

MAURO GERACI

(*Antropologo culturale – Università degli Studi di Messina*)

## **La novella di Giovanni Verga quale bozzetto etnografico**

### *abstract*

Molteplici sono le disposizioni conoscitive che oggi inducono a riconsiderare Verga oltre che nelle prospettive storico-letterarie in quelle maturate, sin dall'Ottocento, dall'antropologia culturale e dalle scienze sociali. Questo contributo mostra come attraverso la maturazione di tali disposizioni poetiche, osservazionali, tematiche, rappresentative l'opera verghiana abbia fortemente contribuito a dischiudere un «campo etnografico» ben più dinamico, riflessivo e avanzato rispetto a quelli conservativi degli usi e costumi praticati da antropologi e folkloristi siciliani con cui lo scrittore entrò più o meno direttamente in contatto.

*There are many knowledge perspectives that today lead us to reconsider Verga as well as in the historical-literary perspectives in those matured, since the nineteenth century, by cultural anthropology and the social sciences. This essay shows how through the maturation of these poetic, observational, thematic and representative dispositions, Verga's work has strongly contributed to disclosing an «ethnographic field» that is much dynamic, reflective and advanced than the conservative ones, centred on alleged «traditions» and practiced by anthropologists and Sicilian folklorists with whom the writer came into contact, more or less directly.*

\*

A rileggere Giovanni Verga, un tratto balza sempre agli occhi: il desiderio che spinge lo scrittore siciliano a documentarsi su possibili mondi da rappresentare. Desiderio che Verga matura e asseconda cercando una posizione sperimentale tra i realismi letterari europei di fine Ottocento, come accostandosi alle istanze delle nuove scienze sociali che, proprio nei decenni in cui operò, videro i primi, promettenti studi demoeoantropologici affermarsi in sedi accademiche con la cattedra di Antropologia culturale che Edward B. Tylor ricoprì presso l'Università di Oxford nel 1896; con quelle di filosofia sociale e sociologia comparata che Émile Durkheim, illustre direttore de l'*Année sociologique*, ricoprì a Bordeaux e alla Sorbona dal 1902; con la libera docenza di Demopsicologia che Giuseppe Pitrè tenne all'Università di Palermo dal 1910 al 1916, anno della sua morte. Gli interessanti scambi epistolari che Verga ebbe con lo stesso Pitrè, oltre che con l'amico Luigi Capuana, mostrano come la sua poetica maturi nell'ottica del "racconto etnografico": così lo chiamerebbero in Albania dove il *tregime etnografike* figura quale vero e proprio genere di novella breve diffusosi dagli anni Venti del Novecento e, per molti aspetti ancora, vivo.

Novella, miniatura o bozzetto etnografico che si sviluppava in un confronto dialettico, a tratti implicito e a tratti esplicito, con le fiorenti scienze sociali che, fin dal 1871, vedevano Tylor definire per primo il concetto antropologico di «cultura» e Durkheim trovare nelle comuni rappresentazioni i fondamenti della «coscienza collettiva», come con gli studi di folklore fondati in Sicilia da insigni studiosi quali Pitrè, Salvatore Salomone Marino, Lionardo Vigo, Serafino Amabile Guastella, Corrado Avolio, con cui Verga entrò più o meno direttamente in contatto, come più o meno in contatto entrò con poeti, dialettologi, etnografi quali, ad esempio, Alessio Di Giovanni e Santi Rapisarda. Il rapporto con l'antropologia culturale e la storia delle tradizioni popolari, di fatto favorito dall'istanza verista e dalle ambientazioni che Verga ritagliò, finì per incidere sulla costruzione degli stessi punti di vista narrativi e riflessivi dello scrittore. Finì per consolidare quella tensione dialettica che s'evince ancora dai carteggi sistematicamente raccolti e studiati da Gino Raya; quella disposizione rivolta tanto all'osservazione, al riconoscimento e al rilievo di storie di vita atte a rappresentare mondi in movimento, quanto a una scrittura vigile e autoriflessiva, associata, tra l'altro, a uno sguardo fotografico da Verga stesso praticato in sintonia coi nascenti usi etnografici della fotografia<sup>1</sup>.

