

AMICIZIA ED EROS NEL COMPARATICO SICILIANO. PRIME CONSIDERAZIONI SULL'INCESTO DI TERZO TIPO E L'ATOMO DI PARENTELA SPIRITUALE (1)

Salvatore D'Onofrio
Università di Palermo

«Sai come si dice? Tre c sono pericolose: cugini, cognati e compari. Le tresche più gravi si verificano quasi sempre nella parentela e nel comparatico»

Leonardo Sciascia, *A ciascuno il suo*

Amici e guárdati

«Amici e guardati!» È questo l'avvertimento che si suole rivolgere in Sicilia a chiunque vanti incautamente le proprie amicizie. Il sospetto di tradimento costituisce l'accompagnamento obbligato di un sentimento che pure si ostenta, sul piano delle relazioni sociali, affidabile e potente: al punto da far preferire un amico in piazza a cento denari in tasca o da far ritenere che scenda di un gradino nella scala del prestigio sociale chi un amico lo perda (come dicono i proverbi: «è miegghiu aviri n'amicu 'nchiazza chi cientu unzi 'nta sacchetta»; «cu perdi n'amicu scinni nu scaluni»).

Sono molte le storie che denunciano ambiguità e paradossi dell'amicizia. In tutta l'isola si racconta di quel contadino che per mettere alla prova l'amico va a bussargli nottetempo alla porta, lo prega di tirare fuori il mulo dalla stalla, di aiutarlo a scaricare da qualche parte un morto ammazzato che tiene chiuso in un sacco. Al rifiuto opposto dall'amico, che aveva dichiarato fino a quel momento totale disponibilità di sé e dei propri averi qualora ve ne fosse stato bisogno, l'inganno viene svelato. Dentro il sacco non c'è un uomo ma un agnello castrato. La tensione si allenta ma l'amicizia tra i due è definitivamente compromessa. Sarà utile aggiungere che la realtà quasi sempre contraddice l'esito, tutto sommato positivo, della prova del finto cadavere. Anzi, non è raro che

chi abbia "dato una mano", oltre a farsi scudo del sentimento amicale e della censura morale cui lo avrebbe esposto un comportamento non omertoso, si mostri sorpreso che certe forme di solidarietà possano configurarsi come reato.

Altre volte, l'amicizia improvvisa e stringente con un individuo cela – e nel celare mostra, a coloro che sanno guardare sotto il velo delle apparenze – una storia realmente drammatica: un uomo che nelle intenzioni di chi lo ciruisce è già cadavere. La decisione di vendicare un torto che si ritiene gravemente lesivo della dignità e dell'onore (una spiata, un'offesa alla propria sorella, un danno economico arrecato nascostamente per sfregio) è preceduta da un periodo durante il quale il potenziale assassino "si fa amico" della vittima predestinata: per distogliere da sé ogni sospetto e per gustare lentamente fino in fondo la vendetta che desidera consumare (cfr. Blok 1983).

Il sentimento amicale esibisce le sue ambiguità su di un altro registro: i comportamenti "natural" che esso reclama si definiscono in opposizione ai rapporti di tipo contrattuale che regolano la vita sociale, e tuttavia l'amicizia è alla base del codice attraverso cui una parte di tali rapporti si esprime, come hanno messo in luce i lavori di Blok (1974) e degli Schneider (1976) sulla cultura mafiosa e la politica economica della Sicilia occidentale. Diffusa è peraltro l'opinione che niente sia possibile fare o ottenere senza le amicizie, quelle giuste, quelle che contano.

L'immediatezza con cui si presume di distinguere, in base ad un senso aggiunto che ciascuno ritiene di possedere, il vero amico dal falso, ribadisce, anziché scioglierla, tutta l'ambiguità del sentimento amicale; proprio perché questa presunzione fa leva sullo stesso tipo di valori che l'evolvere delle relazioni sociali mette in crisi: l'affidabilità, la purezza del rapporto, la sua esclusività. A parte i aggiustamenti individuali, sempre possibili ad ogni accenno di crisi, si apprende dunque con sgomento che il migliore amico, come il parente del resto, può tradire; volgere a proprio vantaggio un rapporto che per principio si vorrebbe non strumentale; pretenderti complice, come si è visto, di atti criminosi: solo che assumiamo il punto di vista di chi viene svegliato nel cuore della notte e non di chi percepisce come tradimento la prova del mancato aiuto.

I sistemi sociali stentano a darsi ragione di queste ambiguità, che anche noi rinunceremo a risolvere, se non altro perché – come ha indicato Pitt-Rivers (1976a: 145) – esulano dal campo dell'antropologia per sconfinare in quello delle motivazioni. Essi non

rimangono però indifferenti. Nell'impossibilità di regolare direttamente rapporti la cui formazione e il cui sviluppo sono affidati al sentire più intimo degli individui, i sistemi sociali elaborano dispositivi istituzionali capaci di porli al riparo dalle tensioni che lacerano le relazioni interpersonali e di "congelare" le qualificazioni positive dell'amicizia. Lo scopo implicito è di rendere disponibili queste qualità per le occasioni socialmente significative, per i riti di passaggio come per i momenti critici del divenire.

In Sicilia, come in altre regioni del mondo cristiano, la soddisfazione di queste esigenze è assicurata in buona misura dai legami di comparatico.

Nei centri urbani, anche in Sicilia, il termine non evoca oramai che l'idea del pettegolezzo, in riferimento alle relazioni tra comari; o di intesa tra gli autori di una soperchieria, in riferimento alle relazioni tra compari. È questa una riduzione deformata dell'istituzione che, al contrario, è suscettibile di assumere forme diverse e di ricoprire una larga varietà di funzioni, oltre che di rafforzare la solidarietà interna al sistema sociale, grazie alla ritualizzazione che essa impone alle relazioni interpersonali (cfr. Eisenstadt 1956; ma contro questo ruolo "armonizzante" del comparatico cfr. Sayres 1956).

Il comparatico fa valere la sua efficacia soprattutto nella dimensione temporale, laddove si manifesta maggiormente la fragilità del sentimento amicale, che ancora una volta i proverbi siciliani non mancano di evidenziare: direttamente, nella constatazione della brevità e strumentalità del legame («chioppi, scampàu e la nostra amicizia finìu» 'è piovuto, è spiovuto e la nostra amicizia è finita'); indirettamente, nella sottolineatura della lunga durata che si rende invece necessaria perché due amici si riconoscano tali («n'amicu pi canùsciri a n'àutru amicu cci avi a manciari na sarma di sali» 'un amico per conoscere un altro amico deve mangiarci una salma di sale'). L'istituzione di un rapporto di comparatico, in quanto iscrive il legame amichevole nell'orizzonte del sacro, lo sottrae al consumo e ai rischi della durata profana, rendendolo, secondo la brillante reinterpretazione fornita da Signorini (1981: 91) di un concetto di Pitt-Rivers (1973), «irreversibile». Il comparatico obbliga inoltre all'amicizia, anche nei casi in cui tale sentimento non sia preesistente. Queste caratteristiche sono ben manifestate da quelle forme di comparatico che precedono l'amministrazione dei sacramenti (battesimo e matrimonio) che in principio lo istituiscono.

Alcuni esempi. L'amicizia esclusiva tra due giovani adolescenti

prefigura spesso un vero San Giovanni, il santo protettore e guardiano dell'istituzione il cui nome in Sicilia equivale a dire comparatico (Pitré 1889, II: 255). Questo tipo di legame viene chiamato, a Nizza e in altri paesi che si affacciano sulla costa orientale della provincia di Messina, "u San Ciuvanni affruntatu", detto anche "nnuminatu", "fruntali" o "'ncruciatu", in forza della prestazione che i due amici promettono di scambiarsi: il battesimo del primo o di altri figli, un servizio al quale si attribuisce valore maggiore rispetto alla testimonianza resa da ciascuno al matrimonio dell'altro, che dà luogo al cosiddetto "comparatico d'anello" o "di tazza" (cfr. Castelli 1878: 18). Da quel momento si può star certi che, in forza del giuramento fatto, i due amici impronteranno il loro rapporto al massimo rispetto, alla leale e generosa assistenza reciproca.

A Mistretta, Caronia e Tusa, piccole comunità che chiudono il versante occidentale dei monti Nebrodi, la tradizione vuole che anche i consuoceri stringano tra loro, più o meno occasionalmente, rapporti di comparatico (2). In questi paesi è però significativo che la parentela rituale venga istituita prima che le nozze dei figli siano celebrate; a Tusa, in particolare, al momento dell'"affirmamientu", uno dei passaggi chiave nell'iter del fidanzamento, oltre il quale il matrimonio promesso si dice non potersi più sciogliere. Nell'arco di tempo compreso tra l'"affirmamientu" e il matrimonio si allenta peraltro il controllo sulle effusioni dei fidanzati e si fa più pressante da parte del ragazzo la richiesta della "prova d'amore". A ciò inducono anche la sacralità e il prestigio del legame contratto dai genitori, come se il rapporto di comparatico garantisse di per sé la felice conclusione del fidanzamento.

In tutta la Sicilia, infine, l'istituzione di un rapporto di comparatico può suggellare la riconciliazione tra due nemici mortali, riconciliazione mediata da amici comuni e da una comune bevuta di vino. Il San Giovanni è spesso, anche in questo caso, semplicemente "nnuminatu", perché i due diventeranno effettivamente compari al momento in cui l'uno battezerà un nuovo nato dell'altro (cfr. Pitré 1889, II: 269; Gower Chapman 1971).

Questi casi di "comparatico anticipato" rivelano già alcune costanti dell'istituzione. Il comparatico, oltre ad accordare dei privilegi e a consentire l'ampliamento del proprio sistema di alleanze, impone ai comportamenti individuali obblighi e restrizioni, sottomettendoli, per usare le parole dei Miller (1978: 122), all'osservanza di una «prescrizione morale incondizionata». L'impossibilità di disporre in maniera totalmente libera della relazione contratta è da

ascrivere al fatto che il rapporto diadico, erroneamente proposto da Foster (1961: 1174) quale struttura elementare della parentela rituale (ciò che potrebbe dirsi casomai del comparatico moderno; cfr. Baéz-Jorge 1984: 298), risulta istituzionalmente integrato nella più ampia trama del tessuto comunitario. Col comparatico l'amicizia si spoglia del mistero delle simpatie e delle pulsioni istintive, di cui solo le coppie di amici e gli individui singolarmente considerati posseggono le mille e una chiave, e si consegna senza riserve ai meccanismi della regola e del controllo sociale.

È dunque, anzitutto, al livello delle passioni e delle pulsioni primarie, quali il sentimento amicale o erotico, che si afferma il carattere integrante e regolatore del comparatico. E ciò sottomettendo i legami alla forma rituale, a un principio di strutturazione che ne garantisce l'efficacia sul piano sociale e la durata nel tempo.

I comparatici minori

Le azioni rituali tramite cui si istituiscono i comparatici non direttamente connessi alla celebrazione di un sacramento, comparatici che potremmo chiamare minori, mostrano in effetti che, al di sotto delle loro molteplici e diverse modalità, è sempre il principio della reciprocità ad affermarsi. Ciò può essere chiarito dai giochi seri agiti da bambini e ragazzi nel tempo sacro della festa e da alcuni comparatici non sacramentali istituiti tra adulti, sul lavoro come in situazioni di emigrazione, durante il servizio militare come in guerra.

L'istituzione di un rapporto di comparatico postula in tutti questi casi uno scambio di doni, che sancisce e rende pubblico l'avvenuto mutamento di status tra due o più individui. La potenza simbolica del donare, del ricevere e del ricambiare è concepita come legame anche quando dia luogo a prestazioni simultanee e simmetriche. L'atto del donare non risponde, nel caso del comparatico, all'esigenza di allargare l'area del proprio prestigio a spese di un avversario temporaneamente incapace di disobbligarsi; riposa su di un principio più elementare: l'istituzione di una parità mitica finalizzata a livellare le differenze o a istituzionalizzarle, neutralizzando in un orizzonte protetto la conflittualità latente nei rapporti sociali e interpersonali. Ciò spiega perché si scambino spesso oggetti identici, si passino di mano in mano le stesse cose, si beva assieme la stessa bevanda. Si tratta di fiori, confetti, biscotti, vino, beni che a dispetto del loro irrilevante valore economico,

generalmente appare sprecato destinare al consumo individuale; la loro utilizzazione entro circuiti e occasioni cerimoniali conferma, ancora una volta, che «nello scambio c'è molto di più che non le cose scambiate» (Lévi-Strauss 1969: 109). La margherita di confetti esibita al cinto dai ragazzi o tenuta in mano dalle ragazze di Alcara Li Fusi durante la festa del "muzzuni" nel giorno in cui si celebra il natale di San Giovanni, il 24 giugno, segnala la ricchezza e potenza dei legami che tramite questi oggetti è possibile istituire. Un solo confetto è sufficiente per decine di piccoli comparatici; ci si tiene con i mignoli della mano destra e mentre con la sinistra ci si scambia "a cunfetta", si cantilena, accompagnandola con un movimento oscillatorio delle due mani che si tengono per i mignoli, la seguente formula: «iriteddu vattinni a mari / ca nni ficimu compari / 'nsoccu avemu nni spartemu/ ma sennunca nni sciarriamu» (ditino mignolo vattene a mare/ che ci siam fatti compari/ quel che abbiamo dividiamo/ altrimenti litighiamo). Tra piccoli compari e piccole comari si sostituisce il "tu" con il "vui", per marcare legami la cui durata conferma, nonostante il carattere ludico che gli si attribuisce, la sacralità e il prestigio dei modelli su cui sono esemplati. Tranne che le formule non fissino esplicitamente un termine per la relazione, generalmente Natale, spesso hanno lunga durata anche i comparatici contratti in occasioni non festive, ma ugualmente esemplati sui rituali della società adulta, come lo scambio di fantocci o il battesimo di bambole, realizzati in Sicilia con modalità comuni a molte altre regioni del meridione d'Italia (Salomone 1884: 269-70; per la Calabria cfr. Dorsa 1879:28-29; per la Basilicata cfr. Bozza 1889: 45-46).

