

Introducción

JUAN MANUEL BARRIOS ROZÚA

El orientalismo en Washington Irving: entre la historia y la ficción

IGNAZIO E. BUTTITTA

Il diavolo, il turco, il giudeo. Rappresentazioni dell' «altro» nella cultura tradizionale siciliana

MARÍA JESÚS BUXÓ REY

Aceleración metacultural y *going meta*

GABRIEL CABELLO

La máscara de lo moderno: Travesía antropológica por las vanguardias

JUAN CALATRAVA

Arquitecturas de la utopía y el exotismo: el imaginario insular en Jules Verne

FEDERICO CRESTI

La médina de Tarabulus al-Gharb dans l'histoire: une esquisse

CARMEN DÍAZ DE ALDA HEIKKILÄ

Viajeros nórdicos por la España del siglo XIX: Entre los prejuicios y la fascinación

THIERRY DUFRÊNE

Qu'est-ce qu'un monstre? Etude de la réception du *Cyclop* de Tinguely

REYNALDO FERNÁNDEZ MANZANO

El papel de la mujer en la música de al-Andalus

ELOY GÓMEZ-PELLÓN

Unidad y diversidad del mundo mediterráneo

EMILIO GONZÁLEZ FERRÍN

Convivencia andalusí: Islam, mito e historia conceptual

ALBERTO GONZÁLEZ TROYANO

De *Al-Ándalus a lo andaluz* en González Alcantud

CARMELO LISÓN TOLOSANA

Respecto al libro *Memoria oral de la Alhambra*

ANTONIO MALPICA CUELLO

Granada y la Alhambra, una relación permanente y dialéctica

ELOY MARTÍN CORRALES

Málaga y la guerra de África (1859-1860): un foco orientalista escasamente preparado para la Conquista de Oriente (Marruecos)

MOHAMMED MÉTALSI

L'Europe et l'Islam: un patrimoine en partage

VÍCTOR MORALES LEZCANO

Desventuras de Europa en tiempos revueltos (1917-2017)

JOSÉ MUÑOZ JIMÉNEZ

Fotografía y antropología: relaciones dispares

SILVIA PAGGI

L'Inde fantôme de Louis Malle

FRANÇOIS POUILLON

Une passion dans le désert: Sur une fantasmagorie de Balzac. Le temps des commencements

JOSÉ MIGUEL PUERTA VÍLCHEZ

Arte y libertad con «la» primavera árabe

SANDRA ROJO FLORES

La tensión árabe-francés tras la Independencia de Marruecos: Entre literatura y política

RICARDO SANMARTÍN ARCE

Arte y valores culturales

FRÉDÉRIC SAUMADE

Tambores, platillos y valoración musical del ruido. La batería como producto de la fascinación occidental por las alteridades «salvajes» y orientales.

BERNARD VINCENT

Moriscos, conspiración y odio

Publicaciones científicas y culturales de José Antonio González Alcantud

Sobre los autores

INTRODUCCIÓN

Se recogen en este libro veinticinco contribuciones de otros tantos investigadores que han querido testimoniar su reconocimiento científico y su amistad y admiración personal hacia José Antonio González Alcantud. Sin duda podrían haber sido muchos más: el llamamiento ha sido necesariamente restringido porque los compiladores de este volumen éramos bien conscientes desde el principio de que una convocatoria amplia ciertamente hubiese reflejado mejor la amplitud del reconocimiento a la figura de José Antonio, pero también hubiese culminado en un volumen de tamaño inasumible. El criterio a la hora de cursar las invitaciones a participar en este homenaje ha sido, por ello, forzosamente restrictivo, pudiéndose decir que son todos los que están, pero claramente no están todos los que son. Pedimos su comprensión a los muchos colegas y amigos que sin duda hubiesen deseado participar y confiamos en que de algún modo se consideren representados colectivamente.

Catedrático de Antropología Social de la Universidad de Granada, José Antonio González Alcantud es autor de más de más de una treintena de libros y editor o coordinador de casi una veintena más, a lo que debemos sumarle más de cuatrocientos artículos o capítulos de libros (su bibliografía completa figura como apéndice en este mismo volumen). Pero, con ser impresionante el dato cuantitativo, lo es más una valoración cualitativa, que nos habla de la triple síntesis en que se ha basado siempre la investigación de José Antonio.

Una primera síntesis es la que hace que su labor combine, sin otorgar exclusividad a ninguno de los tres ámbitos, los trabajos de archivo, de campo y bibliográfico. Un simple repaso a la bibliografía de José Antonio nos permite trazar la radiografía de un investigador que ha sabido siempre combinar con rigor el exhaustivo estado de la cuestión del debate científico con un continuo saber interrogar a unos archivos en los que siempre, sobre todo, ha sabido qué buscar, y todo ello basado en un trabajo de campo sobre una realidad científicamente interrogada e interpelada.