Insomma, un complesso conoscitivo con cui Verga finì per «animare» (per riprendere proprio il termine pitreiano) un'amplissima letteratura di campo dai chiari intenti antropologici. Tant'è che molti, già tra Otto e Novecento, iniziarono a ritenere novelle brevi e romanzi opere atte, scrive Torracca, «a far conoscere le condizioni sociali della Sicilia»<sup>2</sup>; opere in cui lo stesso Benedetto Croce scorse disposizioni conoscitive volte al presente, ai nuovi contrasti morali, ai dislivelli socioculturali, agli stravolgimenti politici ed economici della Sicilia e dell'Italia postunitaria, piuttosto che ai precedenti interessi romantici, antiquari, conservativi, filologici, collezionistici, museografici,

---

<sup>1</sup> Sul ritrovamento e sul valore antropologico delle numerose lastre fotografiche scattate dallo scrittore siciliano e ritrovate nel 1966 presso la sua abitazione nel centro di Catania si v. W. SETTIMELLI, *Giovanni Verga specchio e realtà. 84 foto inedite dello scrittore siciliano*, Roma, Magma 1976; A. NEMIZ, *Capuana, Verga, De Roberto fotografi*, Palermo, Edikronos 1982. Su Verga fotografo v. anche il film-documentario *Verga fotografo* realizzato nel 1971 per la regia di Luciano Odorisio e con testo di Nicola Caracciolo.

<sup>2</sup> F. TORRACA, *Scritti critici*, Napoli, Perrella 1907, p. 382.

come risorgimentali, nazionalistici e patrimonialistici che già, con lo stesso Pitrè, iniziavano a tramontare negli studi tardottocenteschi di folklore: con Verga – sostenne Croce - «il verismo si affermò in Italia, perché l'Italia partecipava alla vita moderna»<sup>3</sup>. Modernità etnoantropologica lampante, ad esempio, nella nota lettera del 14 marzo 1879 in cui Verga espresse a Capuana «dubbi» e «doppi» (dirà Pirandello<sup>4</sup>) che sempre più avvolgevano la sua disposizione narrativa. E lo fa con termini inerenti all'ambito della rappresentazione che anticipano in modo straordinario le odierne problematiche antropologiche relative alla definizione del cosiddetto «terreno» o «campo di ricerca» e del difficile «posizionamento», interno ed esterno, dell'etnografo rispetto a esso. Nella lettera, fulcro della sua maturazione antropologica, Verga confessa che in un primo momento aveva pensato di rivedere *I Malavoglia* soggiornando nei luoghi del romanzo:

Avrei desiderato andarmi a rintanare in campagna, sulla riva del mare, fra quei pescatori e coglierli vivi come Dio li ha fatti. Ma forse non sarà male dall'altro canto che io li consideri *da una certa distanza* in mezzo all'attività di una città come Milano o Firenze. Non ti pare che per noi l'aspetto di certe cose non ha risalto che visto sotto un dato angolo visuale? e che mai riusciremo ad essere tanto schiettamente ed efficacemente veri che allorquando facciamo un lavoro di ricostruzione intellettuale e sostituiamo la nostra mente ai nostri occhi?<sup>5</sup>.

Il vero, dunque, non sta nella realtà presunta ma nello sguardo intellettuale che la feconda. Mosso dall'esigenza d'inverare la storia dei Malavoglia, Verga la cala negli occhi di una mente pronta a riconoscere gli usi e costumi di Aci Trezza e, in queste poche righe, solleva con un dito la montagna dei problemi relativi all'«angolo visuale» che uno scrittore come lui si trovava di fatto a negoziare col folklorista, l'etnografo, l'antropologo. Nel ricollegarsi all'antica dialettica tra *scepsis* e *mimesis* che sarà del teatro dialettico, da Luigi Pirandello a Bertolt Brecht come della canzone narrativa popolare dei poeti-cantastorie siciliani che, non a caso, molto riprenderanno nei loro

---

<sup>3</sup> B. CROCE, *La letteratura della nuova Italia. Saggi critici*, 6 voll., Bari, Laterza 1929 (Ia ed. 1914-15), vol. III, p. 14.