Il dono circolante

L'accettazione di questo tipo di comparatici può anche non avvenire simultaneamente all'offerta. È una modalità che riteniamo possa essere chiamata "dono circolante". A San Marco d'Alunzio, sui monti Nebrodi, ragazze e donne adulte inviano il giorno di San Giovanni alle amiche con cui desiderano farsi comari un canestro ricolmo di fiori e frutta, di oggetti utili ai lavori di cucito – come spagolette, ditali, forbicine – o alla cura della persona: pettini e saponette. Si diventa comari per San Pietro, quattro giorni dopo, il 29 giugno, facendo compiere ad un altro canestro il percorso inverso. Analogamente a Gratteri, sul massiccio montuoso delle Madonie, si dona, si riceve e si ricambia un mazzo di

fiori, anche qui secondo schemi diffusi in molte regioni italiane (per l'Abruzzo cfr. De Nino 1879: 48-49, Finamore 1890: 165 sgg.; per la Sardegna cfr. Angioni 1968-1971, Rapallo 1968-1971); alcune varianti prevedono l'iterazione di questo scambio cerimoniale e persino sue declinazioni umoristiche (per le Marche cfr. Gianandrea 1889: 335). In altri casi i beni non sono né rari né di lusso, ma hanno una pregnanza fortemente simbolica, come i vasi di "basilicò", pianta che in Sicilia è simbolo dell'amore ricambiato.

Ad Isnello, ancora sulle Madonie (Grisanti 1894; 1981: 75-76), queste stesse modalità davano luogo fino al più recente passato alla possibilità di istituire legami di comparatico durante tutto il mese di giugno, senza particolari limitazioni di ordine generazionale e con l'obbligo di prelievo, accrescimento e trasformazione del dono ricevuto: un canestro «tutto ornato bellamente di fiori e spighe odorose, fornito, secondo il proprio stato, di frutta di dolci e spesso di cosine di filo, di cotone, di seta, di argento e d'oro, di galletti e colombi». Questo assieme di cose, chiamato "mazzuni", poteva esser fatto circolare fino alla fine del mese legando in comparatico le due persone che ad ogni segmento percorso venivano messe in contatto: «un mazzone delle volte, trasformato sempre ed arricchito, fa il giro di più famiglie, e alla fine di giugno, o torna, qual è, al primo donante, o resta in mano dell'ultima persona cui venne mandato».

L'obbligo di ricevere e di ricambiare la cosa donata, può quindi esaurirsi in un doppio movimento che mette in comunicazione diretta due sole persone – e per estensione il gruppo di parenti più stretti e il vicinato, chiamato a partecipare anch'esso dell'onore fatto a chi gli è "contiguo" – oppure disegnare un percorso circolare, che può configurare, nella sua variante imperfetta, due ruoli apparentemente anomali: un donatore che dà l'avvio all'intero processo e un ricevente finale impossibilitato a ritornargli il "mazzuni" da una costrizione di ordine temporale. A differenza degli altri individui toccati durante il percorso, coloro che lo delimitano alle estremità contraggono un solo rapporto di comparatico. Le posizioni "isolate" di donatore e di ricevente finale non infirmano la struttura dell'istituzione. La corallità della partecipazione e la prevista possibilità di dar vita in successive occasioni ad un percorso in cui donatore e ricevente si scambino le parti, recuperano al sistema quelle posizioni di stabilità e di equilibrio verso cui normalmente esso tende. L'accrescimento del dono circolante in misura maggiore del prelievo, costituisce invece il prezzo, che volentieri si desidera pagare, dell'onore ricevuto nell'essere stato

prescelto, tra i tanti possibili, ad assolvere alla doppia funzione: di redistributore nel vicinato, attraverso l'esposizione del "mazzuni", degli effetti benefici di solidarietà e gioia che con esso si intendono comunicare; di continuatore della catena di vincoli e di valori che al comparatico sono connessi, scegliendo qualcuno cui mandare il "mazzuni" in dono. Il prelievo simbolico di una parte del tutto impegna a farsi custode dei valori che vincolano la comunità nel suo intero, mentre la reintegrazione e l'accrescimento riposano sull'idea che vuole l'onore ricevuto sempre reiterabile e in aumento.

Spogliato dei suoi contenuti e ridotto a puro schema ordinatore, il caso di Isnello si definisce come una sorta di gioco sociale che permette al pensiero simbolico di mantenersi in esercizio, di affinare il suo carattere relazionale. A livello delle norme implicite (3), i rapporti di comparatico suggeriscono, pur nella relativa consapevolezza di coloro che li agiscono, come si possa arrivare a chiunque, alla sola condizione di conoscere e di saper utilizzare i legami che portano da un'estremità all'altra della catena sociale, passando per uno qualunque dei suoi anelli. Tutti i membri di un corpo sociale, a dispetto delle divisioni che lo lacerano e delle gerarchie che lo organizzano, possono entrare quindi in comunicazione, attraverso mediazioni più o meno complesse, per il semplice fatto di condividere valori che solo il canale del dono è capace di attivare. Da questo punto di vista il "mazzuni" circolante non è altro che un'estensione logica del principio di reciprocità espresso dalla prestazione simmetrica, che in linea teorica conferisce a chiunque il prestigio derivante dal dono ricevuto e la posizione di donatore attraverso cui tale prestigio si trasmette e consolida.

I comparatici secondari

Tra quelli minori rientrano tutta una serie di comparatici che potremmo chiamare "secondari". Istituiti in occasioni sacramentali o in casi imprevisi, questi comparatici rafforzano l'istituzione pur assumendovi all'interno funzioni marginali.

In numerosi paesi si sceglie, spesso il giorno stesso della cerimonia (per Comiso, cfr. Anderson 1956: 14), una seconda comare, detta della "cuppulidda" perché lava la cuffietta utilizzata dal bambino al momento del battesimo. Si vuole impedire che avvenga una congiunzione negativa tra l'oggetto impregnato della "materia santa del rito" e la puerpera ritenuta ancora impura. Questa

ipotesi è rafforzata dal fatto che si sceglie quasi sempre come "cummarì i cuoppula" una ragazza vergine, che tratterà ritualmente l'acqua con cui lava il berretto: la getterà in un vaso di fiori o sotto il letto. Anche tra queste due comari il legame è sancito da uno scambio di doni. Altri casi di comparatiko secondario: si chiede ad un amico, anche non molto intimo, e persino alla prima persona che si incontri per strada, di fare da compare al municipio o in chiesa per il disbrigo dei documenti necessari all'amministrazione del battesimo; si nomina un'altra comare per la cerimonia di presentazione al tempio ("cummarì i tempiu"). Da una fede di battesimo del 1556 (Graziano 1935: 23-24) risulta infine che a Ciminna, in provincia di Palermo, si sceglievano come compari due uomini: uno teneva il neonato al fonte battesimale, l'altro lo portava in chiesa e lo riportava a casa; quest'ultimo ruolo è stato invece affidato, fino in epoca recente, ad una donna anziana per questo pagata. Dal 1588, sempre a Ciminna, ci sarebbe stato un solo compare, sostituito talvolta dalla levatrice, che fino al secolo XVIII avrebbe continuato a fare da comare. Fino a quell'epoca anche il prete che battezzava il bambino era compare dei genitori (4).

Un'altra modalità è seguita quando, durante o subito dopo il parto, si tema per la vita del bambino: che verrà "ngravattatu", battezzato con l'acqua da qualunque donna si trovi in quel momento presente, spesso la levatrice (mammana) che non a caso è chiamata "cummarì" in quasi tutti i paesi siciliani. Ancora a Tusa, a questo tipo di sponsor, che battezza il bambino aspergendolo d'acqua con il prezzemolo (da cui "cummarì i piddisinu"), si può aggiungere un "cumpari vinturieri", scelto a caso a seguito di una malattia del bambino, quando non si sia ancora scelto il padrino o quello "parlato" sia assente.

Sono questi i casi che Pitt-Rivers (1983: 36-37; 1984: 276-280) ha definito "il grado zero" del comparatiko, in riferimento anche all'ambito aristocratico, qualora si scelga come padrino per il proprio figlio un mendicante.

Tra i comparatici minori non sacramentali questo "grado zero" può essere rappresentato dai casi in cui i legami si istituiscono tramite sorteggio. L'uso è praticato soprattutto in occasione del solstizio d'estate, alla vigilia o nel giorno stesso della festa dedicata al Battista, analogamente a quanto fanno le ragazze di tutta l'Europa cristiana allorché affidano alla sorte o all'interpretazione di segni diversi il loro futuro matrimoniale. A Caccamo (Pitré 1889, II: 278-79), in provincia di Palermo, la sera del 23 giugno era costume in molte famiglie riunirsi e sorteggiare a due a due - un

maschio e una femmina – i nomi dei presenti, dichiarandoli compari: l'usanza era detta "lu muzzuni" dal nome della brocca rotta in cui erano poste le sorti.

Quest'uso è praticato ancora ai giorni nostri a Capizzi, sui monti Nebrodi, dove prende lo stesso nome e si effettua con le stesse modalità.

A Messina (Pitré 1889, IV: 227), infine, diventa compare di San Giovanni colui che abbia guarito un lupo mannaro toccandolo con una chiave mascolina, cioè senza buco. Il legame così contratto verrà ratificato quanto prima attraverso un battesimo. Quest'ultimo caso evidenzia come, assieme alla sorte, si connetta al "grado zero" del comparatico anche l'idea di "intervento provvidenziale" e di "opera di carità". Liberare qualcuno dalla condizione di lupo mannaro equivale in qualche modo a farlo rinascere, senza possibilità di ricadute, come uomo. L'istituzione del comparatico al più alto grado possibile, quello di San Giovanni, si inquadra coerentemente nella ideologia del battesimo, attraverso il quale si dice che il bambino passa dalla condizione di "turcu", di "armali", di natura *tout court*, a quella culturale di "cristianu", termine che in siciliano equivale anche a dire uomo, membro di un insieme sociale già strutturato.

Per completare l'informazione sul sistema degli appellativi, aggiungiamo che, fermi restando in quasi tutta la Sicilia i termini di "cumpari", "cummari" e "figghiuozzu", variano da zona a zona quelli di padrino e di madrina: da "parrinu" a "parrina", prevalenti nel palermitano e nel trapanese, a "pipinu/a" o "pinu/a" prevalenti nell'agrigentino, al "patrozzu/matrozza" della Sicilia orientale. È inoltre viva nella memoria, ancora in moltissimi luoghi, come a Tusa, la forma più arcaica di "nunnu/a", diffusa anche nei villaggi siciliani di tradizione albanese (Anderson 1956: 100; 1957), in Basilicata (Bronzini 1964: 74), nei Balcani (Hammel 1968: 65 sgg.), in Grecia (Campbell 1970: 219; Vernier 1980: 84). Questa forma deriva verosimilmente dall'antico greco, come confermerebbe un passo della nota leggenda siciliana sul comparatico tradito, *La leggenda del marinaio di Capo Feto* (Salomone Marino 1880: 74-81), nella quale si associa al termine "nunnu" la figura di San Giovanni travestito da vecchio saggio, che reclama l'ascolto in virtù del suo ruolo di padrino.

Il nodo della reciprocità

A questo punto, bisognerà chiedersi se il modello della reciprocità, al quale si conformano i comparatici "anticipati" e, in particolare, quelli minori non sacramentali, caratterizzi anche i comparatici e i padrinnaggi istituiti nelle occasioni sacramentali (battesimo, matrimonio, cresima). Apparentemente sembra di no. Asimmetria "strutturale", "fondamentale", "inerente", e altre analoghe espressioni impiegate dagli specialisti, sottolineano tutte la posizione superiore riconosciuta ai donatori delle funzioni, che si tratti di padrini di battesimo o di testimoni di matrimonio. In più l'asimmetria strutturale risulta confermata, rafforzata e estesa, allorché l'istituzione colleghi stabilmente per più generazioni due gruppi familiari, di cui l'uno si costituisca in rapporto all'altro come donatore di padrinnaggi (cfr. ad es. Signorini [1979] per i Huave; Hammel [1968] e Halpern [1958] per i Serbi; Stahl [1959] per i Romeni).

In realtà, tra comparatici sacramentali e non sacramentali c'è un rapporto di complementarietà e le differenze, sul piano formale, sono assai sfumate; potremmo addirittura ascriverle, come più in generale suggerisce Signorini (1981: 60), all'impiego non sempre univoco dei termini e alla confusione tra i piani nei quali si iscrivono le relazioni che questi termini esprimono.