La segunda síntesis es la que tiene que ver con la transdisciplinariedad. Cuando se define a José Antonio como «antropólogo», inmediatamente hay que añadir, para que el término no tenga un sentido reductor, que es verdaderamente antropólogo porque es, en el mismo grado y formando parte de un mismo impulso, historiador, historiador del arte y de la literatura, sociólogo, politólogo, musicólogo, teórico del patrimonio u otras muchas cosas. Es algo que encuentra un claro reflejo en la propia variada procedencia de quienes han aportado sus escritos a este volumen: historiadores, antropólogos, historiadores del arte o de la arquitectura, urbanistas, filólogos y arabistas provenientes de múltiples geografías como Marruecos, España, Italia, Francia o México.

Y la tercera, finalmente, es la que aúna el estudio de los fenómenos locales con la perspectiva internacional. Con una errancia que resultaría agotadora para cualquier otro, José Antonio González Alcantud ha recorrido el mundo (París, Marruecos, Italia, Latinoamérica, USA...) como investigador y como conferenciante y docente, siendo objeto de continuados reconocimientos y suscitando una verdadera red internacional de conocimiento y de intercambio científico. Pero sin perder en ningún momento la relación con su Granada natal. Sus trabajos sobre su propia ciudad, sus mitos, las contradicciones de su cultura contemporánea, le llevaron de manera natural al terreno del orientalismo y de las múltiples ramificaciones de la relación Occidente-Islam, fenómenos de enorme complejidad a cuyo conocimiento ha contribuido como pocos.

Un logro destaca de una manera especial en la trayectoria de José Antonio González Alcantud: la creación del Centro de Investigaciones Etnológicas «Angel Ganivet». Patrocinado por la Diputación de Granada en momentos en que aún parecía posible un maridaje entre política y cultura, constituyó durante los trece años de su existencia (1991-2004), gracias a la incansable

labor de José Antonio, un referente internacional de alta cultura y de pensamiento crítico. Prácticamente todos los autores de este libro participamos, con mayor o menor asiduidad, en las actividades de esa extraordinaria plataforma que añoramos. En ella, José Antonio González Alcantud demostró hasta qué punto —*rara avis*— a sus cualidades intelectuales unía una alta capacidad de gestión y de liderazgo de proyectos compartidos.

Esta capacidad para dirigir amplios equipos de trabajo ha quedado, además, corroborada no sólo por el gran número de investigadores y doctorandos que se han beneficiado de su asesoramiento a lo largo de todos estos años, sino, más concretamente, en la creación y dirección del Grupo de Investigación Observatorio de Prospectiva Cultural, radicado en la Universidad de Granada desde hace más de dos décadas. En él se ha reunido a una serie de reconocidos investigadores no solo españoles, sino, en el carácter internacional que acabamos de mencionar, de Marruecos, Costa de Marfil, Chile, Venezuela, México, Estados Unidos, Italia, Francia, entre otros. Esto ha permitido no solo establecer sólidas relaciones con instituciones como la red GDRI Opus del CNRS francés, el Laboratoire d'Anthropologie des Institutions et des Organisations Sociales-LAIOS del Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain, L'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, el IDEMEC de la Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme de Aix-en-Provence o el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM-México, entre otras, sino también ejecutar varios proyectos I+D y de Excelencia cuyos resultados han sido materializados en coloquios, publicaciones y documentales, un género en el que González Alcantud ha mostrado un especial interés en su vida académica como se puede ver reflejado en los documentales bajo su dirección *Andalusies* (2010), *Sin misterios del flamenco* (2018) o *La vanguardia marroquí. Tras los pasos del arte contemporáneo en Marruecos* (2020), sin contar la cantidad de ocasiones en las que ha patrocinado y participado en eventos relacionados con la antropología visual y el cine etnográfico.

El orientalismo en Washington Irving: entre la historia y la ficción

Juan Manuel Barrios Rozúa

Universidad de Granada

Washington Irving es recordado hoy en España como el autor de unos cuentos de ficción. Sin embargo, dedicó muchas más páginas a escribir historia que narrativa, mereciendo el calificativo de primer hispanista norteamericano por sus libros sobre Cristóbal Colón o la Guerra de Granada, mientras que su biografía sobre Mahoma constituye una temprana aproximación al fundador del Islam. Por otra parte, su propio libro *The Alhambra*, generalmente traducido con el simplificador título de *Cuentos de la Alhambra*, es mucho más que una colección de relatos, pues contiene una guía histórica del monumento y un cuaderno de viaje que supone una aguda aproximación antropológica a los andaluces.