<sup>4</sup> Si v. in proposito di G.P. CAPRETTINI, *Il dubbio e il doppio: l'umorismo di Luigi Pirandello*, in *Semiologia del racconto*, Roma-Bari, Laterza 1992, pp. 109-140.

<sup>5</sup> Lettera di G. Verga a L. Capuana da Milano, 14 marzo 1879, in G. RAYA (a cura di), *Carteggio Verga-Capuana*, Roma, Edizioni dell'Ateneo 1984, p. 80.

repertori di storie e ballate temi verghiani<sup>6</sup>, Verga anticipa la necessità di coniugare l'estraniamento o il punto di vista esterno («etico») con quello indigeno o interno («emico»). Esigenza, questa, che solo dagli anni Venti, proprio da quello stesso 1922 in cui veniva pubblicato *Argonauti del Pacifico occidentale*, sarà Bronisław Malinowski e l'antropologia sociale britannica ad avvertire<sup>7</sup>. Verga problematizza quella stessa «distanza» socioculturale tra osservatore e osservato che solo da metà Novecento Claude Lévi-Strauss comincerà a porre al centro della riflessione, da *Tristi tropici* allo *Sguardo da lontano*<sup>8</sup>. S'interroga sulla «ricostruzione intellettuale» della storia «per una via che anche lo storico potrebbe proporsi: la via della ricostruzione *ab intus* che poggia, come deve, sul documento, ma esercita su di esso la penetrazione dell'intelletto», e che insomma avviene tra gli «occhi» e la «mente», scrive l'antropologo Alberto M. Cirese<sup>9</sup>. In questo modo Verga dischiude in anticipo uno degli ambiti più spinosi e oggi dibattuti nei vari rami dell'antropologia, da quella interpretativa e dialogica a quella riflessiva e decostruttiva, dall'antropologia come critica culturale avviata da George E. Marcus e James Clifford con *Scrivere le culture* nel 1986, alle nuove tendenze dell'antropologia cognitiva, dell'arte, del linguaggio, simbolica e visiva<sup>10</sup>. Per ciò non ci resta oggi che dichiarare certa la portata antropologica del pensiero di Verga e di una narrativa che aspetta di essere riconsiderata appieno nelle storie degli studi antropologici oltreché in quelle della letteratura.

---

<sup>6</sup> Cfr. M. GERACI, *Le ragioni dei cantastorie. Poesia e realtà nella cultura popolare del Sud*, prefazione di L.M. Lombardi Satriani, Roma, il Trovatore 1996; *Le cronache dei cantastorie*, in «Nuove Effemeridi. Rassegna trimestrale di cultura», X (1997), n. 40, pp. 94-113.

<sup>7</sup> B. MALINOWSKI, *Argonauti del Pacifico occidentale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2 voll. 2011 (ed. or. 1922), in particolare le innovazioni teorico-metodologiche avanzate dall'antropologo sono contenute nel capitolo introduttivo intitolato *Oggetto, metodo e fine della ricerca*.

<sup>8</sup> C. LÉVI-STRAUSS, *Tristi tropici*, Milano, il Saggiatore 2009 (ed. or. 1955); *Lo sguardo da lontano. Antropologia, cultura, scienza a raffronto*, trad. it. di P. Levi, Milano, il Saggiatore 2010 (ed. or. 1983).

<sup>9</sup> A.M. CIRESE, *Intellettuali, folklore, istinto di classe. Note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci*, Torino, Einaudi 1976, p. 10.