Disponiamoci, per sciogliere "il nodo della reciprocità", dalla parte dei figliocci siciliani, provando a ripercorrerne rapidamente, per i tratti che qui ci interessano, il processo di inculturazione all'universo degli adulti (per questa prospettiva in una comunità peruviana cfr. Christinat 1976).

L'interiorizzazione delle norme di rispetto implicate dal comparatico soddisfa, attraverso i giochi rituali e gli scambi cerimoniali, esigenze sociali. Ciò detto, osserveremo che i bambini, allorché istituiscono i loro primi piccoli comparatici, sperimentano già un asse della parentela spirituale. Sono le relazioni che essi intrattengono, in quanto figliocci, con i padrini di battesimo: ai quali il rispetto viene manifestato "ascoltandone i consigli" e rendendosi disponibili per eventuali servigi in cambio di protezione e, di tanto in tanto, piccoli doni.

È ai genitori che spetta il controllo del corretto funzionamento del meccanismo di reciprocità. Da una parte essi invitano i figli all'osservanza delle norme di rispetto, quasi che avessero contratto al riguardo dei propri comparati un'obbligazione permanente da soddisfare periodicamente attraverso i doveri assolti dai figli; dal-

l'altra "si applicano" ai doni che i figli ricevono, soprattutto durante le feste, dai loro padrini. La mancanza di generosità è tradotta sempre in termini di mancato rispetto. Benché sia mediato, il rispetto circola dunque nei due sensi della relazione padrino-figlioccio, che rimane pur sempre asimmetrica in ordine a fatti di tipo posizionale e generazionale. Omologo a questo schema è l'uso, ancora frequente in Sicilia, di ricambiare il regalo di battesimo fatto dal padrino al proprio figlio; però nascostamente, quasi che si volesse affermare anche sull'asse orizzontale un principio di reciprocità, tale da evidenziare ancora di più la circolazione dell'onore connesso al patrocinio spirituale, eliminando con un controdono, spesso superiore, il sospetto che la richiesta possa avere avuto un carattere strumentale. Segnaliamo infine che la cresima dà luogo il più delle volte solo alla relazione di padrinnaggio, qualora il figlioccio scelga lui stesso il padrino di cresima tra i suoi coetanei.

La reciprocità si fonda dunque su una qualità diversa dei doveri scambiati, servizi dei figliocci contro doni dei padrini. A questa reciprocità asimmetrica, che non bisogna confondere con la reciprocabilità delle funzioni tra individui appartenenti a gruppi sociali diversi, si sovrappongono, attraverso l'istituzione dei comparatici minori, gli ideali di livellamento e di parità mitica che sono propri delle società arcaiche del Mediterraneo, come ha mostrato Gallini (1971) per la Sardegna pastorale. Nei comparatici minori si ostenta, in altri termini, l'ideale mitico che funziona da complemento ai comparatici sacramentali, ove prevale l'asimmetria strutturale. Attraverso la sperimentazione di questo assieme di relazioni il bambino acquisisce gradualmente un'armatura formale destinata a orientarne gli spostamenti dal campo dell'amicizia – di cui sperimenta le libertà ma anche la tenuta effimera – al campo delle relazioni familiari, coercitive ma anche rassicuranti. Il comparatico sussume, almeno idealmente, le qualità migliori dei due campi. Non è un caso che l'amicizia e la parentela rappresentino l'accompagnamento obbligato di ogni discorso sul comparatico e che l'analisi delle loro interrelazioni susciti, fino ad oggi, il dibattito più acceso.

Come i parenti, meglio dei parenti

È a Pitt-Rivers (1973; 1977) che dobbiamo la formulazione di alcune tra le più interessanti ipotesi sulla natura delle relazioni di comparatico (e di padrinnaggio) in rapporto al sistema familiare.

Pitt-Rivers, come vedremo meglio tra breve, ritiene che i due sistemi abbiano significati opposti e tuttavia la forma obbligatoria del comparatico gli appare come un effetto della ritualizzazione del legame amichevole, mediante simulazione del vincolo di parentela reale. Per i Miller (1978), di contro, la coercizione è espressione della relazione stessa di comparatico, che si impone sull'autonomia morale e sui sentimenti individuali con la forza delle rappresentazioni di tipo durkheimiano. Signorini (1981: 91-93; ma anche 1982-1983), individuando un uso diverso del concetto di prescrizione in Pitt-Rivers e nei Miller, ha chiarito come le due posizioni non siano in assoluto contrasto, dal momento che entrambe riconoscono nel comparatico l'esistenza di comportamenti obbligati.

Le potenzialità integrative dell'istituzione riposano infatti proprio sulla «contemporanea presenza di una componente volontaristica e di una costrittiva», stante il fatto che il comparatico si dispone sul piano della libertà (anche se relativa) per quanto riguarda la scelta dei compari e delle comari, e sul piano della necessità (anch'essa relativa) per quanto riguarda il suo uso.

Pitt-Rivers (1983) ha riaffermato recentemente l'ipotesi che è alla base della sua interpretazione (cfr. anche 1958 e 1968): l'idea di una radicale opposizione e inversione di senso del padrinnaggio rispetto alla parentela naturale. Ciò in accordo con il dualismo cristiano che vuole quest'ultima risultante dalla procreazione fisica – che trasmettendo il peccato di Adamo implica la mortalità – mentre la parentela spirituale risulta dalla grazia divina trasmessa con il battesimo, attraverso il quale il peccato originale è rimesso e la possibilità della vita eterna acquisita. Uno sviluppo di questa opposizione tra parentela naturale e spirituale, oltre che una dimostrazione della sua validità sul piano logico, sarebbe costituita secondo Pitt-Rivers (1983: 33) dalla «esclusione dei genitori naturali dai riti di passaggio dei loro figli, in cui essi sono rimpiazzati dai padrini». Esclusione rafforzata sul piano formale addirittura dall'assenza frequente dei genitori alla cerimonia di battesimo, com'è attestato da diversi casi italiani (cfr. Miller & Miller 1978: 124) o greci (Campbell 1970: 219).

In realtà in Sicilia, come in altre regioni del Meridione d'Italia (per la Basilicata cfr. Bronzini 1964: 72-74), la totale esclusione dalla cerimonia del battesimo non concerne che la madre; il padre va in chiesa, anche se nella gran parte dei comuni dei Nebrodi si tiene a una certa distanza rispetto al compare che sta presentando il figlio. È però proprio lui e soltanto lui, come meglio si vedrà

avanti, il vero escluso. Questa partecipazione differenziata deriva, in ogni caso, da cause diverse rispetto a quelle che impediscono alla madre di uscire di casa. Non è infatti il criterio dell'impurità che spinge il padre un gradino più in basso del compare, ma la posizione inferiore che egli occupa rispetto a quest'ultimo sul piano spirituale. Non sarà inutile aggiungere che spesso è differenziata anche la percezione dei ruoli assolti durante la cerimonia battesimale della coppia padrino-madrina. A Tusa, per esempio, si conferisce maggiore importanza alla persona che tiene in braccio il bambino al fonte battesimale; è attraverso colei o colui che "teni ô fonti" che, si dice, "trasi u San Giovanni", entra il San Giovanni, si compie cioè la rinascita spirituale del bambino.

Lo stesso Pitt-Rivers (1977: 68) ci ricorda d'altronde come la decisione di circoscrivere l'ambito di scelta dei padrini entro la cerchia dei parenti consanguinei, secondo un criterio che Paul (1942: 57) definirebbe "intensificante", si effettui spesso allo scopo di mettere la parentela al riparo da tensioni e gelosie, prodotte per esempio dall'ingresso della moglie (che in Sicilia rimane sempre "sangu stranu" 'sangue straniero'). Ciò rende complementare la parentela spirituale a certi aspetti della parentela naturale. Fino al punto da potersi sostituire ad essa, come ha mostrato Goody (1984) nella sua analisi delle strategie messe in atto dalla Chiesa durante il Medioevo per affermare l'istituzione nel dominio domestico.

La selezione interna si effettua spesso anche allo scopo di orientare le scelte matrimoniali dei figli in direzione endogamica, per ragioni che attengono principalmente al cumulo delle proprietà. In Sicilia, per esempio, il matrimonio tra cugini paralleli e incrociati bilaterali, sebbene con apprezzamenti diversi relativamente alla loro identità consanguinea è, con frequenza, sottilmente consigliato. L'invito diventa più pressante quando i legami di comparatico si sovrappongono a quelli della parentela. Così, sposare una cugina il cui padre sia il proprio padrino fa cumulare in questo la triplice posizione di suocero, zio e padrino. La scelta intensiva spiega anche perché in molte regioni del meridione d'Italia (per la Puglia, cfr. Maraschini 1968: 161), la figlia del proprio padrino venga assimilata ad una cugina e l'opposizione all'eventuale matrimonio con lei si presenti assai debole.

Questo tipo di unioni richiama alla mente le riflessioni proposte da Lévi-Strauss già nel lontano 1943 nell'articolo *The social use of kinship terms among the Brazilian Indians* che per la sua enorme importanza non sarebbe dovuto sfuggire all'attenzione

degli studiosi del comparatico (fatta eccezione per Hart 1977: 29-30 e Osborn 1968: 602). Il saggio, i cui contenuti Lévi-Strauss riprenderà in *La vita familiare e sociale degli Indiani Nambikwara* (1970: 106-119) e, seppur sinteticamente, anche in *Le strutture elementari della parentela* (1969: 619-20), si proponeva di mostrare il significato politico-sociale e sessuale della relazione tra cognati, percepita presso tanti gruppi indigeni sudamericani come relazione "pilota" delle posizioni e dei comportamenti all'interno del gruppo parentale. Nel commentarla, Lévi-Strauss (1943: 398) metteva in luce la scarsa attenzione ad essa prestata da viaggiatori e sociologi del XVI secolo, attribuendola al fatto che «it could readily be interpreted as a development of the imported Iberian *compadre* relationships». Ma è proprio questa semplificazione che egli contesta: le straordinarie implicazioni assunte dalla relazione tra cognati fanno di questa un'istituzione indigena basata sul modello culturale nativo. Riconosce però che tra comparatico e rapporto di affinità tra cognati esistono notevoli similarità che ricoprono però anche importanti differenze strutturali. Tra le prime è quella derivante dal fatto che il comparatico venne presto a stabilire nell'Europa medioevale, per un processo di secolarizzazione, vincoli artificiali di parentela o meglio, a esprimere in termini di parentela situazioni di «promiscuità spaziale» (Lévi-Strauss 1943: 408), allo stesso modo di come avviene tra i gruppi sudamericani con le relazioni di affinità artificiale stabilite con stranieri residenti. Anche qui il termine "cognato" veniva esteso a individui non uniti da precedenti vincoli di parentela «to ensure intermarriage and by this means to amalgamate familial or social groups, previously heterogeneous, into a new homogeneous unit» (Lévi-Strauss 1943: 407).

Fin qui le analogie, fondate sulla comune e universale esigenza di elidere la conflittualità latente nei confronti dell'altro, integrandolo a quelle relazioni che già all'interno del proprio sistema garantiscono la "copertura sociale" più ampia. Lévi-Strauss (1943: 408) rileva però, molto acutamente, anche quei caratteri che oppongono diametralmente il comparatico dell'Europa Mediterranea e dell'America Latina alla relazione tra cognati della società sud-americana: «In Latin-Mediterranean society, the formerly mystical and, actually, social link of *compérage* may be changed, through marriage, into a real kinship tie. Among the ancient Tupi, as among the Nambikwara, the actual kinship provides the type of link used to establish wider relations».

Per quel che concerne più specificamente la natura delle rela-

zioni di comparatico in rapporto al sistema familiare e sociale dei Siciliani, osserveremo per il momento, alla luce delle riflessioni proposte da Lévi-Strauss, quanto segue. La possibilità di contrarre matrimonio tra cugini i cui genitori sovrappongano alla relazione fraterna quella di comparatico, chiarisce perché in Sicilia i termini di cugino e compare possano essere usati con relativa indifferenza per integrare un estraneo alla propria comunità: sono entrambi dei cognati potenziali. Dovrebbe risultare chiaro, in ogni caso, come non siano soltanto le "ragioni del cuore" a governare le scelte e le condotte dei parenti rituali. La determinazione sociale vale spesso anche per le scelte di tipo "estensivo" (5). Quanto ai rapporti tra le due parentele, condividiamo l'osservazione di Signorini (1982-1983: 89) secondo cui rimane costante «il fatto che la parentela spirituale intensifichi nella sua concreta realtà, non importa se mutando o no di natura, i rapporti di parentela di sangue quando parenti di questo tipo vengono scelti come padrini; o che estenda, con scelte al di fuori del parentado – in maniera analogica, seppur con maggior coerenza e efficacia – la solidarietà che si ritiene la parentela di sangue debba offrire». Coerenza e efficacia che si possono cogliere in Sicilia nell'opinione secondo la quale «i compari sono come i parenti», anzi «meglio dei parenti». L'opinione popolare rafforza comunque la nostra ipotesi dell'importanza dei legami di parentela spirituale nel regolare i rapporti sociali. Nei modi di dire popolari la loro forza è quantomeno equiparata a quella espressa dai legami di consanguineità e di affinità, se non addirittura valutata di più: fino al punto da vedere esemplati questi sul modello ideale che i legami di parentela spirituale propongono.