LA FORJA DE UN HISPANISTA

Washington Irving, nacido en Nueva York en 1783 en el seno de una familia de comerciantes, empezó su trayectoria literaria a los 19 años publicando textos diversos en la prensa, pero contrajo la tuberculosis y, con la esperanza de mejorar su estado de salud, sus padres lo enviaron a Inglaterra, país desde el que hizo algunas incursiones a una Europa dominada por Napoleón. Los dos años que duró su *Grand Tour* los aprovechó para tomar notas sobre todo lo que le pasaba y veía, puliendo poco a poco su estilo literario. De vuelta a los Estados Unidos, y tras varios tanteos literarios, publica *Historia de Nueva York (A History of New York from the Beginning of the World to the End of the Dutch Dynasty, by Diedrich Knickerbocker, 1809)*, obra que le hace famoso como escritor y en la que relata con ironía el pasado holandés de la ciudad. En este libro, caricatura de una guía de la ciudad publicada años antes, encontramos ya una fusión de realidad y fantasía que anuncia *The Alhambra*.

En 1815 hace un nuevo viaje a Europa con la intención de conocer el continente, tomar dibujos y notas, y escribir a partir de ellas. Su maduración como escritor podrá apreciarse en el *Libro de los bocetos (The Skech Book of Geoffrey Caryon, Gent., 1819-1820)*, que le da celebridad universal como primer escritor de los Estados Unidos¹. Dos años después edita *Bracebridge Hall*, en el que incluye un cuento ambientado en Granada, «El estudiante de Salamanca», una ágil historia de amor romántico plagada de lugares comunes. Como todavía no conoce la ciudad, su visión de ella está basada en las impresiones orientalistas que le dejó en su juventud la lectura de las *Guerras civiles de Granada* (1595 y 1616) de Ginés Pérez de Hita.

En 1824, tras varios años vagando por Europa, Washington Irving publicó un nuevo libro, la heterogénea recopilación de cuentos y bocetos *Tales of a Traveller*, que resultaría un sonado fracaso. El norteamericano no sólo quedó en una difícil situación económica, sino muy afectado en su autoestima como literato. Sus reflexiones le llevaron a pensar que quizá ya había pasado para él lo novelesco —no en vano muchos críticos literarios le han reprochado su falta de imaginación y su dependencia de las leyendas populares y la historia— y decide probar suerte con la biografía, un género que de manera breve ya había tocado en el pasado². Acarició la idea

¹ Hilton, 1986: 60.

² Como precedente de su interés por la biografía cabe mencionar que en 1813 escribió una corta vida del poeta escocés Thomas Campbell y luego hizo esbozos de héroes navales americanos. Con posterioridad a la de Colón realizó numerosas biografías, la más destacada la del presidente y general Washington.

de escribir unas vidas sobre dos escritores a los que admiraba, Byron y Cervantes. El interés por el autor de *El Quijote* no era lo único que le atraía de España; su deseo por ser capaz de leer a Calderón de la Barca y a Lope de Vega en español le animaron a estudiar una lengua que de paso le sería útil cuando cumpliera su deseo de visitar España. En 1825 escribía a su sobrino:

No conozco nada que me deleite más que la literatura española antigua. Encontrarás algunas novelas espléndidas en este idioma; y su poesía, además, está llena de animación, ternura, ingenio, belleza, sublimidad. La literatura española, participa del carácter de su historia y de su pueblo: tiene un brillo oriental. La mezcla de ardor, magnificencia y romance árabes con la antigua dignidad y orgullo castellanos; las ideas sublimadas del honor y la cortesía, todo contrasta bellamente con los amores sensuales, la indulgencia consigo mismos y las astutas y poco escrupulosas intrigas que tan a menudo forman el tejido de la novela italiana.³

La oportunidad de pisar tierra íbera le llegó en 1826 cuando le ofrecieron un puesto de agregado en la embajada norteamericana en España con la misión de traducir una colección de documentos sobre Cristóbal Colón que el historiador y marino Martín Fernández Navarrete había empezado a publicar. Colón era un personaje muy admirado en Estados Unidos y la embajada de ese país en España consideraba de interés nacional que se conocieran nuevos detalles sobre el descubridor⁴.

Se estableció en Madrid en el mes de febrero e inició la traducción de los textos de Navarrete, pero pronto llegó a la conclusión de que eran muy aburridos, y decidió escribir una vida de Colón que fuera accesible al gran público:

La obra que yo pensaba traducir es una maraña de documentos demasiado áridos [...] que en su estado actual no despertaría jamás el interés de la mayoría de lectores hoy en día.

Por ello concibe la biografía sobre el descubridor como un libro de viajes, género muy de moda en aquel tiempo, y que Irving dominaba a la perfección. Durante meses está absorbido por la *Vida y viajes de Cristóbal Colón*: «ha sido el año de más aplicación y trabajo de pluma que he pasado en mi vida»⁵. La redacción de esta obra la alterna con otros proyectos que le van surgiendo en mente (Don Rodrigo, Don Pelayo, Abd el-Rahman, Mahoma...)⁶.