<sup>10</sup> J. CLIFFORD, G.E. MARCUS (a cura di), *Scrivere le culture. Poetiche e politiche dell'etnografia*, Roma, Meltemi 2016 (ed. or. 1986). Nato dall'incontro di dieci studiosi - otto antropologi, uno storico e un critico letterario - svoltosi a Santa Fe, nel New Mexico, nell'aprile del 1984, *Writing culture* rimane ancor oggi un punto di riferimento fondamentale per riflettere sulla costruzione del testo etnografico e un vero e proprio manifesto fondativo delle nuove prospettive critiche e autocritiche dell'antropologia culturale. Per un'ampia visione d'insieme di tali rinnovate frontiere conoscitive si v. R. BOROWSKI (a cura di), *L'antropologia culturale oggi*, Roma, Meltemi 2000 (ed. or. 1994).

Accertato il valore scientifico, tutto da esplorare resta lo specifico approccio antropologico verghiano, il progetto, lo sguardo, il metodo in rapporto allo statuto teorico-metodologico assunto dalla disciplina tra Otto e Novecento, in Italia e in Europa. Come da mettere a fuoco resta la ricaduta, l'accoglimento come le ritrosie che le etnografie di Verga iniziarono a suscitare, a vari livelli, nella società del tempo come nei decenni successivi, fino ad oggi. Resta cioè da considerare a fondo non tanto il Verga scrittore quanto il Verga antropologo entro il panorama storico degli studi demotnoantropologici italiani ed europei. A partire dai primi, avanguardistici contributi di Antonio Gramsci, Giuseppe Cocchiara, Paolo Toschi, Giovan Battista Bronzini e Alberto M. Cirese, che lottarono contro il sussiego, contro lo snobbismo scientifico che gli scienziati antropologi avevano e in parte mantengono nei confronti delle «cose letterarie e giornalistiche», il lavoro in questo senso è in gran parte da fare, date le straordinarie promesse che, anche a un primo esame, Verga antropologo non cessa di rivelare. Aspetti innovativi dell'antropologia verghiana a mio avviso radicati soprattutto nel sostanziale superamento dell'«oggettivismo culturale» che, in quella stessa Europa positivista, aveva accomunato le diverse scuole di pensiero antropologico: quella evoluzionista, quella del filologismo romantico italiano, quella storico-comparativa tedesca, quella sociologica francese, quella del nascente funzionalismo britannico<sup>11</sup>. Proprio perché improntata al vero la poetica verghiana non considera, cioè, le movenze culturali dei pescatori di Aci Trezza o dell'alta borghesia di Milano rilevabili, rappresentabili, documentabili una volta per tutte nella loro presunta oggettività e datità, nell'immutabile e certa tradizione di usi, costumi, credenze e pregiudizi (tanto per riprendere il titolo di una nota opera di Pitré<sup>12</sup>). Al contrario l'antropologia di Verga, in un ventaglio amplissimo di bozzetti etnografici,

---

<sup>11</sup> Per una puntuale panoramica storica delle prime scuole di pensiero e ricerca antropologica rinviamo al volume di A. BARNARD, *Storia del pensiero antropologico. Il contributo dell'antropologia alla cultura della nostra epoca*, Bologna, il Mulino 2001. Per una storia della prima antropologia italiana si v. G. COCCHIARA, *Storia del folklore in Italia*, Palermo, Sellerio 1991 (ed. or. 1947) e A.M. CIRESE, *Culture egemoniche e culture subalterne. Rassegna di studi sul mondo popolare tradizionale*, Palermo, Palumbo 1971.

<sup>12</sup> G. PITRÉ, *Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, introduzione di D. Carpitella, Palermo, il Vespro 1978 (ristampa anastatica della I ed. del 1887-89).