La scelta del padrino, del compare e del nome

Formule e modalità dei comparatici minori potrebbero farci propendere per l'ipotesi, formulata da Coy (1974), di una funzione strategica del matrimonio nel modellare i rapporti di comparatico. In effetti, esse tradiscono le caratteristiche di "matrimonio simbolico" che il comparatico manifesta in maniera più o meno esplicita in altre regioni italiane (per la Francia cfr. Van Gennep 1946 e Bouteiller 1970). In molti comuni della Sardegna, per esempio, la comare è chiamata "sposa" durante la festa che prevede la preparazione dell'"Herme" o "Nenniri" (La Marmora 1839: 263 sgg., ripreso da Bresciani 1850: 269 sgg.; per la prima registrazione dei due termini in area sarda cfr. Cirese 1959).

In realtà certe forme dei comparatici minori, paradossalmente sembrano contraddire la proibizione dell'incesto che caratterizza la relazione tra compari e comari: come se ciò che viene normalmente impedito dovesse essere contemplato possibile, ma solo in occasioni particolari, tali da obbligare a riconoscere assieme a questa possibilità l'efficacia della norma impediante. Infatti, la possibilità che la relazione di comparatico si configuri come sessualmente marcata o preluda addirittura al matrimonio, si produce in contesti ludici infantili o tra adulti proprio in quelle occasioni festive dove sono note e operanti le pratiche di inversione della norma (6). Oltretutto vengono manifestate da queste pratiche la caratteristica conflittualità di certi atteggiamenti legati al comparatico e il tipo di ambiguità che, a dispetto della sua funzione regolatrice, gli sono strutturalmente connesse.

Come il matrimonio, il comparatico sarebbe capace, inoltre, di attivare un sistema di prestazioni quasi totali, sottratte all'aleatorietà del libero arbitrio e sottoposte all'osservanza di precise regole sociali. In realtà, come ha esaurientemente chiarito Signorini (1981), è soprattutto al battesimo che si deve ascrivere, in aree culturalmente cristianizzate, la posizione fondante e di orientamento: per la ricchezza dell'apparato simbolico che gli è connesso e per la totalità di relazioni che esso obbliga a realizzare. Non a caso in Sicilia la parola battesimo (*vattùu*) è ancora sinonimo di distribuzione gioiosa alla quale chiunque può partecipare; diversamente dal banchetto matrimoniale, limitato dalla catena temporale degli inviti reciproci.

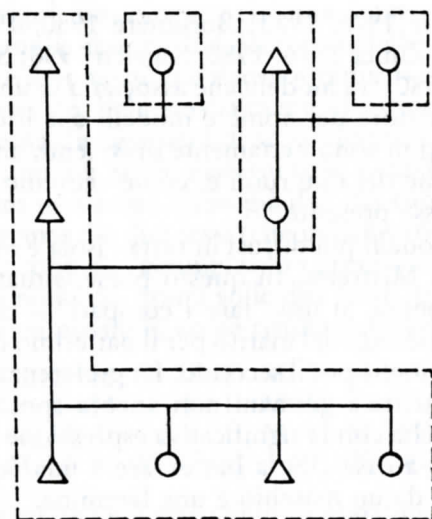
Il neologismo spagnolo *compadrinazgo*, introdotto da Ravicz (1967) nel suo studio sulla parentela spirituale in Mesoamerica, traduce bene il fatto che è il battesimo l'occasione che meglio esprime i due assi relazionali dell'istituzione: la relazione del figlioccio con l'uomo e/o la donna che gli fanno da padrini e la relazione di comparatico tra i padrini e i genitori del bambino.

Considereremo dunque, primariamente, i criteri adottati per la selezione degli sponsori battesimali; non soltanto per approfondire le caratteristiche e l'efficacia delle funzioni accordate al comparatico in rapporto agli altri sistemi di relazione che strutturano la vita sociale, ma per coglierne anche gli aspetti formali.

Data la natura del battesimo, con i suoi contenuti ideologici connessi all'attribuzione del nome e alla remissione dei peccati, di complesso mitico-rituale, la "seconda nascita", generata nel clima della religiosità semitica – dove nominare equivale a conferire esistenza alle creature e alle cose – ma comprensibile anche entro gli

schemi più generali dei riti di passaggio (Van Gennep 1946: 126 sgg.; 1981), non è difficile comprendere l'utilità di un'analisi integrata dei criteri che regolano l'attribuzione del nome e la selezione degli sponsores battesimali; anche perché spesso si opera simultaneamente su entrambi i piani, della parentela spirituale e di quella naturale, per il riequilibrio di scelte i cui esiti finiscono per interferire sui processi formativi del bambino. Si aggiunga peraltro che la selezione del padrino obbedisce a quella stessa logica classificatoria, sottesa all'attribuzione del nome, che non lascia alternativa, com'è stato stabilito da Lévi-Strauss (1964: 199), tra le scelte di «identificare l'altro assegnandolo a una classe o, con il pretesto di dargli il nome, identificare se stessi attraverso di lui». Nel caso del comparatico, l'affermazione che «si classifica sempre o l'altro o se stessi... e il più delle volte, si fanno le due cose assieme» (Lévi-Strauss 1964: 199-200), risulta rafforzata dal fatto che l'iscrizione del proprio figlio in una serie finita (di consanguinei, di affini, di benestanti, di vicini, di amici ecc.) attraverso la scelta di un padrino al quale la società attribuisce compiti ineludibili di direzione morale, apre istituzionalmente un canale anche per se stessi: il vincolo di comparatico contratto orizzontalmente. L'analisi integrata dei criteri che regolano l'attribuzione del nome e la selezione degli sponsores battesimali consente dunque di gettare una luce sulle caratteristiche strutturali dell'intero sistema, di scoprire le diverse dimensioni in cui esso si articola allorché un nuovo membro della comunità «prende posizione» al suo interno. Come per il nome, la figura del padrino serve in definitiva «da modello e da referenza al destino del bambino» (Belmont 1971: 188), è elemento fondamentale di quella impalcatura attraverso cui, per dirla con Hérítier (1980: 67) «la regola sociale collettiva si incarna nell'individuo e gli dà la sua identità, assegnandogli un posto, un nome, un ruolo».

In Sicilia la situazione presenta le seguenti caratteristiche. Per nascita il bambino riceve un soprannome (*a nciuria* 'l'ingiuria'), che si eredita come il cognome patrilinearmente e viene mantenuto, dai maschi come dalle donne, anche dopo il matrimonio. In conseguenza di ciò una donna sarà sempre associata al suo gruppo agnazio, mentre i suoi figli saranno identificati in linea paterna, come dallo schema che segue:



Sebbene si eviti di pronunciarlo in presenza dei suoi portatori, il soprannome costituisce il vero marchio di identità di ogni gruppo consanguineo (“u partitu”, “a razza”; cfr. Pais de Brito 1983: 150-52 per il Portogallo): sostituisce il cognome, che all'esterno di tale gruppo si ricorda a fatica dato il suo basso grado di significazione.

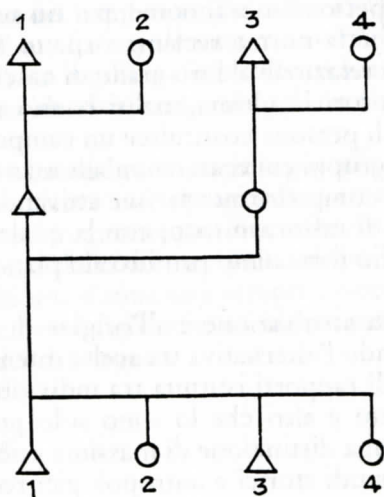
Con il battesimo viene invece dato il nome, la cui attribuzione si qualifica, rispetto al soprannome, per un automatismo meno rigido: vuoi perché la norma reclama rispetto solo per un certo numero di figli, in relazione al loro grado di nascita o al loro sesso, vuoi perché i genitori in ultima analisi hanno sempre facoltà di violarla. Il nome di persona costituisce un campo di tensione permanente tra i due gruppi collegati da un'alleanza matrimoniale. La scelta del padrino-compadre interferisce attivando una strategia di compensazione o di rafforzamento, con la quale ci si propone di trarre per ogni figlio il massimo profitto sul piano delle solidarietà e delle alleanze.

Questa doppia attribuzione è all'origine di modelli assai diversi. Ferme restando l'alternativa tra scelta intensiva e estensiva e la diversa qualità di rapporti istituita tra individui che sono compari in senso stretto e altri che lo sono solo per estensione del vincolo primario, una distinzione di massima può essere fatta, come documentano studi storici e antropologici recenti (cfr. tra gli

altri Bromberger 1976, 1983; Burguière 1980, 1983; Dupâquier 1984; Klapisch-Zuber 1976, 1980; Segalen 1980; Sellan 1979; Zonabend 1978, 1980) tra modelli che associano in una stessa persona il padrino e il datore del nome e modelli che li disgiungono. In Sicilia questi ultimi sono nettamente prevalenti, anche se una parziale associazione dei due ruoli è, come vedremo in uno dei casi studiati, anch'essa presente.

Uno dei modelli più diffusi in tutta l'isola è quello che abbiamo registrato a Mistretta. In questo paese, situato al centro dei Nebrodi occidentali, si usa "fare i compari" – o anche un solo compare – tra i *siblings* del marito per il battesimo del primo figlio, tra quelli della moglie per il secondo. La preferenza viene accordata ai più anziani tra i germani non ancora sposati, "i schietti", motivando la scelta con la significativa espressione che «non è giusto lasciarli soli a casa». Se a battezzare è una coppia, essa sarà formata sempre da un maschio e una femmina.

L'alternanza tra le due linee compensa lo squilibrio determinato in favore degli agnati e della generazione dei nonni dai criteri che regolano l'attribuzione del nome. A Mistretta questo si trasmette bilateralmente, con priorità patrilaterale, "rinnovando", concordemente con il sesso del neonato, uno dei "paranni" ('padre-grande'). Il primogenito e la primogenita riceveranno così il nome del padre e della madre del proprio padre, mentre i cadetti dei due sessi assumeranno rispettivamente il nome del padre della madre e della madre della madre, come nel seguente schema che ha naturalmente solo valore di modello ideale:



Da questa regola ne consegue che una donna vedrà attribuire sempre al primo figlio il nome del suocero o della suocera; perché possa trasmettere il nome di uno dei suoi genitori al secondo figlio occorre che questi duplichi sessualmente il primo; il terzo deve essere preceduto da due germani di sesso diverso; il quarto prenderà il nome di uno dei nonni materni solo a condizione che tra i primi tre germani non ce ne siano già due del suo stesso sesso.

Data l'invariante dei due sessi (che indicheremo con M e F) e supposti per una coppia di coniugi solo i primi quattro figli a cui è dato rinnovare i nomi dei nonni sulle due linee, avremo un totale di 16 combinazioni possibili, come risulta dalla tabella che segue:

1° figlio	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F
2° figlio	M	M	F	F	M	M	F	F	M	M	F	F	M	M	F	F
3° figlio	M	M	M	M	F	F	F	F	M	M	M	M	F	F	F	F
4° figlio	M	M	M	M	M	M	M	M	F	F	F	F	F	F	F	F

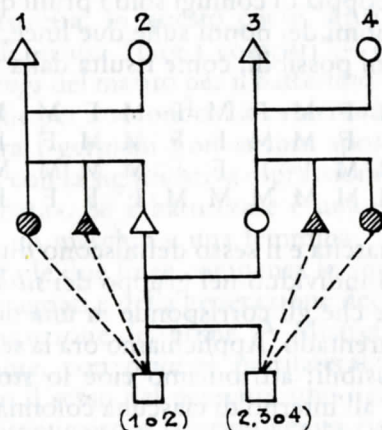
L'ordine di nascita e il sesso definiscono dunque la posizione relativa di ciascun individuo nel gruppo dei *siblings*, iscrivendolo attraverso il nome che gli corrisponde in una delle linee di cui si compone il suo parentado. Applichiamo ora la sequenza ideale alle combinazioni possibili; attribuiamo cioè lo stock dei nomi alle posizioni previste all'interno di ciascuna colonna, proponendo un segno 0 laddove la triplicazione o quadruplicazione di individui dello stesso sesso non consente di attribuire al neonato il nome di uno dei suoi nonni. Otterremo quest'altra tabella:

1° figlio	1	2	1	2	1	2	1	2	1	2	1	2	1	2	1	2
2° figlio	3	1	2	4	3	1	2	4	3	1	2	4	3	1	2	4
3° figlio	0	3	3	1	2	4	4	0	0	3	3	1	2	4	4	0
4° figlio	0	0	0	3	0	3	3	1	2	4	4	0	4	0	0	0

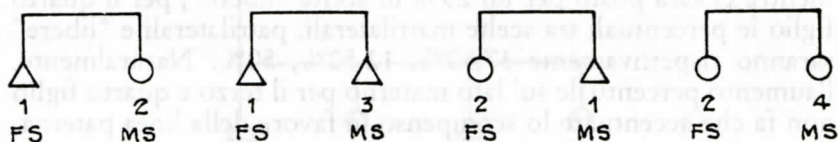
La lettura orizzontale consente di calcolare percentualmente, le possibilità che ha ciascuna linea di vedere attribuire un nome del proprio stock a ciascuno dei quattro figli per i quali la regola ha valore prescrittivo.

