erano stati chiamati a Catalfaro dai curatori della festa della Madonna per celebrare la messa cantata proprio il 7 settembre, giorno dell'*apertura* della Madonna. Non è un caso dunque che i musicisti di Vizzini si trovino in città, né possiamo credere che siano stati costretti a recarsi in chiesa a suonare, o che in quella chiesa si sia celebrato semplicemente il Vespro, e non una vera e propria messa cantata. Il memoriale adotta un doppio registro: per un possibile lettore esterno descrive le vicende secondo un'ottica oggettivante e giustificatoria; per ogni lettore interno segnala il valore di sfida politico-cerimoniale dei gesti compiuti. Di questo è ben consapevole il Parroco di San Nicolò, Don Bartolomeo Laganà, che in un contro-memoriale dice:

Ma in questo anno si è venuto ad aperta trasgressione [...]. Esso Capitano con l'intera Corte (si contentò) rilasciare un'intima al Maestro di Cappella [...] ma poi si acquietò, e mostrando tutto il suo piacere permise a tutto, appunto perché il suddetto Capitano è stato il principale refrattario dei reali ordini, ed il più parziale ed impegnato per la celebrazione di detta abolita festività: sicché essendosi unito alli fratelli di Rejna, uno vicario foraneo, e l'altro Pro Conservadore, e l'altri due preti, ed altri aderenti alla suddetta chiesa, *commossero la moltitudine*, e poco mancò che non fosse accaduta una Concitazione.

Al di là delle diverse versioni dei 'fatti', anzi proprio attraverso la continua produzione di rappresentazioni alternative e conflittuali, emergono le strategie retoriche di costruzione della realtà politico-cerimoniale. Tutte le voci finora ascoltate, del resto, concordano su alcuni presupposti: quelli che oggi ci paiono lo 'spazio cerimoniale' e lo 'spazio politico' sono strettamente compenetrati e si rivelano attraversati da tensioni costanti, spesso violente, che essi stessi producono e che coinvolgono l'intero corpo sociale; cerimoniale festivo, devozione e politica suscitano emozioni e passioni molto forti in donne e uomini che li vivono, dando loro forma, a partire da poetiche del sé e all'interno di regimi di agentività che sono altri rispetto a quelli della modernità dominante. Il Capitano di Giustizia del 1810 e i fratelli Rejna certamente manipolano con estrema perizia gli umori e i sentimenti del 'popolo' – come dice il Parroco di San Nicolò «commossero la moltitudine» – ma le immagini sacre suscitano emozioni non controllabili, procurano «un fuoco di devozione» e un irrefre-

nabile desiderio di celebrare il rito. Inquietudine devozionale e fuoco politico sono i perni emozionali, consapevolmente percepiti ed esplicitamente dichiarati, intorno ai quali ruotava la vita cerimoniale e sociale di Catalfaro agli inizi dell'Ottocento.

Quasi due secoli ci separano dal memoriale del sacerdote Rejna, duecento anni nel corso dei quali quelle emozioni, quella sensibilità, con l'economia morale e le forme di *agency* ad esse connesse, modificate, plasmate e ridefinite sembrerebbero scomparse dagli ordini discorsivi pubblici e ufficiali. Eppure la capacità intrusiva di una prolungata esperienza etnografica è forse riuscita a penetrare il velo dell'intimità al di sotto del quale donne e uomini di luoghi come Catalfaro sembrano ostinarsi a nascondere alcune dimensioni 'segrete' del proprio vivere il mondo.

#### RIASSUNTO – SUMMARY

Questo scritto affronta da una prospettiva insieme etnografica e storiografica il costituirsi, nella Sicilia contemporanea (1860-1910), di una linea di demarcazione etica, estetica e intellettuale tra sfera «religiosa» e sfera «politica». Il saggio prende spunto da un evento di violenza, insieme politica e religiosa, accaduto in un paese della Sicilia sud-orientale nel 1869 e dai modi in cui esso viene rappresentato in diverse fonti dell'epoca. L'analisi di queste rappresentazioni svela l'esistenza di vari registri di dicibilità/indicibilità del nesso violenza/devozione/politica. Si passa quindi a comparare simili rappresentazioni con quelle fornite, qualche decennio più tardi, da alcuni noti intellettuali (Verga, Capuana, Pitrè). Le strategie retoriche da costoro adoperate (la patologizzazione messa in atto da Pitrè e l'esotizzazione, naturalistica o passionale di Verga e Capuana) appaiono parte di una poetica sociale volta a creare, nella scena politica culturale nazionale, un distanziamento tra intellettuali siciliani e «popolo» e a conservare agli stessi un ruolo attivo di mediazione politica, negli scenari locali e in quello regionale. In questa congiuntura intellettuale e politica prendono forma nozioni come «guerra di santi» o «gare religiose» che fisseranno con il tempo una linea di demarcazione tra «conomie morali» oramai ufficialmente diverse.

This paper deals, from an historical and ethnographic perspective, with the process of constructing an ethical, aesthetic and intellectual demarcation between «religious» and «political» domain in contemporary Sicily (1860-1910). The essay is inspired by an event of political and religious violence which took place in a southeastern Sicilian town in 1869, and by the ways in which it is represented in several contemporary sources. The analysis of these representations reveals the existence of different registers of speaking/unspeaking about the link among violence/devotion/politics. It then goes on to compare similar local representations with those produced by some well-known Italian and Sicilian intellectuals (Verga, Capuana Pitrè), a few decades later. The rhetorical strategies used by these men (the pathologization of the link by Pitrè and its exoticisation, naturalistic or passionate, realised respectively by Verga and Capuana) are part of a social poetic aimed at creating, in the cultural

---

and political national scenario, a distance between Sicilian intellectuals and Sicilian «people», and at the same time (aimed) at keeping to themselves an active role of political mediation, in local and regional scenarios. It is exactly in this intellectual and political context that expressions like «war of the saints» and «religious struggles», which in a few decades will set a demarcation line between «moral economies» to day perceived as officially different, were forged.