anticipa e si fa carico di tutte le variabili, le incertezze, i chiaroscuri, i dinamismi, le trasformazioni, i disordini, di tutte le tensioni, conflittualità e possibilità di recupero, insomma di tutto l'«equilibrio instabile» (dirà più tardi Georges Balandier<sup>13</sup>) che l'antropologia scoprirà condizionare ogni cultura, gruppo o rete sociale che dir si voglia. Le miniature di Verga non puntano a esemplificare, come in un atlante etnografico da tramandare ai posteri una volta per tutte, oggetti e tradizioni; al contrario costituiscono bozzetti aperti su drammi socioculturali complessi, folklorici, borghesi e aristocratici al tempo stesso, siciliani, milanesi, italiani, europei, umani, cosmici. Drammi tutt'altro che stereotipati e classificabili una volta per tutte, bensì, come in *Nedda*, sempre solcati da «crisi della presenza» individuali e sociali (dirà molto più tardi Ernesto de Martino<sup>14</sup>), da amori spezzati e morti improvvise, da questioni meridionali, migrazioni e miserie, da scambi e doveri di reciprocità, da doti, patrimoni, robe e conti che non tornano e da far quadrare, da prese individuali di posizione, da contrasti morali e sentimentali, da trasgressioni come riaggiustamenti di valori, norme, ideali.

Se il Verga antropologo resta in gran parte da scoprire, mi auguro davvero nel futuro prossimo degli studi antropologici, qui proverei solo a indicare in modo per forza di cose frammentario, la corripsondenza tra alcune miniature verghiane e le importanti questioni che esse sollevano anticipando nuclei problematici ancora vivissimi nel dibattito contemporaneo. Penso a come *La coda del diavolo* o *X* anticipino l'attenzione più che sulle parole e sul loro essere pietre, sui non detti, i silenzi, le retoriche allusive e omissive, sul pensiero silenzioso e negativo, sui mascheramenti e mortali svelamenti, come su una dimensione festiva (quella catanese di Sant'Agata delle *intruppatedde*) colta nei suoi aspetti tutt'altro che catartici, trionfanti e salvifici. Come tutt'altro che salvifica ed efficace appare la liturgia di Pasqua che, in *Cavalleria rusticana*, non riesce a impedire il finale di sangue. Qui Verga, fine antropologo, non si concentra affatto come Pitrè, i folkloristi di allora e in parte di oggi, sulle grandi,

---

<sup>13</sup> Cfr. soprattutto G. BALANDIER, *Antropologia politica*, Milano, Etas Kompass 1969 (ed. or. 1967); *Il disordine. Elogio del movimento*, Bari, Dedalo 1991 (ed. or. 1988).

<sup>14</sup> Si v. in particolare E. DE MARTINO, *Sud e magia*, Milan, Feltrinelli 2001 (ed. or. 1959); *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Milano, il Saggiatore 2015 (ed. or. 1961).

colorate, patetiche, rassicuranti performance e parate popolari (che pur aveva a portata di mano, fuori di casa, pronte e essere descritte in zuccherati quadretti folkloristici fatti di processioni, lamentazioni, sacre rappresentazioni, giudei incappucciati, confraternite, mortori, repiti, dolci tradizionali e trionfi della Passione dalle valenze proprozatorie, consolatorie e rigeneranti). In Verga la festa, come in *Guerra di santi*, è tutt'altro che rassicurante e non rifonda affatto il cosmo socioculturale. In *Cavalleria rusticana* Verga, al contrario, occulta tutto il patetico teatro di Pasqua entro una chiesetta che mai s'apre mentre, in primo piano, appare il sottilissimo gioco di allusioni, omissioni, intese, intendimenti, fraintendimenti, tensioni sentimentali inesprese che porteranno al duello finale (rispetto al quale anche lo Stato dei carabinieri non potrà far nulla) e alla morte senza resurrezione di Turiddu, alter ego verghiano e siciliano del Salvatore (il «Cristo siciliano» di cui parlano Alberto Asor Rosa e Salvatore Di Marco<sup>15</sup>). Più che un'antiquata antropologia dell'oggetto festivo e della performance la scena verghiana è modernissima antropologia del significato, del senso, delle retoriche, dei contrasti politici e simbolici, del caos che di volta in volta producono i movimenti e gli intrecci intersoggettivi. Nel relegare fuori scena, chiuse nella chiesa, ogni eclatante stereotipia folklorica o folkloristica della Passione e di un rituale di vendetta che, non a caso, rimane anch'esso in separata sede, lo scrittore al contrario porta in primo piano le sottili trame discorsuali (direbbe Michel Foucault), le intese, i riusi retorici e simbolici del rito pasquale, il morso all'orecchio, l'abbraccio tra Alfio e Turiddu che, riporta l'amico Federico De Roberto, Verga scoprì da bambino assistendo senza comprendere a una sfida dal balcone della sua casa catanese avvenuta tra il figlio del portiere e un tale con cui litigava. L'abbraccio nel pieno della lite al giovane scrittore sembrò di pacificazione, seppe poi che era di sfida mortale. E così anche ne *Il segno d'amore*, le canzoni lirico-amorose di Vanni Resca (esponente dei cantastorie *orbi* a lungo documentati dagli antropologi, dal palermitano Marchese di Villabianca e Pitrè fino all'etnomusicologa Elsa Guggino<sup>16</sup>) non riescono