Para documentarse consultó algunas de las principales bibliotecas madrileñas y el propio Navarrete le proporcionó nuevos documentos, pero hay que descartar que la visita que planifica al sevillano Archivo General de Indias y a los lugares en los que estuvo Colón tuviera como objeto profundizar en su investigación, pues cuando emprende el viaje a Andalucía su manuscrito ya lo ha entregado a la imprenta. Con esta biografía novelada, en la que las lagunas documentales las completa con su imaginación, Irving cosecharía un notable éxito no sólo en Estados Unidos, sino en Europa.

Al-Andalus

Cuando en su biografía de Colón llegó al punto en el que el marinero se reunía con los Reyes Católicos frente a la asediada Granada, Irving se sintió atraído por la caída del reino nazarí y pensó en introducir unos capítulos relatando aquel dramático acontecimiento. Ya se ha

³. Citado por Ynduráin Hernández, 1960: 27-28.

⁴. Las andanzas de Washington Irving en España han sido objeto de dos aproximaciones biográficas, la ya clásica de Claude G. Bowers y la más reciente de Antonio de Calera.

⁵. Citado por Zulueta, 1989: 112.

⁶. Un elocuente extracto del diario de Irving puede leerse en Beerman, 1992: 197-217.

señalado que en su juventud quedó fascinado con el libro de Pérez de Hita sobre *Las Guerras Civiles de Granada*, del que en 1801 se hizo una romántica traducción al inglés⁷. Pronto se dio cuenta de que era un tema demasiado amplio y que sería mejor dedicarle una obra completa. Hizo un esbozo en Madrid y trabajó intensamente en él durante su estancia en Sevilla.

Crónica de la conquista de Granada (1829) resulta un texto desconcertante y de hecho ha dado lugar a críticas enfrentadas. Según el propio autor, ha llevado a cabo «una especie de experimento», un libro «extraído de antiguas crónicas; embellecido, hasta donde me ha sido posible, por la imaginación, y adaptado a los gustos románticos del día»; en fin, algo que era «mitad historia y mitad novela»⁸.

Irving hilvana episodios y anécdotas procedentes de distintas fuentes en una única trama argumental. La selección de las fuentes (Hurtado de Mendoza, Mármol, Pérez de Hita y alguna otra menor) es, según el medievalista Ángel Galán, sumamente acertada, pues sabe distinguir las más veraces de las fantásticas, de manera que su relato es el mejor de la Guerra de Granada que estuvo disponible durante mucho tiempo⁹.

Para enlazar el material histórico sin que el libro pierda el sabor heroico y pintoresco de una crónica medieval, a la par que para permitirle algunas concesiones a la fantasía y la ironía sin implicarse como historiador, inventa un cronista medieval, Fray Antonio Agapida. Pero puede reprochársele que el recurso al fingido cronista introduce confusión entre lo que realmente piensa el historiador y lo que piensa el narrador, algo lógico en literatura, pero inaceptable en historia¹⁰.

En su conjunto el libro resulta de un romanticismo aún más acentuado que la biografía de Colón. El relato es una sucesión de batallas medievales en la tradición de los libros de caballerías, que alternan con preciosistas descripciones de un Reino de Granada retratado como un Edén y unas caracterizaciones de los personajes muy novelescas, en particular las de los musulmanes. El libro fue un éxito que despertó la imaginación romántica de muchos norteamericanos y europeos, y dio un nuevo empujón a la moda de la maurofilia que se iba a prolongar casi hasta mediados de siglo¹¹. Incluso un anciano Walter Scott, al conocer los escritos de Irving, se lamentó de no haber descubierto antes las posibilidades literarias de las luchas entre musulmanes y cristianos en suelo ibérico.

⁷. Había dos traducciones parciales de Percy y Pinkerton, pero fue la de Thomas Rodd, editada en Londres en 1801, la que tuvo un mayor eco. Carbonell Cortes, 1991: 12-17.

⁸. Citado por Hoffman, 1945: 483-498.

⁹. Galán Sánchez, 1991: 68.

¹⁰. Entre los defensores del recurso al cronista está Carbonell Cortes, 1991: 19, que considera que este cronista ficticio le sirve para «hacer burla de los historiadores católicos de la época, al servicio de la razón de estado».

¹¹. Hoffman, 1945: 2.

Il diavolo, il turco, il giudeo. Rappresentazioni dell'«altro» nella cultura tradizionale siciliana

Ignazio E. Buttitta
Universidad de Palermo

I. In Sicilia, nel comune discorrere, particolarmente ma non esclusivamente in quello delle classi subalterne, si reifica linguisticamente una particolare categoria antropologica, quella del *turcu*. È con questo termine, infatti, tutt'altro che neutro e anzi qualitativamente denso, che comunemente vengono indicati tutti gli stranieri non occidentali¹ che, quando di pelle nera, sono definiti *turchi niuri*: individui potenzialmente infidi, indolenti, malevoli, sempre pronti a sottrarti le fortune, i beni e, se è il caso, la vita².