Per il primo figlio le possibilità saranno del 100% sul lato paterno; per il secondo del 50% su ciascun lato; per il terzo saranno doppie (50%) sul lato materno rispetto a quello paterno (25%), mentre ci sarà posto per un 25% di scelte "libere"; per il quarto figlio le percentuali tra scelte matrilaterali, patrilaterali e "libere" saranno rispettivamente 37,50%, 12,50%, 50%. Naturalmente, l'aumento percentuale sul lato materno per il terzo e quarto figlio non fa che accentuare lo scompenso in favore della linea paterna,

la quale per rinnovare i nomi del “paranni” e della “maranni” dispone già delle prime due posizioni. Il maggiore equilibrio ostentato dalle scelte che concernono la parentela spirituale, compensa proprio la minore possibilità che il nome venga trasmesso in linea uterina. Per i primi due figli avremo infatti il seguente schema in cui, quale che sia il sesso ($\square$) e il nome attribuitogli, il cadetto avrà sempre come padrino ($\blacktriangle$) e madrina ($\bullet$) di battesimo un fratello e/o una sorella della madre(7):

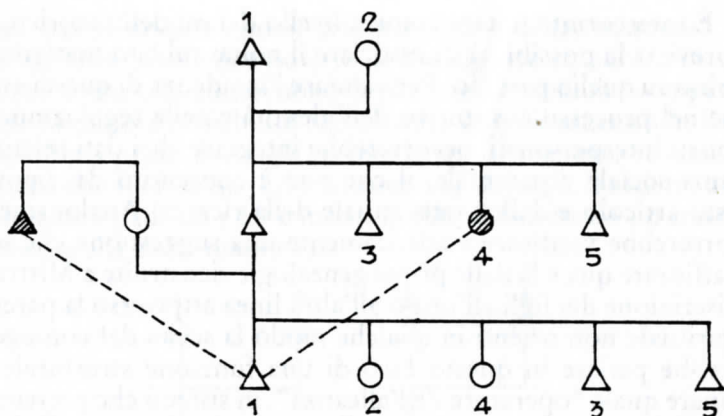


La compensazione risulterà altrettanto evidente qualora si valutino le possibilità che il nome e il padrino vengano attribuiti entrambi sullo stesso lato; che si realizzi in altri termini una duplicazione degli elementi costitutivi dell'identità. Consideriamo le posizioni relative a ciascuno dei due figli per i quali la norma della scelta intensificante è prescrittiva. Il primo realizzerà il massimo delle possibilità (quattro casi di coincidenza su quattro) sul lato paterno (FS); il secondo migliorerà la percentuale in favore della linea materna (MS) rispetto al dato che teneva conto solo dell'attribuzione del nome: in due casi su quattro attribuzione del nome e padrino coincideranno sul lato materno, mentre negli altri due casi ci sarà una divisione dei ruoli su entrambi i lati:



È interessante notare come a livello del modello teorico non sia prevista la possibilità di associare il nome sul lato materno e il padrino su quello paterno. Per valutare l'incidenza di questa esclusione nel processo costitutivo dell'identità e nella regolazione dei rapporti interpersonali, occorrerebbe integrare altri dati relativi al sistema sociale e parentale, il che non è consentito dai limiti di questo articolo e dallo stato attuale della ricerca. Analogamente, occorrerebbe verificare statisticamente una suggestione che sembra affiorare qua e là dalle prime genealogie ricostruite a Mistretta: se l'iscrizione dei figli all'una o all'altra linea attraverso la parentela spirituale non orienti in qualche modo la scelta del coniuge. Si potrebbe parlare in questo caso di una funzione strutturale del compare quale "operatore dell'alleanza", in sistemi che presentano una relativa complessità quanto alle caratteristiche generali del sistema di parentela e una relativa indifferenziazione quanto al matrimonio tra cugini. Non sempre, infine, la realtà empirica si accorda con il "modello fatto in casa". Alcune coppie già sin dal primo figlio preferiscono "uscire" dall'ambito parentale; spesso si continua ad alternare la scelta dei parenti spirituali sulle due linee anche per il terzo o il quarto figlio o su di una sola linea qualora sull'altra non ci siano celibi o nubili disponibili. È molto raro invece che la coppia di padrini venga formata, come avviene altrove, prendendo un rappresentante da ciascuna linea.

A Caronia, paese dei Nebrodi confinante con Mistretta, la scelta del padrino è generalmente di tipo estensivo. Solo per il battesimo del primo figlio, quantunque la norma non lo prescriva rigidamente, si usa prendere il padrino da una linea e la madrina dall'altra. È evidente, anche in questo caso, il desiderio di dare alla linea uterina, sul piano della parentela spirituale, quanto essa non riceve dalle regole di attribuzione del nome; è invece più debole rispetto a Mistretta lo squilibrio tra generazioni consecutive e alternate. A Caronia infatti il primogenito prende il nome del nonno paterno e la primogenita quello della nonna materna, mentre gli altri figli rinnovano in maniera perfettamente simmetrica tutti i *siblings* della prima generazione ascendente in linea agnaticia: il secondo figlio maschio porterà il nome del più grande tra i fratelli del proprio padre, la seconda figlia femmina il nome della più grande tra le sorelle sempre del padre e via continuando fino ad esaurimento dello stock di nomi disponibili. Lo schema che segue rappresenta uno degli esiti possibili di questo modello:



Quando non ci sono più da “rinnovare” fratelli o sorelle del padre del neonato, si può passare anche ai genitori, ai fratelli o alle sorelle della madre.

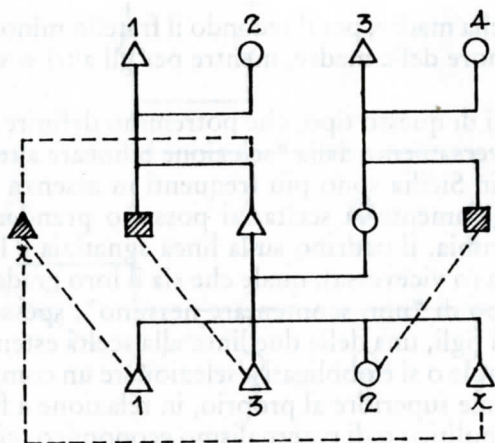
Solo la morte di un ascendente o di un germano di uno dei due membri della coppia coniugale può far optare per la linea uterina o far scavalcare sulla linea agnazia l'ordine stabilito dalle nascite. Si tende, in altre parole, a dare continuità al capitale simbolico che si esprime nello stock dei nomi e a trasformare il morto in antenato per scongiurare le conseguenze nefaste di un suo ritorno irrelato. Analogamente, si attribuisce il nome di un bambino morto in tenera età a quello che immediatamente lo segue, ripetendo quasi sempre anche la scelta del padrino. Questi casi precisano ulteriormente il contenuto simbolico attribuito al termine “rinnovare” – analogo al “rifare” della Firenze del Rinascimento (Klapisch-Zuber 1980) – e un aspetto significativo dei legami che in rapporto al nome si istituiscono tra i vivi e i morti.

Analoga funzione riequilibratrice del padrinnaggio permaneva fino a qualche generazione fa in molte regioni europee. La Francia ce ne fornisce buone testimonianze: ad esempio per lo Hérault (Bromberger 1976: 142; Lévi-Strauss 1985: 129-130) dove scelta del padrino/madrina e attribuzione del nome seguivano la stessa regola (nonno paterno e suo nome per il primogenito, nonno materno e suo nome per il cadetto, nonna materna e suo nome per la primogenita, nonna paterna e suo nome per la cadetta); o in Borgogna settentrionale (Zonabend 1978: 662) dove nella scelta degli sponsori battesimali si prende per il maggiore il fratello del padre

e la sorella della madre, per il secondo il fratello minore del padre e la sorella minore della madre, mentre per gli altri si va verso gradi più lontani.

Selezioni di questo tipo, che potremmo definire “bilineari incrociate” (diversamente dalla “selezione bilineare alternata” in uso a Mistretta) in Sicilia sono più frequenti in assenza di criteri che vincolino rigidamente la scelta: si possono prendere, come si è visto per Caronia, il padrino sulla linea agnatizia e la madrina su quella uterina (o viceversa), quale che sia il loro grado di anzianità e al solo scopo di “non scontentare nessuno”; spesso si sacrifica, per uno o più figli, una delle due linee alla scelta estensiva, specialmente se si vuole o si è obbligati a selezionare un compare-padrino di livello sociale superiore al proprio, in relazione a forme diverse di *patronage* politico o di paternalismo economico (cfr. Boissevain 1966). In tutti questi casi un altro criterio generale è ovunque affermato: si acquisiscono come compari anche i coniugi di coloro che hanno battezzato il neonato, che può avere così, per quanto lo riguarda, fino a quattro padrini.

Un ultimo caso siciliano su cui vogliamo richiamare l'attenzione prevedeva che si attribuisse ad uno dei figli il nome del padrino di battesimo. A Bagheria i primi quattro figli rinnovavano tradizionalmente i nomi dei loro nonni nello stesso ordine visto a Mistretta. La scelta del padrino, generalmente orientata verso i *siblings* o i collaterali di entrambe le linee, tendeva successivamente ad estendere la rete delle alleanze. Qualora ci fossero però un “cumpari ru cuori”, un amico intimo col quale si usava reciprocare il patrocinio spirituale, o un benefattore, al quale l'onore di aver tenuto un figlio a battesimo veniva richiesto senza contropartite, anche per il primo figlio si poteva abbandonare la scelta intensiva a favore di quella estensiva. Al terzo figlio maschio poteva anche essere dato il nome di questo compare, sia che a battezzare fosse un'altra persona (prevaleva in questo caso il vincolo orizzontale già costituito) sia che a battezzare fosse richiamato lo stesso compare che, si usava dire in questo caso, “entrava due volte” o “entrava a secondo compare”. Lo schema ideale che segue illustra quest'ultima situazione:



In qualche caso il padrino che nominava poteva non aver contratto prima d'allora alcun vincolo di comparatico con i genitori del bambino.

La scelta oscillava sempre tra il desiderio di allearsi con qualcuno di condizione superiore e la preoccupazione che, a dispetto della norma che non ammette rifiuti, la richiesta potesse non essere accolta. Valeva infatti, come per le alleanze matrimoniali, «u paru paru pigghia», la proibizione di una mescolanza giudicata dannosa per il mantenimento dell'equilibrio sociale. Se non c'era un precedente legame da rafforzare, l'eventuale benefattore poteva essere onorato attribuendo il suo nome ad uno dei figli, senza impegnarlo nel gioco delle reciprocità messo in moto dalla parentela spirituale. I motivi per cui a Bagheria ricorre frequentemente il nome Giuseppe è dovuto, oltre che al culto per il santo patrono, al fatto che il fondatore del paese, il principe di Branciforti, si chiamava Giuseppe.

Dagli anni Sessanta-Settanta il sistema tende ovunque ad aprirsi: sia nella scelta dei nomi, che però è meno libera e individuante di quanto si voglia far credere (se è vero che prevale frequentemente l'esotismo o il riferimento ai divi dello spettacolo); sia nella scelta dei padrini, che privilegia oltre alle linee collaterali, agli amici, ai piccoli imprenditori, tutti coloro che in ambito comunitario dominano una vasta rete di relazioni sociali: assessori, sindaci, leaders di partiti politici, sindacalisti.

La situazione attuale presenta forti analogie con quella vigente nella seconda metà del Seicento, come risulta dai registri parroc-

chiali di Mistretta. Nell'anno ecclesiastico che va dal settembre del 1678 al settembre del 1679, su 222 battesimi soltanto 4, pari all'1,8%, registrano un parente come padrino e sempre sul lato paterno. Frequente è invece il ricorso ai personaggi influenti, quali notai o aromatari, ma anche ad artigiani e sacerdoti. Complessivamente coloro che battezzano più di un bambino ciascuno sono 122 (quasi il 55%) e tra essi altissimo è il numero dei titolati; almeno la metà dei padrini appartiene alla classe dei *magistri*. Osserveremo ancora che a battezzare sono sempre dei maschi – in altre regioni del reame di Napoli, Delille (1985), ha documentato invece una preponderanza di madrine – e soltanto in due casi abbiamo una coppia formata da un padrino e una madrina, che non sono però tra di loro fratello e sorella né in rapporto di consanguineità con i genitori dei bambini. Solo in tre casi, infine, il figlioccio ha lo stesso nome del padrino.

Scelta estensiva e disgiunzione dei due ruoli di padrino e di datore del nome, che caratterizzano i rapporti tra parentela naturale e spirituale anche nella Rinascenza fiorentina (Klapisch-Zuber 1976; 1980), mostrano l'erroneità delle ipotesi tendenti ad inquadrare i cambiamenti in uno schema evolutivo o, quel che è peggio, a trattarli come espressione del passaggio dalla società tradizionale alla società moderna. Sarebbe più proficuo considerare le forme cui questi cambiamenti danno luogo, come altrettante trasformazioni consentite, nel tempo come nello spazio, dalla struttura stessa dell'istituzione. Ciò che al di là delle scelte ostentate nei vari modelli rimane sempre e dappertutto costante è il divieto fatto ai genitori di essere padrini dei propri figli. È questa proibizione, ancora non operante in epoca agostiniana (cfr. *Le lettere*) e divenuta ingiuntiva con il Concilio di Magonza dell'813, che «introduces a social dynamic into baptism and leads to the establishment of relationships between child and others, and the parents and others» (Gudeman 1975: 229). In prima approssimazione, tra padre, madre, bambino e padrino.