---

<sup>15</sup> A. ASOR ROSA (a cura di), *Il caso Verga*, Palermo, Palumbo 1972; Salvatore Di Marco, importante studioso della poesia dialettale siciliana tratta del motivo del «Cristo siciliano» soprattutto nei suoi numerosi studi dedicati ad Alessio Di Giovanni (poeta molto vicino a Verga) e Ignazio Buttitta.

<sup>16</sup> Si v. in particolare la ricca monografia di E. GUGGINO, *I canti degli orbi*, Palermo, Archivio delle tradizioni popolari siciliane, 3 voll., 1980-82.

a nascondere il dirompente groviglio dei segreti amorosi, quindi i tradimenti, i sospetti, i non detti, gli spezzamenti morali e sentimentali che scoppiano al centro di un dramma anche qui dominato, come in altre novelle, dalle ragioni della roba, del sangue e del cuore.

Le novelle di Verga, per usare l'immagine di Luigi M. Lombardi Satriani, antropologo che qui a Messina a lungo ha insegnato, sembrano «stanze degli specchi» in grado di riflettere il sovrapporsi parziale, l'arbitrario deformarsi di punti di vista e personaggi che appaiono sempre sfasati e contrastati<sup>17</sup>. Così in *Fantasticheria*, novella in forma di lettera che proietta, appunto, nella stanza antropologica degli specchi la diversità folklorica di Aci Trezza, il paesino siciliano con le sue «casipole sgangherate e pittoresche» che nella conversazione tra l'autore e la signora altoborghese del nord pare «avessero il mal di mare anch'esse». E l'«ideale dell'ostrica», della vita sullo scoglio quale resistenza alla valanga consumistica e globalizzante, anticipa la «miseria e dignità» di George Freedman, la furiosa questione meridionale, la ricchezza o «nostalgia della povertà» sovente richiamata da Carlo Levi, Rocco Scotellaro, Ignazio Buttitta come Pier Paolo Pasolini e Leonardo Sciascia ragionando proprio sugli effetti della cultura contadina del Sud.

*I Malavoglia*, del resto, incrocia storie e situazioni fatte di turbamenti, di precari equilibri storico-culturali e psicosociali, di contrasti sentimentali, di bivi domestici ed economici, di lunari da sbarcare, di ideologie che cambiano e si sovrappongono confliggendo, di scontri, spesso feroci, tra l'antico e il moderno, il locale e il globale, il qui e l'altrove, il Sud e il Nord. Basti soltanto far mente locale alle variabili che rientrano nelle trame del romanzo per rendersi conto di quanto Verga anticipi un'antropologia di gran lunga più moderna rispetto a quella dei folkloristi a lui coevi, al contrario accaniti studiosi, ideatori e conservatori del “presepe” contadino e popolare. No, il mondo che la triste storia dei Malavoglia esemplifica ed invero è tutt'altro che presepiale. È un mondo segnato dalla disperazione e dalla perdita, in cui le logiche padronali e patriarcali si scontrano con l'avanzata del capitalismo borghese e del mercato, con le sconvolgenti estraneità del nazionalismo, dei nuovi business,