Più o meno inconsapevolmente, così, rinnoviamo “i processi di alterizzazione” che permeano il discorso pubblico e la cultura popolare e, utilizzando il lessico “familiare”, finiamo con il creare e ricreare il nemico con le parole e le immagini³; nel fare e rifare dell'altro antropologico una potenziale minaccia (cf. Said 2001; Memmi 1979; Todorov 1984), rinnoviamo, rinnovando la tradizione⁴, una retorica della prevaricazione, del controllo, della manipolazione (Kilani 1997: 235 ss.), talora *elegantemente* mascherata (González Alcántud 2011). Tale considerazione dovrebbe farci riflettere da un lato sull'opportunità di un'approfondita analisi della dimensione ideologica che sostiene le costruzioni simboliche della cultura popolare⁵, dall'altro, particolarmente, sulla necessità di una intelligente e puntuale ecologia iconica e, segnatamente, linguistica.

¹.Non è questo un fenomeno limitato alla sola cultura siciliana. «I vocaboli *turco* e *Turchia* erano usati in Europa fin dal XII secolo [...] la parola “turco” aveva una connotazione soprattutto religiosa: includeva gli ottomani e a volte anche altri musulmani appartenenti a numerosi gruppi etnici e linguistici diversi» (Lewis 2000: 18-19).

².Si dà per acquisito che tali caratteri siano costitutivi dell'indole dei *negri*, dei *turchi niuri*, iscritti indelebilmente e immutabilmente nel loro patrimonio genetico (cf. Montagu 1966; Colajanni 2007: 66 ss.; Barbujani 2013; Olender 2014), così rinnovando l'idea di una ineludibile relazione biunivoca tra caratteristiche fisiche e qualità intellettuali e morali (cf. De Gobineau 1997; Lombroso 2011: 59). Notiamo appena che il giudizio negativo sulla ‘negritudine’ è diffusamente presente anche nella cultura araba (cf. H. Ša'rāwī 2006: 111). Il ‘nero’, per es., è negativamente connotato in più versetti nel *Corano* (3, 106; 16, 58; 39, 60; 43, 17). Ma la stigmatizzazione dell'alterità, di un'alterità esterna e pertanto avvertita come più minacciosa, è un fenomeno che non conosce confini spaziali, temporali, culturali (cf. Cacioppo 2016).

³. La lingua è «un contrassegno primario dell'identità. Acquisita durante l'infanzia e appropriatamente chiamata lingua madre, *essa porta con sé un mondo intero di memorie, associazioni, allusioni e valori*, forgia un legame con le persone che la condividono e costruisce una barriera contro gli altri» (Lewis 2000: 58. Cf. Arcangeli 2007; Jullien 2008: 152 ss.). Non diversamente può dirsi dei codici iconici (cf. Freedberg 2009; Niccoli 2011).

⁴. Rilevano Borutti e Fabietti che «un ordine di senso per il presente viene istituito su elementi della tradizione, che vengono selezionati e classificati come “passato”» (2005: XIII).

⁵. Ša'rāwī, a proposito della storia arabo-islamica, osserva: «Un'attenzione esclusiva per la cultura ‘alta’ e le fonti scritte rischia [...] di far perdere di vista le dimensioni storiche di un'immagine dell'alterità che ha preso forma durante il lungo divenire di questa comunità» (2006: 118).

L'accezione negativa del termine *turco* trova ampia conferma nei dizionari dialettali. Nel *Nuovo Dizionario siciliano-italiano* di Traina alla voce *turcu* si legge: «Abitante della Turchia: *turco*. Della setta maomettana: *turco*. [...] Nero: *moro*. E *fig.* scellerato, empio» (1868: 1057). Traina riporta alcuni modi proverbiali: «*Cosi turchi* [cose turche]: cose dell'altro mondo, strane»; «*Sintirisi pigghiatu di li turchi* [Sentirsi preso dai turchi]: essere sbalordito, non raccapezzarsi»; «*Essiri comu lu turcu a la predica* [Essere come il turco alla predica]: non ascoltare o non intendere»⁶. Nel suo *Dizionario siciliano-italiano*, Mortillaro più sinteticamente, scrive:

Turcu: che è della setta maomettana. [...] Fig. vale scellerato, *inumano*, *crudele*. [...] Per derisione s'intende persona di pelle bruna e di capelli ricciuti a somiglianza di quelli dei mori» (1876: 1154). E ancora, nel *Vocabolario siciliano* del Piccitto, esito di una indagine condotta in tutta la Sicilia nella seconda metà del Novecento, leggiamo come con *turcu* si indichino: bambini non battezzati; atei, miscredenti; uomini di pelle nera; persone scellerate, empie, malvagie, violente e crudeli, tanto che affermare di «*essiri mmenzu li turchi*» vuol significare che ci si «trova tra gente crudele e senza pietà» e, fatto ancor più interessante, «*farici a gamma turca a unu*» vuol dire «fare lo sgambetto a qualcuno» (2002: 196).