Il nostro proposito è di costruire il modello strutturale delle relazioni tra questi quattro termini.

A questo scopo bisogna sottoscrivere due condizioni:

- 1) isolare preliminarmente la coppia compare-comare, la cui caratterizzazione ci porta direttamente al cuore del comparatico;
- 2) integrare la relazione tra i genitori di Ego ai tre insiemi di relazioni generalmente individuati in seno all'istituzione (cfr. Mintz & Wolf 1950: 341; Gudeman 1972: 45): genitori-figlio, padrino-figlioccio, genitori-padrino.

Per ciò che concerne la relazione compare-comare, della quale subito ci occuperemo, si è fatto spesso riferimento al tabù dell'incesto di cui essa è portatrice: ma, presentando questo tabù come un'ulteriore dimostrazione degli atteggiamenti di evitazione e di distanza (di "rispetto" per impiegare la terminologia indigena) tra gli individui legati dal rapporto di comparatico. A eccezione di Erasmus (1950), che ha posto il problema, e di Hart (1977), che ha fornito una buona tipologia dei casi nel suo ampio lavoro sul *compadrinazgo* nelle Filippine, non si sono mai tirate tutte le conseguenze di ordine strutturale implicate dal tabù dell'incesto tra compare e comare. Un racconto siciliano ci aiuterà in questo proposito.

Il figlio divorante e l'incesto di terzo tipo (8)

Il rapporto sessuale tra compare e comare è giudicato dalla «teologia popolare» – usiamo qui una felice espressione di Pitt-Rivers – altrettanto grave che se fosse tra stretti consanguinei, come si evince dal racconto *Matri chi si rici a stu munnu* 'Madre che si dice in questo mondo' che abbiamo raccolto recentemente a Caronia. In questo racconto (9), una madre che riesce a far tornare a casa l'anima di un suo figlio morto, si trova dopo alcun tempo costretta a cercare di rinviarlo tra i defunti per il fatto che il suo appetito è tale da ridurla senza più nulla. Il prete, da lei consultato, le suggerisce, per liberarsene, di raccontargli che il padre si è coricato con la figlia, ma la cosa non sortì effetto: il figlio, imperturbabile, risponde che Dio perdona tutto. Lo stesso si verifica nei giorni successivi quando gli viene raccontato che vi sono relazioni tra fratelli e sorelle e tra padrini e figliocci (in una variante, tra zio e nipote); ma quando in fine gli viene detto che questo avviene tra compare e comare, il defunto, preso da orrore, vola via sciogliendo la casa dall'incantesimo.

Questa "storia" siciliana non è isolata nella letteratura folklorica sulla parentela spirituale. La valenza mitologica dei contenuti e l'armatura logica che li organizza le conferiscono un valore esemplare. Storie come questa trovano giustificazione nella struttura stessa dell'istituzione, nel Vecchio come nel Nuovo Mondo. Redfield (1941: 212) riferisce di un mito raccolto a Merida nello Yucatán, e purtroppo non pubblicato, dal quale si evince che l'incesto tra compare e comare viene giudicato più grave dell'incesto tra padre e figlia, che a sua volta è detto essere più terribile di

quello tra madre e figlio. Aggiunge Redfield che la violazione del tabù riguardante i compadri è tra le tre certamente la più comune e acutamente ne arguisce che il mito è probabilmente da interpretare come esercitante la pressione del controllo morale laddove ce n'è più bisogno.

Uguali considerazioni vengono fatte a livello popolare non solo in varie altre parti del Messico, ma in tutta l'America Latina (cfr. per l'Ecuador, Whitten 1965: 103-104). Interessante è quanto riferiscono i Van Den Berghe (1966: 1241) per San Cristóbal de las Casas in Chiapas, dove i rapporti sessuali tra padrini e figliocci, considerati una forma attenuata di incesto tra genitori e figli, subiscono una vera e propria rimozione culturale in riferimento a variabili di tipo sociale, così che molti appartenenti alle classi medio-alte finiscono per non trovarli moralmente repressibili e non sanno fornire alcuna chiara spiegazione della proibizione. Qualcosa di analogo avviene nel corrispondente sociale siciliano.

Purtroppo, le informazioni sul tabù dell'incesto contenute nei resoconti etnografici risultano spesso vaghe e incomplete. Farne l'elenco, oltre che lungo, sarebbe noioso e aprirebbe le porte al rischio del comparativismo generico. Guardiamo invece ai tipi più importanti, avanzando contestualmente qualche interpretazione di carattere più generale.

Abbiamo già segnalato che nell'ambito della parentela spirituale, le relazioni connotate più frequentemente come incestuose sono quelle tra compare e comare e tra padrini e figliocci.

Al di fuori della Sicilia, le osservazioni in proposito ci vengono come sempre numerosissime dall'America Latina, ma anche da regioni cattoliche asiatiche come le Filippine (Hart 1977: 144-145) e lo Sri Lanka (Stirrat 1975: 595) e dall'area mediterranea (cfr. ad esempio per le Puglie, Maraschini 1968; per la Grecia, Friedl 1962: 72, Du Boulay 1984: n. 11, Campbell 1970: 221, Sanders 1962: 168; per la Spagna, Kenny 1962: 71, Pitt-Rivers 1976a: 112). Quasi ovunque gli informatori associano la proibizione di rapporti sessuali tra compari e comari e tra padrini e figliocci ai legami interni alla famiglia nucleare: al rapporto tra fratello e sorella e tra genitori e figli.

In Italia, diversamente da quanto ha sostenuto Anderson (1956; 1957), la relazione tra compare e comare non soltanto ha uguale importanza di quella tra padrino e figliocci, ma è anzi oggetto di un più rigido tabù antincesto. Un rapido spoglio della letteratura folklorica esistente, avrebbe orientato diversamente il giudizio. Un'acritica adesione ai dati di Anderson sul comparatico

italiano e di Foster (1953) su quello spagnolo hanno condotto a generalizzazioni sommarie anche Nutini e Bell (1980: 415) nel loro pur eccellente studio sul *compadrazgo* della regione messicana di Tlaxcala. Per i due autori la principale differenza tra la parentela rituale nel Mediterraneo e in America Latina consisterebbe in «the much greather emphasis on the padrino-ahijado dyad on the Old World examples and the relative unimportance of the compadres-compadres dyad, which is primary in Latin America». Sarebbe bastato considerare lavori più recenti come quelli di Hammel (1968) sulla Serbia o dei Miller (1978) sulla Basilicata per l'Italia o degli storici e antropologi francesi, per correggere l'affermazione, senz'altro errata, «that compadrazgo in the Mediterranean area has a much less significant systemic aspect than in Latin America». In realtà, almeno in Sicilia, sono entrambe gli «assi», verticale e orizzontale, che conferiscono sistematicità all'istituzione, cui si aggiunge la rilevanza del tabu dell'incesto nel determinarne forma e funzione.

E c'è di più. La possibilità, sempre nel caso siciliano, di contrarre matrimonio con la figlia del proprio zio-padrino di battesimo, testimonia, emblematicamente, un'altra caratteristica dell'istituzione: la scarsa estensione del tabu dell'incesto man mano che ci si allontani dai suoi assi fondamentali, allorché i legami di parentela spirituale siano ritagliati sulla parentela reale. Come se – per dirla in gergo calcistico – l'istituzione stringesse al centro per garantire alla manovra maggiori spazi sulle fasce laterali. Non si ha quel tipo di estensione della proibizione del matrimonio così frequente in America Latina dove le restrizioni matrimoniali possono a volte riguardare tutti i membri dei parentadi degli individui primariamente coinvolti (cfr. Erasmus 1950; Ravicz 1967; Hart 1977: 191).

Per quanto attiene al divieto di matrimonio tra padrino e madrina, esso non sempre è assoluto, nel senso che può avere validità a termine.

A Caronia, sui Nebrodi, in Sicilia, i due sponsores si chiamano compare e comare per quaranta giorni, periodo durante il quale non possono né fidanzarsi, né sposarsi se sono già fidanzati (né ovviamente avere tra loro relazioni sessuali), ma per un periodo di soli quaranta giorni. La stessa logica appare sottesa alla credenza di Casteltermini, in provincia di Agrigento, di Mistretta e di numerosi altri paesi, secondo la quale due fidanzati che battezzino insieme un bambino sono destinati a lasciarsi dopo poco tempo.

Il matrimonio tra due persone che all'atto del battesimo «non

sono niente" tra loro, non è quindi proscritto; anzi, in alcuni paesi si combinavano le cose in accordo con l'idea che essere compari portasse bene, analogamente ad esempio alla valle alpina francese di Pragelate, dove si dice «compairage mene mariage» (Seves 1893: 530).

A tutte le relazioni percepite come incestuose nell'ambito del comparatico, è comune il carattere sacro-simbolico dei legami. Ciò non è senza conseguenze quanto alla definizione del "tipo" di incesto manifestato. Héritier (1979: 244; anche 1985) generalizzando la portata ideologica di un'ipotesi formulata da Étienne (1975) relativamente ai Bawule della Costa d'Avorio, ha mostrato che accanto alla proibizione di relazioni sessuali tra consanguinei di sesso diverso esiste una seconda varietà d'incesto, quella compiuta da due consanguinei dello stesso sesso che condividono uno stesso partner sessuale. Questa definizione ha consentito di reintegrare nel quadro del tabù dell'incesto un certo numero di situazioni che gli etnologi avevano classificato come adulterio e ha indicato che, ricoperta dalla nozione di affinità, la proibizione dell'incesto di secondo tipo esiste anche tra di noi. Per esempio, nelle disposizioni del diritto canonico e nelle leggi di alcuni paesi europei che vietavano, ancora fino a qualche anno fa, il matrimonio con la vedova del proprio fratello o con la sorella della moglie defunta, e nell'opinione popolare che giudica ancora oggi incestuosa la relazione sessuale con la figliastra.

Segnaliamo invece che in Sicilia, certe forme di sororato non sono interdette. Esiste anzi una sorta di ingiunzione morale collettiva a che il vedovo sposi la sorella della moglie defunta, soprattutto se ci sono dei bambini piccoli cui accudire. A Tusa e in altri paesi, in realtà, i due non sempre contraggono regolare matrimonio; convivono con l'assenso tacito dei parenti e della gente. La loro situazione viene giustificata per via dei bambini, i quali, dal canto loro, si indirizzano alla sorella della madre con l'appellativo di "parrina".

Alle due varietà di incesto già enucleate proponiamo pertanto di aggiungere l'"incesto di terzo tipo", concernente le relazioni sessuali proibite nell'ambito della parentela spirituale.

Naturalmente non si esclude che l'incesto di terzo tipo possa integrare, più o meno palesemente, le relazioni proibite del secondo e, in riferimento analogico al campo della parentela naturale, anche quelle del primo tipo. Anzi, è proprio la natura simbolica dei legami di comparatico che favorisce la sovrapposizione o la traducibilità di un sistema di relazioni nei termini di un altro. Ciò

è particolarmente evidente allorché la selezione degli sponsores battesimali miri ad intensificare i legami interni alla parentela, come a Mistretta, dove, lo ricordiamo ancora una volta, i padrini dei primi due figli si scelgono tra i *siblings* di entrambe le linee. La responsabilità di avere trasformato "il sangue in acqua", attraverso la condivisione dello stesso oggetto sessuale da parte di due fratelli, ricade prevalentemente sulla donna; più debolmente sull'uomo nel caso di una relazione incestuosa con la sorella della moglie, allorché la scelta intensificante privilegia, specie per il secondo figlio, la linea uterina. In entrambi i casi l'assimilazione del rapporto tra comparsa e comarsa a quello tra fratello e sorella, rinvia simbolicamente anche alla proibizione eterosessuale del primo tipo.

Il rispetto e lo scherzo

Benché caratterizzati dalla presenza del divieto, che espone coloro che lo infrangono al rischio di sanzioni divine, tali rapporti non danno luogo a norme di evitazione particolarmente rigide. Anzi, nel rapporto tra comparsa e comarsa ricorrono frequentemente, anche in presenza dei rispettivi coniugi e soprattutto durante le feste, licenze e atteggiamenti scherzosi, che consentono di risolvere positivamente la tensione latente a livello sessuale tra istinto e regola sociale. Queste licenze, benché verbalmente formalizzate, sono chiaramente percepibili anche nei racconti degli informatori, che vi fanno però allusione chiosandole sempre con il richiamo alla norma del rispetto. Nel comparatico, licenze e atteggiamenti scherzosi sembrano svolgere una funzione analoga agli insulti, allo sfogo verbale, che, com'è stato acutamente segnalato, sembrerebbe costituire «la valvola di sicurezza che scarica determinate pulsioni distogliendo invece da atti decisamente negativi (incesto; guerra tra gruppi)» (Cardona 1976: 223). Il problema reclama una rapida incursione nella storia degli studi consacrati al campo della parentela.

Potremmo considerare alcuni aspetti dei rapporti tra compari e comari analoghi a quelli previsti dai sistemi di parentela implicanti lo scherzo, che Mauss (1975), a seguito di Lowie (1912; cfr. anche Radin 1923), analizza complementariamente alle relazioni espresse dagli atteggiamenti di rispetto. Già Radcliffe-Brown (1949), nella polemica che l'ha opposto a Marcel Griaule (1948) relativamente all'interpretazione da dare alle parentele di scherzo, ha osservato come l'amicizia obbligata dall'alleanza imponga ver-

so certi parenti il rispetto, che può estendersi fino all'evitazione, mentre con altri parenti quest'amicizia autorizza licenze e fraternità che possono estendersi fino agli insulti e al linguaggio osceno. I due atteggiamenti perseguirebbero lo scopo di assicurare l'assenza di conflitto tra i due gruppi messi in collegamento dal matrimonio, oltre che di stabilire e mantenere l'equilibrio sociale.