---

<sup>17</sup> L.M. LOMBARDI SATRIANI, *La stanza degli specchi*, Roma, Meltemi 1994.



dello strozzinaggio e della mafia incipiente, con l'emigrazione più o meno forzata, con le incomprensibili alienazioni della leva militare; è un mondo in cui l'isolamento di Aci Trezza e del microcosmo marinaro viene velocemente soppiantato da quello metropolitano dell'emarginazione, dell'abbandono, della «miseria» e non della «povertà» (tanto per riprendere la fertilissima dialettica pasoliniana<sup>18</sup>). È un mondo di cui ogni personaggio, in un modo o nell'altro, finisce per patire le contraddizioni, le incertezze, gli stravolgimenti, alla ricerca spasmodica di nuovi riaggiustamenti socioculturali, di nuove logiche possibilità di sopravvivenza, di proverbiali interpretazioni che non quadrano mai in una realtà contrastata e sfuggente sino alla fine. Per ciò, a rileggerlo, Verga appare tutt'altro che uno scrittore della tradizione popolare, posizionato com'è sempre sul punto in cui ogni nuova logica di comportamento insorge sulle crisi di quelle preesistenti.

Costruita attraverso una costante osservazione di posizioni, relazioni, istituzioni, figure, consuetudini locali colte nella loro contraddittorietà storica; concentrata sugli usi dialettali in rapporto alla lingua, sulla riflessione critica di miti, fiabe, leggende, proverbi come di discorsività tratte dal quotidiano; sensibile alle doppie morali, ai contrasti sentimentali, ai drammi interpretativi, agli anacronismi innescati da codici di comportamento diversi, sfasati e in conflitto tra loro, il richiamo all'etnografia in Verga sembra coltivare un direzione poetica surreale, empirica e astratta allo stesso tempo, terza e al tempo stesso partecipata rispetto a ogni punto di vista. Una stanza narrativa che scommette sulla capacità dell'autore di trovare scene sociali tanto minime quanto emblematiche di una comune, sofferta e movimentata storia, stabilendo una continua corrente dialogica tra l'empirico e l'astratto, il descrittivo e l'esplicativo, la disincantata partecipazione all'amara favola di Sicilia.

I personaggi di Verga, nelle specifiche condizioni in cui agiscono o vengono agiti, fanno i conti con la loro «pelle sociale» direbbe l'antropologo americano Terence Turner; col loro habitus, direbbe Pierre Bourdieu, in un incessante, imprevedibile,

---

<sup>18</sup> Tale distinzione viene avanzata da Pasolini in uno scritto sull'opera del poeta siciliano Ignazio Buttitta. P.P. PASOLINI, *Il poeta in piazza*, in *Scritti corsari*, Milano, Garzanti 1975, pp. 179-183.

irripetibile dialettica tra l'io e il noi<sup>19</sup>. Risultano tutt'altro che meccanici automi di quell'«anima popolare» che Verga, ancor più di Pitre, invitava a guardare «da una certa distanza», verificandola nel particolare «vero» cioè nell'intimo vissuto d'ogni soggetto. Verga in questo senso si distanzia dalla convinzione per la quale molti folkloristi dell'Ottocento ritenevano del tutto irrilevante se un canto, proverbio o preghiera provenisse dalla voce di una donna piuttosto che da un'altra o da un uomo, da un anziano piuttosto che un bambino, da un garibaldino piuttosto che un neoborbonico, da un cattolico piuttosto che da un socialista, da un carabiniere piuttosto che da un mafioso: essi venivano comunque ricondotti a una presunta «tradizione popolare» supposta come omogenea, oggettiva, collettiva, spersonalizzata, anonima, essente, «sui generis» per dirla ancora con Durkheim, che, non a caso, fu il teorico dell'«anomia sociale»<sup>20</sup>. Ogni personaggio di Verga irrompe invece con le proprie scelte, la propria carica reinterpretativa, le proprie preoccupazioni, i propri dubbi, sfuggendo all'ingiusto anonimato in cui purtroppo, almeno fino a metà Novecento, gli antropologi tendevano a relegare i cosiddetti «informati»; come se una «data» realtà storico-culturale potesse essere colta a prescindere dagli sguardi, dagli accenti, dagli artifici specifici, dalle «equazioni personali» (dirà l'antropologo inglese Siegfried Nadel<sup>21</sup>) di chi entra nell'incontro etnografico. E già nel 1959 Cocchiara coglie perfettamente l'idea moderna del «folklore verghiano» (non siciliano, appunto) notando come al suo interno