Anche Salomone Marino, studiando usi e costumi del folklore isolano quali memorie di valore storico, osservava:

[...] *turco*, nella nostra favella, è sinonimo di eretico, assassino, furfante, crudele, ed è anche usato come aggettivo. —Ma quest'azione io non meritava, udrai sovente; questa è *turca!*— Quell'altro ti dirà che ricevè due guanciate, parecchie legnate *alla turca*; e il patriota, lamentando la oppressione che ogni dominatore qui venuto ha messo in opera, ricorrerà ai Turchi per una potente immagine e ti dirà che si è divertito con noi *alla turca* [...] viva ricordanza delle ingiurie, delle stragi dai pirati qui fatte, specialmente prima della battaglia di Lepanto» (1868: 16). Scrive a sua volta Bonomo: il termine etnico «turco» in Sicilia, nella parlata corrente sia a livello egemone che a livello delle classi più diseredate, indicava in modo generico barbareschi tunisini, algerini e marocchini, ma anche turchi, saraceni e musulmani⁷; e precisa:

«“Turchi” sono chiamati ancora oggi in Sicilia i musulmani in genere (ma anche gli extra comunitari negri [...]), e come in passato “turco” è usato come soprannome per “non cristiano”, “persona feroce” o “uomo crudele”» (1996: 34).

Se in queste convenzioni linguistiche e formulari si condensa per un verso la storia di un secolare rapporto conflittuale, comune a tanti paesi del Mediterraneo, tra Cristiani e genti di fede islamica provenienti dalle regioni d'oltremare del Sud o dell'Oriente, tutte astoricamente ricondotte entro l'orizzonte dell'impero ottomano⁸, per altro verso va osservato che espressioni convenzionali e modi di dire, così come altri prodotti culturali, rinviano «a più generali

⁶. Simili proverbi riporta e commenta Pitre nel suo *Canti popolari siciliani* (1870: 121, nota 1).

⁷. Non diversamente si evince da quanto scrive Cristofalo Lodi il 6 dicembre 1597: «*Carissima et diletta consorte, per mia et vostra crodel disgrazia son schiavo dei turchi in Biserta in potere di un crudelissimo Rais de galero Ali di Santa Maur*» (cit. in Bonaffini 1983).

⁸. Riportiamo, p. es., quanto scrive Pitre: «Barberia non uscì di mente al Siciliano, che sempre o quasi ne fece un solo regno colla Turchia Europea, e qualche volta colla Slavonia, un tempo tributaria anch'essa del Sultano di Costantinopoli» (1870: 121-122).

dicotomie che articolano l'ambiguo rapporto dell'Occidente con l'"altro" sullo sfondo di opposizioni più radicali: civilizzato/selvaggio, bene/male, cultura/natura» (D'Agostino 2005: 59)⁹. Il "turco" è, infatti, l'altro *par excellence* e la contrapposizione tra noi Cristiani e Turchi un pervasivo dispositivo ideologico che ordina il mondo riconducendo entro un'unica massa indistinta i più antichi occupanti arabo-berberi della Sicilia e i pirati barbareschi, ambedue miticamente trasfigurati nei saraceni ossia nei musulmani antagonisti di Carlo Magno e dei suoi paladini nell'*opra* dei pupi, e ancora gli immigrati di ieri (penso all'ampio trasferimento di manodopera nord-africana in Sicilia negli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso) con quelli di oggi: cingalesi, sub-sahariani (ghanesi, senegalesi, nigeriani) e, nuovamente, nord-africani (Cusumano 1976), «feccia ... orde di gente avida, senza scrupoli e rispetto della legge»¹⁰.

II. Ha osservato Kilani:

Allorché due culture entrano in contatto, entrambe elaborano una descrizione dell'altro che permette di incorporarlo nel proprio universo, in un *corpus* familiare di rappresentazioni mitiche. In tal modo l'altro è addomesticato e neutralizzato dall'azione mediatrice della cultura. In quanto padroneggiata, la differenza dell'altro rafforza o restituisce vigore al proprio sistema di significazione e alla propria identità (1997: 81).