Nel comparatico, pur ammettendo semplicemente la spiegazione funzionalista di Radcliffe-Brown, il rispetto si manifesta in maniera diversa secondo che concerna le relazioni tra persone dello stesso sesso – tra le due coppie di compari o di comari – o i rapporti tra compari e comari. Nel primo caso al rispetto si connette soprattutto l'evitazione di conflitti, attraverso lo scambio continuato di gesti di solidarietà amicale, come mostrano anche gli "usi deboli" (10) del comparatico.

Nel secondo caso, al rispetto si connette, oltre l'amicizia, la proibizione di relazioni sessuali, e il bene scambiato è più manifestamente l'onore. L'onore di essere stato scelto come compare, di essere stato chiamato a interpretare una funzione che è indispensabile alla comunità per affermare i propri valori e il proprio equilibrio, deve essere mantenuto integro, senza approfittare della comare: la sola, tra le donne che non appartengono alla propria cerchia, nella cui casa è possibile accedere, anche in assenza del marito, senza suscitare scandalo, senza esporla al sospetto di essere "svriugnata" e "sdisanurata".

L'intimità istituzionalizzata spiega, in un certo senso, sia il divieto sessuale, sia lo scherzo. A quest'ultimo si può pensare come ad una soglia estrema al di là della quale le relazioni sono sottomesse a censura collettiva o a sanzione divina.

Parafrasando Mauss si potrebbe parlare dunque, nel caso del comparatico, di parentela simbolica implicante il rispetto, rimanendo inteso che essa integra dal punto di vista strutturale gli atteggiamenti scherzosi, analogamente a quanto fa la parentela scherzosa, che implica strutturalmente il rispetto.

Del fatto che gli specialisti dell'istituzione abbiano privilegiato quasi sempre nelle loro analisi gli atteggiamenti di evitazione connessi al rispetto – atteggiamenti la cui prevalenza è peraltro ben conosciuta in certe aree, per esempio tra i Mixtechi messicani (cfr. Ravicz 1965; 1966), ma presente anche in Sicilia (cfr. Signorini 1983: 6) – possono essere date diverse spiegazioni: l'omologazione delle due relazioni che si producono sull'asse orizzontale, e in particolare la riduzione della relazione tra compare e comare al tipo di atteggiamenti che caratterizzano la relazione tra compari; l'idea

che la sacralità dell'istituzione debba "purificare", in qualche modo, l'insieme delle relazioni date; ma soprattutto la convinzione che la sostituzione del "voi" al "tu" debba caratterizzare le relazioni sempre e soltanto nel senso del rispetto e che quest'ultimo non possa che estendersi verso l'evitazione.

Per non riferirsi che a quest'ultimo punto, è possibile avanzare almeno tre obiezioni: 1) non ovunque tra compari e comari ci si da del voi; il termine appellativo rimane in molti luoghi il nome proprio (cfr. Anderson 1956; 1957). Mai, in ogni caso, se si appartiene allo stesso gruppo sociale, si associa al voi il cognome. 2) Bisogna considerare il valore posizionale del "vui" nel sistema globale degli appellativi. Segnaliamo che nei paesi dei Nebrodi, come in altri paesi siciliani, non è soltanto il "vui" che si oppone al tu, ma anche formule di indirizzo ancora più cortesi quali il "vossia" (contrazione popolare di "vossignoria"): questo appellativo è utilizzato per indirizzarsi ai genitori, ai nonni, ai padrini, e in generale a tutti coloro che appartengono a classi d'età superiori. 3) Il voi è in realtà la formula più utilizzata per codificare proprio le relazioni scherzose o di complicità. La presa di distanza che comunque consente può essere finalizzata alla ricerca di una più grande intimità, come risulta chiaramente dal linguaggio utilizzato nel corteggiamento.

Verso un atomo di parentela spirituale?

Distanza e intimità, rispetto e scherzo non sono dunque incompatibili, soprattutto se qualificano gli atteggiamenti relativi alla coppia compare-comare all'interno del sistema globale che li esprime, in accordo con la regola strutturalista (Lévi-Strauss 1978: 121) secondo la quale «l'analisi non può mai accontentarsi di considerare i termini, ma deve afferrare, al di là dei termini, le relazioni che li uniscono».

Si potrebbe porre a questo punto un interrogativo di fondo: se il comparatico costituisca un'istituzione isolata che lega semplicemente tra di loro gli individui implicati nella relazione o se non costituisca piuttosto una struttura minimale intorno alla quale organizzare una rete di relazioni più ampia e complessa, che proprio sulla base di questa struttura sia possibile spiegare nella sua consistenza e nei suoi significati: parlare cioè di un vero e proprio "atomo di parentela spirituale".

I materiali siciliani che possediamo rendono possibile questa ipotesi, sulla quale formuliamo subito alcune riflessioni.

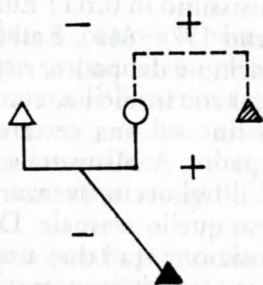
La "situazione iniziale" di Ego, compresa in un arco temporale che va dall'infanzia all'adolescenza – da "nutricu" a "carusu", secondo una più precisa classificazione linguistica delle diverse posizioni che la società siciliana determina per un individuo – è caratterizzata dalla presenza di una doppia figura maschile di segno opposto: il padre, con il quale si intrattengono relazioni certamente affettuose ma anche riservate, deferenti e generalmente improntate al rigore e il padrino, verso il quale si impara a nutrire sì rispetto e devozione ma in cambio di una affettuosità più aperta, di una confidenza che sconfina frequentemente nello scherzo e nella burla. Ai padrini, da parte loro, è fatto obbligo di accordare protezione ai figliocci nelle occasioni in cui insorgano situazioni di tensione con i genitori. In molti casi i bambini minacciano di esporre "i fatti" ai loro "secondi padri", nella cui casa non è raro che trascorran gran parte della loro adolescenza, trovino rifugio e qualche volta anche la loro futura compagna. I padrini, in ogni caso, si sentono in diritto di censurare gli atteggiamenti eccessivamente rigorosi dei genitori e riescono a far prevalere il proprio punto di vista in forza della superiore posizione che ad essi viene riconosciuta nel comparatico come donatori della paternità spirituale. Dai padrini i figliocci reclamano inoltre nelle occasioni festive, piccoli emolumenti in denaro o regalie di altro genere (prodotti vegetali utilizzabili per il gioco, frutta secca, dolci) di consistenza superiore a quelle che elargiscono gli zii o gli stessi genitori, secondo uno schema diffusissimo in tutta l'Europa (per la Borgogna cfr. ad esempio Zonabend 1978: 663). Emblematico, infine, il diverso atteggiarsi del padrino e del padre, rispetto ai vizi e all'educazione sessuale del ragazzo. In Sicilia, come in Andalusia (Pitt-Rivers 1977), un figlio fino ad una certa età non deve bere né fumare in presenza del padre. A Mistretta si dice invece che tocca al padrino "sbizzunari" il figlioccio, svezzarlo, farlo cioè scaltrire in ogni campo, compreso quello sessuale. Due proverbi esprimono efficacemente l'opposizione tra i due atteggiamenti: «patri patrùni» padre e padrone e «amuri ri parrinu amuri finu» amore di padrino amore fino.

Nel comparatico siciliano, quindi, non soltanto la relazione tra compari e comari, ma anche quella tra padrini e figliocci si qualifica come confidenziale, rilassata e scherzosa (per la Francia cfr. Zonabend 1978: 663); entrambe tali relazioni sono, in ogni caso, connotate di segno positivo, in opposizione alle relazioni tra padre e figlio e tra i due genitori.

Occorrerà chiarire che nella gran parte dei casi l'istituzione

consente, a parte quelli secondari, altri tipi di relazione compare-comare, risultanti dall'incrocio tra i genitori di Ego, padrino e madrina e i loro eventuali coniugi. Si è privilegiata, in accordo con la percezione che ne hanno i Siciliani – come ha intelligentemente compreso – Gower Chapman (1971) – la relazione tra il compare e la comare alla quale il primo abbia reso il servizio del battesimo di un figlio (“chi cci vattia”, come si dice). Che altre relazioni siano solo derivate e connesse lo rivelano le storie relative alle donne “schetti” (non sposate) che possono vantare “spassi e piaceri” con i compari a cui esse hanno battezzato un figlio, senza che nei loro confronti il giudizio si spinga al di là della censura morale che normalmente viene indirizzata a donne poco serie. Si è voluto inoltre tener conto, per ragioni di semplicità e chiarezza, suggerite anch'esse dall'analisi strutturale, della coppia con un solo figlio maschio, accantonando per il momento le diverse strategie di selezione degli sponsore e l'integrazione, a queste ultime, delle strategie matrimoniali. Aggiungiamo peraltro che anche in Sicilia, ancora oggi nei paesi del versante occidentale dei monti Nebrodi, sono più frequenti di quanto non si creda i casi in cui la stessa persona battezza ad una coppia due o più figli.

È possibile tracciare, in rapporto a quella che abbiamo denominato la “situazione iniziale” di Ego (S), la seguente equazione: $F/S: Gf/Gs = F/M: Gf/M$ (in cui Gf = padrino e Gs = figlioccio).



Questo modello subisce sull'asse diacronico un'evoluzione, riflessa dalla progressiva interiorizzazione da parte del bambino delle norme che regolano la società adulta. Meyer Fortes, come ricorda Lévi-Strauss (1978: 141), ha mostrato, a proposito dei sistemi di parentela Asante, che «il modello strutturale può evolvere nel corso dell'esistenza degli individui, in funzione degli statuti

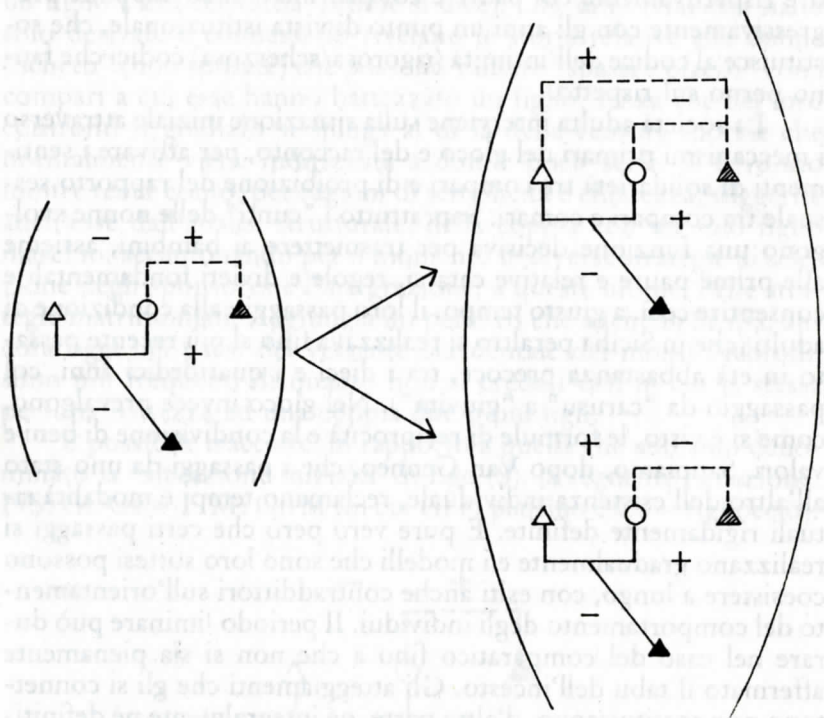
successivi che ognuno di essi è chiamato ad occupare». Nel sistema della parentela spirituale l'evoluzione avviene lentamente e per gradi, per fatto "naturale" più che per "posizione". Al punto di vista iniziale di Ego – che in parte proietta e in parte scopre nelle due coppie (M/F, M/Gf) di cui sperimenta con più intensa frequenza i rapporti, il diverso atteggiamento intrattenuto dalla madre rispettivamente col padre e col padrino – si sovrappone progressivamente con gli anni un punto di vista istituzionale, che sostituisce al codice dell'intimità (rigorosa/scherzosa) codici che fanno perno sul rispetto.