c'è la vita stessa di Nedda, di Jeli il pastore, di padron 'Ntoni. Al Pitre bastava dire: A Catania si crede... A Paternò c'è l'uso... A Palermo la credenza... In Verga usi, costumi, credenze diventano invece personaggi, sono la loro carne, il loro volto, la loro anima. Diventano immagini, insomma<sup>22</sup>.

Scriva ancora Cocchiara:

---

<sup>19</sup> T. TURNER, *The Social Skin*, in T. Chermas and R. Lewin (a cura di), *Not Work Alone: A Cross-Cultural View of Activities Superfluous to Survival*, London, Temple Smith 1980, p. 112-140; P. BOURDIEU, *Il senso pratico*, Roma, Armando editore 2016 (ed. or. 1980).

<sup>20</sup> Durkheim elabora il concetto di «anomia» soprattutto ne *La divisione sociale del lavoro* del 1893 e nella celebre monografia *Il suicidio. Studio di sociologia* del 1897.

<sup>21</sup> S.F. NADEL, *Lineamenti di antropologia sociale*, Bari-Roma, Laterza 1974 (ed. or. 1951).

<sup>22</sup> G. COCCHIARA, *Popolo e letteratura in Italia*, Torino, Einaudi 1959, p. 457.

non v'è mai nel Verga, in *Padron 'Ntoni* – come nelle sue novelle – un proverbio che rimanga secco e appiccaticcio. Esso è una conclusione ineluttabile che accompagna e commenta le vicende umane e quelle della natura<sup>23</sup>.

E se «nel proverbio troviamo una definitiva e irresolubile cristallizzazione» delle morali condivise, nei *Malavoglia* «invece c'è la costante presenza della mano dell'artista che cerca e trova cadenze interiori ad ogni ripetizione»<sup>24</sup>. Ed è in questo senso che Verga nutre per il «naturalismo» antropologico la stessa diffidenza che Cocchiara<sup>25</sup> esprimerà analizzando Pitrè e che sarà, soprattutto, di Ernesto de Martino<sup>26</sup>: con la sua teoria del «vero», Verga «non faceva che rivendicare i diritti dell'artista e dell'arte di fronte a quelli della mera riproduzione», nota Asor Rosa<sup>27</sup>. Dietro le premesse veriste, Verga coniuga, insomma, l'antropologia del tempo con «un'atmosfera di denso e avviluppato lirismo»<sup>28</sup> che è quella che restituisce umanità a società e culture che non appaiono come oggetti immutabili ma costantemente reinventate, reinterpretate, usate nelle loro imprevedibili possibilità strategiche, nelle loro interne contraddittorietà, nei loro possibili giochi linguistici e morali, quindi nei personaggi che le fanno invecchiare e che, in Verga così come nel mondo, ci appaiono sempre diversi, gli uni dagli altri.

Mauro Geraci

---

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 461.

<sup>24</sup> A.M. CIRESE, *Intellettuali, folklore, istinto di classe*, cit., p. 21.

<sup>25</sup> G. COCCHIARA, *Pitrè, la Sicilia e il folklore*, Messina-Firenze, D'Anna 1951, pp. 137-52

<sup>26</sup> Cfr. E. DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, con introduzione di S. De Matteis, Lecce, Argo 1997 (I ed. 1941).

<sup>27</sup> A. ASOR ROSA (a cura di), *op. cit.*, p. 16.

<sup>28</sup> G. COCCHIARA, *Popolo e letteratura in Italia*, cit., p. 460.