Oggi forse più di ieri, la ricerca affannosa dell'identità sospinge verso la creazione «di un'alterità assoluta che incombe come un nemico minaccioso» (al-T. Labīb 2006: 29). E questa richiesta di identità collettiva si cimenta nel recupero, nella costruzione, talora nell'invenzione di memorie condivise, nella costruzione e ri-costruzione di un ipotetico passato comunemente vissuto che si fonda su eventi, reali o immaginari (e per questo non meno "veri") considerati cruciali (Lewis 2000: 27). Il *turcu niuru*, o più semplicemente *u turcu*, figura archetipica dell'immaginario mitico-rituale, condensato «di ogni pregiudizio antiarabo e anti islamico» (Said 2001: 35) era e resta, a dispetto di ogni mutamento storico, di ogni riconsiderazione e ridefinizione del ruolo della cultura Occidentale, bianca e cristiana, un soggetto «*contenuto e rappresentato* da un sistema di categorie preesistenti» (Said 2001: 46) che lo propongono come straniero non solo alla comunità ma anche e soprattutto all'umanità (Fabietti 1994: 173), dunque un nemico, anzi il nemico¹¹. Nulla o assai poco cambia, se questo nemico che ieri giungeva, temibile predatore, sulle galee barbaresche, disperato raggiunge oggi, quando vi riesce, le coste della Sicilia su vecchi e risicati barconi. Nulla o assai poco cambia, poiché l'altro, colui che viene da fuori, è sempre e comunque una minaccia, un elemento che vuole o può senza volerlo mettere in crisi il sistema familiare, quello sociale, lo stesso ordine "naturale".

⁹. Come rileva Trasselli «è da relegare tra i grossolani falsi storici quel complesso di vittimismo che ancora permane nei racconti popolari e tende a rappresentare le popolazioni siciliane vittime e martiri della pirateria musulmana; i nostri pirati non erano da meno. [...] I pirati saraceni, con vivo orrore dei governanti iberici, ricevevano in Sicilia non di rado aiuto e favore; un largo settore delle cosiddette vittime aveva tutto l'interesse a permanere in cattività, perché la posizione dei rinnegati in Tunisia, per esempio, era migliore di quella di un modesto popolano di Palermo. *Vi è ancora molto da ricercare, all'infuori delle leggende*» (cit. in Bonomo 1996: 112. Cf. Buttitta 1986-1987).

¹⁰. Così un articolo del *New York Herald* del 26 aprile del 1903 definisce gli italiani che sbarcavano a Ellis Island (cit. in Cacioppo 2016: 27).

¹¹. D'altra parte come l'Occidente ha costruito le sue immagini stereotipe dell'Oriente così l'Oriente ha creato il suo Occidente: «La ricerca di sé attraverso la costruzione dell'immagine dell'altro non è prerogativa di una cultura piuttosto che di un'altra» (al-T. Labīb 2006: 31).

Scrivono Cardini: «il nemico non è storicamente sempre tale: la sua relazione d'inimicizia può cambiare con il modificarsi degli equilibri geostorici. Esiste tuttavia anche il Nemico, quello che è strutturalmente, magari addirittura ontologicamente tale. A livello d'antropologia religiosa, è stato notato come l'ontologizzarsi della categoria del Nemico assoluto sia andato accompagnandosi all'affermarsi e al diffondersi del monoteismo abramitico. Per i cristiani, l'Avversario per eccellenza è l'Antico Serpente, lo *Shatan* del libro di Giobbe che nel vangelo appare identificato con il portatore della divisione e dello scandalo, il *Diabolos*» (Cardini 2008: 29). E, per l'appunto, i turchi, i musulmani, sono seguaci del Diavolo, poiché un Diavolo è Maometto. In una fiaba raccolta da Salomone Marino alla fine dell'Ottocento, Lucifero, preoccupato dall'avvento del Messia e dal conseguente ridursi dell'afflusso di anime dannate all'Inferno, convoca il diavolo Maometto e lo invia tra gli uomini:

Maumettu vinni a stu munnu e a forza di magia e arti arbolica nun vi pozzu diri lu chiddu chi fici e chi uprau. [...] si misi tuttu contra a la liggi di Diu e fici 'na liggi a parti, ca è la liggi chi si chiama di Maumettu, e misi a cògghiri armiceddi pri lu so 'nfernù (Pitrè 1875: 20-21)¹².

In ultima analisi, come confermato da un'ampia tradizione narratologica, iconica e performativa, demoni, animali e stranieri, vengono a comporre un insieme *altro* che li vede condividere caratteri morfologici e morali e li rende interscambiabili sul piano mitico-rituale. Basti guardare al costume carnevalesco dell'Orso di Saponara, con i denti digrignanti e la lingua penzoloni al pari dei *Giudei* di San Fratello e dei *Diavoli* di Prizzi. Immagini tutte che complessivamente richiamano le antiche Gorgoni e altre antiche figurazioni diabolico-teriomorfe (cf. Mannella 2015: 54).