La società adulta interviene sulla situazione iniziale attraverso i meccanismi primari del gioco e del racconto, per attivare i sentimenti di solidarietà tra compari e di proibizione del rapporto sessuale tra compari e comari. Soprattutto i "cunti" delle nonne svolgono una funzione decisiva per trasmettere ai bambini, assieme alle prime paure e relative catarsi, regole e divieti fondamentali e consentire così, a giusto tempo, il loro passaggio alla condizione di adulti (che in Sicilia peraltro si realizzava fino al più recente passato in età abbastanza precoce, tra i dieci e i quattordici anni, col passaggio da "carusu" a "giuvini"). Nel gioco invece prevalgono, come si è visto, le formule di reciprocità e la condivisione di beni e valori. Sappiamo, dopo Van Gennep, che i passaggi da uno stato all'altro dell'esistenza individuale, reclamano tempi e modalità rituali rigidamente definite. È pure vero però che certi passaggi si realizzano gradualmente e i modelli che sono loro sottesi possono coesistere a lungo, con esiti anche contraddittori sull'orientamento del comportamento degli individui. Il periodo liminare può durare nel caso del comparatico fino a che non si sia pienamente affermato il tabù dell'incesto. Gli atteggiamenti che gli si connettono non sostituiscono, d'altra parte, né integralmente né definitivamente la percezione iniziale che ha Ego delle relazioni tra compari e comari, piuttosto la integrano. Le ambivalenze non compromettono i risultati dell'analisi strutturale, perché la relazione tra gli individui legati dall'istituzione del comparatico vi forma, come Lévi-Strauss si è preoccupato di chiarire per la parentela, un "fascio di atteggiamenti", di cui solo alcuni finiscono però per assumere un ruolo dominante, in ragione del punto di vista e del registro che l'analisi intende privilegiare.

La nuova situazione sperimentata da Ego, in forza della prevalenza che il tabù dell'incesto assume nella rappresentazione dei rapporti tra sua madre e il suo padrino, dà luogo ad un sistema quadrangolare che oppone ai divieti caratterizzanti la relazione tra

comparire e comparire, alternativamente la relazione coniugale e quella tra compari.

L'evoluzione dalla situazione iniziale alle nuove situazioni che si vengono a determinare con l'interiorizzazione da parte di Ego del tabù dell'incesto, è esprimibile pertanto con il seguente diagramma:



Nel "modello evoluto", pur rimanendo costanti le due paia di atteggiamenti che oppongono la relazione F/S a quella Gf/Gs, si afferma dunque l'idea del divieto, che integra i caratteri della parentela scherzosa tra comparire e comare, ma li lascia oramai sullo sfondo. Alla proibizione si oppongono, con segno positivo, sia il rapporto tra compari sia quello tra i due coniugi: l'uno perché accentua gli elementi di reciprocità connessi al rispetto, l'altro perché afferma ciò che il tabù dell'incesto proibisce. Le equazioni evidenziate dalla funzione dominante svolta dal registro del rispetto e della sessualità risulteranno, dal nuovo punto di vista di Ego, le seguenti: $F/S: Gf/Gs = Gf/M: F/Gf$; $F/S: Gf/Gs = Gf/M: F/M$.

Godete, non temete, Giovanni dorme

La relazione tra comparare e comare è però suscettibile di tirar fuori dal proprio "mazzo di atteggiamenti" segni di volta in volta diversi, indipendentemente dall'asse diacronico lungo il quale evolve l'incorporamento di Ego nel gruppo sociale. La coscienza individuale sperimenta, a dispetto delle punizioni esibite nelle leggende sul comparatico, situazioni in cui «compari e comari.. se la godono tranquillamente senza essere stritolati come quelli di Capo Feto, inabissati come quelli di Cianciana, condannati come quelli di Resuttano, fulminati come quelli di Cefalù» (Pitré 1889, II: 262-263) (11). Il pensiero selvaggio non può accettare questa discrasia. Per riguadagnare all'istituzione credibilità e prestigio, iscrive la contraddizione che essa manifesta tra piano ideale e piano reale, nell'alternanza, continua e incessante, tra tempi sacri e tempi profani; alternanza che rende significativa la vicenda umana: sottraendola, in alcuni casi, al consumo angoscioso del tempo cronologico; apprestando, in casi come il nostro, dispositivi adeguati ad esprimere, sul piano mitologico, ciò che nell'universo esistenziale appare irrazionale e contraddittorio.

In Sicilia si crede così che l'antivigilia, la vigilia e il giorno in cui si celebra la festa di San Giovanni, il 24 giugno, solstizio d'estate, il Signore faccia piombare il santo in un sonno profondo: lui che nel giorno della sua festa avrebbe dovuto vendicare le offese arrecate durante tutto l'anno al comparatico. In una leggenda raccolta alla fine dell'Ottocento a Castrogiovanni (Vetri 1890) si dice che in quel giorno «il volgo proverbialmente i rei di tal colpa riconosciuta per grave col motto: "godete, non temete, Giovanni dormi"», mentre un proverbio recita «si San Giuvanni tri gghiorna nun durmissi oh quantu e quantu cosi nni facissi» (se San Giovanni non dormisse per tre giorni chissà quante punizioni ci infliggerebbe). In un'altra leggenda, da San Giovanni Galermo in provincia di Catania (Vigo 1870-1874: 647-51) si invita invece alla confessione dei peccati e al pentimento perché «oggi pirdunu nun si pò negari... oggi pirduna a tutti San Giuvanni».

La dilatazione temporale relativa al sonno di San Giovanni (per la Puglia, cfr. Priori 1950: 66) non è priva di significato. Esiste tra divieti e rituali, come ha osservato Girard (1983), «un rapporto paradossale». I riti obbligano o consentono comportamenti che nella durata profana sono di norma proibiti: interdetti da tabù o passibili di censura collettiva. Lo scopo, più o meno manifesto, consiste nel provocare una situazione di caos indifferenziato, un

crollo simbolico dell'organizzazione culturale, al fine però di ricostituirla facendola passare attraverso un'esperienza simulata di crisi. La credenza che vuole San Giovanni dormiente per tre giorni – non solo quindi in quello della sua festa – induce a pensare che ancora in un passato non troppo lontano, come attestano le gravi pene minacciate dai sinodi diocesani in varie epoche (cfr. Pitré 1881: 307; anche Rapallo 1968-1971), si producesse nei giorni del solstizio d'estate una trasgressione ritualizzata del divieto, di cui rimane traccia nei cosiddetti eccessi della notte di San Giovanni e in alcune feste, come il “muzzuni” di Alcara Li Fusi (cfr. Uccello 1976), che ricordano in qualche modo il clima orgiastico delle Adonie della Grecia antica. La possibilità di trasgressione, sancita dall'inibizione del potere punitivo del santo, ribadisce, in ogni caso, la stretta complementarietà esistente tra l'imposizione del divieto e le forme sublimite attraverso cui trova soddisfazione il desiderio che la proibizione stessa mette in evidenza. Altre leggende, da noi raccolte, manifestano però anche come il potere del santo possa riprendere improvvisamente il sopravvento. I rapporti tra divieti e riti confermano in definitiva l'estrema duttilità del comparatico, la sua capacità di canalizzare gli istinti in direzioni socialmente consentite, di trovare il giusto equilibrio tra ciò che non si può elidere e ciò che non è possibile tollerare. In questo senso si precisa il giudizio di “delicatezza” (“u San Ciuvanni è dilicatu”) sovente attribuito al comparatico a livello popolare.

Il frutto del peccato

L'istituzione può ancora indurre trasformazioni del desiderio, quando una relazione adulterina abbia esitato nella procreazione di un figlio. La parentela spirituale pone sacralmente fine in questo caso ai rapporti sessuali, come avviene attraverso la parentela reale in altre situazioni etnologiche. Non esiste paese siciliano in cui non si raccontino casi di amanti trasformati, quasi sempre per espressa volontà della donna, in compari e comari: non per consentire un maggiore avvicinamento (su cui per la verità molta gente sarebbe disposta a scommettere) ma per sospendere la relazione sessuale sottomettendola al tabù dell'incesto. Il doppio ruolo, di padre naturale e di padrino, è in questo caso scherzosamente tollerato, da chi sa che “il frutto del peccato” è maturato quando ancora non esisteva tra i due un legame di parentela spirituale,

come in una poesia raccolta a Ficarazzi, in provincia di Palermo, dal Salomone Marino (1880: 83).

La donna può anche cercare il comparatico con un uomo che appena la insidi: per evitare il pericolo, consentendosi però il piacere di mantenere un rapporto di intimità scherzosa, come si evince da un'altra poesia raccolta a Porticello di Solanto, sempre dal Salomone Marino (1880: 82).

Gli eventi declinano invece tragicamente quando la procreazione di una nuova vita o il rischio che ciò si verifichi risultino da una relazione tra un uomo e una donna che abbiano già contratto un legame di comparatico, che violino quindi la proibizione dell'incesto. È anche di questo drammatico rischio che si fanno forti i mariti nel vendicare l'onore tradito; uccidendo moglie e compari colti sul fatto, sono certi di guadagnarsi l'assoluzione piena e incondizionata da parte di una collettività che chiede di essere messa al riparo dalle conseguenze cui la espone ogni debolezza verso le infrazioni della norma dell'incesto. Nella leggenda *Il comparatico* (Vigo 1870-1974: 651-653) i giudici si mostrano addirittura indecisi sul da farsi di fronte al reo confesso, definito esplicitamente nel corso della narrazione come esecutore materiale della vendetta di San Giuvannuzzu. Lo condannano solo perché, prima di uccidere la moglie e il compare, costretti con uno stratagemma a scoprirsi, aveva ucciso anche il figlio illegittimo (sui valori connessi in Sicilia alla vendetta per tradimento, come viene esemplato dai testi dei cantastorie, si veda Buttitta 1957-1959 e 1979: 134-147).

Nessuno può tollerare che venga messa in crisi la regola su cui si fonda il vivere sociale. La morte appare perciò inevitabile, sia che San Giovanni la commini direttamente sia che si serva degli stessi peccatori.

Con l'incesto di terzo tipo viene cancellato, in altre parole, quel nucleo familiare *sui generis* che si costituisce al momento della rinascita spirituale. L'incesto tra compare e comare provoca una regressione drammatica dalla cultura alla natura, regressione che reclama di essere assecondata con la morte della donna, colpevole di avere ceduto, del padrino, perché impossibilitato ad assolvere contemporaneamente al duplice ruolo di padre spirituale e naturale, del bambino, che fa anch'egli le spese di questa regressione, essendo dovuta la creazione, dell'uomo come del mondo, nella cosmogonia cristiana, solo all'atto di volontà di una figura divina. Entrando in crisi il ruolo del padrino, il bambino stesso non ha più ragione di esistere. L'eros, soprattutto se non regolato, nella concezione popolare cristiana non è forza sessuale fecondante che na-

sce dal caos, come nella teogonia esiodea; si conferma piuttosto come una forza disgregatrice che nel caos fa ripiombare.

È significativo che questa stessa regressione sia espressa dai modi di dire che riguardano la rottura del legame di comparatico; di due compari che litighino si dice che «jéttanu u San Ciuvanni 'nto muzzuni», gettano il San Giovanni nell'acqua di una brocca di terracotta. Il valore salvifico che ha l'acqua nel segno battesimale si converte, in caso di rottura di un rapporto di comparatico, nel suo opposto.

Rottura del legame amichevole irreversibile istituito con il comparatico e infrazione della proibizione dell'incesto equivalgono quindi, sul piano logico, ad una regressione nel caos indistinto che precede gli eventi creatori iniziali.

Note

1. In questo lavoro sono presentati i primi risultati di una ricerca sulla parentela spirituale svolta nel quadro del Dottorato di Ricerca in Etnoantropologia dell'Università degli Studi della Calabria.

2. Lo stesso osserva Gower Chapman (1971) a Milocca, sempre in Sicilia, e Pitt-Rivers (1977: 51) a Alcalá della Sierra in Andalusia, dove i *consuegros* si indirizzano tra loro con il termine di *compadre*.

3. Utilizzo qui categorie semiotico-strutturali elaborate da Antonino Buttitta (1979).

4. Queste trasformazioni sono probabilmente da attribuire alla rapida applicazione delle decisioni del Concilio di Trento, come suggerisce Delille (1985) sulla base dei registri parrocchiali di Manduria nelle Puglie.

5. Un buon esempio di scelte "ragionate" ci viene da Vernier (1980) per l'isola greca di Karpatos, dove l'alleanza stabilita attraverso i battesimi "incrociati" tra famiglie di contadini e famiglie di pastori, che le pratiche lavorative tendono a separare, viene riaffermata periodicamente dallo scambio di doni e contro-doni che rappresentano una parte considerevole degli scambi totali tra i due gruppi.

6. Per gli "eccessi" alimentari e sessuali delle comari durante il carnevale cfr. Foster (1953: 6), Guastella (1887: 12), Pitt-Rivers citato in Christinat (1979: 18).

7. Il tratteggio, sia in questo schema sia nei seguenti, indica padrinnaggio e madrinaggio. Per i figliocci il segno potrà, a seconda dei casi, essere pieno (▲, ●, ■) o vuoto (△, ○, □).

8. Devo la definizione di "incesto del terzo tipo" a F. Hérítier che l'ha proposta durante una sua memorabile conferenza sugli incesti all'Università di Nanterre. I dati qui da me presentati sono stati già esposti in un seminario sul comparatico tenuto da I. Signorini all'Ecole Pratique di Parigi all'interno del corso che J. Pitt-Rivers ha dedicato nell'anno accademico 1985-86 ai rituali dell'amicizia.

9. La versione originale in dialetto verrà pubblicata, con la sua analisi, in un prossimo lavoro.

10. Intendo con questa espressione l'impiego del termine "compare" al di fuori dell'ambito a cui esso direttamente attiene, come allocutivo volto a scongiurare gli esiti negativi di una situazione potenzialmente conflittuale.

11. Gli elementi di «significazione sessuale attribuita al comparatico» sono stati sottolineati da Lanternari (1955), proprio in riferimento ai materiali siciliani.