III. I motivi narrativi e iconografici che sostanziano l'immaginario mitico-rituale isolano, si accennava prima, derivano sia dalla concreta esperienza della dominazione musulmana dell'isola, avviatasi nell'827 con lo sbarco di contingenti arabo-berberi a Mazara e definitivamente conclusasi nel 1091 con la conquista di Noto sia, in maggior misura, da quella delle incursioni dei pirati barbareschi accresciutesi dal XVI sec., segnatamente dopo la disastrosa spedizione di Carlo V contro Algeri (1541) e la riconquista turca dell'isola di Gerba (1560), e conclusesi solo nel primo quarto dell'Ottocento (Cf. Braudel 1986: 902-948; Bonaffini 1983). A Palermo, l'*Arciconfraternita per la redenzione dei cattivi* che dalla fine del Cinquecento si occupava del riscatto dei siciliani catturati dai barbareschi o dai turchi cessava la sua attività solo nel 1812 (Bonomo 1996: 74 s.). In un *ex-voto* su tavoletta dipinta, datato 1828, un certo Salvatore Ilari ringrazia la Madonna di Trapani –Madonna cui la tradizione orale assegna un ruolo centrale nella protezione dai pericoli connessi alle scorribande “turche” (D'Agostino 2005: 60)– «per averlo salvato, insieme ad altri marinai, da una sicura schiavitù, sottraendolo miracolosamente a un abbordaggio di “barbareschi” nelle acque ad est di Sciacca» (cit. in Perricone 2005: 14)¹³. Sempre dal trapanese proviene un racconto, raccolto da Pitrè, quello del

¹². Ci ricorda Said come sin dal Medioevo, Maometto «essendo considerato autore di una falsa Rivelazione, fu visto [nell'Occidente cristiano] come la quintessenza della lussuria, della sodomia, della mendacia e di innumerevoli altre malvagità che sarebbero derivate “logicamente” dalle sue imposture dottrinali» (2001: 68).

¹³. Numerosi sono gli *ex voto*, custoditi presso il Santuario della SS. Annunziata di Trapani che testimoniano di attacchi barbareschi ai danni della marineria trapanese: cf. D'Agostino 1991: 309-310 e 334-337; Id. 2002: 187. Altri significativi *corpus* di *ex voto* di analogo soggetto sono custoditi presso la Cattedrale di San Gerlando di Agrigento e la chiesa di Sant'Agostino di Sciacca: cf. Alessi 1995.

Ràisi Vitu Lùchciu, che attesta viva, ancora alla fine dell'Ottocento, la memoria del tempo in cui «*li Turchi pigghianu li Ciciliani priciuneri, pi purtarisilli n'campagna a travagghiari*» (Pitrè 1875: 1); a questo fa eco il motto proverbiale: “*si vaiu pi terra li latri m'arrobbanu, si vaiu pi mari li turchi mi pigghianu*”, ancora in uso per indicare situazioni in cui, segnala Piccitto, «si è in difficoltà, si è circondati da pericoli da ogni lato» (2002).

Ma le scorrerie barbaresche lungo le coste dell'Isola, rivolte prevalentemente alla cattura di uomini e donne da immettere sul mercato degli schiavi, non hanno lasciato solo testimonianze di ambito figurativo e narrativo. Loro tracce evidenti restano nel simbolismo rituale di alcune feste tradizionali quali quella della Madonna delle Milizie a Scicli: celebrata oggi l'ultimo sabato di maggio, in passato il sabato che precedeva la Settimana Santa, essa vede contrapporsi in battaglia le schiere dei mori e dei cristiani. L'azione drammatica intende rievocare, secondo la tradizione locale, uno scontro, avvenuto nel 1091, tra i normanni del Conte Ruggero d'Altavilla e i Saraceni (*turchi*) di tale Belcane sbarcati sulla spiaggia di Donnalucata, risoltosi a vantaggio dei Cristiani, inferiori di numero e d'armi, grazie all'intervento della Madonna che improvvisamente, giganteggiò in cielo su una bianca nuvola, su un cavallo bianco e con la spada sguainata, disperdendo gli infedeli (Pitrè 1881: 58 ss.; Cataudella 1970: 254-259; Aprile 1973: 58-62). Da questa miracolosa e risolutiva epifania mariana trae ispirazione il simulacro tutt'oggi recato in processione: una statua di grandi dimensioni che raffigura la Madonna con la spada sguainata, su un cavallo bianco che calpesta due mori supplici e atterriti¹⁴.

È significativo che, a proposito della relazione tra le dicotomie identità *vs* alterità, interno *vs* esterno, bene *vs* male, tradizionalmente, a sottolineare una sorta di doppia differenza, sia di appartenenza comunitaria sia di ceto sociale, i cristiani fossero impersonati dai contadini e dagli artigiani di Scicli, mentre a raffigurare i musulmani fossero chiamati marinai e pescatori provenienti dai borghi della limitrofa costa (Donnalucata, Sampieri, Pozzallo). In questo caso l'opposizione bene/male, articolata nei termini di identità/alterità viene connotata in termini relazionali a seconda del punto di vista.

¹⁴. Iconografia che riprende quella dei santi “matamoros” e, più in generale, quella di San Giorgio che uccide il drago/demonio, il cui archetipo iconografico è quello di Salomone che uccide il nemico/demonio (cf. Orselli 1993; De Giorgio 2016).